

Revista DIAPHONÍA

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

Grupo PET Filosofia

Revista DIAPHONÍA

Volume 5	Número 2	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:

MINISTÉRIO DA
EDUCAÇÃO



Grupo PET Filosofia 2019/2º Semestre

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 Semencato

Felipe Belin

Fernando Alves Grumicker

Giullya Schuster De Almeida

Gustavo Henrique Martins

Lucas dos Santos

Rafaela Ortiz de Salles

Editor Geral

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

Editores adjuntos

Prof^ª Dr^a Ester Maria Dreher Heuser (UNIOESTE)

Prof. Dr. Luciano Carlos Utteich (UNIOESTE)

Conselho Editorial

Prof^ª Dtd^a. Célia Machado Benvenho (UNIOESTE)

Prof. Dr. César Augusto Battisti (UNIOESTE)

Prof. Dr. Douglas Antonio Bassani (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 Atilio Pires da Silveira (UNIOESTE)

Prof. Dr. José Luiz Ames (UNIOESTE)

Prof. Dr. Libanio Cardoso (UNIOESTE)

Prof. Dr. Luis César Yanzer Portela (UNIOESTE)

Prof. Dr. Marcelo do Amaral Penna-Forte (UNIOESTE)

Prof^ª Dr^a Nelsi Kistemacher Welter (UNIOESTE)

Prof. Ms. Pedro Gambim

Prof. Dr. Remi Schorn (UNIOESTE)

Prof. Dtd. Ricardo José Perin (UNIOESTE)

Prof. Dr. Roberto S. Kahlmeyer-Mertens (UNIOESTE)

Prof. Dr. Rosalvo Schütz (UNIOESTE)

Prof^ª Dr^a Vanessa Furtado Fontana (UNIOESTE)

Prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Jr (UNIOESTE)

Conselho Científico Nacional

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^ª Dr^a Mirian Donat (UEL)

Prof. Dr. Sirio Lopez Velasco (FURG)

Prof^ª Dr^a Solange de Moraes Dejeanne (UNIFRA)

Conselho Científico Internacional

Prof. Dr. Duane Harvey Davis (University of North Carolina, *Asheville* / EUA)

Prof. Dr. Franco Riva (Università Cattolica del Sacro Cuore / Milano)

Prof^ª Dr^a Graciela Ralon Walton (UNSAM / Buenos Aires)

Prof^ª Dr^a Irene Borges Duarte (Universidade de Évora)

Prof. Dr. Martin Grassi (UCA /Buenos Aires)

Prof. Dr. Ramon Raiffa (Institut Catholique de Toulouse)

Prof^ª Dr^a Stefania Mazzone (Università degli Studi di Catania)

Prof. Dr. Thamy Claude Ayouch (Sorbonne / Paris VII)

Apresentação

A nona edição (vol. 5. n. 2) 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**, cuja convidada especial, para essa ocasião, é a **Prof^a. Dr^a. Ester Maria Dreher Heuser**, ex-coordenadora do Colegiado de Graduação e Pós-Graduação *Stricto Sensu* do Curso de Filosofia da UNIOESTE e ex-tutora do PET/Filosofia (Gestão abril/2016 a abril/2019) que retratará sua trajetória de experiência acadêmica.

A **Secção Artigos** é composta de 10 trabalhos, como uma contribuição resultante das pesquisas individuais e/ou coletivas de estudiosos em diferentes níveis de formação vinculados a várias instituições. Os três primeiros artigos versam sobre a obra do filósofo holandês do século XVII, Baruch Spinoza. O primeiro texto, “Spinoza, Hume e la politica come immanenza” de autoria da professora italiana **Stefania Mazzone**, visa reconstruir as categorias filosóficas e políticas que, de Spinoza a Hume, são substanciadas em uma literatura de “outra modernidade”. Os dois pensadores da política, na verdade, hipotetizam uma tipologia da democracia constituinte irreduzível à unidade da soberania, em que o conflito parece ser a chave para equilíbrios novos e mais avançados. Assim, o plano de imanência inaugurado pelo trabalho dos dois autores marca fortemente os resultados propulsores da modernidade. O segundo texto “A relação entre a substância e a liberdade do homem: uma análise da *Ética* de Spinoza” de **Claiton Derli Seibert Poersch** aborda a problemática spinozana da liberdade relacionando-a com noção de substância. Para tanto, trata-se de examinar se na relação entre Deus e o homem pode-se afirmar a liberdade deste último para com a Substância, bem como, se é possível afirmar que a Substância é livre. Já **Adriana Chimenez Aviles de Lima** no terceiro texto, “Do conhecimento afetivo ao desejo racional na *Ética* de Espinosa” discute os processos de conhecimento na *Ética* de Espinosa ordenados através da razão, e o papel desempenhado pelos afetos no conhecimento. A autora ainda mostra que o conhecimento é um poderoso afeto quando a razão não sofre influências externas e torna-se afetiva. No quarto artigo, “O valor da mercadoria no primeiro capítulo da parte primeira do *Capital* de Karl Marx”, **Diego Vinícius Brito dos Santos** e **Geiza Venícia dos Santos** destacam o conceito de mercadoria como um dos mais importantes fundamentos para a elaboração da crítica à economia política feita por Marx no decorrer de *O Capital*. O quinto artigo “Breve esboço acerca do transhumanismo” de autoria de **Tiago Xavier** visa reconstituir, em linhas gerais, o transhumanismo e o seu ideal de evolução humana como um movimento cultural em que o homem evolui a níveis demasiadamente elevados para além da

sua menoridade estrutural – rompendo com cadeias biológicas através da alteração de sua natureza. Já o sexto trabalho, “O perspectivismo nietzschiano como mecanismo para a transvaloração de todos os valores”, **Biana Squarisi Roque de Oliveira** busca compreender como a ideia de perspectivismo nietzschiano, já na forma que fora inserida na obra *Humano, demasiado Humano I* (antes mesmo do prefácio introduzido à obra posteriormente, em 1886) teria contribuído para a transvaloração de todos os valores. **Bruno José do Nascimento Oliveira** observa em “O lugar do ‘nada’ no horizonte da crítica heideggeriana à noção de ciência tradicional” a crítica de Heidegger à ciência tradicional que, ao longo do tempo, ignora a questão do nada como um aspecto negativo na busca pela descoberta científica. Tal investigação se empenha em responder o problema do nada, como sendo a questão fundamental do ser, pois é dessa análise que Heidegger compreende o desabrochar do ser do ente, como um fenômeno essencialmente humano. É o que aborda esse sétimo artigo. Já, o oitavo texto intitula-se “O equilíbrio entre o comum e o singular e a crítica ao individualismo no pensamento de Hannah Arendt” de **Antonio Glauton Varela Rocha e Francisco Ailson Araujo Cavalcante**. O trabalho enfoca a maneira como Hannah Arendt destaca a importância da singularidade e de uma vida marcada pela liberdade, ao mesmo tempo em que também afirma a importância da vida humana em relação a uma vida ativa politicamente onde junto com outros nós podemos compartilhar um mundo comum. Para os autores, ambas as perspectivas não são excludentes, mas igualmente possíveis. No nono artigo, “Interseções entre educação e política na obra de Demerval Saviani”, **Arthur Breno Stürmer** explora as interseções entre educação e política presente em três escritos de Demerval Saviani, em especial na obra *Escola e Democracia*. Trata-se de uma revisão teórica realizada em função de pesquisa de pós-graduação em torno do tema gestão escolar, com foco na gestão democrática da escola pública. No décimo texto, “Liberdades e resistências: as ações de emancipação da mulher e a negação da violência”, a professora **Cecília Pires** rediscute as diversas liberdades que as mulheres conquistaram e exerceram ao longo da história, exprimindo, pois, uma formação de consciência e de compreensão como sujeito histórico.

Na Seção **Escritos com Prazer**, **Felipe Luiz** reflete sobre o *Sentido da vida enquanto determinação política*. A questão é digna de ser pensada filosoficamente ou devemos abandoná-la em benefício dos autores de *best-sellers* de auto-ajuda? Foram estes os elementos que nos conduziram, no marco do Simpósio Antônio Trajano, a responder esta questão a partir de nossa bagagem filosófica. Assim, enquanto estudantes de filosofia política, respondemos a questão em termos de relações de forças, devires e estratégia, à moda pós-estruturalista e anarquista, nas quais Felipe se inspira.

Na **Secção de Resenha**, é analisado por **Mônica Chiodi** o livro *Merleau-Ponty e Winnicott: intersubjetividade e psicanálise infantil* de Litiara Kohl Dors, pela Editora FI, de Porto Alegre. A obra recém lançada, resultado da dissertação de mestrado da autora defendida junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNIOESTE, circunscreve uma interface ainda pouco explorada no circuito acadêmico: a recepção fenomenológica da psicanálise. Chiodi então mostra como Litiara perspectiva o quanto Merleau-Ponty, desde cedo, mostrou-se um grande simpatizante das ideias de psicanalistas ortodoxos como Freud, Lacan e Melanie Klein, sobretudo porque esse movimento procurou devolver ao corpo o seu sentido mais amplo, originário, afastando-se dos ideais puramente mecanicistas vigentes na tradição filosófica e nas ciências médicas, de orientação cartesiana. Quanto a Winnicott, por sua vez, trata-se de um eminente psicanalista, que, embora tendo mantido estreitos laços com seus precursores ortodoxos, acabou por desenvolver um pensamento muito próprio, original e propositivo. Malgrado o fato de que mantiveram interlocutores em comum, não há qualquer evidência mais concreta de que Merleau-Ponty e Winnicott conheceram seus trabalhos mutuamente. Por outra parte, não deixa também de chamar atenção, além das diferenças, certa proximidade ou convergência quanto a certas posições desenvolvidas por ambos.

Por fim, em mais uma **Secção de Tradução**, vem a público, em primeira mão, quatro cartas de Henri Bergson dirigidas a Gabriel Marcel, entre 1928 e 1935. Tais correspondências atestam, inequivocamente, a admiração e fervor intelectual que marcaram as relações entre ambos os filósofos, tendo como pano de fundo, a obra seminal *Journal Métaphysique* de G. Marcel publicada em 1927.

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. Dr. Luciano Carlos Utteich

Editores

SUMÁRIO

Entrevistas:

Entrevista com a professora Ester Maria Dreher Heuser.....p. 11
REVISTA DIAPHONÍA

Artigos:

Spinoza, Hume e la politica come immanenzap. 24
STEFANIA MAZZONE

A relação entre a substância e a liberdade do homem: uma análise da Ética de Spinoza.....p. 43
CLAITON DERLI SEIBERT POERSCH

Do conhecimento afetivo ao desejo racional na Ética de Espinosa.....p. 55
ADRIANA CHIMENEZ AVILES DE LIMA

O valor da mercadoria no primeiro capítulo da parte primeira do *Capital* de Karl Marx.....p. 67
DIEGO VINÍCIUS BRITO DOS SANTOS e GEIZA VENÍCIA DOS SANTOS

Breve esboço acerca do transhumanismo.....p. 83
TIAGO XAVIER

O perspectivismo nietzschiano como mecanismo para a transvaloração de todos os valores.....p. 91
BIANCA SQUARISI ROQUE DE OLIVEIRA

O lugar do “nada” no horizonte da crítica heideggeriana à noção de ciência tradicional.....p. 97
BRUNO JOSÉ DO NASCIMENTO OLIVEIRA

O equilíbrio entre o comum e o singular e a crítica ao individualismo no pensamento de Hannah Arendt.....p. 104
ANTONIO GLAUTON VARELA ROCHA e FRANCISCO AILSON ARAUJO CAVALCANTE

Interseções entre educação e política na obra de Demerval Saviani.....p. 113
ARTHUR BRENO STÜRMER

Liberdades e resistências: as ações de emancipação da mulher e a negação da violência.....p. 128
CECÍLIA PIRES

Escritos com prazer:

Sentido da vida enquanto determinação política.....p. 140
FELIPE LUIZ

Resenhas:

Merleau-Ponty e Winnicott: intersubjetividade e psicanálise infantil.....p. 147
MÔNICA CHIODI

Traduções:

Cartas a Gabriel Marcel.....p. 151
HENRI BERGSON

Nesse segundo número da *Diaphonía* em 2019, a Revista entrevista a Professora Doutora Ester Maria Dreher Heuser dos Cursos de Graduação e Pós-Graduação *Stricto Sensu* de Filosofia da UNIOESTE. A Revista, desde já, agradece o aceite do convite pela participação especial nessa edição.

D [Diaphonía]

EMDH [Ester Maria Dreher Heuser]

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

EMDH – Agradeço muito ao PET e à *Revista Diaphonía* pelo convite para responder a essas questões e compor a Seção Entrevista, no segundo volume da edição de 2019, justo quando completa 10 anos que estou na UNIOESTE. Não creio que os comentários que dizem respeito à minha vida gerem interesse a algum leitor – geralmente vidas de professores não são interessantes –, mas é uma experiência válida para mim mesma, num movimento de pôr luz em cenas do passado que me acompanha, problematizar situações presentes e conjecturar possibilidades de futuro. Por isso sou grata. Ademais, a série de entrevistas que a *Diaphonía* tem feito está constituindo um verdadeiro arquivo das *bios* de nossos professores, um belo gesto que faz história/memória do nosso curso.

Como qualquer um, sou filha da época que me coube viver e dos afetos que me constituíram. Deixei de ser criança para me tornar estudante com quase sete anos; coisa impensável hoje em dia. Cada vez mais cedo pomos as crianças na máquina escolar, para dela saírem já adultas, mas ainda estudantes, como é o caso de praticamente todas as profissões atualmente, não só a de quem segue a vida acadêmica; a “formação continuada”, pelas circunstâncias do XXI, é exigida para todos, por questão de sobrevivência. Fazer das crianças estudantes é o nosso plano civilizatório, lutamos para que todos os recém-chegados tenham seu lugar garantido na escola, o mais cedo possível, com condições dignas de permanência nesse lugar que inventamos para mostrar-lhes o que é o mundo – o que dele e nele temos feito – e, ao mesmo tempo, dele as protegê-las – essa é uma das lições de Arendt que tomei para mim porque me agrada essa definição de escola.

Digo que deixei de ser criança para ser estudante porque acompanho a ideia de que depois que aprendemos a ler e escrever perdemos a infância – ainda que criança e infância mereçam distinções conceituais, sei [risos]. Me parece que entre a criança e o estudante há um divisor de águas. Não tem nada de lamento nisso. Se pensarmos no que acontece com uma pessoa quando ela aprende a ler e escrever, se vemos e avaliamos as transformações que ocorrem depois desse acontecimento, a percepção

disso, que parece ser “normal”, “natural”, se modifica radicalmente. A gente ganha o mundo! Não fui daquelas crianças que nas primeiras aulas já sai lendo e escrevendo, apesar de ter crescido num meio de acesso aos livros. Meu pai comprava coleções de enciclopédias para que tivéssemos ao alcance das mãos toda e qualquer informação (isso implicava um enorme investimento, diferente de hoje que basta ter internet), e de ter uma mãe leitora-voraz (lembro que às vezes eu a espiava “lendo com os olhos” e desejava muito que esse dia chegasse para mim).

Era maio, na primeira série, eu ainda tinha pânico quando a professora Matilde fazia ditado. Simplesmente não conseguia escrever as palavras com todas as letras! Mas quando isso aconteceu, ah, que felicidade... [olhos marejados]. A prima Magali, que estava em minha casa para fazer curso de datilografia em Ijuí, ajudou nessa empreitada. Foi ela quem fez eu entender a lógica do agrupamento das letras para formar palavras. Até hoje, quando lembro dessa conquista, me emociono muito, foi transformador. Poder sentir e dizer “eu também posso” é libertador. Acho que essa é uma das razões que *O mestre ignorante*, de Rancière, me é tão caro. A ideia de verificação da igualdade, neste salto do não-saber ler-escrever para o saber, é sentida por qualquer criança que entra no “mundo das letras”, só que ela não costuma ser pensada. Trata-se de um acontecimento emancipador colossal!

A Biblioteca da escola me atraía muito. Lembro do cheiro dela e do perfume da bibliotecária, a professora Irma Pretto. Ela amava os livros e aquele lugar. Dou-me conta, agora, que isso foi determinante em minha vida. Tinha dias que ia várias vezes trocar de livro, morava a uma quadra da escola. Meu pai brigava para eu ir almoçar, pois, por mim, ficava só naquelas histórias. Um dia a bibliotecária me disse: “Ester, a gente não deve ler mais que um livro por dia”. Coisa completamente sem sentido para mim, até o dia que, já velha, li *Èmile Fagueth* ao afirmar algo assim: “não importa o que você leia, importa que leia devagar”. Ler devagar e deixar o livro ressoar em você, por um tempo, deveria estar contido naquela recomendação da professora Irma.

A política sempre me interessou. Acompanhei pela TV o movimento das Diretas e o desespero do povo com a morte de Tancredo. Durante a maior greve da história do CEPERS [Sindicato dos professores estaduais do RS], que durou três meses, organizei uma manifestação com meus colegas, peguei todas as tampas de painéis de casa e organizei uma passeata: pedíamos volta às aulas e, ao mesmo tempo, aumento salarial a nossos professores – estávamos bem confusos e minha mãe não ficou nada feliz com a condição das tampas [risos]. Em 89, fiz campanha para o Lula. Não podia votar, estava com 15 anos, mas fiz boca de urna e quase fui presa. Ali estava definido o lado político que teria, acho que para a vida toda. Foi um dos melhores anos de minha vida, apesar de ter reprovado no 1º ano do antigo Segundo Grau. Com essa reprovação, sem rumo na vida, ouvi minha vó: “faça magistério. Ninguém mais vai querer ser professora. O salário voltará a ser bom!”.

Saí da escola pública, onde tinha acontecido toda minha formação escolar até então, e fui para o “Colégio das freiras”. Me dei muito bem no estágio. Em 94, fui contratada pela madre superiora para trabalhar na escola, nos anos iniciais, onde fiquei até 2000; o que também me deu condições de atuar no SINPRO [Sindicato dos professores de escolas particulares], como diretora de assuntos culturais e educacionais. Fizemos importantes agitações culturais e políticas na cidade. Foi uma escola e tanto para aprender a falar em público, defender e contestar posições, ganhar e perder democraticamente, desenvolver consciência de classe e a clareza da necessidade de organização política dos trabalhadores, aliada à alegria de estar com outros. Foi um sindicalismo alegre e cheio de amigos.

Em casa, nunca se discutiu se os quatro filhos fariam faculdade ou não, parecia natural que todos fariamos; o que aconteceu, sendo que cada um fez o que quis e onde quis. Estava decidida a ser professora. Pelo o que os livros e as vivências fizeram de mim, pelo jeito contestador, desde guria, era “óbvio” que meu destino seria a Filosofia. Tanto é que ninguém se surpreendeu! Na época havia uma cultura de fazer faixas de “Bixo” – especialmente se fosse em Medicina, Odonto, Engenharias –, meus pais fizeram uma, cheios de orgulho pela filha que já chamavam de “filósofa”, e esticaram-na em frente à nossa casa. Ninguém entendia muito bem as razões disso, afinal era Filosofia... [risos].

Em Ijuí está a sede da UNIJUÍ, uma Universidade comunitária criada a partir de um projeto do município com a Ordem dos capuchinhos que fundou, nos anos 50, a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ijuí (FAFI), que depois virou FIDENE e então, em 85, UNIJUÍ. Vinha gente de todo o lado, especialmente para os “cursos de férias”. As licenciaturas eram fortes e a perspectiva filosófica também. Não havia nenhum curso que não tivesse as disciplinas de Lógica e Filosofia, no Ciclo Básico. Havia um clima de comunidade filosófica contagiante, professores de diferentes cursos tinham um pé na Filosofia; eram amigos entre si e dos estudantes. A arquitetura ajudava muito: entrava-se para as salas de aula pelo RU, que também vendia cerveja, onde, depois do horário regular das aulas, as discussões continuavam, bem mais entusiasmadas, até começar o baile! O prédio estava ao lado de uma enorme Igreja dos Capuchinhos. As celebrações pagãs e cristãs conviviam harmonicamente. Contando, hoje, ninguém acredita que algo assim existiu! É preciso recuperar os arquivos dessa história que devem estar na memória de muita gente. Isso me forjou. Apesar da necessidade da solidão para estudar, considero indispensável a filosofia entre os vivos, em bando.

A possibilidade do conhecimento e do pensamento sempre me intrigou, atravessa minhas pesquisas. Para o TCC, pesquisei a Estética transcendental, que foi transformada em um livrinho intitulado *Immanuel Kant: a supremacia do tempo sobre o espaço*. Essa publicação foi incentivada por dois professores, a quem devo muito a minha formação: o professor Paulo Rudi Schneider que sempre destacou o meu jeito

de escrever como um elemento importante na comunicação do pensamento filosófico; e o professor Mario Osorio Marques, inventor de todas as bases do que ainda hoje é a Unijuí. Ele foi quem também criou a Editora Unijuí e o PPG em Educação, com perspectiva interdisciplinar. Morreu nos incitando a escrever, incentivando publicações, criando coleções e coleções na Editora. Ele, ao lado da Sandra Corazza, é o espírito mais jovial e inquieto com quem convivi, sobretudo do ponto de vista da invenção da e na escrita. Na Editora Unijuí publiquei o TCC, na coleção “Monografias”, e minha tese, *Pensar em Deleuze: violência e empirismo no ensino de filosofia*, na Coleção “Filosofia e ensino”, que ajudei a criar, a partir do movimento Sul-brasileiro pela inclusão da Filosofia nos curriculares escolares.

O Mestrado foi a oportunidade de eu juntar o trabalho com as crianças e a Filosofia. Pesquisei, experienciei e escrevi sobre a proposta de Filosofia para crianças, de Matthew Lipman, ao mesmo tempo em que minha filha estava aprendendo a falar. Tinha um laboratório em casa. Meu orientador foi o professor Claudio Boeira Garcia, especialista em Arendt e Rousseau. Dizia que nada sabia da minha pesquisa, mas, como era um bom leitor, podia me orientar. O rigor da orientação, da leitura atenta e da correção linha a linha foi experienciado com ele, o que carregou comigo no papel de orientadora. Foi um período que aproveitei muito, estudei teorias de várias áreas. Nossas aulas eram interdisciplinares, a maioria com dois professores, juntos na mesma aula. Tive uma formação ampla, ao contrário do que costuma ser na Pós-graduação. Fui muito privilegiada. Com bolsa de estudos, pude participar de eventos em vários lugares do país e ajudei a organizar simpósios sobre o ensino de filosofia. Se tratava de uma atuação filosófica-política-educacional que se prolonga até hoje. Depois da defesa, passei a trabalhar Filosofia, com todas as turmas e séries, na EFA – Escola de Educação Básica Francisco de Assis, outra invenção do Mario Osorio Marques, com plena liberdade de criar, de preferência, interdisciplinarmente.

A heterogeneidade, as misturas de temas e áreas de conhecimento, o pensamento sem fronteiras muito bem definidas sempre me fascinaram. A pós-graduação em Educação costuma ser mais sensível a isso do que a Filosofia, que tem uma certa mania de pureza. O estímulo da professora Vânia Azeredo, para que eu fizesse doutorado em Educação, foi determinante para minha escolha. Passei na UNICAMP e na UFRGS. Por razões geográficas escolhi Porto Alegre.

Depois que conheci a professora Sandra Corazza – por quem fui apresentada a Deleuze e Guattari, no primeiro dia de aula do curso – as razões intelectuais e afetivas se sobrepuseram. Ela se tornou minha orientadora no final do primeiro ano do curso. Modifiquei meu projeto de pesquisa. Fui, então, contemplada com bolsa de estudos e mudamos para a capital – Remi, meu companheiro de vida, havia passado na seleção de doutorado, na Filosofia da PUC. Minha vida mudou bastante. Voltei a “só” estudar. Li mais do que nunca, afinal estava escrevendo uma tese a

partir de um autor que recém havia conhecido. Um filósofo que afirmava e fazia o múltiplo! A Linha de Pesquisa 9, “Filosofias da diferença e educação”, a qual estava ligada, era e é muito vivaz, sempre ofertando atividades acadêmicas, abertas ao público em geral, capazes de promoverem aquilo que Nietzsche e Deleuze afirmaram ser fundamental: produzir uma nova sensibilidade para criar novos modos de pensar. E isso implica borrar fronteiras entre filosofia, artes e ciências. O que venho fazendo desde então.

D – Nas últimas décadas, sua pesquisa tem se concentrado sobre a filosofia de Gilles Deleuze. Por ocasião do doutorado, a professora realizou também estudos em Portugal se inserindo num circuito mais amplo de investigação em torno da obra do pensador francês, além do GT/Deleuze na ANPOF. Até que ponto essa vivência não só intelectual, mas cultural, tem sido significativa? Quais seus projetos atuais e futuros nessa perspectiva?

EMDH – Sim, passar um semestre no exterior foi outro diferencial em minha formação. Na Universidade de Lisboa, sob a orientação do professor Nuno Nabais, na companhia de colegas de vários países, pude verificar que o trabalho com a filosofia de Deleuze é o grande disparador de multiplicidades heterogêneas do pensamento. O que se repete no GT-Deleuze da ANPOF, que é nada hierárquico e absolutamente acolhedor, coisa rara na filosofia é o que Deleuze conseguiu deixar de herança aquilo que declarou em seu *Abecedário*, não queria criar escolas, mas movimentos de pensamento. Pessoas advindas das artes plásticas e das cênicas, da música, da dança, da arquitetura, da filosofia, da educação, da psicologia, do direito, da matemática, da biologia, etc. se encontram com linhas da filosofia deleuziana e constituem, de fato, rizomas. Dizer isso parece um grande clichê, aquilo que mata o pensamento, mas, como sugeriu Flaubert, há sempre um fundo de verdade nas ideias feitas... a imagem do rizoma para expressar o pensamento de Deleuze ainda é perfeitamente adequada (mais um clichê aí!). Fui para Portugal com a tese bem orientada e encaminhada, os capítulos estavam todos esboçados, uns mais adiantados do que outros, mas todos receberam acréscimos de ideias que foram desenvolvidas por lá.

Você pergunta sobre a vivência cultural. Sim, avalio que o mais importante da experiência do doutorado-sanduiche foi essa dimensão: assistir o Ballet Bolshoi, com a apresentação d’*O lago dos cisnes* em um teatro centenário; contemplar o Tejo; passear pela Calouste Gulbenkian, lugar de onde saíram as traduções da *República* e da *Crítica da Razão Pura*, umas de minhas primeiras aquisições; visitar o Louvre; conhecer Atenas; deitar-se sobre as camomilas floridas no Templo de Zeus; ficar diante do *Papa* de Francis Bacon, contemplar *A escola de Atenas* de Rafael e parar sob o teto da *Capela Sistina* no Vaticano; andar pela *Rua do Ouro* em Praga e entrar na casa onde Kafka escreveu *O castelo*; passear pelas vielas de Veneza, pisar nas pedras em frente à Igreja de São Marcos, as mesmas que o herói de Proust teria

pisado, por exemplo, só foi possível com esse investimento do Estado brasileiro na formação de uma de suas pesquisadoras. Todos esses lugares e obras são parte de mim, me constituem e determinam o horizonte de minha docência-pesquisa. À época, havia um entendimento de que o doutorado-sanduíche era oportunidade para uma formação ampla, cultural, intelectual, pessoal, parece que agora isso vem mudando, há mais restrições, proibições, vigilância até.

Encontrar-se com o desconhecido, habitar a fronteira entre o saber e a ignorância, criar condições para diferir-me de mim mesma, são os principais aprendizados que venho tendo com a filosofia de Deleuze e com encontros com as gentes que também lidam com ele. Projetos são muitos, a curto e a longo prazo. Há um livro que organizei, com amigos, orientandos e alunos do PPG, que deverá ser lançado durante o XXIV Simpósio de Filosofia Moderna e Contemporânea da Unioeste, chama-se *Contra o juízo: Deleuze e os herdeiros de Spinoza*, editora Appris. Como o título sugere, o sistema do juízo, que pauta nosso modo de ser, agir, pensar e que tanto dá coragem aos que se acham “pessoas de bem” saírem julgando – e condenando –, é posto em questão. Para o lançamento, estou, junto com estudantes da universidade, ensaiando a tragédia de Sófocles *Euríneas*. Segundo Deleuze, este é o primeiro tribunal da história, de onde nasce a doutrina do julgamento que se prolonga na História da Filosofia, inclusive, determinando a qual lote cada um de nós deve pertencer. Estou vivendo a experiência de me deixar dirigir, junto com outros, por um estudante do curso, o Júnior Cunha, amante do teatro. Está sendo uma experiência surpreendente.

Encontro-me relativamente afastada da universidade, em Licença Sabática, deparando-me com uma outra fronteira que ainda é bastante ignorada por mim: a língua inglesa. Expor-me, não ter outra língua a recorrer para me comunicar é mais um desafio que lancei a mim mesma. Passarei um tempo, durante este período, no Canadá, num encontro com o absolutamente novo, em termos geográficos, gramaticais, emocionais etc. e, se tudo der certo, encontrar-me-ei, ainda, com o fenômeno da Aurora Boreal, um sonho de infância. Ao lado disso, estou trabalhando com uma pequena parte do chamado “Deleuze do cinema”, propriamente o que ele classifica como cinema político, sobretudo para investigar o conceito de “povo por vir”, algo que comecei a fazer em uma disciplina optativa que criei e ofereci no primeiro semestre desse ano, a qual foi muito bem recebida e avaliada pelos estudantes. Assistir os filmes que ele classifica como sendo “Cinema do Terceiro Mundo” – o que se tornou possível com a ajuda que o colega e amigo cinéfilo João Ferrer deu (ele baixou todos os filmes referidos por Deleuze dessa classificação) –, pensar a problematização e a produção do conceito e sistematizar a pesquisa em artigos e em um futuro curso faz parte do projeto que deverá ser prolongado para os próximos anos, segundo uma intuição de que será possível lidar com a noção de violência sobre o pensamento, desenvolvida na tese, e a violência presente nesse

tipo de cinema, sobretudo a partir da ideia de Glauber Rocha de “Estética da violência”.

Como se pode notar, embaralhar códigos e flertar com o não-saber são minhas metas. Aliás, avalio que isso é bastante salutar para a própria invenção da docência: deparar-me com o que ignoro, com meus limites, estar num constante ato de aprender algo desconhecido também me torna uma professora mais sensível às dificuldades que os estudantes que me chegam sentem. É muito cômodo, na condição de professora, ministrar as mesmas disciplinas, lidar com os mesmos livros e autores e acabar sequer compreendendo as dificuldades dos aprendizes, isso porque se deixou de ser um deles, o que faz com que a pessoa se torne embrutecida e embrutecedora. Acho que esse é o caminho da esterilidade do pensamento.

D – Outro importante projeto em rede tem sido o *Escrileituras* vinculado à área de Educação na UFRGS, onde a professora se formou. Conte-nos um pouco dessa vivência?

EMDH – Essa foi a experiência acadêmica mais completa que vivi. Está presente no que faço e sou hoje na universidade. Graças à ela aprendi a pesquisar em rede, a orientar na pós-graduação, a estabelecer relações com escolas e secretaria municipal de educação, a criar condições produtivas de trabalho integrado com estudantes de graduação, de pós-graduação, com professores e estudantes de escolas. Em poucas palavras, com o *Escrileituras* passei a apostar cada vez mais nas pessoas dispostas a se puxarem e a me puxar com elas. O projeto foi enorme e produtivo, para muito além do que imaginamos no começo!

Ele foi possível a partir de uma política pública do MEC, financiada pela CAPES e organizada pelo Observatório de Educação, de 2010, que lançou um edital para que universidades, de preferência via interinstitucional, apresentassem projetos que contribuíssem para o aumento da qualificação da Educação Básica brasileira, em todos os seus níveis, e a melhoria do Índice de Desenvolvimento da Educação Básica (IDEB), estipulado pelo Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais (INEP). A partir da iniciativa da professora Sandra Corazza, da UFRGS, e de seus orientandos e ex-orientandos, se produziu uma proposta intitulada “*Escrileituras: um modo de ler-escrever em meio à vida*” que implicou o tripé universitário e envolveu quatro universidades públicas de três estados (Universidade Federal do Rio Grande do Sul/UFRGS (sede); Universidade Federal de Pelotas/UFPel, RS; Universidade Federal do Mato Grosso/UFMT, MT; e Universidade Estadual do Oeste do Paraná/UNIOESTE, PR). Sua perspectiva teórica-prática-operatória-ética-política partiu da Filosofia da Diferença, especialmente com a produção de Gilles Deleuze e Félix Guattari, e com a noção de transcrição de Haroldo de Campos. Daí produzimos, por quatro anos (2011-2014), *Oficinas de Escrileituras com crianças, adolescentes, jovens e adultos*, numa perspectiva educacional capaz de mobilizar a possibilidade da criação da diferença, com pessoas autônomas e não tratadas como

rebanho, a partir de experimentações com leituras e escrituras (escrileituras) provenientes de diversas fontes literárias, científicas e artísticas.

Tratou-se de um projeto que deu dignidade a seus participantes, também do ponto de vista econômico: foram cinco modalidades de bolsas, comportando uma média de 48 bolsistas ao ano, distribuídos entre 18 professores da Educação Básica – só em Toledo chegamos a ter 6 professores bolsistas, durante três anos; 18 estudantes de Graduação – aqui no Núcleo Toledo sempre tivemos no mínimo 4 bolsistas dessa modalidade; 09 mestrandos – em nosso PPG, 4 mestrandos se formaram por meio do projeto; 03 doutorandos e 03 coordenadores de Núcleos.

Não se trata de exagero quando digo que foi enorme: oferecemos, no total, 123 Oficinas de Escrileituras, que atenderam em torno de 166.406 estudantes e professores de escolas. Afora as dissertações e teses, os trabalhos apresentados em eventos e os artigos publicados, criamos a Coleção Escrileituras que publicou, em editoras universitárias, 10 volumes de Cadernos de Notas, nos quais foram tornadas públicas as experimentações de pensamento-pesquisa, ao longo do processo de desenvolvimento do Projeto – originalmente o plano era publicar um Caderno por ano!

Vivenciamos algo desenvolvido por Deleuze e Guattari no *Mil platôs* a respeito da necessidade da coexistência entre a macro e a micropolítica. Verificamos que a política de Estado, na condição de planificadora da educação nacional, que demanda cidadãos brasileiros alfabetizados, dotados de raciocínio lógico-matemático precisa das ações das universidades para atuarem nas escolas, lidando com fluxos e partículas de leituras, escritas e vidas, os quais, inclusive, podem escapar dos gráficos e índices da grande política estatal. Em uma via de mão-dupla, o Ministério da Educação necessita de microações, propostas pelas instituições educacionais; enquanto, nós, pesquisadores e professores de diversos níveis, precisamos das macroações de Estado. O molar e o molecular, para usar os termos de Deleuze e Guattari, infiltram-se um no outro, numa relação de interdependência, e fazem com que a política aconteça e modos de vida em comum sejam inventados. Hoje, com a ausência total de editais com finalidades como essa, também como o PIBID, outro revolucionário Programa que está sendo aniquilado, vemos a própria política educacional morrer, pois ela só pode ser dar num regime de retroalimentação.

Findado o projeto Escrileituras, tornou-se impossível pôr um ponto final nas relações interinstitucionais que inventamos. Criamos a Rede de Pesquisa “Escrileituras da Diferença em filosofia-educação” e seguimos produzindo juntos. No ano passado lançamos, pela editora da Unioeste, o livro *Aula com... em vias de uma didática da invenção*; este ano deverá ser publicado, pela UFRGS, o *Breviário dos sonhos*, organizado por Sandra Corazza. Outros projetos estão no horizonte, sendo propostos por diferentes fios dessa rede que funciona como uma grande teia de aranha. Qualquer um que já tenha observado uma, sabe o que acontece nela

quando há movimento em uma de suas partes... Em maio estive no Chile, em um evento chamado “Pensar em rede”, com pesquisadores daquele país, do Brasil e da Argentina, apresentei a experiência do Escriteiras a qual foi recebida de modo impressionante, por seu tamanho e por todos os seus “produtos”. Especialmente para os chilenos, o que mais impressionou foi, primeiro, a possibilidade de algo assim como política pública, depois, a sua efetividade, pois eles estão tão neoliberalmente individualizados que chega a ser difícil pensarem algo assim, o que dirá realizar. Contudo, saber que é possível foi animador, assim como é para nós que hoje vivemos dias tão difíceis, também do ponto de vista da educação, em termos macropolítico-econômico.

D – A professora chegou na UNIOESTE em 2009. Logo, em seguida, assumiu as coordenações dos colegiados de graduação e pós-graduação do Curso de Filosofia. O que, aos seus olhos, representa ambas as experiências?

EMDH – É, e fiz isso enquanto coordenei o Núcleo Toledo do Escriteiras e o PET Filosofia! Foram seis anos que, além de coordenar os colegiados – 4 anos na graduação e 2 na pós – participei, na condição de conselheira, dos conselhos de Centro, de Campus e do Universitário. Foi quando conheci a universidade “por dentro”, sua lógica de funcionamento, as responsabilidades de cada órgão, a vitalidade de sua democracia efetivamente participativa. Gostei muito de fazer parte da administração da universidade, apesar das dificuldades, sobretudo devido ao baixo número de agentes universitários. Em menos de dez anos na Unioeste, vivi as 4 dimensões da universidade que, além do clássico tripé ensino, pesquisa e extensão, também têm a administração. Avalio que aquilo que aprendi, no tempo que fui da diretoria do sindicato, lá no começo de minha vida profissional, me habilitou para o dia-a-dia na coordenação, assim como para coordenar as reuniões e conduzir os debates, que não são poucos na Filosofia. Penso que é isso que se faz na coordenação de um curso: dá-se coordenadas.

Cabe à coordenação indicar caminhos/trilhas, ter ideias, inventar saídas e pô-las em apreciação/avaliação/deliberação, se surgirem outras mais interessantes, a partir do coletivo, tanto melhor. Quem ocupa a coordenação, durante o seu mandato, deve ser o primeiro a se dispor a tudo para o bom funcionamento do curso – em diálogo e acordos, às vezes discordantes, com as demais instâncias do *campus*, sobretudo. Se tiver companheiros, colegas professores e estudantes aliados e conseguir aumentar a potência do curso, maravilha – o que eu sempre tive! Caso contrário, terá que produzir alianças. A coordenação só não é lugar para quem não se puxa e nem gosta de trabalhar com o coletivo!

Antes de assumir a coordenação da graduação, coordenei os estágios. Consegui criar mecanismos de organização de tal modo que não dependesse mais da pessoa que assume o cargo, isso por meio do “Guia do estagiário” – que inclui instruções para orientadores e supervisores de estágio, produzido com a ajuda do Bracinho, o

Alexandre Klock, que criou o Portal da Filosofia na Internet e deu ampla divulgação para o nosso curso –, inspirado em um guia de estágios do curso de Artes da UFRGS, feito pela professora Paola Zordan. O nosso Guia foi sendo aprimorado pelas colegas Célia, Nelsi e Ana Karine, que vieram depois de mim. O material ficou tão bom que foi encontrado por uma universidade pública do Nordeste e solicitado para servir de inspiração por lá.

Na coordenação da graduação cabe destacar a semestralização do Curso, que foi defendida publicamente no Fórum das Licenciaturas e no CEPE, e efetivada a partir de um PPP elaborado com a participação de estudantes e dos professores; trata-se do instrumento de avaliação semestral realizada pelos estudantes em relação ao curso e a nós professores, o que agora foi aperfeiçoado com o professor Dias, atual coordenador. Na pós-graduação, além de ampliar o quadro docente, as ações foram de continuidade do fortalecimento do programa via elaboração, discussão, aperfeiçoamento e aprovação de resoluções que tornam a qualidade do trabalho docente e discente cada vez mais independente da lógica da simpatia e mais orientado pela estima, sentimento este adequado às instituições sólidas, como nos ensinam Hume e Deleuze.

Enfim, é esse o “espírito” de nosso curso, nossa maior qualidade, o trabalho coletivo e comprometido. Gostei muito da experiência de coordenar os dois colegiados, sobretudo, graças a esse fator. Se estamos às vésperas de completar 40 anos de Curso de Graduação e 15 de Pós, com Mestrado e Doutorado, reconhecidos Brasil a fora, é porque, antes da atual geração, houve um coletivo de professores e estudantes que fez essa história, incluindo o Simpósio que este ano terá sua 24ª edição. Cabe a nós sermos dignos dessa herança e inventarmos caminhos para que, no porvir, outros ocupem nossos lugares, a fim de que essa Instituição Filosofia da Unioeste se fortaleça mais e mais, com responsabilidade pública em todas as nossas ações.

D – Outro projeto importante, nesse contexto, foi o PET, ao qual a professora assumiu a tutoria entre abril de 2016 e março de 2019. Como que a senhora avalia esse Programa como atividade estratégica de formação discente?

EMDH – O PET é mais um orgulho de todos nós da Filosofia, não sem motivos. Impulsionado pela teimosia do professor Gambim – vale muito ler o que ele conta no primeiro número da *Diaphonía* [<http://e-revista.unioeste.br/index.php/diaphonia/article/view/10195/8390>] e pelos petianos da época. Hoje três deles fazem parte do corpo docente, o Claudinei, a Nelsi e a Célia. Conseguimos atravessar governos e atualmente receber, como bolsistas do PET, filhos de ex-petianos que também escolheram estudar Filosofia. Acredito que para todos os tutores que passaram pelo PET é uma honra ter ocupado tal posto, pois o que o programa propicia de aprendizado para os seus membros não é pouco. Vemos entrar jovens inseguros e sair, na maior parte dos casos, docentes-

pesquisadores criativos e inventores de problemas que merecem ser pensados na continuidade de seus estudos. Nos quase dez anos que estou aqui, a percepção do que é o PET e dos petianos mudou bastante, aliás, a própria proposta do PET foi alterada no MEC e isso quem conta é o professor César, em sua entrevista na Revista [<http://e-revista.unioeste.br/index.php/diaphonia/article/view/13462/9267>]. Se na sua origem, em 79, se tratava de produzir uma elite intelectual preparada para seguir a pesquisa na pós-graduação, agora se trata de formar pessoas comprometidas consigo, com a universidade, com o conhecimento, com a educação, com a sociedade e o seu futuro. Incluir o tripé universitário como eixo orientador das atividades foi a principal mudança em nível macropolítico. Planejar e realizar as atividades de forma integrada, com ensino, pesquisa e extensão, é o maior desafio.

Para que tal integração aconteça avalio ser necessário, antes de tudo, unir o grupo para que ele, inteiro, queira e goste de estar junto. É preciso, portanto, criar condições para que um não deixe o outro “na mão”, que cada um se sinta corresponsável na mesma medida. Houve momentos que isso se efetivou, ao ponto de a sala do PET tornar-se a segunda casa, o lugar de encontro para estudar e resolver problemas existenciais, de preparar juntos as atividades a serem realizadas, de fazermos momentos de avaliação em que a crítica e a autocrítica foram recebidos de modo a nos tornarmos pessoas mais cooperativas, solidárias e comprometidas. Por várias vezes ouvi depoimentos de petianos que diziam se manter no curso por causa do PET, não tanto pela bolsa, mas por ser um lugar afetivamente seguro, de amizade, relações horizontais, propício para a pesquisa, o ensino e a extensão.

Veja que atividade estratégica de formação discente é essa! Claro que o “normal” é ter algum ou alguns que se perpetuam como estranhos ao grupo. Ora, lidar com isso é mais um desafio, sobretudo para quem está na tutoria. Portanto, constituir um grupo coeso, que confia um no outro e que, inclusive, reserva lugar ao estranho, é o primeiro passo para que o planejamento seja cumprido satisfatoriamente e que não sobrecarregue alguns. Na época em que assumi a tutoria do PET avaliava-se que a maior dificuldade era a realização da dimensão do ensino. Com os anos de docência na Educação Básica, a experiência do Escreleituras, na qual já havia realizado uma série de oficinas com crianças do município, com o tema do triênio, “As fronteiras da filosofia: literatura, artes e ciências”, associado ao ânimo dos petianos, o trabalho de filosofia com crianças foi concretizado regularmente e o tripé ficou completo. Recebíamos crianças na universidade e íamos para escolas, a fim de realizar oficinas que havíamos criado a partir de pesquisas em torno das referidas fronteiras.

Além disso, os petianos vêm participando com vigor do movimento estudantil. Às vezes dá a impressão que seus membros se sentem responsáveis por tudo o que diz respeito ao curso. Talvez isso se deve à atual composição de bolsistas, mas tenho a impressão que, ao sair, cada petiano deixa o que o substitui incumbido de tocar o

“barco” da Filosofia. Com o fim do PIBID, o PET passou a se responsabilizar por muitas atividades do curso, desde a recepção aos calouros, passando pela organização da aula inaugural, a semana acadêmica, o simpósio e atividades de divulgação do curso. E ainda tem a Revista! Talvez esteja extenuante. Ainda assim, parece que todos estão pesquisando e apresentando resultados parciais nos eventos; alguns escrevem e publicam artigos. Os estágios estão sendo feitos de forma exemplar pelos petianos. Também os aprendizados das oficinas do PET são transformados e passam a fazer parte do planejamento das aulas. É o que verifiquei nos estágios que acompanhei e orientei. Não há dúvidas de que viver o PET faz muita diferença na formação discente, também na docente. Sinto saudades do tempo que vivi o PET e sou grata ao Colegiado por ter confiado tal tarefa a mim.

D – 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?

EMDH – Faz parte da história dessa disciplina, no Brasil, entrar e sair dos currículos. Ficar mais fora do que dentro é a regra, se pensarmos da perspectiva do tempo histórico, assim como são os tempos democráticos. Mas algo diferente aconteceu, muito antes de 2008, quando ela voltou, da última vez, oficialmente, para o currículo nacional. A mobilização de professores, pesquisadores, intelectuais de diferentes áreas, sociedade civil em geral nunca havia sido tão articulada, inclusive internacionalmente. Transcrevi, organizei e publiquei uma demorada conversa entre figuras relevantes dessa história como os professores brasileiros Emmanuel Appel, da UFPR, o Sílvio Gallo da Unicamp, o veterano professor uruguaio Maurício Langon e a professora argentina Laura Agratti. Todos, aliás, muito envolvidos em seus países e na América Latina com a formação de professores e a criação de materiais filosóficos para os currículos. Isso tudo vale ser lido e está disponível na Revista Sul-americana de Filosofia e Educação (<http://periodicos.unb.br/index.php/resafe/article/view/4644/4232>), surgida em 2003, no calor desse movimento.

Começamos, na região Sul, a nos mobilizar com o Fórum dos Cursos de Filosofia, o que deu origem ao Simpósio Sul-brasileiro de Ensino de Filosofia; depois foram criados Fóruns e Simpósios nas regiões Sudeste e Centro-Oeste; o Nordeste e o Norte também se mobilizaram. O então presidente Fernando Henrique Cardoso vetou o projeto de lei, que havia sido aprovado por unanimidade nas duas casas do Congresso Nacional, em 2001. Tenho a impressão que, ironicamente, esse foi um fator importante para o aumento da vitalidade da filosofia no país. Basta, apenas, observar quantas conquistas foram alcançadas desde aí, em todos os níveis. Periódicos, eventos, coleções, publicações, cursos de graduação e pós-graduação, concursos públicos, questões nos vestibulares e no ENEM se multiplicaram em

todas as regiões do país ao longo do início do XXI. Claro que o clima político ajudou, mas nenhuma de nossas conquistas veio como “presente” dos governos.

Ao lado das articulações políticas nos legislativos estaduais e nacional, nos pusemos a pensar, escrever, apresentar perspectivas filosóficas do ensino de Filosofia. Lembro que, em 2002, quando realizamos o II Simpósio Sul-brasileiro, na Unijuí, lançamos, já no evento, o segundo volume da Coleção “Filosofia e ensino”, *Filosofia e ensino em debate*. As mais de 600 páginas traziam a ideia de que quando a filosofia voltasse aos currículos teríamos que ter produções e subsídios para que os professores soubessem o que fazer nas aulas e as razões para fazerem o que fazem. Uma busca pela internet evidencia o quanto ninguém esperou para ver acontecer.

Nas graduações, as disciplinas de didática, metodologia do ensino de filosofia e estágios deixaram de ser atribuição dos cursos de Pedagogia para passarem a ser preocupação dos próprios cursos de Filosofia. A preparação de professores foi transformada em problema da Filosofia que merece ser pensado por pessoas com formação na área. Foi num contexto como esse que nasceram, no Paraná, o *Livro didático público* e a *Antologia de textos filosóficos*. Ambos produzidos por professores também daqui. Olhávamos para isso, desde os outros estados, e só podíamos aplaudir e tentar produzir materiais inspirados neles. É claro que políticas públicas, com fomento financeiro, fazem muita diferença em nossas ações. Mas acredito que com elas ou sem elas seguiremos criando com as gerações que nos chegam. O Mestrado Profissional em Filosofia, criado em rede nacional, passou a mostrar seus frutos, mesmo sem verba específica para tal! A lógica de terra arrasada do atual Ministério da Educação há de ser vencida. Somos humanos, apesar da vergonha de sê-lo há algo que merece louvor à nossa demasiada humanidade: a sua capacidade inventiva para resistir e inventar soluções para os problemas, por meio da criação de saídas para que a vida livre continue existindo.

D – Qual a sua perspectiva para a filosofia no país? Que desafios a área tem pela frente, sobretudo no contexto geral da universidade?

EMDH – Já falei demais, serei breve: desde o seu nascimento a filosofia teve inimigos que desejaram aniquilá-la ou rivais que tentaram tomar o seu lugar. Ela segue aí, incomodando a besteira, dentro e fora da universidade. Ora com humor, ora com ironia faz mal para muitos tipos que atravancam o seu caminho. Até se entende por que as querem fora, mas, nela e com ela, seguimos em frente, como o poeta com seu *Poeminho do contra*: “eles passarão, [nós] passarinho”.

Spinoza, Hume e la politica come immanenza

Spinoza, Hume and politics as immanence

STEFANIA MAZZONE¹

Riassunto: L'articolo intende ricostruire le categorie filosofiche e politiche che da Spinoza a Hume si sostanziano in una letteratura di "altra modernità". I due pensatori in sede politica, infatti, ipotizzano una tipologia di democrazia costituente irriducibile all'unità della sovranità, dove il conflitto piuttosto sembra essere la chiave di nuovi e più avanzati equilibri. Dal *conatus* multitudinario di Spinoza, all'idea costruttiva e aperta delle istituzioni sociali in Hume, si costruisce la possibilità di sviluppo di una più potente idea di repubblicanesimo. Così il piano d'immanenza inaugurato dall'opera dei due autori segna fortemente gli esiti propulsivi della modernità.

Parole chiave: Immanenza. Repubblicanesimo. Democrazia

Abstract: The article aims to reconstruct the philosophical and political categories that stem from Spinoza to Hume in a literature of "other modernity". The two political thinkers, in fact, hypothesize a typology of constitutive democracy irreducible to the unity of sovereignty, where the conflict rather seems to be the key to new and more advanced balances. From the multitudined *conatus* of Spinoza, to the constructive and open idea of social institutions in Hume, the possibility of developing a more powerful idea of republicanism is constructed. Thus the plan of immanence inaugurated by the work of the two authors strongly marks the propulsive outcomes of modernity.

Keywords: Immanence. Republicanism. Democracy.

1. La dimensione repubblicana in Spinoza

Della produzione filosofica di Spinoza certamente bisognerebbe indagare ogni singolo nesso per scoprirne l'intera politicità che, a partire dai primi scritti, giunge alle opere postume pervadendone il senso. Il *Trattato politico*, scritto pochi anni dopo il *Trattato teologico-politico*, che ha già visto la sua maledizione, sembra assumere, certamente influenzato dagli eventi, la forma del trattato di scienza politica. Si tratta dello sforzo di rinvenire pochi principi e concetti sintetici da ricondurre a principi razionali, o come vedremo di spiegare, naturali. Anche Hume sosterrà che la politica deve essere una scienza e la storia fornire dati sperimentali sui quali la stessa politica possa ritrovare e definire leggi per la stabilità del sistema. L'ipotesi tipicamente humiana della "storia naturale dell'umanità" si fonda sulla convinzione di poter ritrovare i nessi causali, se non le leggi, dei comportamenti degli uomini e della società. Il rapporto con la storia muta in questo senso nel *Trattato politico*. Adesso la storia è subordinata alla teoria, anzi la storia è proprio il campo di investigazione della teoria. La narrazione storica per eccellenza, la Bibbia,

¹Professore associato di Storia delle Dottrine Politiche. Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali Università degli Studi di Catania. E-mail: smazzone@unict.it

non è più un vincolo per la teoria politica. Questo cambiamento di approccio e di prospettiva in Spinoza, dal *Trattato teologico-politico* al *Trattato politico*, sembra avvicinare il “radicale giusnaturalismo costruttivo” di Spinoza a quella che poi sarà la posizione convenzionalista di Hume. Sembra opportuno, preliminarmente, verificare e contestualizzare le condizioni del cambiamento di posizione in Spinoza. Certamente, il *Trattato teologico-politico* si può inquadrare come “un’opera a carattere militante”, quindi “dialogante con il linguaggio del contesto politico”. Il *Trattato politico* ricerca fondamenti, ma esordisce subito con un’espressione che si accorderà con l’ipotesi di Hume della “storia come gabinetto sperimentale della politica”: “l’esperienza ha già mostrato tutti i generi di Stato (*civitas*) che si possono concepire per assicurare la concordia fra gli uomini”.

La rivoluzione orangista ha un ruolo centrale nel cambiamento di prospettiva e di metodologia. Sconfitto il Partito dei Reggenti ed entrata nella storia olandese la violenza di massa, è stato rilevato, Spinoza ora considera la repubblica olandese un regime aristocratico, e rivela l’intera portata dell’agire della moltitudine (Balibar, 2004). Da ciò Spinoza diventa espressamente pragmatico quando, in apertura del *Trattato politico*, si esprime nettamente contro la posizione del pensiero definito “utopico”, ovvero platonico, presupponendo una natura umana razionale e virtuosa, per sposare la posizione “realista” dei “pratici” come Machiavelli. Molti anni dopo anche David Hume riconoscerà il debito alla posizione “galileiana” del XV capitolo del *Principe* sulla ricerca della “verità effettuale”. Certamente emblematica appare la massima fondamentale su cui si costruisce l’intero *Trattato politico*:

se la salvezza di uno stato (*imperium*) dipende dalla lealtà (*fides*) di qualcuno e i suoi affari non possono essere correttamente amministrati che a condizione che coloro che se ne occupano accettino di agire con lealtà, questo Stato non avrà alcuna stabilità. Perché uno Stato possa conservarsi, gli affari pubblici (*Res publicae*) devono essere sottoposti a un ordine tale che coloro che li amministrano, siano essi guidati dalla ragione o dalle passioni, non possono essere indotti ad essere sleali o ad agire disonestamente. Alla sicurezza dello Stato non interessa con quale animo gli uomini siano indotti a governare bene, purché governino bene, perché la libertà dell’animo ovvero la forza d’animo è una virtù privata, mentre la virtù dello Stato è la sicurezza. (SPINOZA, 1995, p. 47)

Si confronti, a tal proposito, cosa dirà Hume nel *Trattato sulla natura umana*:

Questa è dunque l’origine del governo civile e della società. Gli uomini non sono in grado di porre radicalmente rimedio, in loro stessi o negli altri, a quella ristrettezza d’animo che fa loro preferire ciò che è presente a ciò che è lontano; non possono cambiare le loro natura. Tutto ciò che possono fare è cambiare la propria situazione, rendendo il rispetto della giustizia interesse diretto di certe particolari persone, e la sua violazione e il loro interesse più lontano. Queste persone, quindi, non sono soltanto spinte a

rispettare queste regole nella loro propria condotta, ma anche a costringere gli altri ad un'analoga regolarità e a imporre i dettami dell'equità a tutta la società. E se necessario possono anche trovare altre persone altrettanto direttamente interessate a far rispettare la giustizia, creando un certo numero di funzionari, civili e militari, che li assistano nel governare. (HUME, 1987a, p. 50)

Si osservi la regola fondamentale di Spinoza nel *Trattato politico*: “la virtù dello Stato è la sicurezza”; o ancora: “il fine della società civile non è nient'altro che la pace e la sicurezza”. Si confronti questa osservazione con la regola del *Trattato teologico-politico*: “il fine dello Stato è la libertà”, una libertà che è al tempo stesso fondamento dello Stato, come ancora di più sarà nelle pagine del *Trattato politico*. Anche in Hume –è stato ed è tuttora argomento di contesa- assistiamo alla stessa diversificazione della concezione dei fini, ma nella sequenza cronologica inversa: nel *Trattato sulla natura umana* il vantaggio del governo appare ancora quello della garanzia del rispetto delle leggi e quindi del mantenimento della pace e dell'ordine, in seguito emergerà forte il problema della libertà politica. Non appaiono del tutto convincenti le interpretazioni eccessivamente contestualistiche di questo possibile nodo: non sembra necessario fare appello infatti a cambiamenti di opinione politica, piuttosto la questione appare come una specificazione del rapporto tra libertà e pace, soprattutto in relazione alla conoscenza, strumento formidabile per l'ampliamento della potenza in Spinoza e elemento fondante l'attivazione/costruzione sociale della stessa soggettività in Hume (Bertrand, 1983). Nel *Trattato politico* non figura un dualismo individuo-Stato e si sostanzia il meccanismo autoproduttivo multitudinario attraverso l'immaginazione, facoltà centrale per la costruzione della stessa identità individuale in Hume. Il nodo da sciogliere rimane, in Spinoza come in Hume, l'ipotesi sulla natura umana che sottende e al tempo stesso è sottesa dall'osservazione storica: una natura autocostituente. Si vedrà come la nozione di natura umana in Hume sia una forma di storicizzazione della medesima ipotesi spinoziana. Ossia, se il nodo sociale e individuale umano ruota attorno alle passioni che in Hume si esprimono nel loro naturale socializzarsi e convenzionalizzarsi per un meccanismo autoprodotta, il desiderio spinoziano, di cui la ragione è solo una forma, attiva la potenza, ovvero esattamente la natura umana individuale e orienta la scelta in senso cooperativo per soddisfare la potenzialità stessa di quel diritto. Il giusnaturalismo costruttivo spinoziano non pone un piano metafisico fondativo dei diritti, bensì riconosce una natura umana caratterizzata dal diritto quale ontologicamente *essere*, non *dovere*, né *divenire*:

per diritto e istituto di natura non intendo altro che le regole della natura di ciascun individuo, secondo le quali concepiamo qualunque cosa naturalmente determinata ad esistere e ad operare in un certo modo[...]. Poiché la potenza universale di tutta la natura non è altro che la potenza di tutti gli individui messi insieme, ne

segue che ciascun individuo ha il supremo diritto a tutto ciò che può, ossia che il diritto di ciascuno si estende fin dove si estende la sua determinata potenza.(SPINOZA, 2001, p. 517)

Il diritto naturale è dunque quell'estensione naturale della potenza individuale dettata dalla forza del desiderio, forma vitale della ragione. Spinoza usa il termine desiderio per indicare quell'appetito naturale i cui stessi limiti sono determinati dalla potenza, ma, indifferentemente, lo troviamo ad usare anche il termine passione:

qualunque cosa ciascuno considerato sotto il solo comando della natura, giudica per sé utile, o per la guida della retta ragione o per l'impeto delle passioni, per supremo diritto di natura gli è lecito appetirla e prenderne possesso in qualunque modo.(SPINOZA, 2001, p. 521)

Desiderio e libertà, binomio essenziale della concezione della trasformazione in Spinoza, si esprimono nella comunanza multitudinaria degli individui, nel loro farsi costituenti, in un processo che mette in gioco i corpi, le passioni. Si tratta dunque di una saggezza *interattiva*:

La liberazione dell'uomo, più che un salto di dimensione estranea o superiore alla natura umana, si genera attraverso il divenire della virtualità che tutti possiedono, ma che sono ostacolate dalle cause esterne e immobilizzate nei nodi passionali, da cui la maggioranza degli uomini non riesce a districarsi. L'esistenza secondo ragione anima una forma di vita che, in quanto parte dall'ordine comune della natura, resta anch'essa soggetta alle passioni e alle cause esterne; in tal senso, la saggezza non è un'impresa ascetica di chi si separa dalla comunità umana, come quella intrapresa dal saggio stoico antico, né prescrive di disprezzare gli eccessi passionali della moltitudine e di immunizzarsi dalle sue aberrazioni superstiziose; non ha nulla di simile all'eroismo dei martiri o al rigore della rinuncia in senso cristiano, e non si ottiene con un'illusoria sottomissione delle passioni alla ragione. Spinoza respinge tutte queste soluzioni morali dominate da altrettante distorsioni dell'immaginazione, in quanto respinge l'idea che il fondamento dell'etica e della moralità consista nel predominio della ragione che muove la volontà e dirige il corpo; al contrario, attività e passività, potenza e impotenza riguardano simultaneamente la mente e il corpo, nel modo in cui questi si esprimono in una forma di vita. Le forme di vita sono i modi con cui gli uomini dispongono le loro menti e i loro corpi a essere modificati dalla propria potenza di pensare ed esistere, o con cui subiscono passivamente le determinazioni delle cause esterne, siano esse enti diversi dall'uomo, ovvero il potere di altri esseri umani. Secondo Spinoza la saggezza è raggiungibile in una dimensione immanente, comunitaria e interattiva.(PANDOLFI, 2004, p. 245)

In Hume, è noto, il ruolo delle passioni è centrale e rappresenta il motivo naturale per cui la volontà, spinta dal desiderio, conduce all'azione. Anche in Hume il giudizio morale -che pure accompagna ogni azione umana non distinguendosi il sociale e il pre-sociale- deriva dalle passioni: "il nostro senso del dovere segue sempre il corso abituale e naturale delle nostre passioni."²

Hume sembrerebbe -in un sostanziale monismo spinoziano- non concepire nel comportamento umano alcun principio o motivo che non sia naturale. La distinzione dall'artificio riguarda la capacità creativa che le stesse passioni mettono in atto alla ricerca di maggiore soddisfazione. Così la giustizia è frutto di mediazione inventiva:

la capacità inventiva è propria della specie umana, e quando un'invenzione è ovvia e assolutamente necessaria, la si potrà correttamente giudicare naturale come tutto ciò che deriva immediatamente dai principi originari [...]. Sebbene le regole della giustizia siano *artificiali*, esse non sono *arbitrarie*; né è improprio chiamarle *leggi di natura*, se per naturale intendiamo ciò che è comune ad una specie, o addirittura se limitiamo questa parola a significare ciò che è inseparabile dalla specie.(HUME, 1987a, p. 512)

In Spinoza l'equazione diritto/potenza è centrale per l'elaborazione di una teoria politica assolutamente democratica, dove assoluto significa materialisticamente costituente, fuori dalla logica della dialettica astratta società civile/stato e della rappresentanza: non la democrazia ateniese, citata da Spinoza come da Hume come falsa democrazia perché *ad escludendum*. Bisogna sgombrare immediatamente il campo da interpretazioni che considerino il diritto come *forza*, e che non considerino che il desiderio stesso, se ben informato, orienta per la potenza individuale alla cooperazione piuttosto che al conflitto, così come la passione obliquata di Hume conduce al rispetto della giustizia e alla sottomissione a un governo che garantisce pace e sicurezza come esito di un processo immanente di soggettivizzazione sociale della libertà. Il diritto dell'individuo per Spinoza include tutto quello che egli è capace di fare e pensare in condizioni date. Le condizioni date diventano il limite naturale, in senso umano, della stessa potenza individuale, sia in una condizione di assoluta libertà che in una situazione di convivenza cooperativa. Ecco il realismo politico spinoziano avvicinarsi al relativismo storico umano: il diritto corrisponde ad un'attualità e ad una attività. L'indipendenza è la cifra essenziale della potenza, sicché l'uomo, in un ipotetico stato di natura, dove al minimo funzionerebbe la sua indipendenza, non sarebbe più potente, quindi, non avrebbe maggiore estensione del diritto, rispetto all'uomo in una società cooperativa con uno Stato che si occupi della pace e dell'ordine contestualizzando una maggiore potenza e un maggior diritto individuale, come proprio "estensione della capacità originaria di fare, pensare, agire."

² HUME, D. *Trattato sulla natura umana*, 1987, p. 511.

In Spinoza, come poi in Hume, non esiste, è ovvio, alcun obbligo a mantenere le promesse che non derivi, ancora, da una verificata utilità:

il patto non può avere alcuna forza se non in ragione dell'utilità, tolta la quale anche il patto viene insieme tolto e non è più valido; e che scioccamente, perciò, uno esige la fedeltà di un altro nei suoi confronti per sempre, se, insieme, non si sforza di far sì che della rottura del patto che deve essere stretto segua a colui che lo rompe più danno che utilità: e questo deve contare moltissimo nell'istituzione dello Stato. (SPINOZA, 2001, p. 525-527)

Ma qual è il fine esplicito dello Stato, quindi della potenza/potere, senza il raggiungimento del quale l'obbligo dell'obbedienza cade, così come nel diritto di resistenza in Hume? La sovranità dello Stato e la libertà individuale non sono in contraddizione. Lo Stato stesso ha grande giovamento dal non sopprimere la libertà d'opinione, perché una grande potenza distruttrice e violenta si scatena, per legge di natura, contro la coercizione. E' soprattutto sull'impossibilità dell'omologazione che Spinoza pone la sua attenzione (Damasio, 2003). Le opinioni degli individui della moltitudine sono diverse come diversi sono i corpi, le esperienze, i desideri degli uomini. E' dunque questa la forza stessa della *potentia* come processo costituente della democrazia. Come le attuali posizioni circa la globalizzazione e la sovranità imperiale postmoderna rilevano -nella linea interpretativa radicalmente materialista da Machiavelli a Marx passando per Spinoza- è proprio la moltitudine come *potentia* ad alimentare la *potestas* che da un lato attinge vita dalla *potentia* accresciuta, ma al contempo mira a controllare gli accessi alla costituzione di un possibile contropotere, ovvero redistribuzione di *potentia* stessa. Si tratta di un'ontologia dell'immanenza che non ammette esiti dialettici perché costitutiva di essenza non mediata: nessuna autonomia della politica. Come già rileva Spinoza lo Stato acquista forza dalla *potentia* essendone il risultato come distribuzione collettiva. Ecco che la democrazia è lo "Stato più naturale", ma tutte le forme di Stato derivano dalla natura. Si dirà, dunque, che la democrazia è la "verità" di ogni regime. Nello Stato democratico il soggetto è, in quanto attivo, cittadino, e ogni individuo trasferisce il diritto al corpo sociale, mantenendo la *potentia*, inalienabile per costituzione naturale, quale cittadino. Non esiste, in questa ipotesi di giusnaturalismo creativo, alcuna scissione da ricomporre, ma solo equilibri costituenti. Lo stesso Hume, nella sua accezione del convenzionalismo, non prevede scissione, storicizzando, al contrario, il processo costitutivo della stessa soggettività autoprodotta nell'obliquazione sociale delle passioni.

Sembra, dunque, che dominanti e dominati altro non siano che la stessa moltitudine ora come *potestas*, ora come *potentia*. Ecco che le opinioni libere costituiscono l'alimentazione della *potentia* rafforzando la stessa *potestas*: la quantità di potenza rimane, ontologicamente, collettiva e il desiderio di conoscenza e di espressione dell'opinione sembra la qualità umana realmente eversiva

assolutamente creativa, cifra essenziale di quell'immaginazione produttiva che in Spinoza come poi in Hume, costituisce essere, quindi, libertà. Secondo Spinoza:

La natura degli uomini, nella maggioranza dei casi, è tale che essi mal sopportano che venga giudicato criminoso il professare opinioni nella cui verità credono e che venga loro imputato a delitto ciò che li induce all'amore verso Dio e verso gli uomini; di qui nasce che detestino le leggi, che non arretrino davanti a nessun atto ostile verso i magistrati, e che non ritengano vergognoso ma anzi nobilissimo, accendere per questo motivo la ribellione e darsi a qualsiasi azione violenta. Una volta riconosciuto che la natura umana è così costituita, ne segue che le leggi istituite per reprimere la professione delle idee concernono non già i criminali ma gli uomini liberi (*ingenui*), che sono imposte non tanto per tenere a freno i peggiori, ma per esasperare i più degni e che non possono essere mantenute in vigore se non a prezzo di grave pericolo per lo Stato (*imperium*). (SPINOZA, 2001, p. 726)

E' innegabile peraltro, come da sempre la repressione delle idee da parte dello Stato attraverso leggi e pene liberticide abbia, naturalmente, riguardato i liberi e i più degni con grande nocimento per l'intero processo democratico costitutivo non di un regime politico ma di una umanità. Sarebbe dunque impreciso parlare di diritto di resistenza in Spinoza, specie in quello del *Trattato politico*, interpretando il potere in termini creazionistici da parte della *potentia* e la formazione del potere stesso processo di liberazione della *potentia* della *moltitudo* desiderante l'aumento delle forze in termini di capacità liberata. Il non ubbidire si inquadra nella assunzione di una errata distribuzione della *potentia* e del *potere* e nel seguente movimento della moltitudine. Anche in Hume, dove la natura umana stessa è vista in termini creazionistici per mezzo della socialità -così come la stessa identità personale tutta da creare socialmente- il diritto di resistenza significa semplicemente azione, prassi della libertà pubblica, non certo casistica giurisprudenziale:

Ma a questo punto può darsi che il lettore inglese si chieda di quella famosa *rivoluzione* che ha avuto un'influenza così felice sulla nostra costituzione, e che è stata accompagnata da conseguenze così importanti. Abbiamo già osservato che in caso di smodata tirannia e oppressione è legittimo prendere le armi anche contro il potere supremo; e che, siccome il governo è solo un'invenzione umana intesa all'utilità e alla sicurezza comuni, non impone più alcun obbligo, naturale o morale che sia, una volta che non tenda più a questo scopo. Ma sebbene questo principio *generale* sia giustificato dal senso comune e dall'effettivo comportamento degli uomini in tutte le età, è certo impossibile per le leggi, o anche per la filosofia, stabilire delle regole *particolari* in base alle quali poter decidere quando la resistenza è legittima e risolvere tutte le controversie che possono sorgere a questo proposito (HUME, 1987a, p. 596)

Hume si spinge oltre: la prassi della resistenza e della violenza contro un potere mal distribuito non è interpretabile sul terreno della legge; la sua valenza creativa rimane, a prescindere dalla sanzione:

Non solo quando il magistrato supremo adotta delle misure in se stesse estremamente nocive alla collettività, ma anche quando volesse ledere altre parti della costituzione ed estendere il suo potere al di là dei limiti legali, è concesso opporgli e detronizzarlo; anche se, poi, questa resistenza e violenza possono, nello spirito generale della legge, essere giudicate illegali e sediziose.(HUME, 1987a, p. 596-7)

Si confronti la posizione di Spinoza per il quale le rivoluzioni sono illegittime prima di essere realizzate: si tratta di dati di fatto che confermano la processualità agita della costituzione democratica: lo Stato conserverebbe la sua forma costituzionale qualora fosse “nei cuori dei sudditi”.

Si risolve, dunque, il problema dell'ordine e della sicurezza: nessuna contraddizione con la libertà, anzi, la libertà, che è immanenza, non una condizione, crea ordine, un ordine. Quando Hume parla di costituzione ne parla nel senso di “ciò che si costituisce”, esattamente come la stessa soggettività: cessa la tradizionale visione interpretativa dell'autonomia del politico (Ayer, 1994). Costituzione di un ordine che consenta l'espressione della libertà creatrice dell'arte, della cultura, della filosofia, come di ogni attività umana, insomma, della vita. Hume parla della forza della costituzione parlamentare -e il senso di costituzione nella tradizione anglosassone è ovviamente materiale- come costituzione della pubblica libertà.

La democrazia costituente humanea trova categoria precipua nella forza politica dell'opinione, causa dell'armonia cooperativa dei governati, espressione della loro maggior forza. L'opinione diventa, così, la misura del principio d'autorità in politica, la legittimazione degli uomini e dei governi, sul cui principio si fonda la stessa obbligazione. La *forza*, infatti, nell'ottica humanea, permane indefinitamente nei governati, in qualunque sistema di potere storico, sotto qualsiasi forma di governo. Lo stesso rifiuto del contrattualismo, in un'ottica antigiusnaturalista, non consente ad Hume di ipotizzare alcun trasferimento della forza in virtù di uno scambio (Carabelli, 1992). Quando il governante si appropria del potere tramite la propria forza significa semplicemente che è il più forte, ma la permanenza del suo potere non può addebitarsi ad un indefinito vigore della sua propria forza, bensì all'opinione dei governati i quali, del resto, mantengono un potenziale di forza tale che al momento opportuno, mutando l'opinione, sono in grado di cambiare governo, come la stessa storia dimostra:

A chi considera le cose umane con occhio filosofico, nulla appare più sorprendente della facilità con cui la maggioranza viene

governata da una minoranza e dell'implicita sottomissione con cui gli uomini rinunziano ai loro propri sentimenti ed alle loro proprie passioni a favore di quelle di chi li governa.. Quando cerchiamo quali siano i mezzi che producono questo miracolo, troviamo che, mentre la forza sta sempre dalla parte dei governati, coloro che governano per reggerli non fanno appello che all'opinione. Perciò soltanto sull'opinione si fonda il governo e questa massima si applica ai governi più dispotici e bellicosi come ai più liberi e popolari.(HUME, 1987b, p.28)

Straordinariamente efficace appare la riflessione sulla forza della soggettività che non si fonda sul timore ma sulla concreta partecipazione al processo costituente. Si pensi a tal proposito al *Principato civile* di Machiavelli. Secondo Spinoza:

detiene il massimo potere chi regna sull'animo dei sudditi; giacché, se il massimo potere lo detenessero coloro che sono temuti al massimo grado, allora senz'altro lo deterrebbero i sudditi dei tiranni, che sono temuti al massimo grado dai loro tiranni.(SPINOZA, 2001, p. 553)

Il linguaggio humeano sembrerebbe tradurre la categoria del “desiderio” spinoziano quale causa, e non caso, della realizzazione degli avvenimenti riguardanti la moltitudine. Ma la straordinaria funzione creativa della moltitudine, attraverso il contagio innescato anche da pochi, si esplicita attraverso l'osservazione delle opere immortali della conoscenza quali prodotti di pochi ma frutto di ingegno e genialità collettivi. Si confronti la posizione di Hume circa il progresso della conoscenza in rapporto al potere ed il concetto di *moltitudine* utilizzato nell'ambito di una teoria del “contagio” delle idee, con la concezione del rapporto libertà-conoscenza in Spinoza, per coglierne le sorprendenti analogie e gli esiti. Nel primo caso abbiamo una definizione di governo “popolare” che nella tradizione inglese assume un significato straordinariamente democratico in quanto al “valore” e non certo alla “forma”. In Spinoza, e nell'esperienza olandese, si tratta della definizione categoriale della “democrazia assoluta” secondo quella posizione “anomala” dell'assetto istituzionale e politico che è dello stesso pensiero spinoziano e che si sviluppa intorno al concetto ontologico-temporale del “divenire eterni” (Bove, 2002).

2. Hume: l'immaginazione e la prassi

L'impianto teorico dell'elaborazione di David Hume appare come qualcosa di potente e di vivo, capace di parlare un linguaggio in cui l'empirismo teoretico e il materialismo pratico assumono unità nel discorso intorno alla natura e alla soggettività costituente. Così il *Trattato sulla natura umana* diventa il manuale delle istruzioni del discorso di ermeneutica storica e di filosofia della prassi. Cardine interpretativo, la soggettività rimane argomento problematico, processuale,

autocostituente e costituente vita. Si mette in discussione un concetto di ragione cartesiano, svuotato e formalizzato da una tradizione razionalista che sfuggiva ad una possibile definizione di natura quale processo ontogenetico. Si tratta di una filosofia della mente che si relaziona con una natura che comprende nel proprio spazio lo stesso artificio, cultura e convenzione. La mente è affezione che modifica: il soggetto autocostituzione, *intercourse*, processo di obliquazione, tendenza come riflessione della prassi potenziale dell'immaginazione. Da cui l'importanza di una ridefinizione della legge e dell'istituzione, concetto quest'ultimo, dagli straordinari esiti teorici nel postmoderno. L'istituzione, in quanto modello di azioni, è un sistema prefigurato di soddisfazione possibile. Solo che non se ne può concludere che l'istituzione si *spieghi* attraverso la tendenza.

E' un sistema di mezzi, ci dice Hume, ma questi mezzi sono obliqui, indiretti; essi soddisfano la tendenza, ma contemporaneamente la frenano. Ecco *una* forma di matrimonio, *un* regime di proprietà. Perché questo regime e questa forma? Ne sono possibili mille altre, che si ritrovano in altre epoche, in altri paesi. Questa è la differenza tra l'istinto e l'istituzione: c'è istituzione quando i mezzi mediante i quali una tendenza si soddisfa non sono determinati né dalla tendenza stessa né dai caratteri specifici. (DELEUZE, 1990, p. 37)

A partire da questa definizione di istituzione come frutto di potenza immaginativa, si formula una idea della società molto forte e critica del contrattualismo per cui l'essenza della società non è la legge, bensì l'istituzione. La legge per Hume è una limitazione delle azioni e il torto delle teorie contrattualistiche è di presentarci una società la cui essenza è la legge, che non ha altro oggetto che garantire certi diritti naturali preesistenti, altra origine che il contratto. Così il creativo, il positivo è posto fuori dal sociale e il sociale è il negativo, l'alienazione. Occorre rovesciare il problema, a partire dalla critica di Hume allo stato di natura, ai diritti naturali e al contratto sociale. Da un lato la legge non può essere fonte di obbligazione, in quanto solo l'utile lo è, così come la società non può garantire dei diritti preesistenti. L'utilità diventa un principio di opposizione al contratto. L'utilità, dunque, appartiene all'istituzione che non è una limitazione come la legge, ma al contrario

un modello di azioni, una vera e propria impresa, un sistema artificiale di mezzi positivi, un'invenzione positiva di mezzi indiretti. Questa concezione istituzionale rovescia effettivamente il problema: ciò che è fuori dal sociale è il negativo, la mancanza, di bisogno. Quanto al sociale, esso è profondamente creativo, inventivo, e positivo [...]. Mettere la convenzione alla base dell'istituzione significa solo che il sistema di mezzi che l'istituzione rappresenta è un sistema indiretto, obliquo, inventato, in una parola culturale. (DELEUZE, 1990, p. 35-36)

La legge, dunque, limita l'istituzione che la presuppone: il rapporto non è più tra diritto e legge, ma tra bisogno e istituzione. L'utilità consiste in questo rapporto, e l'istituzione è una regola generale creata dall'immaginazione, ovvero dalla tendenza riflessa e non dall'istinto.

Attraverso l'immaginazione, dunque, l'uomo ha liberato la potenza creatrice e ha posto i suoi desideri sul piano dell'immanenza sociale. Così l'istituzione è mediazione dell'istinto attraverso l'immaginazione. Dunque la natura e la cultura sono correlate strettamente, ma in un rapporto riflessivo.

La storia, per Hume, è il nesso di questo intreccio, la politica è il farsi di una soggettività, l'immaginazione e la fantasia sono facoltà costituenti di una mente come natura. Se la natura è il principio della somiglianza e dell'uniformità, la storia è il luogo delle differenze, dunque l'utilità non spiega l'istituzione. L'utilità privata è frenata dall'istituzione, l'utilità pubblica presuppone il contesto istituzionale. Hume è molto chiaro nella risposta: la ragione e il costume, addirittura l'immaginazione servono a spiegare.

Gli strumenti di laboratorio dello storico, quindi, non atterrano all'uniformità, ma alle differenze, le tendenze generali diverranno circostanze, l'utilità sarà principio storicamente debole a spiegare l'istituzione: l'immaginazione che riflette le tendenze particolari, elaborerà modelli, l'istituzione ne sarà il *figurato*.

La politica, a partire dalla spiegazione di questi processi mentali collettivi, può essere una scienza processuale e la storia fornire dati sperimentali sui quali la stessa politica possa ritrovare e definire leggi per la stabilità del sistema. La storia, in questo contesto, gode di una sua autonomia interpretativa ed ermeneutica. L'ipotesi tipicamente humeana della "storia naturale dell'umanità" consente di ritrovare i nessi causali, se non le leggi, dei comportamenti degli uomini e della società. Lo sviluppo di questa teoria delineata nel *Trattato* e nei *Saggi* diventa ermeneutica della prassi nelle *Storia d'Inghilterra*. La storia diventa così sviluppo della cultura di una società, secondo l'ipotesi del *costum*, e la *Storia d'Inghilterra* una trama dall'ordito regolare e intelligibile attraverso i capitoli di commento ai fatti e alla coscienza sociale o opinione. I commentatori vittoriani, proprio per questo taglio a posteriori della Storia, hanno considerato lo sforzo di Hume come teso a proporre una ricostruzione del passato in termini giustificazionistici del regime hannoveriano. Il fine sarebbe ancora quello della stabilità politica attraverso un tentativo di ricostruire la storia al di là delle visioni partigiane che facevano delle interpretazioni dei fatti materia di scontro politico tra i partiti. Si direbbe una sorta di pacificazione delle interpretazioni tesa ad una non sperimentata unità possibile foriera di stabilità costituzionale. Si veda a questo proposito la tesi di Paul Langford secondo cui la politica degli Hannover e l'intento di Hume fossero ugualmente tesi ad armonizzare le differenti interpretazioni storiografiche *Whig* e *Tory* nel superiore interesse dell'unità nazionale:

L'un partito, facendo risalire il governo alla divinità, cerca di renderlo talmente sacro e inviolabile, che, per quanto tirannico esso possa divenire, debba rappresentare poco meno che un sacrilegio interferire nella sua azione o contrastarlo nella più piccola cosa. L'altro partito, fondando completamente il governo sul consenso popolare, suppone che esista una sorta di contratto originale col quale i sudditi si sono tacitamente riservati la facoltà di resistere al loro sovrano ogni volta che si trovino oppressi da quell'autorità che gli hanno, per scopi determinati, volontariamente affidato. Questi sono i principi speculativi dei due partiti, e tali sono altresì le conseguenze pratiche che essi comportano. Oserò affermare che entrambi questi sistemi di principi speculativi sono giusti, sebbene non nel senso inteso dai partiti; e che entrambi gli ordini delle loro pratiche conseguenze sono ragionevoli, benché non fino al punto a cui ciascun partito, nell'opposizione all'altro, ha normalmente cercato di portarli (HUME, 1987c, p. 467-468)

L'analisi dei principi sui quali si fondano i partiti rappresenta uno dei momenti migliori della riflessione humeana sulla democrazia. Si tratta di pagine importanti e problematiche, che ripropongono quel pirronismo circa l'interpretazione della democrazia che lo stesso Hume invece combatteva nell'analisi storica. I temi della libertà e dell'eguaglianza naturali si confrontano, in un raffinato gioco dialettico, con la definizione del potere e della forza nel sostanziale disvelamento della debolezza politica ed ermeneutica della rappresentanza nella prassi. Oltre al *topos* della violenza e dell'inganno Hume considera anche l'ipotesi di acquisizione dello Stato da parte di un governante straniero (sembrerebbe piuttosto un Principe) attraverso matrimonio o eredità: si tratterebbe, ancora una volta, di considerare quale "dote", o proprietà privata, un popolo.

La critica al preteso contratto per consenso diventa forte e incisiva, poi, proprio nel caso della presunta espressione della volontà popolare per eccellenza, e cioè le elezioni politiche:

Ma dove non interviene alcuna forza e ha luogo un'elezione, questa tanto esaltata elezione in che cosa consiste? O nel complotto di pochi uomini influenti che decidono per tutti e non consentono nessuna opposizione, oppure nella furia di una massa che segue un caporione sedizioso, neanche conosciuto, forse, a una dozzina dei suoi componenti, e che deve la sua affermazione solo alla sua impudenza o al momentaneo capriccio dei suoi sostenitori.

E queste irregolari elezioni, che sono per di più infrequenti, hanno forse un'autorità tanto forte da costituire il solo fondamento legale di ogni governo e di ogni obbedienza? (HUME, 1987c, p. 473)

La dissoluzione del governo, che provocherebbe irrimediabilmente la dissoluzione del sistema nell'ambito di un'accezione della libertà quale irresponsabilità, è certamente l'evento pernicioso per eccellenza, ed il consenso, ma solo in questa prospettiva, si può considerare causato dal bisogno di qualcuno che

incarni il potere quando il popolo è incapace di scegliere. Il popolo risulta, nell'ipotesi humeana, fondamentalmente incapace di scelte politiche positive se il contesto iniziale è l'assoluta libertà di tutti, ed il consenso, che mai può considerarsi di tutti, ma anche fosse della maggior parte, diventa il consenso alla forza.

Gli esempi non sono affatto casuali e costituiscono, certamente, i termini di un dibattito sempre aperto. La stessa Rivoluzione (per dirla *a la* Hume), che Hume condivide e sostiene, rimane pur sempre opera di settecento persone che impongono il cambiamento, peraltro non radicale, a dieci milioni di persone. Ma l'esempio davvero classico è quello della repubblica di Atene, considerata il modello assoluto della democrazia: se democrazia è autonomia e possibilità di sottoporsi alle leggi, alle quali -realmente o fittiziamente- si acconsente, certamente non può darsi a quell'ordinamento alcuna connotazione che rispetti l'idea filosofica della democrazia:

La repubblica di Atene, io credo, fu la più ampia democrazia di cui abbiamo notizia dalla storia. Pure, se teniamo nel debito conto le donne, gli schiavi e gli stranieri, troveremo che quell'ordinamento non fu originariamente creato, né alcuna legge fu mai votata, nemmeno dalla decima parte di quelli che erano tenuti a prestarvi obbedienza, per non parlare delle isole e dei domini esterni, di cui gli ateniesi rivendicavano la proprietà per diritto di conquista. E poiché è ben noto che le assemblee popolari in quella città erano dominate dalla licenza e dal disordine, nonostante le istituzioni e le leggi che le regolavano, quanto più irregolari debbono esse dimostrarsi dove non si danno un'ordinata costituzione, ma si riuniscono tumultuosamente, quando crolla l'antico governo, al fine di farne sorgere uno nuovo? Non è chimerico parlare di una scelta in circostanze del genere?(HUME, 1987c, p. 474)

36

Il concetto di libertà a cui si riferisce Hume quando rileva l'impossibilità, se non altro storica, della sua espressione, sembrerebbe quello riguardante la scelta politica. L'esistenza di un governo, necessario storicamente, si dà solo a partire dall'incapacità degli uomini di esercitare la propria libertà politica nel rispetto autonomo della giustizia e nella capacità di intendere il proprio utile. Allora l'unico esercizio di libertà si dà piuttosto sotto un governo ed un ordinamento costituito piuttosto che nell'atto fondativo. Consenso libero può dirsi quello del rispetto dell'ordinamento stabile e opportuno, nel momento in cui, data appunto la stabilità, l'esercizio della forza da parte del potere è minimo e peraltro potenziale:

Ma possiamo seriamente affermare che un povero contadino o un artigiano è libero di lasciare la sua terra, quando non conosce nessuna lingua o usanza straniera e vive alla giornata del poco denaro che guadagna? Allo stesso modo, potremmo asserire che un uomo, per il fatto di restare su una nave, accetta liberamente l'autorità del capitano, sebbene sia stato portato a bordo

addormentato e, per lasciarla, debba gettarsi in mare e perire.(HUME, 1987c, p. 476-7)

Ancora una volta entra in gioco un concetto di libertà politica che si sostanzia esclusivamente sulle reali opportunità di scelta, opportunità che si considerano, materialisticamente, fondate sulla categoria economica piuttosto che su quella etica. Oltretutto, l'oggettiva impossibilità di scelta, per il singolo individuo, certamente, per il criterio di giustizia storicamente determinato, diviene garanzia del perseguimento del superiore bene comune da parte del governante. Hume ammette, infatti, che l'obbedire quale individuo al comando che vieta di lasciare il proprio paese in massa, si debba considerare giusto e ragionevole, ma non per questo atto libero o volontario.

L'esempio straordinariamente interessante che Hume propone sembrerebbe di grande attualità in un contesto multiculturale ponendo che il processo delle migrazioni riguardi la storia dell'umanità e non certo di un'epoca. Il caso di colui che lascia il proprio paese per vivere in un paese straniero comporta una seria riflessione sulla libertà e sul consenso (Lecaldano, 1991). Certamente colui il quale si recasse in un paese straniero per viverci, sottoponendosi alle leggi, al governo, al principe, potrebbe dirsi davvero libero nell'atto del consenso, poiché frutto di scelta consapevole e non di abitudine, se si escludono, ovviamente, i casi di necessità. Il paradosso, rileva Hume, di questa situazione è che colui che si sottomette volontariamente alle leggi di un paese viene guardato da quel governo con maggior sospetto di coloro i quali sono sottomessi per abitudine, probabilmente perché nella natura umana risulta comunque più forte l'esito del nesso di causalità che non l'esercizio della libera volontà, peraltro mai del tutto scindibile da quello stesso nesso.

Il nesso di causalità potrebbe sembrare, oltre che forte nell'esercizio della natura umana, determinante nel procedere dello sviluppo delle istituzioni umane nella storia. Ma la politica può essere ridotta a scienza solo relativamente, considerando poche regole generali e molte eccezioni casuali o fortuite. Le forzature politiche sono da considerarsi, generalmente, foriere di eventi perniciosi per la società, e le eccezioni rivelano solo la presenza del caso e della fortuna in un andamento storico che perderebbe di dialetticità se fosse rigidamente determinato in senso storicistico. Così le innovazioni di Enrico VII -legittimate da un'autorità legislativa, ma pur sempre violente- e quelle faziose di Carlo I, si può dire abbiano avuto fortuitamente un buon esito.

Gli esempi storici, secondo il metodo che Hume stesso dichiara, sono il gabinetto sperimentale dello scienziato politico che cerchi una regolarità nella storia muovendosi sul piano dei fatti, ma, uno dei limiti rilevati allo Hume storico, necessariamente a posteriori. Il dibattito sulla contestualizzazione e decontestualizzazione dei fatti da parte dello storico è certamente aperto, ma la

dichiarazione umana della storia come materia per la politica, fa della lettura stessa dei fatti un'attività finalizzata, dove il soggetto che osserva, secondo anche i più recenti paradigmi epistemologici, agisce come elemento del contesto e, in termini sperimentali, andrebbe valutata la sua stessa influenza sui fatti. L'operazione di Hume appare dunque ampiamente ancorata alla prassi non solo della storia, ma anche dello storico, un'ermeneutica storica che muove dal tentativo di una scienza politica induttivista.

In quest'ambito è solito trovarsi, nella produzione teoretica di Hume, oltre che in quella più esplicitamente etico-politica, di fronte ad una trattazione che assai da vicino ricorda il procedimento scientifico-induttivistico della dimostrazione dei teoremi applicato alla politica, ma, in una circolarità dialettica attraverso il *medium* rappresentato dallo storico, anche alla storia: la storia, ma invero lo storico, costituitosi nella prassi politica, riscopre una scienza politica di poche regole e di molte eccezioni. Così Enrico VII con una parvenza di legalità, e Carlo I, con il solo fanatismo, impongono innovazioni istituzionali dall'esito parimenti positivo.

Il rapporto strettissimo fra le ipotesi filosofico-politiche e le valutazioni storiografiche si esprime in modo inequivocabile nelle riflessioni sviluppate nei *Saggi*, luogo forse principe dell'analisi storica a dispetto dell'impostazione squisitamente teoretica. La "storia naturale dell'umanità" si esemplifica nella ricostruzione della lettura degli eventi che storicamente determinano i nessi del confronto politico fra dinastie e ipotesi di innovazione istituzionale delle dinamiche di potere:

La Casa di Lancaster governò quest'isola per circa sessant'anni; tuttavia i partigiani della Rosa Bianca in Inghilterra sembravano quotidianamente moltiplicarsi. L'ordinamento attuale si è affermato in un periodo ancora più lungo. Tuttavia sono forse completamente scomparse tutte le idee circa il diritto di un'altra famiglia, sebbene quasi nessuno degli uomini oggi viventi avesse raggiunto l'età della ragione quando essa fu espulsa, o potesse aver acconsentito al suo dominio o averle promesso fedeltà? Indicazione certo sufficiente, questa, del generale sentimento dell'umanità a tale proposito. Giacché noi non biasimiamo i partigiani della decaduta dinastia semplicemente per aver mantenuto così a lungo la loro infondata lealtà. Li biasimiamo, perché sostengono una famiglia che noi giudichiamo giustamente espulsa e che ha perso ogni titolo di autorità, dal momento in cui si è affermato il nuovo ordinamento. (HUME, 1987c, p. 480)

L'ipotesi ermeneutica che sottende l'esemplificazione è, ancora una volta, la messa in discussione della teoria del consenso quale fonte di legittimazione del potere. Il dovere morale scaturito dalla riflessione sugli interessi generali della società, che poi altro non sono che l'appagamento di un bisogno individuale trasversale, costituisce l'unico fondamento, legittimato dall'utile, del consenso e

della giustizia. Cade l'impianto epistemologico dell'ipotesi contrattualistica che fonda nella promessa e nel conseguente rispetto della parola data il principio dell'obbedienza: più indietro con le cause è impossibile andare e il fondamento rimane un'assioma di carattere ampiamente giusnaturalistico-metafisico. L'utile, nell'ipotesi di Hume, diventa il fondamento interamente storico-fattuale del sentimento-obbligo di giustizia. Ma la medesima considerazione di carattere storico porta a rilevare, parimenti, come la stessa necessità della convivenza sociale contempra la necessità della sospensione della legge dell'equità e della giustizia per fare spazio alla violenza e alla guerra. Ancora una volta, valgono l'esemplificazione storica e il riferimento storiografico di Rapin: "Il nostro storico Rapin pretende che la controversia tra Edoardo III e Filippo di Valois fosse di questa natura e si potesse decidere solo con un giudizio di Dio, vale a dire con la guerra e la violenza."³

La polemica, come si sa, riguarda l'impostazione tradizionalmente lockiana dei *wigh*. Si tratta del noto passo del capitolo VII dell' *On Government* di Locke dove si afferma che il governo legittimamente si basa sul consenso del popolo e chela monarchia assoluta è in contrasto con la società civile e pertanto non può assolutamente costituire una forma di governo civile, e che il potere supremo di uno Stato non può togliere ad alcuno con tasse ed imposte una parte della sua proprietà, senza il consenso suo o quello dei suoi rappresentanti: "Quale autorità possa avere un ragionamento morale che porti ad opinioni così lontane dal costume generale dell'umanità, in ogni luogo salvo che in questo regno, è facile giudicare."⁴

Ecco che nel contesto dell'uniformità dei comportamenti umani, in un'ottica convenzionalista, la resistenza a un governo che non persegua il bene pubblico, tale in quanto risultato inintenzionale degli interessi individuali, è legittimata (non avrebbe senso in questo contesto parlare di *diritto*). Il caso del dovere di obbedienza è lo stesso:

[...] e il senso comune ci insegna come, perché il governo ci vincola solo a causa dei suoi intenti di pubblica utilità, quel dovere, in casi straordinari, quando fosse la pubblica rovina a richiedere obbedienza, deve sempre cedere all'obbligo primario e originale. *Salus populi suprema lex*, la salvezza del popolo è legge suprema. Questo principio si accorda con i sentimenti dell'umanità in tutti i tempi: non c'è nessuno che al leggere delle ribellioni contro Nerone o Filippo II, desiderare il successo dell'impresa e da non lodarne gli iniziatori.(HUME, 1987c, p. 489-490)

Ma il principio della resistenza rimane collocato in un ambito limitato di necessità. La resistenza non ragionata provocherebbe, infatti, una reazione da parte del potere assolutamente controproducente; scatenerebbe, si direbbe oggi, una repressione tale da mettere in discussione l'agibilità stessa degli interessi individuali.

³ HUME, D. *Sul contratto originale*, in *Saggi morali, politici e letterari*, p. 485.

⁴ *Ibid*, p. 487.

Si inquadra in questo contesto il giudizio di Hume sul *tirannicidio*, che renderebbe più feroci e accaniti i tiranni. Nonostante questa considerazione, assolutamente realistica, Hume giustifica la sua adesione al partito del *diritto di resistenza* con due argomentazioni. La prima riguarda la necessità di contrastare il partito della *obbedienza passiva*, considerando la necessità di difendere, anche con la resistenza, la *verità* e la *libertà*. Ci soffermeremo ad analizzare la seconda argomentazione che riguarda il fondamento stesso della natura della costituzione e della forma di governo britannica:

E' caratteristica quasi esclusiva della nostra costituzione creare un primo magistrato con una preminenza e una dignità tali che, sebbene condizionato dalle leggi per quanto riguarda la sua persona egli è, in un certo modo [...]. Ma sebbene la costituzione abbia per il sovrano questo salutare riguardo, non si può mai però ragionevolmente intendere che con quel principio essa abbia determinato la propria distruzione, o abbia stabilito una docile sottomissione, qualora egli protegga i suoi ministri, perseveri nell'ingiustizia, e usurpi tutto il potere della comunità. Questo caso non è in realtà posto mai esplicitamente dalle leggi; perché è impossibile che esse, nel loro corso ordinario, forniscano un rimedio a ciò, stabilendo che qualunque magistrato, con un'autorità superiore, punisca gli eccessi del sovrano. Ma, poiché un diritto non sanzionato da una misura sarebbe un'assurdità, la misura in questo caso è quella straordinaria della costituzione possa essere difesa solo da essa. La resistenza deve perciò naturalmente prodursi più frequentemente nel sistema politico britannico che in altri più semplici e consistenti di meno parti e congegni. (HUME, 1987c, 491-492)

40

In questa prospettiva, la storia assume un valore metodologico assai diverso rispetto al “gabinetto di esperimenti per il filosofo”, i processi si leggono in quanto *natural history*, come già la *natural History of Religion*. La storia è *natural progress of human thought* secondo la tradizione settecentesca delle *revolutions of the mind*. Il processo scaturente dal rapporto tra fatti e costumi, secondo la chiave psicologica tipicamente humeana, è dialettico, rapporto interstrutturale di costruzione della civiltà progressiva. In Hume, la concezione della storia rimane definibile secondo prospettive diverse. Non si potrebbe dire che si tratti di cambiamenti di definizione, bensì, appunto, di cambiamenti di prospettiva. In quest'ottica non appare scindibile, appunto perché dialettico, il rapporto tra i fatti particolari e l'elaborazione filosofica in termini di *costum* esplicitato nella *History of England* nei commenti finali ad ogni capitolo. Non sembra, questa modalità, voler definire alcun rapporto causale tra fatti e opinioni, se non, per l'appunto, in chiave di interconnessione. Secondo questa ipotesi, dunque, potrebbe essere letta l'apparente contraddizione tra la posizione dei *Saggi* e la *History of England*. Nei *Saggi*, infatti, assistiamo alla dichiarazione di voler distinguere tra le cause:

Per cause *morali* intendo tutte quelle circostanze che siano in grado di agire sulla mente come dei motivi o delle ragioni, e che ci rendono abituali certi particolari modi di comportamento. Di questo tipo sono la natura del governo, le rivoluzioni nella cosa pubblica, l'abbondanza o l'indigenza in cui si vive, la posizione della nazione rispetto ai propri vicini, e simili. Per cause *fisiche* intendo quelle qualità dell'atmosfera e del clima che si ritiene agiscono insensibilmente sul carattere alterando il tono e la costituzione fisica e dando un aspetto che, se anche la riflessione e la ragione possono talvolta vincere, predominerà tuttavia in genere sugli uomini e influirà sul loro comportamento. (HUME, 1987c, p. 209-210)

La storia naturale dell'umanità è ricostruibile nei termini della probabilità, così come la storia dei fatti, ed il rapporto tra le cause e gli effetti, appunto, ipotizzabile. Il mondo appare ad Hume ancora troppo giovane per poter fissare verità politiche generali. Così, dal punto di vista dello scienziato politico, è impraticabile la strada di Machiavelli, tanto da non esserci alcuna massima del *Principe* che non possa essere confutata. Machiavelli avrebbe il torto di essere vissuto in un'età troppo prematura del mondo. Così, ad esempio, ad Hume appare ampiamente sottovalutato il ruolo strutturale dell'economia, dialetticamente in rapporto con il costume, fino ad una certa fase dell'interpretazione della storia dell'umanità:

Il commercio non è mai stato considerato come questione che interessasse lo Stato fino al secolo scorso e c'è appena qualcuno fra gli scrittori antichi di politica che abbia accennato a ciò. Anche gli italiani hanno mantenuto un profondo silenzio su questo punto, sebbene ora la questione abbia attratto la più grande attenzione sia dei ministri di Stato che di ragionatori speculativi. La grande ricchezza, lo splendore e i successi militari delle due potenze marittime pare che per prime abbiano insegnato agli uomini l'importanza di un esteso commercio. (HUME, 1987c, p. 95-96)

41

La storia del costume si annoda, dunque, allo sviluppo dell'economia, ma solo in maniera problematica può cogliersi il nesso con la storia della libertà con i suoi riflessi sulla cultura. La libertà civile diviene, in questo quadro, condizione ed esito dello sviluppo culturale, ma cultura e ricchezza di una nazione non coincidono se non nella mediazione della libertà civile, che è, certamente, anche economica, ma non attiene al dato complessivo della ricchezza statale.

La politica come scienza, in Spinoza come in Hume, traccia dunque un percorso ermeneutico di immanenza con il quale l'intera modernità si confronta adoperando categorie essenziali per la stessa ricostruzione di una storia delle dottrine contestuale.

Referências

ANDREATTA, A; BADINI, A. E. et al (Org.) *Il pensiero politico dell'età moderna*. Torino: Utet, 1999.

- AYAR, A. *Hume*. Milano: Dall'Oglio, 1994.
- BALIBAR, E. *Spinoza e la politica*. Roma: Manifestolibri, 2004.
- BERTRAND M. *Spinoza et l'imaginaire*. Paris: Presses Universitaires de France. 1983.
- BOVE, L. *La strategia del conatus. Affermazione e resistenza in Spinoza*. Milano: Ghibli, 2002.
- CARABELLI, G. *Intorno a Hume*. Milano: Il Saggiatore, 1992.
- DAMASIO, A. *Alla ricerca di Spinoza*. Milano: Adelphi, 2003.
- DELEUZE, G. *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*. Bologna: Cappelli, 1990.
- GIANCOTTI, E. Et al (Org.). *Spinoza nel 350 anniversario della Nascita*. Napoli: Bibliopolis, 1985.
- HESSING, S. et al (Org.). *Speculum Spinozanum*. London: Routledge, 1977.
- HUME, D. *Trattato sulla natura umana*, in *Opere filosofiche*, Org. E. Lecaldano, vol. 1. Bari: Laterza, 1987.
- _____. *Dell'origine del governo*, in *Saggi morali, politici e letterari*, in *Opere filosofiche*, Org. E. Lecaldano, vol 3., Bari: Laterza, 1987.
- _____. *Sul contratto originale*, in *Saggi morali, politici e letterari*, in *Opere filosofiche*. Org E. Lecaldano, vol 3, Bari: Laterza, 1987.
- _____. *The History of England*. Indianapolis: Liberty Fund, 1983.
- LECALDANO, E. *Hume e la nascita dell'etica contemporanea*. Roma-Bari: Laterza, 1991.
- PANDOLFI, A. *Nel pensiero politico moderno*, Roma: Manifestolibri, 2004.
- SPINOZA, B. *Tractatus teologico-politico*. Trad. A. Dini, Milano: Bompiani, 2001.
- _____. *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*, trad. it. Gaetano Durante, Milano: Bompiani, 2007.
- _____. *Trattato Politico*, Bari: Laterza, 1995.
- VISENTIN, S. *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, Pisa: ETS, 2001.

Submissão: 12.06.2019 / Aceite: 25.06.2019

A relação entre a substância e a liberdade do homem: uma análise da Ética de Spinoza

The connection between the substance and the human's liberty: a Spinoza Ethics analysis

CLAITON DERLI SEIBERT POERSCH¹

Resumo: O homem sempre travou uma guerra contínua com sua liberdade. Tem medo de se questionar sobre essa realidade, principalmente quando atrelada à Substância (Deus), procurando encontrar recursos para responder se é livre perante esse Ser. Esta problemática da liberdade constitui-se no cerne da presente pesquisa, cujo intuito é apresentar a relação existente entre a Substância spinozana e a liberdade humana. Partindo destas inquietações é que será possível verificar se na relação entre Deus e o homem pode-se afirmar a liberdade deste último para com a Substância, bem como, se é possível afirmar que a Substância é livre. É com a finalidade de responder a estas inquietações, tendo como base Spinoza, que se empreenderá a presente investigação.

Palavras-chave: Baruch Spinoza. Liberdade humana. Liberdade da Substância.

Abstract: The human always waged a continuous war with your liberty. Have afraid to question about this reality, especially when attached with the Substance (God), trying to find resources to answer if it is free front of this Substance. This problematic of the liberty it is at the core of this research, whose the intention is present the existing connection between the Spinoza Substance and the human liberty. Starting from these restlessness is that will be possible verify if in the connection between God and man it is possible claim the liberty from this last to the Substance, as well as, if it is possible affirm that the Substance is free. It is for the purpose to answer about these restlessness, based on Spinoza, which will undertaken this investigation.

Keywords: Baruch Spinoza. Human Liberty. Liberty of Substance.

Introdução

Spinoza, como tantos outros exímios autores da Filosofia, ateu-se à problemática “Deus”, que no presente autor recebe a conotação de “Substância”. Em sua obra mais insigne acerca dessa temática, *Ética*, ele quis, partindo de um pequeno grupo de definições e axiomas, posteriormente acrescidos de alguns postulados, explicar com muita audácia a natureza de Deus e da alma humana; concluindo que o soberano bem para o homem, sua salvação, consiste no conhecimento e no amor a Ele, Deus.

É necessário esclarecer que o termo “Substância” se equipararia, em Spinoza, ao termo “Deus”. Grosso modo, pode-se afirmar que, para Spinoza, Substância é aquilo que existe, que é eterno e imutável; concepção esta que até coincide com aquela descrita no Êxodo, em cujas linhas descreve Deus como o “Eu sou aquele que

¹ Licenciado em Filosofia (PUCPR). Bacharel em Direito (PUCPR) Advogado. Mestrando em Filosofia (UNIOESTE). E-mail: claitonpoersch@hotmail.com

é” (Êxodo 3,14; p. 106), mas que, diferentemente da proposta cristã, cujo Deus escolhe criar, para o filósofo, a Substância age consoante a necessidade e o seu agir não poderia se concretizar de outro modo a não ser aquele perpetrado – “As coisas não podiam ter sido produzidas por Deus de maneira diversa e noutra ordem do que a que têm” (SPINOZA, 1983, p. 109); pois admitir o contrário, permitir-se-ia, inclusive, admitir que a natureza de Deus fosse alterada, o que não é possível, especialmente tendo em vista que à Proposição XVI da Primeira Parte da Ética se apresenta a teoria da causalidade divina, cujas nuances permitem vislumbrar Deus como causa eficiente de todas as coisas.

Para consolidar essa ideia, Will Durant (1996, p. 144) assevera que Deus é “o processo universal e a realidade eterna por trás das coisas [...]”; ou seja, é possível perceber que, para Spinoza, não se pode querer conceber o mundo e as coisas que nele existem sem antes pressupor a existência de um “ser maior” que ao mesmo tempo em que é necessidade, é necessitado, tudo rege, contudo, também Ele, Deus, é determinado, não pode escolher agir ou não. Esse ser maior ao qual se fez alusão, não é outro, senão, a própria Substância, ou Deus.

Embora o filósofo tenha se debruçado sobre tal temática, ele é descrito como um homem ateu por procurar a deidade na Natureza; seu Deus é a substância única, uma substância auto causada com infinitos atributos² e modos infinitos e finitos; ou é descrito como um egoísta psicológico porque afirma que o homem tem como maior virtude o esforço de perseverar em si mesmo podendo sempre agir conforme sua potência; ou é descrito como um homem intoxicado por Deus³. Tudo que existe é procedência “divina”, ou seja, Deus é causa imanente a tudo (Cf. SPINOZA, 1983, p. 97), pois tudo está Nele e movimenta-se Nele. Assim como todas as coisas existentes, Deus é necessário e, ao mesmo tempo, a atitude de criar d’Ele é algo necessário, pois ele, afirma Châtelet (1995, p.143), é “causa de si e das coisas que necessariamente produz [e] difere radicalmente do criador que escolhe criar”. A Substância spinozista não tem escolha na hora de decidir por criar ou não, pois tal atitude é parte integrante da essência divina, da mesma forma que os homens também agem na necessidade, não podem decidir, não há livre-arbítrio e sim servo-arbítrio.

Spinoza cria, com isto, uma ontologia, na qual a imanência tem papel fundamental, que é sua própria filosofia e sua Ética onde o conceito unívoco, de ser

² Espinosa define o aludido conceito como: “Por atributo compreendo aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe com constituindo a sua essência.” (SPINOZA, 1983, P. 76).

³ Don Garrett, 2011, p. 19, apresenta a expressão usada por Georg Philipp Friedrich Fheiherr Von Hardenberg, conhecido por Novalis (1772-1801), poeta e filósofo do início do Romantismo Alemão, para contrapor a ideia de ateísmo atribuída a Spinoza e para pontuar – por austeros escritos geométricos – o interesse de Spinoza pelo absoluto (Deus). Don Garret ainda afirma: “Espinosa era um fatalista intransigente e um determinista causal, cujo ideal ético era tornar o ‘homem livre’. Ele sustentava que a mente humana e o corpo humano são idênticos; no entanto, insistia que a mente humana pode alcançar um tipo de eternidade que transcende a morte do corpo”.

criador e de ser criado, nega a possibilidade de um ordenamento temporal ou hierárquico entre Deus e o que ele expressa (o homem, a pedra, o mundo, o universo inteiro)⁴. O universo inteiro é expressão de Deus em Deus por Deus: a pedra, o homem, o mundo, o universo inteiro, exprimem a natureza de Deus enquanto modos finitos em Deus e por Deus.

Nesse universo inteiro, expressão necessária da natureza de Deus, surge uma questão: o que torna um homem livre? O que torna o homem livre, segundo Spinoza e sua filosofia ontológica do necessário?

Um primeiro esboço resolutório, encontra-se, em Spinoza, no livro *Ética*, no axioma I, no qual o filósofo esclarece o significado da definição Deus, asseverando ser “tudo que existe, existe em si ou noutra coisa” (SPINOZA, 1983, p.77); e quando o autor afirma que algo existe em outra coisa é o mesmo que afirmar que esse algo não pode existir senão como atributo de um sujeito. Em contrapartida, quando é dito “em si” é que só pode ser sujeito e jamais atributo; “não é *uma maneira de ser*, mas propriamente um *ser*” (MOREAU, 1982, p. 30, grifo do autor).

A Substância, então, é concebida como distinta dos atributos, característica esta que é explicitada por Spinoza na definição III de Deus, asseverando que por Substância entende “o que existe em si e por si é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não carece do conceito de outra coisa do qual deva ser formado” (SPINOZA, 1983, p. 76). Assim sendo, o Deus spinozano é um Deus Absoluto, incondicionado, que de nada depende para que sua existência se plenifique⁵.

Outro aspecto relevante é o fato de que “Deus não efetua coisa alguma por liberdade da vontade” (SPINOZA, 1983, p. 109). Ora, o conceito de liberdade trazido pelo filósofo pode facilmente ser contraposto ao que se crê comumente, contudo, Spinoza muda o conceito de liberdade como fez com vários outros termos. Liberdade não significa ser livre para fazer o que quiser por uma vontade de qualquer espécie. Livre, para Spinoza, é agir e existir exclusivamente respeitando sua própria natureza sem o constrangimento de outro. E, existir exclusivamente por sua própria natureza sem qualquer constrangimento, significa existir exclusivamente por o que de Deus existe em si mesmo. Expressar o que de divino existe em si, significa se expressar respeitando a sua essência atual (natureza e potência atual – conatus) de si mesmo em Deus e respeitando todas as leis de Deus (infinitos modos infinitos mediatos) por seus infinitos atributos (infinitos modos infinitos imediatos) na relação com os infinitos modos finitos. Quanto à vontade, também é preciso

⁴ HORNÁK (2010, p. 15) assim se expressa: “Iniciando com uma perspectiva ontológica, não devo ignorar que Espinosa trata o seu tema no interior de uma ‘ética’, e com isso ele examina o significado prático da imanência para o homem até suas últimas consequências. Ele parte de um conceito modificado de causalidade. Adotando um conceito unívoco de ser criador e ser criado, Espinosa nega a possibilidade de uma ordenação hierárquica entre Deus e o mundo.”

⁵ Apesar disso, a Substância proposta por Spinoza é, como todos os outros seres, determinada; não age livremente.

analisa-la diferentemente do usual, eis que, para o filósofo o aludido conceito não é, e jamais será, livre, mas sempre necessária; inclusive quando se refere a Deus. E tamanha é a relação entre a Substância e a necessidade que Castagnola e Padovani afirmam que “Deus não somente é racionalmente necessitado na sua vida interior, mas se manifesta necessariamente no mundo, em que, por sua vez, tudo é necessitado, a matéria e o espírito, o intelecto e a vontade” ([s.d], p. 297), ou seja, conceber Deus é tê-lo como um ser que tudo plasma mas que, ao mesmo tempo, é cavalgado, essencialmente, pelas instâncias da necessidade.

1 A relação entre Deus e a liberdade humana

1.1 Deus e a necessidade absoluta

Conforme já mencionado alhures, a Substância (ou Deus), para Spinoza, é determinada e não escolhe agir, sua ação é simples e pura necessidade e só pode ser considerado livre no sentido de que não é constringido por outrem. Percebe-se, portanto, que a necessidade da qual a Substância está imbuída não se dá de forma absoluta. O Deus de Spinoza, por ser causa de si e de todas as coisas que nele (Deus) existem, por seus atributos e leis, é a causa do mundo. Se o mundo é efeito necessário de Deus por suas leis divinas, Deus ao se expressar se exprime no mundo. Deus nem cria nem o mundo tem início, visto, de certa forma, o mundo sempre está em Deus. O pássaro, a pedra e Paulo podem deixar de existir enquanto pássaro, pedra e Paulo; mas nunca deixam de existir enquanto essência da natureza de Deus. Há uma só substância em si mesma de absoluta perfeição e, como essência eterna e infinita: a Natureza (SPINOZA, 2012, I, ix). A Natureza é causa de si e de tudo o que nela existe. A Natureza expressa sua absoluta e necessária perfeição e realidade na natureza das coisas.

A única substância, cuja essência e existência é uma verdade eterna e que, portanto, sempre existiu, independentemente do tempo e do espaço, expressa-se em toda sua infinita realidade e perfeição. Essa substância é Deus. Deus se moveu. Deus que em si mesmo restava se expressou. E, se moveu, por suas leis eternas, do único modo que lhe era dado se mover. Ao mover-se, Deus se expressou a si mesmo, por si mesmo, imediatamente, por seus infinitos e perfeitos atributos em si mesmo. Ele se expressou a si mesmo, por si mesmo, em si mesmo. Deus é causa de si (SPINOZA, 1983, p. 93).

E, em seu movimento, Deus é absolutamente livre por agir exclusivamente por suas leis naturais sem ser coagido por ninguém (SPINOZA, 1983, p. 94). Deus é causa livre de tudo, não porque possa fazer o que lhe aprouver, mas porque só Deus existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e só Deus age exclusivamente pela necessidade de sua natureza, logo, só ele é causa livre.

Deus, ao se mover, o faz se expressando segundo suas divinas leis por seus infinitos e perfeitos atributos em infinitos modos finitos e, entre eles, o pedregulho, o homem, o machado. Quando Deus se expressa, o homem conhece essa manifestação por apenas dois dos atributos de Deus, que são a extensão e o pensamento: o pedregulho (na extensão: o corpo do pedregulho; no pensamento: a ideia do corpo do pedregulho); o homem (na extensão: o corpo do homem; no pensamento: a ideia do corpo do homem) e o machado (na extensão: o corpo do machado; no pensamento: a ideia do corpo do machado). Uma árvore é uma e somente uma e mesma coisa – uma árvore. O corpo de uma árvore na extensão e a ideia de um corpo de uma árvore no pensamento é uma e somente uma mesma coisa: uma árvore. No pedregulho, no homem, no machado há algo de eterno e divino, não enquanto forma modal, mas enquanto expressão na substância única. O pedregulho, o homem e o machado podem deixar de existir como pedregulho, homem e machado, como coisas modais finitas, quando, encontrando outro modo finito, com potência maior do que a sua potência, esse encontro resulte em uma relação de não composição, ou seja, de decomposição total que é a morte da coisa em sua forma modal finita. Contudo, mesmo deixando de ser o pedregulho, o homem e o machado que eles são, não deixam de existir enquanto expressão da substância, na substância única pela substância absolutamente infinita onde até então restavam insculpidos, pois “Deus não é somente causa eficiente da existência das coisas, mas também de essência delas” (SPINOZA, 1983, p. 102).

47

Deus, necessariamente, só pode agir seguindo suas próprias leis eternas e divinas que por serem eternas e divinas não podem de forma alguma ser transgredidas, nem mesmo por Deus. Deus só pode fazer um triângulo seguindo a lei eterna que o define de forma definitiva e determinada como triângulo – isto é ser livre. Agir conforme sua natureza e a natureza de si mesmo nas demais coisas. O ato livre é o ato necessário em Deus e por Deus.

Ainda, pode-se afirmar que “só Deus é causa livre. Com efeito, só Deus existe pela única necessidade da sua natureza e age somente pela necessidade da sua natureza; pelo que só ele é causa livre (SPINOZA, 1983, p. 94). Embasando-se nisso, é possível asseverar que dentre tudo o que existe só Deus é livre por não ser constrangido por coisa alguma, ou ainda, por ser causa e não efeito, porém, não deixa de ser uma existência necessária. Complementando essa ideia, faz-se mister utilizar-se, ainda, da ideia de Spinoza (1983, p. 109) que afirma que “Deus não opera pela liberdade de sua vontade”, ou seja, quando se faz menção a Deus ou à Substância em Spinoza deve-se ter claro que essa ideia de que ela (a Substância) jamais age na liberdade, mas na pura necessidade, assim como todos os demais seres.

Da mesma maneira que a Deus é inerente o conceito necessidade, as coisas também o são, pois “essa necessidade das coisas é a necessidade mesma da natureza

eterna de Deus” (SPINOZA, 1983, p. 165), ou seja, quanto à necessidade, Deus e as demais coisas estão no mesmo patamar, pois todos agem na e pela necessidade, assumindo como única diferença o fato de que é de Deus que tudo provém, também necessariamente. É impossível conceber as coisas sem pressupor, anteriormente, uma causa da qual tudo provém, pois “é de notar que há necessariamente para cada coisa que existe uma causa determinada pela qual ela existe” (SPINOZA, 1983, p. 83), que não pode ser outra, que não a Substância.

Poder-se-ia, certamente, querer rechaçar esse pensamento de que Deus é a causa necessária da qual tudo provém necessariamente, contudo, Durant (1996) apresenta uma ideia que corrobora ainda mais essa reflexão, pois ele assevera que o mundo é um mundo de desígnio, ou seja, nada acontece por haver a possibilidade de escolha, e, sim pelo determinismo que rege o universo. E não só o mundo é permeado pelo determinismo, pois Deus também o é, de tal forma que, conforme Châtelet (1995), a ideia de um Deus agindo de maneira contingente é absurda, pois Deus age, tão somente, na necessidade, constituindo-se, dessa maneira, uma característica indelével da pessoa divina.

Esta condição atinente à Substância denota que a liberdade apregoada pelo filósofo holandês assume um sentido peculiar, eis que apenas Deus é causa livre no sentido de algo que existe só pela necessidade de sua natureza e determina-se a si a obrar.

Tem-se de admitir, portanto, a partir disso, que a Substância não age determinada por fins, pois, se assim o fosse, seria necessário desconsiderar o fator “necessidade” pelo fato que agir com vistas a um fim implica, certamente, vontade, escolha, e essa não é uma característica da divindade spinozana. Além disso, “se Deus agisse para um fim, necessariamente querereria algo de que careceria” (ABBAGNANO, 1992, p. 151), o que é extremamente absurdo, eis que Deus é causa de si, não necessitando de quaisquer outros elementos para ter existência, tendo em vista que o que possui existência em outra coisa é todo o universo, o qual é concebido por Deus e não por si próprio (Cf. SPINOZA, 1983, p. 77).

Acerca deste elemento, o supradito autor, na décima quinta proposição apregoa que “tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus nada pode existir nem ser concebido” (SPINOZA, 1983, p. 89), esclarecendo que todas as coisas existem por causa de Deus e nada no mundo é por si, tal como mostra o primeiro axioma, ou ainda, somente a Substância existe por si e é causa de si⁶.

Não se pode admitir o mundo, contudo, sem conceber, previamente, a existência de um ser supremo – a Substância; que tudo rege, mas que também é

⁶ A expressão causa de si é usada por Spinoza na primeira definição da parte primeira da Ética, definindo-a nos seguintes termos: “Por causa de si entendo aquilo cuja essência envolve a existência; ou por outras palavras, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente”.

envolvido pela necessidade, pois o próprio Spinoza assevera que “nada pode existir ou ser concebido sem Deus” (SPINOZA, 1983, p. 141). Se Deus, ou a Substância, é cercado pela necessidade, o homem, conseqüentemente, também o é por ser uma forma de apresentar-se de Deus, ou melhor, o homem também é Deus, e não só ele, mas tudo o que existe.

Quando, anteriormente, citou-se que a Substância não tem vontade, restou evidente que ela é condicionada a agir, ou melhor, ainda, se age é por necessidade⁷. Além disso, “Deus [que é] causa de si e das coisas que necessariamente produz, difere radicalmente do criador que escolhe criar” (CHÂTELET, 1995, p. 143), ideia essa que se apresenta pertinente para ratificar o que foi afirmado anteriormente, que Deus não tem vontade e suas ações são embasadas simplesmente na necessidade.

Enfim, Deus não passa de um “ser” que age na necessidade, porém é dele que tudo provém, está, igualmente, fadado a ser, eternamente, um servo da necessidade, entretanto, como mencionado alhures, Deus também “cria” por necessidade e se assim não ocorresse perderia sua excelsa divindade. Enquanto o mundo segue sua inevitável órbita, Deus, por sua vez, deleita-se na incomensurável necessidade que o engloba, pondo fim aos desejos e vontades.

1.2 A liberdade humana

Os homens estão, comumente, envolvidos em paixões e desejos ardentes que os impelem às ações. Admitem serem livres, contudo, esquecem-se de que tudo é afecção de Deus, que tudo dele provém seguindo a necessidade que constitui tudo o que existe. Para corroborar essa ideia, Spinoza (1955, p. 54) afirma que

[...] os homens se supõe livres porque não têm a consciência das suas volições e do seu apetite [...] e não pensam, nem em sonho, nas causas pelas quais são dispostos a desejar e a querer, sendo delas totalmente ignorantes.

Esse é um pensamento que permeia quase todos os homens, pois se acham libertos das amarras da necessidade, mas se esquecem de pensar que se eles desejam é porque há uma força que os impele, que não é, senão, a necessidade. Além disso, o homem só alcança a sabedoria a partir do momento em que se deleita em estar com Deus⁸: “é cômico de si mesmo [...], de Deus e das coisas por certa necessidade eterna” (DURANT, 1996, p. 154). Nada pode conferir melhor vida ao homem que a necessidade, o determinismo, pois todo ser é permeado por esse quesito, sendo inevitável tê-lo como companheiro por toda a vida.

⁷ Afirma-se veementemente essa característica para que se perceba a essência que engloba a Substância: ser necessidade e necessário, concomitantemente.

⁸ Esse “estar” presente no texto remete ao fato de que o homem deve ter consciência de que tudo está permeado pela necessidade. O homem só alcançará a sabedoria a partir do momento que consentir com a necessidade.

Em face dessa realidade, pode-se admitir, sem temor, que o homem não é livre, entretanto, ao adentrar nessa temática em Spinoza, percebe-se, primeiramente, que esta característica assume na teoria do filósofo um sentido peculiar, eis que, o conferir liberdade ao homem não significa dotá-lo de liberdade para discernir entre as variadas possibilidades que se lhes apresentam, pois a liberdade reside em outro campo; apenas Deus é causa livre no sentido de algo que existe só pela necessidade de sua natureza e determina-se a si a obrar. O homem, por sua vez, é livre, simplesmente, por ser parte “integrante” da natureza divina, imbuído de força interna para pensar e agir por si consoante certa necessidade inerente não só a ele, mas a tudo.

Se analisada com mais afinco, perceber-se-á que toda história apresenta a ideia de uma pseudoliberdade, apresentando-a como possibilidade de escolher entre, por exemplo, realizar uma determinada ação ou não. Ao dissertar sobre a possibilidade e a liberdade humana em Spinoza, de querer realizar uma ação ou não, deve-se ter presente que não passa de um determinismo, pois o homem está condenado a agir sob as rédeas do que já está designado. E não só o homem, pois Deus, também, está condenado a agir sob o determinismo.

Tudo o que o homem sente, faz, pensa, já foi definido anteriormente. Para corroborar com a presente ideia, faz-se mister apresentar o pensamento de Huisman e Vergez (1982), pois afirmam que o homem não passa de mais um elemento constituinte do cosmos, mais uma peça na máquina do mundo, característica essa presente em várias “filosofias”, destacando-se a estoica e a spinozista. Tanto para o estoicismo quanto para o spinozismo a liberdade reduz-se ao consentimento para com a necessidade, dizer “sim”, incessantemente, à inevitável sucessão de causas e efeitos. Para não ser radical ao extremo, pode-se afirmar que a liberdade consiste na necessidade de se cometer ações determinadas por sua própria natureza humana, e não por causas exteriores⁹, ou ainda, estar ciente de que, para que se admita a liberdade, crer, concomitantemente, que tudo o que acontece é necessário e concordar com o que é apresentado.

Como é de sapiência, o homem não possui a infinitude como característica, pois “o ser humano, finito, parte de uma totalidade infinita que a todo instante o determina [...]” (CHÂTELET, 1955, p. 124), que não é, senão, o próprio Deus, ou em uma linguagem spinozana, a Substância. Tal ideia se apresenta como sendo de rara importância, pois além de enaltecer a figura da divindade, que tudo plasma e à qual tudo se submete, erige um homem não-livre, marcado com o determinismo que perpassa toda a vida. Percebe-se, então, que o homem está condenado a viver sob as rédeas do determinismo, pois este se constitui como lei que cerceia todo e qualquer ser, inclusive a natureza.

⁹ Nota-se que, apesar disso, o que está proposto não passa de um determinismo, mas de apresentado de uma forma sutil.

Ainda sobre esse elemento, Spinoza (1955, p. 53), em seu escrito, faz alusão a esse fato afirmando que “tudo foi predeterminado por Deus [...] pela natureza absoluta de Deus”, ou seja, por mais que se admita não estar permeado pela necessidade, ela se faz presente e age, às vezes, sorrateiramente. Não é possível conceber, em Spinoza, algo que não seja determinado, pois como foi enaltecido anteriormente, a natureza divina engloba todas as coisas existentes, conferindo-lhes o agir sob a necessidade e, mais do que isso, tornando-as inaptas à liberdade.

Quando Spinoza (1955, p. 33) dissertou acerca desse fato, ele não opôs a liberdade à necessidade, e sim, ao constrangimento, fato esse que é perceptível na afirmação desse mesmo autor ao propor que “Deus age unicamente pelas leis da sua natureza e sem ser coagido por coisa alguma”, ou seja, a partir disso é possível perceber que o próprio Deus, a Substância, só é livre quando o seu agir se explica pelas leis de sua natureza, e somente por elas.

Essas explicações precedentes são de extrema relevância se levada em consideração a contemporaneidade, na qual se costuma colocar em oposição duas realidades – liberdade e necessidade; que, em Spinoza, não se opõem, ao menos em tese. Como comumente há o hábito de opô-las, é plausível apresentar a explicação de Spinoza para não gerar dúvida interpretação quando da leitura do presente.

A liberdade que é proposta por Spinoza não pode ser definida pelo livre arbítrio, mas, e tão somente, pela aceitação do ser humano em estar cômico que vive e age sob as rédeas da natureza da qual ele próprio faz parte, a necessidade. A partir disso, a liberdade deve ser entendida como aquilo que existe e age, apenas, pela necessidade de sua natureza. Há com Spinoza uma inversão de fatores, pois já não mais se contrapõem liberdade e necessidade, na qual aquela tinha como pressuposto o agir de acordo com o livre decreto e a necessidade focando seu agir em um determinismo fatalista, tudo porque, agora, opõem-se liberdade e coação, ou constrangimento. O que diferencia não é a ausência ou não da necessidade e, sim, a interioridade ou exterioridade da causa que incita a existir e a agir. A liberdade se constitui como uma necessidade de uma essência de existir e agir de acordo com determinações próprias.

Pode soar como quimera a proposta de Spinoza, contudo, se analisada com mais apreço, o que ele propugna é inovador, pois propiciou voltar os olhares a outra face da liberdade, ou melhor, ele erigiu outra constitutiva da liberdade até então pouco conhecida. Isso não significa que anteriormente não se tenha travado uma discussão, mas em Spinoza ganhou novo fôlego, ampliando ainda mais o vasto campo da Filosofia, em especial o da liberdade.

À guisa de elucidação, frise-se o exposto por Spinoza (1955, p. 14), o qual apregoa que

[...] *livre* diz-se a coisa que existe unicamente pela necessidade da sua natureza e é determinada por si só a agir: *necessária*, ou antes, coagida, a coisa que é determinada por outra a existir e a produzir algum efeito segundo certa e determinada maneira.

Ou seja, se considerado o proposto, é possível inferir que só Deus é livre, pois não é constrangido por ninguém. O homem, por sua vez, só pode ser considerado um ser livre quando guiar suas ações pela razão e reconhecer em si a necessidade (ABBAGNANO, 2000, p. 609). Em outras palavras, o homem só é livre quando imbuído do pensamento do amor a Deus, ou melhor, amando-se ele estará, concomitantemente, amando a Deus, pois ele é uma forma de apresentar-se da Substância, decorrente de certa necessidade.

É perceptível, pois, o fato de que as discussões propostas por Spinoza a seu tempo são em muito consideradas, possuindo um valor inestimável. O verdadeiro homem livre não é aquele que possui o livre arbítrio, mas sim aquele que é cômico de que age sob as rédeas da necessidade. Sobre isso, Moreau (1971, p. 63) afirma que “quando [o homem] se dá conta da necessidade de todas as coisas, deixa-se de querer o impossível; não se deseja senão o que necessariamente é [...]”, tamanha é a atuação do quesito necessidade na vida de todos os seres.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Frente aos argumentos e exposições elencadas acerca do pensamento spinozano, é possível afirmar que os conceitos apresentados pelo Filósofo, bem como sua forma de interpretar o problema em questão, são, no mínimo, uma nova forma de interpretar o mundo e os seres que nele vivem.

A partir do exposto nas linhas antecedentes, é plausível destacar a ideia que se constitui o cerne da presente pesquisa: o homem não é livre, e não somente ele, pois Deus, ou a Substância, também está impregnado da necessidade, característica essa que é marca indelével de todos os seres. Pode-se querer fazer uma objeção a essa proposta, querendo afirmar que o homem é livre para poder escolher, dado que é um ser dotado de razão. A essa inquietação Spinoza afirma que a liberdade do homem, se assim quiser chamar a necessidade, consiste em consentir com a necessidade, ou seja, estar ciente de que a vida é cerceada pela necessidade, não havendo possibilidade de existir liberdade no sentido estrito do termo, a não ser aquela acima mencionada.

Não se pode querer fugir à necessidade, pois ela é parte integrante do mundo. Os homens, em muitas instâncias, afirmam serem livres, mas Spinoza, na *Ética*, apresenta a ideia de que “os homens se supõem livres porque têm a consciência das suas volições e do seu apetite [...] e não pensam, nem em sonho, nas causas pelas quais são dispostos a desejar e a querer, sendo delas totalmente ignorantes [...]” (p. 54, 1955). A partir dessa afirmação é possível perceber tamanha ignorância dos

homens ao crerem que possuem liberdade, mas só assim pensam, pois desconhecem ou desconsideram a “causa das causas”, que é a Substância.

E àqueles que querem rechaçar a possibilidade da existência de um ser, desse Deus, Spinoza afirma que, “se não pode ser dada nenhuma razão ou causa que impeça a existência de Deus ou a suprima, não se poderá absolutamente evitar a conclusão de que ele existe necessariamente” (p. 22, 1955).

Portanto, admitir que o homem esteja disposto à liberdade só é possível se concebê-la como necessidade: o homem parecerá ser livre a partir do momento que consentir com essa necessidade, presente inevitavelmente no mundo, na Substância e também nele. Nada pode fugir à ação da necessidade, e isso explica o motivo pelo qual o homem não é livre, pois está cerceado pela necessidade, que o impele a agir consoante uma única regra: a da necessidade plena.

Referências

- ABBAGNANO, N. *História da Filosofia*. 4.ed. Lisboa: Presença, 1992.
- _____. *Dicionário de Filosofia*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ANDRADE, F. D. Desconstruindo a própria tradição. *Discutindo Filosofia*, São Paulo, n. 8, p.38-41, 2006.
- BENNETT, J. *Un Estudio de la Ética de Spinoza. Cidade do México: Fundo de Cultura Econômica*, 1990. Trad. José Antonio Robles García.
- CASTAGNOLA, L; PADOVANI, U. *História da Filosofia*. São Paulo: Melhoramentos, [s.d.].
- CHÂTELET, F (Org.). *História da Filosofia: de Galileu a J. -J. Rousseau*. 2. ed. Lisboa: Rolo e Filhos, Artes Gráficas Ltda., 1995.
- CHAUÍ, M. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Moderna, 1995.
- DURANT, Will. *A história da Filosofia*. 2. ed. São Paulo: Record, 1996.
- GARRET, D. (Org.). *Spinoza*. Trad. Cassiano Terra Rodrigues. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2011.
- HORNÄK, S. *Espinosa e Vermeer – imanência na filosofia e na pintura*. São Paulo: Paulus, 2010.
- HUISMAN, D; VERGEZ, A. *Compêndio moderno de Filosofia: a ação*. 4.ed. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1982.
- JOÃO. In: BÍBLIA sagrada. 4. impressão. São Paulo: Jerusalém, 2002. p. 1842 – 1895.
- LEITE, W. W. *O Homem livre em Deus por Bento Spinoza*. Caxias do Sul. Universidade de Caxias do Sul, 2016, 179 p. [Dissertação Mestrado].
- MOREAU, J. *Espinosa e o Espinosismo*. Lisboa: Edições 70, 1982.
- SPINOZA, B. *Ética*. 3. ed. São Paulo: Atena, 1955.
- _____. *Ética*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).
- _____. *Ética demonstrada según el orden geométrico*. Trad. Atilano Dominguez. Madrid: Trotta, 2000.

_____. Breve Tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar. Autêntica. Trad. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
VVAA. “Êxodo”. In: BÍBLIA sagrada. 4. impressão. São Paulo: Jerusalém, 2002. p.103 – 161.

Submissão: 19. 02. 2019 / Aceite: 20. 08. 2019

Do conhecimento afetivo ao desejo racional na Ética de Espinosa From affective knowledge to rational desire in Spinoza's Ethics

ADRIANA CHIMENEZ AVILES DE LIMA¹

Resumo: O presente trabalho procura investigar os processos de conhecimento na Ética de Espinosa ordenados através da razão, e o papel desempenhado pelos afetos no conhecimento. Mostramos que o conhecimento é um poderoso afeto quando a razão não sofre influências externas e torna-se afetiva. Este artigo é uma leitura introdutória da ciência dos afetos de Espinosa, que propõe um modo mais eficiente de governar nossa vida e nossas paixões, garantindo uma ação mais livre e autônoma. Para tanto, a leitura da obra de Espinosa tem o objetivo de evidenciar a ausência de hierarquia entre mente e corpo no funcionamento de um organismo enquanto constrói seu próprio conhecimento de si e do mundo.

Palavras-chave: Espinosa. Afeto. Desejo. Conhecimento.

Abstract: The present work seeks to investigate the knowledge processes in Spinoza's Ethics ordered by reason, and the role played by affects in knowledge. We show that knowledge is a powerful affect when reason is not influenced externally and becomes affective. This article is an introductory reading of the science of Spinoza's affections, which proposes a more efficient way of governing our lives and our passions, ensuring freer and more autonomous action. To this end, the reading of Spinoza's work aims to highlight the absence of hierarchy between mind and body in the functioning of an organism while building its own knowledge of itself and the world.

Keywords: Espinosa. Affection. Desire. Knowledge.

A filosofia de Baruc Espinosa apresenta a manifestação característica da metafísica do pensamento do século XVII articulada com a nova concepção da mecânica da natureza. A partir de suas proposições e demonstrações, ele expõe suas ideias num sistema filosófico que tem como marco supremo a obra *Ética demonstrada à maneira dos geômetras*², onde expõe uma das possíveis maneiras de conceber o mundo e a posição do homem no universo. Nas suas considerações, apresenta a relação entre conhecimento e afetividade de forma muito objetiva, um modo de conhecimento também influenciado pelos sentidos do corpo, e não separado da razão.

¹ Graduada em Comunicação Social pela Universidade São Marcos de São Paulo. Graduação em Filosofia no Centro Universitário Assunção – UNIFAI em São Paulo. Integra o grupo de Estudos Filosóficos Espinosanos da Universidade de São Paulo. Especialização em Filosofia Contemporânea e História na Universidade Metodista de São Paulo. E-mail: adrianadilima@gmail.com.

² A tradução da obra *Ética* adotada para a elaboração deste trabalho foi: ESPINOSA, B. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp, 2015. Adotamos a seguinte notação para as citações: *Ética*: E, seguida por algarismo romano para as partes da obra, proposição: P, com seu número em algarismo arábico, definição: def., demonstração: dem., axioma: ax., escólio: esc., e corolário: cor. Além disso, conforme nos for conveniente, abreviaremos o nome das demais obras.

A obra traz uma ontologia universal, porque é a teoria do Ser, uma lógica porque a teoria do Ser é a explicitação da inteligibilidade deste Ser, e uma antropologia, porque define o ser humano (ESPINOSA, 1983). O filósofo traça um modelo através de definições e proposições que pretende levar o indivíduo do conhecimento à liberdade.

Literalmente: “**pela ordem geométrica**”, significa, segundo MORA (2004), estar de acordo com a ordem (de demonstração) seguida na geometria, com bases em definições, axiomas, teoremas e corolários. É considerada uma ordem de apresentação, equiparado ao método de composição ou síntese, distinguindo-se da ordem (método) de invenção, equiparando-se ao método de resolução ou análise.

Os conceitos de **definição** e **axioma** foram devidamente considerados pelo filósofo da seguinte forma: “a noção de **axioma**, em si mesma, é mais extensa que a de definição, em virtude dela abranger as verdades eternas, enquanto a definição somente é aplicável à essência das coisas ou às afeções delas” (ESPINOSA, 1983, p.77).

Ainda sobre o termo **definição**, Espinosa escreve por correspondência na carta 9 à De Vries, uma das figuras proeminentes de Amsterdã, o qual o filósofo trocava várias correspondências: “serve para investigar a essência de uma coisa, a boa definição é aquela que se pode conceber – Primeiro: que não há contradição interna; - Segundo: que por ela se apreende a gênese do definido e que é somente dubitativa, daquela que é proposta, apenas para ser examinada”.

A filosofia de Espinosa na *Ética* ainda é apresentada por meio dos termos proposição, demonstração, escólio que é apenas comentário ou explicação de uma proposição, e corolário, vistos a seguir. A **proposição**, segundo Abbagnano (2015), a partir de Descartes (englobando o contexto da época de Espinosa) é substituída pelo significado de “juízo”, porque a atenção da lógica filosófica estará cada vez mais concentrada na operação intelectual que encontra expressão na proposição. Pelo termo **demonstração**, para os racionalistas a relação princípio-consequência, se reduzindo a causa-efeito é onde tende a basear toda demonstração (MORA, 2004). E finalmente **corolário**, é o que se deduz de uma demonstração precedente, como uma espécie de acréscimo ou ganho extraordinário (ABBAGNANO, 2015).

A obra **Ética** é formada por cinco partes apresentadas da seguinte forma:

- I. Sobre Deus
- II. Sobre a Natureza e a Origem da Mente
- III. Sobre a Origem e a Natureza dos Afetos
- IV. Sobre a Servidão Humana, ou sobre a Força dos Afetos
- V. Sobre a Potência do Intelecto, ou sobre a Liberdade Humana

“A *Ética* é exposta como o livro inteligível em si mesmo, que pode ser lido e compreendido em si mesmo. Nesse livro, ordens de vida, de Natureza e de conhecimento estão entrelaçadas”. (CHAUI, 1999, p. 670).

Espinosa foi um dos primeiros autores modernos a conceder aos afetos³ (*affectus*) e afecções⁴ (*affectio*), a dignidade e a legitimidade da reflexão filosófica, os afetos têm grande importância nos processos de conhecimento. O conhecimento pela afetividade dirigirá uma parte de artigo, que não tem a pretensão de ser exaustivo, mas que proporcionará direções a explorar.

O conceito de afeto aparece na Parte III da *Ética*, onde o filósofo define da seguinte forma: “Por afeto entendo as afecções do Corpo pelas quais a potência de agir do próprio Corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou coibida, e simultaneamente, as ideias destas afecções” (EIII, def.3). Deleuze (2002, p. 56) afirma que afecção remete a um estado do corpo afetado e implica a presença do corpo afetante. Ao fazer uso da noção de afeto, percebemos que vai além de conceitos filosóficos, pois também reflete sobre o comportamento humano, ao que favorece ou dificulta a nossa potência de agir, e o quanto considera útil o conhecimento destes para o modo de conhecer as coisas, o mundo e a si mesmo.

Espinosa pensa a afetividade humana de maneira diferente daquela pela qual foi pensada na tradição filosófica do sec. XVII, que considerava os afetos apenas do ponto de vista da paixão, deixando um indivíduo passivo e sem capacidade para a aquisição do conhecimento, e que “o homem sob pressão dos afetos é impotente e inconstante” (CHAUI, 2016, p.288). Contrapondo esse modo de pensar, a filosofia de Espinosa busca fazer uma reflexão sobre o comportamento ético do ser humano, mediante o que sua ação pode ser transformada de acordo com os afetos aliados a razão, contribuindo à construção do conhecimento, e não dificultando, o que implica, em outras palavras que, ser afetivo não corresponde necessariamente a ser passivo. Para o filósofo, a razão aliada aos afetos tornar-se mais forte, essa é a forma que mais se aproxima da própria natureza, assim, a razão pode ser afetiva e os afetos podem ser racionais, como escreve Espinosa:

A razão nada postula contra a Natureza, ela postula portanto que cada um se ame a si mesmo, que busque o seu útil, o que é deveras útil, que apeteça tudo que deveras conduz o homem a uma maior perfeição, e falando absolutamente, que cada um, o quanto está em suas forças, se esforce por conservar o seu ser (EIV, P18, esc.).

³ Espinosa define os afetos como “as afecções do Corpo pelas quais a potência de agir do próprio corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou coibida, e simultaneamente as ideias dessas afecções” (*Ética*, III, def. 3)

⁴ “Afecção remete a um estado do corpo afetado e implica a presença do corpo afetante” (Cf. Deleuze. Espinosa: filosofia prática, p.56,).

É comum pensarmos, a princípio, que agimos frequentemente de maneira mais racional do que qualquer outra forma, e que nosso comportamento procura diminuir os afetos e nossas emoções, desde alguma decisão simples e prática do cotidiano, até a mais importante. Dessa forma, fica perceptível a primazia da linguagem analítica, construída pelo pensamento racional, e que considera pouco relevante a percepção das experiências através dos sentidos do próprio corpo, dos afetos, que também definem nosso modo de expressão e comunicação com o mundo.

Assim, aspectos racionais são mais evidentes que aspectos sensíveis, que também contribuem para o conhecimento da realidade, mas ainda a razão continua sendo forte poder de decisão. Ainda é habitual ouvirmos que o homem age pensando que sua razão é primordial, e é isso que lhe faz superior. O pensamento e sua razão protagonizam as estruturas já formadas, e traz como coadjuvante o corpo e seus sentidos.

Por essa influência, a determinação e a manutenção da razão são evidenciados no curso histórico, na demarcação de cada período, de cada sociedade exposta a esse padrão arquitetado e construído com bases sólidas em seu uso.

Com efeito, Chauí (2016) apresenta o pensamento de Espinosa como um contradiscurso do modelo de pensamento vigente em sua época, quando afetos eram diminuídos e desprezados nos processos de conhecimento, e ainda considerados contrários à ordem natural das coisas. Esse era um discurso dos filósofos moralistas, que usavam o conceito de lei moral para fomentar a superioridade do discurso racional, essa mesma lei que garante a ordem e a obediência, que para Espinosa não traz conhecimento algum. “Quase todos que escreveram sobre os Afetos e a maneira de viver dos homens parecem tratar não de coisas naturais [...], mas de coisas que estão fora da natureza” EIII, pref.

O filósofo rompe mais intensamente com essa linha de pensamento quando recupera o sentido grego de *ethos* (ἦθος): é a definição do homem tal como ele é: modo ou maneira de ser, e separa na sua obra a ética e a moral, colocando esta última junto à religião e definindo ambas como sistemas que impõem certos deveres ao homem (ESPINOSA, 1983).

Fica claro, portanto, que para Espinosa, a Ética nada tem a ver com a moralidade, e é por essa via que se deve ler a sua obra e a sua antropologia. Contudo, mesmo com o rompimento do filósofo com essa tradição moral, observa-se em seu período histórico e filosófico, os afetos submetidos à superioridade racional. A essa autoridade da mente, Espinosa escreve em seu prefácio da Terceira Parte da *Ética* que ninguém, até então, determinou a natureza e as forças dos afetos, e que ninguém sabe o que pode a mente para moderá-los, e retira o poder tão

evidente que era dado a mente. Tal implicação, simples e recíproca, é apontada na mesma parte da *Ética*, em seu escólio da proposição 2:

Ademais, ninguém sabe de que maneira e por quais meios a Mente move um corpo, nem quantos graus de movimento pode atribuir ao corpo, nem com que rapidez pode movê-lo. Donde segue que quando os homens dizem que esta ou aquela ação se origina da Mente, a qual tem império sobre o Corpo, não sabem o que dizem, e nada outro fazem senão confessar, por belas palavras, que ignoram a causa daquela ação sem admirar-se disso.

Há, na filosofia de Espinosa, um processo interno da mente e um externo do corpo, existente como uma só entidade, pensamento e extensão não atuam um sobre o outro, são um só. Tudo o que ocorre numa ordem material implica uma correlação de ordem mental. Assim, para Espinosa, a substância pensante e a substância extensa constituem uma e a mesma coisa, compreendida ora através deste, ora através daquele atributo, e a relação entre ambos é de correspondência.

Adiante, descreveremos como a visão e o conceito do corpo foram se transformando ao longo do tempo, se conectando com a importância dos sentidos que se desenvolviam, juntamente com o conhecimento dos afetos gerados. Deleuze (2002, p.24) escreve que “Espinosa vai propor aos filósofos um modelo onde os afetos e o corpo pode contribuir para a construção do conhecimento”. Espinosa inaugura sua ciência dos afetos determinando como ponto de partida a causalidade afetiva. “Todos os afetos são considerados em si mesmos, naturais e necessários porque seguem da atividade necessária da causalidade natural, visto que só há ciência pelo conhecimento das causas” (CHAUI, 2016, p. 295).

Inteligência e sensibilidade não são mais faculdades distintas e separadas nos processos de conhecimento, pois, mente e corpo se conectam, mesmo sendo coisas diferentes, e são utilizados sem hierarquia, a busca dessa harmonização mostra uma possibilidade para a liberdade do conhecer que só usando a razão pura, congestionada e reprime. Considerando como um complexo uno de pensar e sentir concomitantemente, sem superioridade, Espinosa vê a relação do conhecimento através dos afetos e da razão como uma via que é identificada por Deleuze em uma de suas teses mais famosas conhecida pelo nome de paralelismo, que, segundo Deleuze (2002), recusa qualquer eminência de um sobre outro.

Nesse novo momento, mais prático, material, mais orgânico também, a fisiologia de hoje comprova a interação entre o corpo e o cérebro, o corpo e a mente. Mesmo numa época que o avanço da medicina não elucidava e comprovava essa explicação através de um processo científico, a intuição de Espinosa se erguia e se iluminava para afirmar essa ligação, “a Mente deve perceber tudo o que acontece no Corpo humano” (EII, dem.14).

Na filosofia, houve com Espinosa uma referência outra para olhar um ser mais harmônico em sua relação do corpo com sua mente, mesmo com o grande desenvolvimento da racionalidade e o homem considerado o produtor de seu conhecimento, uma nova concepção sobre o corpo surgiu. “Espinosa propõe aos filósofos um novo modelo: o corpo” (DELEUZE, 2002, p.23). Um corpo que afeta e é afetado, que sente e interpreta as experiências como forma primordial de conhecimento e percebe o que ele é capaz quando esse afeto aumenta sua potência de ação no mundo.

Mente e corpo para Espinosa são modos finitos dos infinitos atributos de Deus. O conceito de Deus ou Natureza para Espinosa é a sua teoria da substância única (o que existe em si e por si é concebido, ou seja, Deus), infinita e imanente, a natureza divina que engloba tudo o que existe.

Em seu conceito sobre Deus⁵, não há transcendência, ele não está situado em outro mundo. Deus ou Natureza é concebido como causa de si, em si e causa produtora de todas as coisas existentes. Isso significa que tudo o que existe ou é um atributo, ou seja, aquilo que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela, e segue que deve ser concebido por si, infinito, ou um modo (expressão da substância) finito, expressão da única Natureza.

Corpo e mente expressam a única Natureza por serem concebidos pela única substância: “A Mente e o Corpo são uma só e a mesma coisa que é concebida ora sob o atributo do Pensamento, ora sob o atributo da Extensão” (EIII, P2, esc.) Dessa forma, não há qualquer relação de hierarquia entre a mente e o corpo, “A potência de pensar de Deus é igual à sua potência de agir” (EII, P7, cor.).

A reflexão que nos interessa nesse percurso é como agir no mundo aliando a razão e os afetos, provocando encontros diversos que somam conhecimento para si. A questão é: como o corpo, enquanto expressão do ser especificamente humano consegue se igualar perante a razão na construção de conhecimentos e experiências, de forma dinâmica e eficiente.

Espinosa assevera que “A mente não conhece a si própria senão percebe as ideias das afecções do Corpo” (EII, P23, dem.). Como vimos, as afecções são o corpo sendo afetado pelo mundo, produzidas nos encontros com outros corpos exteriores, dessas afecções decorrem a produção de afetos no indivíduo, que sente de modo particular e subjetivo, e que revela um pouco mais sua identidade a cada novo encontro com outros corpos.

Contudo, na relação do conhecimento através da afetividade, Espinosa propõe o conhecimento das “noções comuns”, que se referem às composições do nosso

⁵ E,I dem.6: “Por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita”.

corpo com os corpos exteriores, por elas, compreendemos que, se há composição, é porque há algo de comum entre o nosso corpo e certos corpos exteriores.

“Uma coisa singular qualquer, cuja natureza é inteiramente diferente da nossa, não pode favorecer nem entravar o nosso poder de agir, e, de maneira geral, nenhuma coisa pode ser boa ou má para nós, a não ser que tenha algo em comum conosco”(EIV, P29). Trata-se de um esforço nosso de reinterpretar e refletir sobre nossa vida em relação às paixões, esforço esse, que nos torna mais ativos e menos submissos em nossas interações.

O conhecimento dessas noções comuns é importante, pois, quando as reconhecemos, podemos nos compor com esses corpos que possuem algo de comum com o nosso corpo, e aumentamos a capacidade de agir do nosso próprio corpo, segue-se disso que “a Mente é tanto mais apta para perceber adequadamente muitas coisas, quanto mais seu Corpo tem muitas coisas em comum com outros corpos” (EII, P39, cor.).

Portanto, a mente aumenta sua capacidade de produzir ideias adequadas⁶, que convêm com a razão, e possibilita desenvolver o conhecimento das coisas de forma mais verdadeira, aumentando a capacidade de conhecer a si próprio nas relações de encontros com os corpos exteriores. Na complexidade do conhecimento envolvendo mente e corpo, Espinosa afirma que: “A Mente humana não conhece o próprio Corpo humano nem sabe que ele existe senão pelas ideias das afecções pelas quais o Corpo é afetado” (EII, P19). Chauí (2016) complementa que a mente está encarnada em seu corpo e ele é a via de acesso ao mundo e a si mesma.

É possível perceber uma relação entre experiência afetiva e o conhecimento ordenados através da razão. Na razão trabalha-se a reordenação da experiência afetiva e o próprio pensamento, desenvolvendo um processo de autorreflexão, pois se busca conhecer a natureza da própria mente. Para discorrer sobre a afetividade, o filósofo introduz dois conceitos fundamentais: os conceitos de ação e paixão, que referem-se à afetos que são paixão e afetos que são ações. Essa diferença possibilita pensar a vida afetiva não apenas em termos do ponto de vista da paixão, como as doutrinas morais no estoicismo, que consideravam os afetos concebidos apenas de maneira viciosa e perturbada, e deixavam o homem passivo quando influenciado pelas paixões.

O tratamento da vida afetiva que Espinosa propõe é diferente da concepção de Descartes, que define a paixão da alma como efeito da ação do corpo sobre ela, ele afirma: “não observamos que exista algum sujeito, que aja mais diretamente sobre nossa alma do que o corpo ao qual está unida; e que conseqüentemente, devemos

⁶ Cf. E, II, def. 4: Ideia adequada é “Uma ideia que enquanto é considerada em si, sem relação ao objeto, tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas da ideia verdadeira”.

pensar que aquilo que nela é uma paixão, nele é habitualmente uma ação” (DESCARTES, 1987, art.2).

Espinosa não considera que as causas exteriores responsáveis pela explicação das paixões da alma (lemos mente em Espinosa) remetam à ação do corpo sobre ela, nem que os movimentos do corpo remetam a alguma ação da mente sobre o corpo. O que é paixão na mente não pode ser ação do corpo, pois não há essa correspondência. “Nem o Corpo pode determinar a Mente a pensar, nem a mente determinar o corpo ao movimento, ao repouso ou alguma outra coisa (se isso existe)” (EIII, P2), e ressalta no seu escólio “a experiência nos ensina que os decretos da Mente não são nada outro que os próprios apetites, os quais por isso, são variáveis de acordo com a variável do Corpo”, o que é paixão no corpo, é paixão na mente, assim ocorrendo com as ações. Uma ação é definida quando o indivíduo é causa adequada de uma afecção, nos outros casos, ocorre uma paixão.

A causa adequada para Espinosa é aquela cujo efeito pode ser claro e distintamente compreendido por ela, assim é quando somos ativos e agimos, isto é, “quando de nossa natureza segue em nós ou fora de nós algo que pode ser entendido clara e distintamente só por ela mesma” (EIII, def. 2).

Um indivíduo ativo é aquele que tem mais possibilidades de reconhecer que suas ações são realizadas a partir de sua própria natureza, portanto, quanto mais ele age, mais garante entrar em contato com sua própria natureza. Para explicar a paixão, o filósofo diz que “padecemos quando em nós ocorre algo, ou de nossa natureza segue algo de que não somos senão a causa parcial” (EIII, def.2). É quando ocorre de sermos *causa inadequada* de alguma coisa, nesse caso, somos influenciados e constrangidos por forças externas que determinam o modo pelo qual agimos.

Espinosa pretende entender os afetos para cada vez mais utilizar-se deles de forma a tornar o indivíduo mais ativo, pretender conhecer os afetos envolve, por conseguinte, conhecer a mente e o corpo. “Aumento da sensibilidade afetiva do corpo e aumento da potência de pensar da mente, portanto, vão de par: o que uma mente pode conhecer é correlato ao que um corpo pode experimentar” (SÉVÉRAC, 2009).

O conhecimento tem sua potência aumentada quando busca a perfeição, ou seja, quando se passa de um estado de potência menor para um maior, através dos afetos, e passar de um estado de tristeza para um estado alegre é um aumento de potência, pois estimula uma ação de modo a que se realize. “Esforçamo-nos para fazer que aconteça tudo o que imaginamos conduzir à Alegria, ao passo que nos esforçamos para afastar ou destruir o que imaginamos opor-se a isso, ou seja, conduzir à Tristeza” (EIII,P28). Nessa relação, é demonstrado o desenvolvimento da potência do conhecimento como afeto.

O desenvolvimento da potência de ação do conhecimento traz a aptidão da mente em perceber e conhecer um grande número de coisas quando o corpo é afetado de um grande número de maneiras pelos corpos exteriores, conforme lemos:

Com efeito, o Corpo humano, é afetado de múltiplas maneiras pelos corpos exteriores, e é disposto de modo a afetar os corpos externos, e é disposto a afetar os corpos externos de múltiplas maneiras. Ora, a Mente humana deve perceber tudo o que acontece no Corpo humano, logo, a Mente humana é apta a perceber muitíssimas coisas, e é tão mais apta etc. C.Q.D. (EII, P14, dem.).

Espinosa fala que naturalmente todos os corpos têm a tendência em procurar a sua conservação: “Cada coisa, o quanto está em suas forças, esforça-se para perseverar em seu ser” (EIII, P6). Esse esforço por perseverar no seu ser, é o que Espinosa chama de *conatus*, “o esforço pelo qual cada coisa se esforça para preservar o seu ser não é nada além da essência atual da própria coisa” (EIII, P7).

Esforço é a tradução de *conatus*, “quando referido à só Mente, chama-se Vontade; mas quando é referido simultaneamente à Mente e ao Corpo, chama-se Apetite, que portanto não é nada outro que a própria essência do homem, de cuja natureza segue necessariamente o que serve para a sua conservação; e por isso o homem é determinado a fazê-lo” (EIII, P9, esc.). Quando esse apetite torna-se consciente em nós, Espinosa chama de desejo “entre o apetite e o desejo não há nenhuma diferença, senão que o desejo é geralmente referido aos homens enquanto são cômicos de seu apetite, e por isso pode ser assim definido: o Desejo é o apetite quando dele se tem consciência” (EIII, P9, esc.).

Através dos encontros entre os corpos e suas respectivas afecções, resultará o conhecimento do homem sobre o que lhe convém, levando a formação das noções comuns, conforme vimos se referem às composições do nosso corpo com os corpos exteriores, e que afirmam nossa existência, pelo fortalecimento do *conatus*.

Na Parte V da *Ética* a afetividade pode ser analisada como objeto de conhecimento racional, como aponta Chauí, pois se busca a compreensão do que se passa no corpo, segundo a ordem e a conexão das ideias quando determinadas pela própria mente.

Nessa referência, compreendemos as afecções corporais a partir do conhecimento de suas ideias na mente, o afeto não tem mais a coisa externa como causa, e sim a nossa própria mente. Ela pode conectar o afeto à ideia de uma causa interna para que seja destruído como paixão do ânimo e torná-lo ativo (CHAUÍ, 2016, p. 541).

Com efeito, não se trata mais de uma descrição extrínseca dos processos vividos, ou de suas classificações, mas de um conjunto de afetos a partir de princípios que são independentes de influências externas, e que buscam nesse

momento, a moderação das paixões passivas, fazendo a transição para a liberdade, com a autonomia do indivíduo.

A questão é saber como o homem pode ser a causa ativa de suas próprias ações, considerando que as forças externas constroem e determinam as ações humanas, como um mar que está aberto ao encontro dos ventos.

Sévérac afirma que a filosofia espinosista propõe tomar a afetividade humana um objeto de conhecimento racional e visa o aperfeiçoamento ético por meio da produção de afetos liberadores. “O projeto spinozista nos propõe uma ética do conhecimento que se distingue de uma moral da obediência; mas não se trata nunca de conhecer por conhecer, trata-se de conhecer para ser afetado de tal forma que possamos viver felizes” (2009, p. 17).

Com efeito, cabe-nos a seguinte pergunta aqui: Como aumentar nossa potência de agir de modo que aumente nosso poder de ser afetado, e nossa capacidade de produzir afetos úteis?

Ir o mais longe possível naquilo que podemos, essa é a tarefa propriamente ética. É isso que a Ética toma como modelo para o corpo; pois todo corpo estende sua potência o mais longe que ele pode. Em certo sentido, todo ser, a cada instante, vai o mais longe que pode. “O que pode” é o seu poder de ser afetado, que é necessária e constantemente preenchido pela relação desse ser com os outros (DELEUZE, 2007, p. 186).

Com isso, o poder de ser afetado se apresenta como potência para agir, concordando com a proposição 38 na quarta parte da *Ética* onde Espinosa incita: “É útil ao homem o que dispõem o Corpo humano tal que possa ser afetado de múltiplas maneiras ou que o torna apto a afetar os Corpos externos de múltiplas maneiras”. Quanto maior a aptidão afetiva, maior é a capacidade da mente de pensar várias coisas simultaneamente. Quanto menos um corpo é afetado, mais é restrito à diversidade, e por consequência, sua resposta ao meio se torna mais limitada aos problemas e desafios que o mundo oferece.

O filósofo proclama que “o Desejo de viver, agir, etc., felizmente ou bem é a própria essência do homem, isto é, o esforço pelo qual cada um se esforça por conservar o seu ser” (EIV, P21, dem.). Contudo, o desejo precisa ser razão para tornar-se virtude da mente, igualando a potência afetiva e a potência intelectual, segundo CHAUI (2009, p. 73): “A natureza afetiva da razão ou a razão como desejo é a chave da paixão para a ação, da inadequação à adequação, da impotência à potência”.

Assim, é esse jogo de forças dos afetos que determina e fortalece a ação do homem no mundo, enquanto tem o poder de fazer as coisas que só podem ser compreendidas pelas leis de sua natureza. Sem hierarquia entre corpo e mente, essa

é a chamada e o convite de Espinosa à vida livre nas experimentações e nas ações originadas das leis de sua própria natureza.

Referências

- ABAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*, 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- BOVE, L. *La stratégie du Conatus*. Paris: Vrin, 1996.
- _____. *Espinosa e a psicologia social*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- CHAUI, M. *A nervura do real I*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- _____. *A nervura do real II*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- DELEUZE, G. *Crítica e clínica*. Trad. Peter Pal Pelbart. São Paulo: 34, 1997.
- _____. *Espinosa: filosofia prática*. Trad. de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.
- _____. *Espinosa e o problema da expressão*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed.34, 2017.
- DESCARTES, R. *Princípios da filosofia*. Trad. João Gama. Portugal: Edições 70, 2004
- _____. *As paixões da alma*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Junior. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- ESPINOSA, B. Trad. de Marilena Chaui, Carlos Lopes de Mattos, Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes, Antônio Simões, Manuel de Castro. Coleção Os Pensadores. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- _____. *Tratado teológico político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. 3. ed. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.
- _____. *Tratado Político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.
- _____. *Correspondência completa e vida*. Trad. J. Guinsburg e N. Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- _____. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. ed. bilíngue. São Paulo: EDUSP, 2015a.
- _____. *Tratado da emenda do intelecto*. Trad. Cristiano Novaes de Rezende. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 2015b.
- _____. *Breve Tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Trad. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Luis César Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- GLEISER, Marcos A. *Espinosa e afetividade humana*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- JAUQUET, C. *A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa*. Trad. Marcos Ferreira de Paula, Luis César Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.
- MARTINS, A. (Org.) *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- _____. Santiago, H. Oliva, L. César (org.) *As Ilusões do eu Spinoza e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- MORA, F. *Dicionário de Filosofia*, Tomo III, 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- SILVA, F. L. *Descartes, a metafísica da modernidade*. 4. ed. São Paulo: Moderna, 1993.
- TEIXEIRA, L. *A doutrina do modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*. São Paulo: Unesp, 2001.

Submissão: 21. 06. 2019 / Aceite: 30. 08. 2019

O valor da mercadoria no primeiro capítulo da parte primeira do *Capital* de Karl Marx

The value of the merchandise in the first chapter of the first part of the *Capital* of Karl Marx

DIEGO VINÍCIUS BRITO DOS SANTOS¹

GEIZA VENÍCIA DOS SANTOS²

Resumo: O presente texto contém a pretensão de evidenciar a questão sobre a Mercadoria, posta no primeiro capítulo da parte primeira do *Capital*. Essa questão é importante, se considerarmos que se trata do primeiro ponto posto pelo Marx em sua obra. Desta forma, presume-se que tal temática constitui um dos mais importantes fundamentos para a elaboração da crítica a economia política feita por Marx no decorrer da obra. Assim, ao tratar-se dessas questões fundamentais, o entendimento destas pode acabar por se tornar o pressuposto para entender a essência do *Capital*. Por essa razão, pretende-se, através de uma leitura analítica e hermenêutica, compreender o que Marx coloca sobre o valor da Mercadoria, e com qual aspecto este valor pode apresentar-se na Mercadoria.

Palavras-chave: Mercadoria. O Capital. Valor.

Abstract: The present text contains the pretense of evidence to the question on the Merchandise, put in the first chapter of the first part of *the Capital*. This issue is important, if we consider that it is the first point by the Marx in its work. In this way, presumed that such thematic is one of the most important grounds for the elaboration of the critical crop of Marx's political economy in the course of the work. Thus, when dealing with these fundamental questions of the work, the understanding of these can end up becoming the assumption to understand the essence of *the Capital*. For this reason, it is intended, through an analytical and hermetic reading, to understand what Marx puts on the value of the Merchandise, and with which aspect is this value ma be present in the Merchandise.

Keywords: Merchandise. *The Capital*. Value.

Introdução

O presente texto irá percorrer todos os pontos do primeiro capítulo na primeira parte do *Capital*, afim de compreender a questão acerca da Mercadoria, sobretudo, do valor da mercadoria, sendo este, manifestado em tipos de valores, a saber: valor-de-uso, valor-de-troca e valor. Ao passo que estes tipos de valores forem sendo evidenciados e caracterizados, através da leitura analítica e hermenêutica, espera-se poder perceber quais destes tipos de valores é inerente na mercadoria, através de suas propriedades naturais, e quais destes, é, através de relações sociais, corporalizada na mercadoria.

¹ Mestrando Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). E-mail: diego_svt@hotmail.com.br

² Graduanda do Curso de Licenciatura Plena em Filosofia do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual do Rio Grande do Norte (UERN). E-mail: geiza_venicia@hotmail.com

Nossa análise, partirá dos dois fatores da mercadoria, sendo estes: valor-de-uso e valor, evidenciando como estes se manifestam na mercadoria. Sobre o aspecto do valor, iremos dedicar um tópico, assim como fez o Marx, para compreendermos as quatro formas do valor, sendo estas: I) a forma simples, singular ou fortuita do valor; II) forma total ou extensiva do valor; III) forma geral do valor; e a IV) forma dinheiro do valor. Assim, a partir da análise da forma simples do valor, tentaremos chegar a compreensão de como esta, se desenvolve até chegar a forma dinheiro.

Ainda será tratado aqui a questão sobre o valor-de-troca, embora a questão sobre o processo de troca seja melhor trabalhada, por Marx, no segunda capítulo. Contudo, tentaremos compreender o que Marx antecipa sobre o valor-de-troca já no primeiro capítulo, onde, pelo que parece, Marx começa a preparação do *terreno* sobre o assunto, para posteriormente, tratá-lo de forma mais profunda. Para entendermos esse valor-de-troca, adentraremos a questão do fetichismo da mercadoria, sendo, neste ponto, o momento onde Marx começa a tratar, de forma mais vivida, a relação entre valor-de-uso e valor-de-troca, para na sequencia deste ponto, entrar, propriamente, na questão do processo de troca. Por fim, espera-se entender a importância que emana deste capítulo, em partícula, sobre a discussão acerca da questão do valor, para as discussões que irão se fazer presentes no decorrer do *Capital*.

1. Os dois fatores da mercadoria: valor de uso e valor (substância e quantidade do valor)

Marx inicia o capítulo primeiro a partir da discussão acerca da *Mercadoria*, apontando no *primeiro item* o duplo aspecto fatorial da Mercadoria, sendo estes: valor-de-uso e valor – nas entrelinhas: substância e quantidade de valor. Supondo-se que um indivíduo com alguma formação na área de economia, inicie a leitura do *Capital*, em algum momento, na leitura, certamente este questionar-se-á respeito da ocultação que deve/pode existir na intenção de Marx em iniciar o desenvolvimento escrito, de sua obra, a partir de tal colocação, – qual pertinência Marx encontra na questão acerca da Mercadoria? – aponto de iniciar uma de suas mais importantes obras com tal apreciação temática? Existe na mercadoria *algo* de importância ou *algo* trivial para chegar-se ao entendimento do processo de produção do capital? Sendo este, exatamente, o subtítulo do primeiro livro do *Capital*, e, por sua vez, a questão ancora que deve proporcionar o norteamento central em uma apreciação literária do primeiro volume da obra, e, haja vista que, todos os pontos a serem desenvolvidos por Marx, em seu escrito, devem ter a intenção inicial de chegar-se a apreciação argumentativa que comine no sentido e na concepção de Marx sobre tal questão tão enfática na produção literária marxista.

Marx inicia o escrito oferecendo uma colocação que ilumina nossa indagação inicial, sobre o algo de importante velado na questão acerca da Mercadoria, diz

Marx, “A riqueza das sociedades onde rege a produção capitalista configura-se em ‘imensa acumulação de mercadorias’” (MARX, Karl. 1996, p. 41, grifo do autor). Assim, podemos perceber nitidamente que Marx percebeu que na mercadoria está contido o fator para o advento da riqueza, sendo a questão quantitativa de mercadoria – acumulação quantitativa de mercadoria –, o pressuposto para a produção de riqueza, e, conseqüentemente, para a produção do capital, por essa razão, diz Marx, “nossa investigação começa com a análise da mercadoria” (MARX, Karl. 1996, p. 41).

Sendo a Mercadoria o fator para a produção de riqueza, e, se isto já estiver devidamente clarificado suficientemente, resta saber, por ventura, o que é essa Mercadoria, sendo, precisamente, essa tarefa que o Marx irá ocupar-se no seguinte de seu texto, expõe ele, “mercadoria é, antes de mais nada, um objeto externo, uma coisa que, por sua propriedade, satisfaz necessidades humanas” (MARX, Karl. 1996, p. 41). Elaborar a pressuposição que *algo* possa atender, suficientemente, necessidades humanas, pressupõe afirmar que esse *algo* possui, a partir de suas propriedades inerentes, certa utilidade de uso. Para o Marx, a “utilidade de uma coisa faz dela um valor-de-uso” (MARX, Karl. 1996, p. 42).

Aqui, Marx põe lado-a-lado “utilidade” e “valor-de-uso”, dois conceitos com demasiada importância, e que, por isso, devem ser tratados com certa cautela para não os confundir com o sentido que Marx apresentará posterior – valor. Ao passo que um objeto possua uma utilidade – sempre a partir da inerência de suas propriedades –, este passa a possuir um valor-de-uso, assim, o valor-de-uso é proporcionado na relação objeto-utilidade-necessidade, tendo em vista que, assim como postulado anteriormente, ao passo que algo possui uma utilidade, este passa a possuir o vigor de satisfazer certa necessidade humana. Ainda sobre o valor-de-uso é importante expor dois fatores a mais, vejamos-lhes.

O primeiro fator, remete-se a realização efetiva do valor-de-uso, onde, este só, diz Marx, “se realiza com a utilização ou o consumo” (MARX, Karl. 1996, p. 42). Assim, percebe-se que o valor-de-uso só estará presente no objeto quando este tiver uma utilidade ou um uso para a realização de determinada necessidade. E, o segundo fator remete-se ao valor-de-troca, sendo preciso, fazermos uma apreciação maior deste, para não cairmos na tentação de qualifica-lo em frases desconexas de sentido.

Marx expõe que: “os valores-de-uso são, ao mesmo tempo, os veículos materiais do valor-de-troca” (MARX, Karl. 1996, p. 43). Para compreender o valor-de-troca Marx usará fórmulas matemáticas (algébricas), com a finalidade de mostrar que *algo* não possui um valor-de-troca restrito, mas “valores-de-trocas equivalentes³”. O valor-de-troca, conceitualmente, é relativo aos objetos que

³ Embora, Marx ofereça, no corpo da obra, *n* exemplos que clarificam essa ideia, em uma configuração

pretendem-se ser sujeitados ao processo de troca, considerando o aspecto de *quantidade*, retirando, desta relação de troca, o aspecto de valor-de-uso, assim como posto pelo próprio Marx ao dizer que nas relações de troca “Põem-se de lado os valores-de-uso das mercadorias” (MARX, Karl. 1996, p. 44). Contudo, agora clarificado *isso*, é importante entender o que resta ao objeto quando seu valor-de-uso é deixado em suspensão nesta relação de troca.

Quando se suspende o valor-de-uso, resta, diz Marx, “ainda uma propriedade, a de ser produto do trabalho” (MARX, Karl. 1996, p. 44). Assim, sem a propriedade do uso ou da utilidade, o objeto passa a ser apenas fruto de “tempo de trabalho”, esse tempo de trabalho é corporizado no objeto, e, através desta “corporalização do trabalho humano” o objetivo passa a possuir um valor. Veremos, neste ponto, o próprio Marx definir sua concepção do sentido de valor.

Inicialmente, acerca da concepção de valor, Marx parece ter a pretensão de iniciar sua análise a partir da “medição de valor” que um objeto pode possuir. Em outras palavras, o esforço de Marx é direcionado na finalidade de mostrar qual o critério deve-se usar para determinar que objeto x tem mais valor que um objeto y. A régua de medição postulada por Marx é a quantidade de tempo de trabalho utilizado para a produção do objeto.

Além, disto, Marx apresentou um outro aspecto fundamental para dar-se o valor de algo, acerca deste aspecto Marx chamou-o de “tempo de trabalho socialmente necessário” (MARX, Karl. 1996, p. 46). Desta forma, fica explícito que no processo de troca é levado em conta o tempo de trabalho socialmente necessário, uma vez que, o valor-de-uso fica suspenso, desta forma, sobre a igualdade de valor entre mercadorias. Marx elucida que “Mercadorias que contêm iguais quantidades de trabalho, ou que podem ser produzidas no mesmo tempo de trabalho, possuem, conseqüentemente, valor da mesma magnitude” (MARX, Karl. 1996, p. 46). Assim, para comparar-se mercadorias, Marx indica que os fatores a serem considerados são o valor da mercadoria ao qual é estabelecido pelo segundo fator, o tempo de trabalho socialmente necessário.

No entanto, essa comparação de valor possui uma peculiaridade, tendo em vista que, o tempo de trabalho pode variar dependendo da produtividade, o que Marx conceituar como “força produtiva”, onde para Marx (1996, p. 47):

A produtividade do trabalho é determinada pelas mais diversas circunstâncias, entre elas a destreza média dos trabalhadores, o grau de desenvolvimento da ciência e sua aplicação tecnológica, a organização social do processo de produção, o volume e a eficiência dos meios de produção, e as condições naturais.

quase que pedagógica, não é interessante as evidenciar aqui, sendo-as possível de apreciação pelo conhecedor em um momento posterior. (Cf. MARX, Karl, 1996, p. 43).

Em linhas gerais, acerca desta questão sobre a produtividade e da atribuição de valor, pode-se entender da seguinte forma: quanto maior o tempo de trabalho, como, por exemplo, a lapidação de um fragmento de diamante, maior será o seu valor, e, antagonicamente, quanto menor o tempo de trabalho, com, por exemplo, a produção de garrafas de plástico, menor será seu valor. Portanto, o valor de uma mercadoria estará sempre ligado diretamente ao tempo médio socialmente necessário para a produção da mercadoria.

Para finalizar esse ponto sobre os dois fatores da mercadoria, Marx o-encerra com uma última colocação, diz o Marx: “Uma coisa pode ser valor-de-uso, sem ser valor” (MARX, Karl. 1996, p. 47). Para *algo* possuir apenas o valor-de-uso, ele, necessariamente, não deve ser fruto de trabalho humano. Isso ocorre quando um produto não é derivado de trabalho, mas possui utilidade para a realização de determinada necessidade humana, Marx oferece alguns exemplos ilustrativos, expõe Marx: “o ar, a terra virgem, seus pastos naturais, a madeira que cresce espontânea na selva etc.” (MARX, Karl. 1996, p. 47). Esses produtos apontados por Marx, não são frutos do trabalho humano, mas, ainda assim, possuem suas respectivas utilidades de uso, ou seja, são produtos possuidores de valor-de-uso não derivado de trabalho.

2. O duplo caráter do trabalho materializado na mercadoria

Marx abre esse ponto retomando a noção de como a mercadoria se apresenta ao sujeito, sendo de duas formas: valor-de-uso e valor-de-troca⁴. Contudo, Marx, de forma gradativa, pretende, neste momento, expor o duplo caráter do trabalho contido na mercadoria. Pode-se entender o duplo aspecto do trabalho em: trabalho concreto e trabalho abstrato – vejamos-lhes a seguir.

I – Todo trabalho é, de um lado, dispêndio de força humana de trabalho, no sentido fisiológico, e nessa qualidade de trabalho igual ou abstrato cria o valor das mercadorias;

II – Todo trabalho, por outro lado, é dispêndio de força humana de trabalho, sob forma especial, para um determinado fim, e, nessa qualidade de trabalho útil e concreto, produz valores-de-uso.

⁴ Posteriormente, ao tratar sobre a forma simples do valor, em seu conjunto, Marx dirá que a mercadoria só possui valor-de-uso e valor, tendo em vista que o valor-de-troca de uma mercadoria apenas se dar quanto determinada mercadoria entra em relação com outra mercadoria, ou seja, o valor-de-troca ainda não está na mercadoria, o que encontra-se na mercadoria, de forma individual, é, precisamente, valor-de-uso considerando que a mercadoria é produzida para atender determinada necessidade humana, ou seja, ela é útil; e, também, a mercadoria possui valor, assim como veremos a seguir, que a partir do trabalho utilizado para o confeccionar a mercadoria, se atribui valor à mercadoria, haja visto que, trabalho é, de um lado, dispêndio de força humana de trabalho, no sentido fisiológico, e nessa qualidade de trabalho igual ou abstrato cria o valor das mercadorias; portanto, de forma individual a mercadoria só possui valor-de-uso e valor, sendo, o valor-de-troca colocado só na relação de equiparar com o valor de outra mercadoria. (Cf. MARX, Karl. 1966, p. 68-69).

Assim, apreende-se que, em ambos fatores, o trabalho sempre será dispêndio de força humana de trabalho, contudo, suas distinções encontram-se na qualidade do trabalho, onde no trabalho abstrato cria-se o valor das mercadorias, enquanto que no concreto produz-se valores-de-uso. Para clarificar, essa colocação, é interessante apreciar os exemplos didáticos ofertados pelo Marx.

Marx, de forma ilustrativa, usará duas mercadorias – um casaco e 10 metros de linho – para expor essa distinção entre trabalho concreto e trabalho abstrato. O casaco é produto do trabalho útil e concreto, tendo em vista que, o casaco é valor-de-uso, já que, ele possui uma utilidade para determinada necessidade humana. E, o trabalho abstrato é o tipo de trabalho necessário para a sua produção, assim, como diz Marx: “Para produzi-lo, [o casaco] precisa-se de certo tipo de atividade produtiva, determinada por seu fim, modo de operar, objeto sobre que opera, seus meios e seu resultado (MARX, Karl. 1996, p. 48, adaptação nossa). Esse ponto é importante, haja vista que, trata-se de entender que dentro do modo de produção de mercadorias, o trabalho abstrato pode assumir diversos tipos de trabalho. Para o Marx, há um tipo de trabalho para a produção do casaco, assim, como há um tipo de trabalho para a produção do linho – ofício de alfaiate e de tecelão. Marx, assim, classifica os tipos de trabalho em: ordem, gênero, espécie, subespécie e variedade – a divisão social do trabalho.

3. A forma do valor ou o valor-de-troca

Neste novo ponto, Marx pretende retornar para a questão do valor, não por ter deixado *algo* inacabado anteriormente, mas, por precisar mostrar como o valor se manifesta na mercadoria, haja vista que, o valor não é algo palpável, sendo, assim, difícil para o sujeito apreciá-lo, ou, até mesmo, entender de onde ele origina-se.

Marx neste ponto, apresentará quatro formulas, afim de evidenciar a questão sobre a corporização do valor na mercadoria. As formulas são: A – A forma simples, singular ou fortuita do valor; B – Forma total ou extensiva do valor; C – Forma geral do valor; e D – Forma dinheiro do valor. As veremos com maiores detalhes a seguir; contudo, é imprescindível entender o motivo de Marx as trazerem neste ponto.

Marx alude que as mercadorias se mostram na forma de valores-de-uso, como já foi visto anteriormente, contudo, as mercadorias só são, efetivamente, mercadorias ao passo que elas possuem dois fatores: valor-de-uso e valor. Assim, para entender esse algo que Marx pretende neste ponto, ele pretende parti “do valor-de-uso ou da relação de troca das mercadorias, para chegar as valor aí escondido” (MARX, Karl. 1996, p. 55). Assim, a pretensão do Marx, é entender a manifestação do valor na mercadoria a partir do processo de troca. Vejamos a seguir como ele pretende fazer isso, a partir das quatro formulas mencionadas anteriormente.

A) A forma simples, singular ou fortuita do valor; essa forma é expressada da seguinte maneira:

x da mercadoria A = y da mercadoria B ou x da mercadoria A vale y da mercadoria B

(Forma Relativa) 20 metros de linho = (Forma Equivalente) 1 casaco

(Forma Relativa) 20 metros de linho valem (Forma Equivalente) 1 casaco

Para entender essa forma, é preciso entender dois conceitos: a forma relativa (primeiro lado da fórmula) e a forma equivalente (segundo lado da fórmula). Vejamos, a seguir, o que Marx expõe ao falar sobre: os dois polos da expressão do valor: a forma relativa do valor e a forma equivalente.

Na forma simples, dar-se a relação entre duas mercadorias – A e B –, sendo a primeira mercadoria (A) de força ativa, e a segunda (B) passiva. A primeira mercadora (A) possui valor relativo e a segunda (B) possui valor equivalente. Um aspecto sobre ambas formas (relativa e equivalente) está na distinção das mercadorias, pois, não seria preciso colocar uma determinada mercadoria (C) em relação à ela mesma – (x de C = x de C) –, como, por exemplo, 10 metros de tecido = 10 metros de tecidos, ou seja, o valor relativo na segunda forma, não muda em relação a primeira, são iguais. Desta forma, a forma simples do valor, exige, obrigatoriamente, que as mercadorias, a serem relacionadas na fórmula, sejam distintas uma da outra.

Para distinguir qual das mercadorias encontra-se na posição de valor relativo, basta atentar-se para sua posição dentro da forma simples, observando qual das mercadorias está oferecendo seu corpo para a determinação da equivalência de valor. Vejamos, agora, de forma suficiente, o que significa a forma relativa do valor.

Para se afirmar que 20 metros de linho é equivalente a 1, 2, 3, 4 ou x casacos, isto é, que dada uma x quantidade de linho vale y quantidades de casacos, é preciso admitir que tanto o linho quanto o casaco são grandezas de valor, ou seja, eles são expressões da mesma coisa, assim, linho = casaco é o fundamento da equação. Contudo, resta saber a razão que leva o valor de determinada quantidade de linho poder ser relacionada ao x quantidade de casaco. Para compreender essa questão, diz Marx: “Quando o casaco, como figura do valor, é equiparado ao linho, iguala-se o trabalho inserido naquele com o contido neste” (MARX, Karl. 1996, p. 58). Ou seja, em primeiro lugar, deve-se entender que, assim como apontado anteriormente, o valor se dar pelo tempo médio socialmente necessário a produção da mercadoria, e, neste sentido, ambas mercadorias (A e B) possuem, em seus processos de produções, embora diferentes, tempo de trabalho socialmente necessário.

No entanto, como trata-se de mercadorias distintas, é evidente que o tempo de trabalho socialmente necessário será distinto, contudo, para Marx (1996, p. 58):

Sem dúvida, o trabalho concreto do alfaiate, o que faz o casaco, difere do executado pelo tecelão, que faz o linho. Mas, equiparando ao do tecelão, reduz-se o trabalho do alfaiate àquilo que é realmente igual em ambos os trabalhos, sua condição comum de trabalho humano. Por esse meio indireto, diz-se que o trabalho da tecelã, ao tecer valor, não possui nenhuma característica que o diferencie do trabalho do alfaiate, sendo, portanto, trabalho humano abstrato. Só a expressão de equivalência de mercadorias distintas põe à mostra a condição específica do trabalho criador de valor, porque ela realmente reduz à substância comum, a trabalho humano simplesmente, os trabalhos diferentes incorporados em mercadorias diferentes.

Desta forma, a equiparação é possível, mesmo em relações com mercadorias distintas, pois, o que a forma simples leva em conta consiste no valor adquirido a partir do trabalho humano incorporados nas mercadorias. Isso tornar-se mais claro, quando Marx, fala sobre o processo de produção, como, por exemplo, a do casaco, onde teve dispêndio de força de trabalho humano, – lembrando que o trabalho *sempre* será dispêndio de força humana de trabalho –, a força de trabalho do alfaiate, a qual incorporou no casaco, e, tendo em vista que, para Marx “o trabalho humano cria valor, mas não é valor” (MARX, Karl. 1996, p. 59). Então, pode-se compreender que o casaco, criado a partir do dispêndio de força humana de trabalho é um “depositário de valor”⁵, assim como qualquer outra mercadoria produzida a partir do trabalho humano.

Ainda sobre a forma relativa do valor, vejamos agora o que Marx propõe por determinação quantitativa da forma relativa do valor.

Marx abre esse ponto evidenciando que para se expressar o valor de qualquer mercadoria, sempre é preciso que tenha uma determinada quantidade de mercadoria, e, essa determinada quantidade de mercadoria possui x quantidade de trabalho humano. Embora pareça que Marx esteja fazendo uma revisão das ideias já postas, ele está apenas fazendo uma preparação do *terreno* para pôr uma nova característica importante para a compreensão da forma simples do valor. Vejamos a importância que essa quantidade de mercadoria possui para a determinação quantitativa da forma relativa do valor.

Seguindo a forma simples do valor: 20 metros de linho = 1 casaco, ou 20 metros linho valem 1 casaco, isso quer dizer que, para cada 1 casaco há substância de valor que corresponde a 20 metros de linho. Contudo, Marx propõe que se imagine, um determinando lugar, onde a matéria para a produção do linho esteja escarça, com poucas plantações que fornecem a fibra para produzir o linho, neste caso, o valor do

⁵ Expressão utilizada por Karl Marx (in.: MARX, Karl. 1996, p. 59).

linho iria aumentar, pois, o tempo de trabalho socialmente necessário iria ser maior. Se neste lugar, o tempo de trabalho socialmente necessário para a produção do linho dobrar, o valor do linho também dobrara, assim, 20 metros de linho = 2 casacos, ou 20 metros de linho valem 2 casacos. Neste novo cenário, 01 casaco equivale apenas a metade do trabalho humano utilizado para produzir 20 metros de linho. Contudo, Marx propõe imaginar um cenário inverso a este, onde o tempo para produzir 20 metros de linhos caiu pela metade, assim, o valor do linho também cairá conseqüentemente e na mesma medida. Na forma simples do valor: 20 metros de linho = $\frac{1}{2}$ de casaco, ou 20 metros de linho valem $\frac{1}{2}$ de casaco.

Assim, Marx apresenta essa característica importante para a forma simples do valor, onde o tempo de trabalho socialmente necessário é a chave para se estabelecer o valor das mercadorias, sendo, desta forma, o valor das mercadorias relativo de acordo com o tempo de trabalho humano incorporado na mercadoria.

Tendo deixado isso suficientemente claro – a questão sobre a forma relativa do valor –, vejamos agora, outro ponto importante para a forma simples do valor, a forma de equivalente.

Marx apresenta, uma ilustração, para entendermos a forma de equivalência. Nesta ilustração ele troca a busca pelo valor pela busca do peso. Ele pede para pensarmos em um tijolo, físico e corpóreo, logo, valor-de-uso. O tijolo possui um determinado peso, porém, mesmo sendo ele corpóreo e passível a apreciação física, não é possível que o indivíduo, somente, a partir da apreciação física – visual, palpável, sonoro, e etc. – possa determinar seu peso. Para fazê-lo – determinar o peso do tijolo – o sujeito deverá colocar o tijolo em relação de equivalência com peso de ferro, onde, este tem seu peso determinado. Assim, na formula simples do peso: x peso de tijolo = x peso de ferro, ou x peso de tijolo vale x peso de ferro.

Assim, para se achar o peso de algo, deverá equiparar este com algo que também tenha peso; logo, o peso deve ser a propriedade comum entre os objetos a serem equiparados. Assim, em paralelo a está conclusão, para se encontrar o valor de algo, deve equiparar este com algo com valor, o que Marx chamará de “elemento social” (Cf. MARX, Karl. 1996, p. 65), o valor que é, neste caso, o elemento comum entre ambas mercadorias.

Assim, para achar o valor do linho utilizara-se o casaco, pois, ambos possuem valor, eles não serão equiparados pelas características físicas de seus corpos, haja vista que, o valor do qual trata-se de encontrar é uma relação social não materializada. Neste ponto, Marx tece uma crítica aos economistas políticos de sua época, onde, ofuscados pela visão burguesa, optaram por buscar o valor das mercadorias através do dinheiro (ouro ou prata), quando a formula simples do valor – x da mercadoria A = y da mercadoria B ou x da mercadoria A vale y da mercadoria B – bastaria para determinar o valor das mercadorias.

Para concluir o ponto sobre a forma de equivalente, Marx irá retornar ao primeiro pensador que primeiramente analisou a forma do valor – Aristóteles –, com a finalidade de mostrar o motivo que levou Aristóteles a interromper sua análise. Marx mostra que Aristóteles não conseguiu terminar sua análise sobre a forma do valor, pois, ele não possuía as condições de entender o conceito de valor. Aristóteles põe 5 camas em equidade com 1 casa, equivalente também a 5 camas em equidade com determinada quantia de dinheiro. Na forma simples do valor: 5 camas = 1 casa “equivale também” a 5 camas = tanto de dinheiro. Para entender por que 5 camas podem ser trocadas por uma casa, e, como também é igual a troca entre 5 camas e um tanto de dinheiro, Aristóteles precisaria, necessariamente, entender o conceito de valor, contudo, Marx alude que: “que a sociedade grega repousava sobre a escravidão, tendo, por fundamento, a desigualdade de homens e de suas forças e trabalhos” (MARX, Karl. 1996, p. 68). Assim, as condições do tempo histórico de Aristóteles não poderiam conduzi-lo a determinação do conceito de valor, pois, é somente quando se possui a ideia de igualdade entre homens, que se pode expressar o valor, ou seja, através da equiparação da força de trabalho humano contida nos corpos das mercadorias.

Para encerramos nossa questão sobre a forma simples, singular ou fortuita do valor, veremos agora, o último ponto que se refere a forma simples do valor, em seu conjunto. Marx abre esse ponto fazendo uma retomada ao que foi dito no início do primeiro capítulo, ao dizer que: “mercadoria é valor-de-uso e valor-de-troca⁶”. Marx percebe que a mercadoria não pode ser isso, se o considerado for a mercadoria individual. A mercadoria é, portanto, valor-de-uso ou útil e valor, pois, a mercadoria materializada e de forma individual não manifesta o valor-de-troca, sendo este, dependente da equivalência de valor entre essa e outra mercadoria. Assim, a mercadoria materializada possui utilidade para determinada necessidade humana, e valor, pois, a mercadoria é fruto de dispêndio de força humana de trabalho, no sentido fisiológico, e nessa qualidade de trabalho igual ou abstrato cria o valor das mercadorias.

A) A forma total ou extensiva do valor; essa forma é expressada da seguinte maneira:

z da mercadoria A = u da mercadoria B, ou = v da mercadoria C, ou = w da mercadoria D, ou x da mercadoria E, ou = etc.

20 metros de linho = 1 casaco, ou = 10 quilos de chá, ou = 40 quilos de café, ou = 1 quarter de trigo, ou = 2 onças de ouro, ou = ½ tonelada de ferro, ou = etc.

(Primeiro lado) forma total = (Segundo lado) forma extensiva do valor

⁶ Essa conceituação é colocada por Marx na primeira sessão intitulada “Os dois fatores da mercadoria: valor-de-uso e valor: (substância e quantidade de valor)”. (Cf. MARX, Karl. 1996, p. 41-43).

Para apresentar o entendimento desta segunda forma, Marx partiu da forma extensiva do valor relativo (segundo lado). Nesta forma, Marx pretende mostrar que determinada mercadoria pode ser equiparada com mercadorias distintas, pois, agora, o trabalho que cria se apresenta igual a qualquer outro. Assim, em linhas gerais, o segundo lado da forma, ao passar, pode adquirir qualquer corpo de mercadoria, para equiparar-se ao primeiro lado da forma, acaba por deixar evidente que o valor de z da mercadoria A vale o valor de u da mercadoria B, ou de v da mercadoria C, ou de w da mercadoria D, ou de x da mercadoria E, ou etc., neste sentido, qualquer mercadoria pode se equiparar a qualquer mercadoria, por que o trabalho de produção das mercadorias, neste caso, são equivalentes.

B) Forma geral do valor; essa forma é expressada da seguinte maneira:

1 casaco

10 quilos de chá

40 quilos de café

1 quarter de trigo

2 onças de ouro

½ tonelada de ferro

x de mercadoria A

etc. mercadoria



20 metros de linho

77

Para entender a forma geral do valor relativo, é preciso entender que nesta forma, há uma eleição de uma determinada mercadoria do mundo das mercadorias, para empregar o papel de equivalente geral das demais mercadorias. Desta forma, Marx dirá que:

A forma geral do valor, que torna os produtos do trabalho mera massa de trabalho humano sem diferenciações, mostra através de sua própria estrutura, que é na expressão social do mundo das mercadorias. Desse modo, evidencia que o caráter social específico desse mundo é constituído pelo caráter humano geral do trabalho. (KARL, Marx. 1996, p. 76).

Ou seja, o trabalho têxtil na produção do linho – quantidade de dispêndio de força humana de trabalho, no sentido fisiológico – será reduzido como o fator para equiparar o valor das demais mercadorias, lembrando que a qualidade de trabalho igual ou abstrato cria o valor das mercadorias, e, assim, através do valor do linho se medirá o valor das demais mercadorias.

Assim, ao passo que uma mercadoria se distingue do mundo das mercadorias, e se torna equivalente universal do valor, para Marx, este “funciona como dinheiro”

(KARL, Marx. 1996, p. 76). Contudo, para Marx, a mercadoria (B) – o equivalente universal, que funciona como dinheiro – com maior destaque entre o mundo das mercadorias, é o ouro, onde este assume o papel de dinheiro, assim como veremos a seguir, onde Marx utiliza a forma geral do valor, trocando o linho – mercadoria B – pelo ouro como expressão de dinheiro.

A) Forma dinheiro do valor. Essa forma é expressada da seguinte maneira:

20 metros de linho

1 casaco

10 quilos de chá

40 quilos de café

1 quarter de trigo

2 onças de ouro

½ tonelada de ferro

x de mercadoria A



2 onças de ouro

Para Marx, há diferenças entre a forma simples para a forma total ou extensiva do valor, e da forma total ou extensiva do valor para a forma geral do valor, contudo, entre a forma geral do valor para a forma dinheiro do valor, a diferença consiste apenas na substituição do linho pelo ouro como equivalente geral.

78

Para Marx (1996, p. 76):

O ouro se confronta com outras mercadorias, exercendo a função de dinheiro, apenas por se ter, antes, a elas, anteposto na condição de mercadoria. Igual a outras mercadorias, funcionou também como equivalente singular em operações isoladas de troca, ou equivalente particular junto a outros equivalentes.

A utilização do ouro como equivalente geral, passo a passo, segundo Marx, o tornou em “mercadoria-dinheiro”, assim, a forma geral do valor – forma C –, tornou-se a forma dinheiro do valor – forma D –, ou seja, forma preço. Marx, assim, para chegar ao entendimento da forma dinheiro valor, desenvolve de forma linear as demais formas – A, B, e C – para chegar até a forma dinheiro do valor, desta forma, pode-se dizer que o ponto de partida, a forma simples do valor, é o precedente chave, o germe, nas palavras de Marx, para se chegar a forma dinheiro.

4. O fetichismo da mercadoria: seu segredo

Neste ponto, Marx pretende mostrar o segredo da mercadoria, algo que não é perceptível na mercadoria concreta, pois, ao observar a mercadoria, à primeira vista, não se nota nada de estranho. Sabe-se que ali é um produto que possui um valor-de-

uso, tendo em vista que toda mercadoria é útil a uma determinada necessidade humana. Assim, o caráter misterioso que Marx quer apresentar, não advém do valor-de-uso da mercadoria, nem do próprio valor da mercadoria, pois, assim como visto antes, o valor é derivado do dispêndio de força humana de trabalho, no sentido fisiológico; e ao observar a mercadoria, é possível determinar a quantidade de dispêndio de força humana utilizado na produção da mercadoria. Então, onde, no produto de trabalho ao assumir a forma de mercadoria, há *algo* de misterioso?

Para Marx o segredo da mercadoria, está na forma da mercadoria, pois, diz Marx: “A igualdade dos produtos do trabalho fica disfarçada sob a forma de igualdade dos produtos do trabalho como valores” (KARL, Marx. 1996, p. 80). Desta forma, a forma mercadoria é misteriosa – possui algo de secreto – por ocultar as características sociais do trabalho dos homens, naturalizando isso, como propriedade social inerente da própria mercadoria. Para Marx, existe uma espécie de fetichismo do mundo das mercadorias, ao qual, diz Marx “decorre conforme demonstra a análise precedente, do caráter social próprio do trabalho que produz mercadorias” (KARL, Marx. 1996, p. 81). Assim, a seguir, tentaremos compreender o que Marx está a querer dizer por “caráter social próprio do trabalho”, e a razão deste se ocultar na forma mercadoria.

Marx alude que as relações sociais não se apresentam entre o indivíduo e seu trabalho, mas, somente, como relações materiais entre pessoas e relações sociais entre coisas. É, somente, no processo de troca que os produtos de trabalho se apresentam como valores, ou seja, uma realidade socialmente homogênea, distinta de sua realidade enquanto objeto útil, perceptível pelos sentidos. Assim, o produto de trabalho possui dois fatores sociais, sendo estes, o fator de utilidade à determinada necessidade humana, e o fator de útil as múltiplas necessidades dos próprios produtores, ao passo que, uma espécie de trabalho pode ser trocada por qualquer outra espécie de trabalho com que se possa equiparar-se.

Para Marx, os indivíduos não estabelecem relações com suas mercadorias enquanto valores, por vê-las apenas como manifestação material de trabalho humano. O valor das mercadorias não está escrito diretamente no corpo das mercadorias, ele é escrito, segundo Marx, em “hieróglifo social”, ou seja, os produtores precisam traduzir o valor de suas próprias criações. Assim, no processo de troca de mercadorias, os homens estão apenas tentando descobrir o quanto de outras mercadorias equivale a sua própria produção.

Marx, um pouco a frente, trará a história de Robinson, que após um naufrágio, passou a viver numa ilha, isoladamente, e, assim, todos os produtos de seu trabalho são seus, como valor-de-uso, e não valor. Contudo, ao voltar-se para a realidade de produção capitalista, o individualismo não é possível, pois, o homem não está só, ele não é independente, e sim, dependente, já que, as relações de dependência

constituem o fundamento social. Os produtos de trabalhos, no contexto social, assumem, segundo Marx, a feição fantasmagórica.

Marx faz uma espécie de retrato de sociedade, assim, com Platão faz na República; ele pede para supor:

uma sociedade de homens livres, que trabalham com meios de produção comuns, e empregam suas múltiplas forças individuais de trabalho, conscientemente, como força de trabalho social. Reproduzem-se aqui todas as características do trabalho de Robinson, com uma diferença: passam a ser sociais, ao invés de individuais. Todos os produtos de Robinson procediam de seu trabalho pessoal, exclusivo e, por isso, eram para ele, objetos diretamente úteis. Em nossa associação, o produto total é um produto social. Uma parte desse produto é utilizado como novo meio de produção. Continua sendo social. A outra parte é consumida pelos membros da comunidade. Tem, portanto, de ser distribuída entre eles. O modo dessa distribuição variará com a organização produtiva da sociedade e com o correspondente nível de desenvolvimento histórico dos produtores. Somente para fazer um paralelo com a produção de mercadorias, pressupomos que a participação de cada produtor nos bens de consumo se determina pelo tempo de trabalho. O tempo de trabalho desempenharia, portanto, duplo papel. Sua distribuição socialmente planejada regula a proporção correta das diversas funções do trabalho para as diversas necessidades. Além disso, o tempo de trabalho serve para medir a participação individual dos produtores no trabalho comunitário e sua cota pessoal na parte do produto global destinada ao consumo. Neste caso, as relações sociais dos indivíduos no tocante a seus trabalhos e aos produtos de seus trabalhos continuam meridianamente claros, tanto na produção quanto na distribuição. (MARX, 1996, p. 87-88).

80

Marx, aparentemente, utiliza-se desta ilustração de sociedade de homens livres, para desenvolver uma crítica ao modo de sociedade produtora de mercadorias. Para Marx, neste modelo de sociedade de homens livres, a relação social da mercadoria não se oculta do indivíduo, pois, este sabe de qual tipo de trabalho provem a mercadoria, e, a mercadoria, neste modelo, não é distinguida sobre o caráter de valor-de-troca, tendo em vista que, a mercadoria tem esse duplo aspecto, o primeiro em ser matéria de reposição para a produção, e, o segundo fator, de ser distribuído para o consumo dos componentes desta sociedade. Contudo, ao observar a sociedade capitalista de produção de mercadoria – modelo burguês da Europa –, percebe-se que a mercadoria está visível ao homem sobre o signo de valor, a partir do momento de que ela possa ser valor-de-troca. Para Marx, essa estrutura vital da sociedade burguesa, só, diz Marx: “pode desprender-se do seu véu nebuloso e místico, no dia em que for obra de homens livremente associados, submetida a seu controle consciente e planejado” (MARX, Karl. 1996, p. 88). Ou seja, para a superação do modelo, que tem como fundamento as relações diretas de domínio e

escravidão – sociedade capitalista de produção –, só seria possível, ao passo que os indivíduos, desta sociedade, se tornassem homens livres e conscientes do trabalho empenhado no processo de produção de seus produtos.

Para encerramos, de forma suficientemente clara, a questão sobre o fetichismo da mercadoria, é interessante mostrar um pensamento de Marx, onde ele expõe o que diria a mercadoria dentro do sistema de produção capitalista, se esta pudesse falar, coloca Marx: “Nosso valor-de-uso pode interessar aos homens. Não é nosso atributo material. O que nos pertence como nosso atributo material, é nosso valor. Isto é o que demonstra nosso intercâmbio como coisas mercantis. Só como valores-de-troca estabelecemos relações umas com as outras” (MARX, Karl. 1996, p. 92, grifo do autor). Assim, Marx está, através desta ilustração, do pensamento das mercadorias, afirmando que a mercadoria tem valor-de-uso na relação entre a mercadoria e a pessoa, enquanto que, o valor só se realizar na relação de troca, ou seja, quando a mercadoria possui valor cambiável, derivado através do processo social.

Considerações finais

Marx teve o devido cuidado em começar *O Capital* pela questão acerca da Mercadoria. Ao fazermos nossa apreciação analítica e hermenêutica do primeiro capítulo, percebemos uma lógica argumentativa linear, e, se esta característica se estender de forma ampliada, ao todo da obra, pode-se dizer que a questão da Mercadoria será a questão primordial que desenvolvera as demais questões tratadas pelo Marx. Entendemos que sem a colocação sobre os tipos de valor (valor-de-uso; valor-de-troca; e valor) não seria possível, para Marx, desenvolver o segundo capítulo, ao tratar sobre o processo de troca, ou, até mesmo, o terceiro capítulo, ao tratar-se do dinheiro ou a circulação das mercadorias, e, assim, conseqüentemente, pois, é extremamente perceptível a lógica argumentativa linear utilizada por Marx.

Ao fim desta apreciação acerca da Mercadoria, concluímos que Marx, é felizado, ao perceber e colocar em questão as quatro formas do valor da mercadoria – I) a forma simples, singular ou fortuita do valor; II) forma total ou extensiva do valor; III) forma geral do valor; e a IV) forma dinheiro do valor. Diferente de Aristóteles, que por razões provenientes das condições de seu tempo histórico, Marx, a partir da análise do contexto de produção capitalista, conseguiu determinar o determinante do valor corporificado da mercadoria, através do dispêndio de força humana de trabalho e do tempo de trabalho socialmente necessário, sendo estes dois fatores a chave que permitem ao homem encontrar e/ou determinar o valor da mercadoria, levando esta, à possuir o valor-de-troca, levando em conta, a necessidade cambiável do sistema capitalista, contrário ao que Marx coloca como sociedade de homens livres e conscientes.

Ainda sobre o valor-de-troca, concluímos que este não está na mercadoria quando esta é vista individualmente. Essa conclusão chega-se ao perceber que

quando Marx trata da forma simples do valor, em seu conjunto, ele aponta que a Mercadoria só possui valor-de-uso e valor, tendo em vista que, o valor-de-troca de uma mercadoria apenas se dar quanto determinada mercadoria entra em relação com outra mercadoria, ou seja, o valor-de-troca ainda não está na mercadoria; o que encontra-se na mercadoria, de forma individual, é, precisamente, valor-de-uso considerando que a mercadoria é produzida para atender determinada necessidade humana, ou seja, ela é útil; e, também, a mercadoria possui valor, derivada a partir do trabalho utilizado para o confeccionar a mercadoria, haja visto que, trabalho é, de um lado, dispêndio de força humana de trabalho, no sentido fisiológico, e nessa qualidade de trabalho igual ou abstrato cria o valor das mercadorias; portanto, de forma individual a mercadoria só possui valor-de-uso e valor, sendo, o valor-de-troca colocado apenas na relação de equiparar-se com o valor de outra mercadoria, tendo em vista a necessidade cambiável do sistema capitalista.

Referências

MARX, K. *O capital: crítica da economia política: livro primeiro*. Trad. Reginaldo Sant'Ana. 15. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.

Submissão: 07. 03. 2019/ Aceite: 15. 07. 2019

Breve esboço acerca do transhumanismo

A brief draft about transhumanism

TIAGO XAVIER¹

Resumo: Este trabalho tem por objetivo apresentar, de forma breve, o transhumanismo e o seu ideal de evolução humana, uma vez que esse movimento cultural entende que o homem deve evoluir a níveis demasiadamente elevados para além da sua menoridade estrutural – rompendo com cadeias biológicas através da alteração de sua natureza.

Palavras-chave: Transhumanismo. Aprimoramento-humano. Pós-humanismo.

Abstract: This work intends to present, in a brief way, transhumanism and its ideal of human evolution, since this cultural movement asserts that man must evolve to the higher levels, evolving far beyond its lesser condition – breaking up biological chains through change of its nature.

Keywords: Transhumanism. Human enhancement. Post humanism.

Em seu trabalho intitulado *Transhumanism: toward a futurist philosophy*, Max More esclarece que o transhumanismo² é uma classe de filosofias que buscam conduzir a humanidade a um estágio pós-humano, valorizando a razão e a ciência, compromissada com o progresso e existência terrena, e não com uma vida metafísica, sobrenatural (como a do humanismo cristão)³. Por isso, se difere dela, reconhecendo e antecipando alterações na natureza humana e as possibilidades de progresso⁴.

¹ Graduação e mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Doutorando em filosofia pela mesma instituição. E-mail: sophosxavier@hotmail.com

² Termo criado pelo biólogo britânico Julian Sorell Huxley (1887-1975) em 1957; mas é ao filósofo e futurista britânico Max More que são atribuídos os créditos à filosofia atual desse movimento. É importante ressaltar que há várias correntes transhumanista, a saber, “Transhumanismo libertário”, “Pós-generismo”, “Singularitarianismo”, “Tecno-gaianismo” etc. Contudo, não pretendendo aqui apresentá-las, e muito menos distinguir suas formas, mas apenas abordar alguns aspectos do trajeto trilhado por este movimento cultural que segue uma meta: “pós-humanismo” (fase evoluída que ultrapassa a do homem natural, puramente biológico), como bem notou Luc Ferry em *A revolução transumanista* ao dizer que “seria preciso reservar o termo ‘pós-humanismo’ para” este movimento cultural, “já que se trata de criar uma espécie nova, radicalmente diferente da nossa, milhares de vezes mais inteligente e mais poderosa, outra humanidade. Assim, vemos que esse é verdadeiramente um pós-humanismo, já que defende não a simples melhoria da humanidade atual, mas a fabricação de outra espécie, uma espécie que, no limite, não terá mais muito a ver com a nossa”. O transhumanismo “é o trajeto, enquanto o pós-humanismo é a meta; um é o caminho ou processo, o outro é o resultado ou o ponto de chegada” (2018, p. 8-10).

³ Os adeptos dos ideais transhumanistas “são partidários da razão, do progresso [...] renegando valores centrados em autoridades religiosas ou dogmas”, como bem destacou Edgar Silveira Franco em *O Manifesto da Arte Extropiana e a obra PRIMO 3M+: Proposta para um Corpo Pós-Humano*. Disponível em: <http://www.compos.org.br/data/biblioteca_953.pdf>. Acesso em: 10 de dez. 2018.

⁴ MORE, M. *Transhumanism: toward a futurist philosophy*. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/doc/257580713/Transhumanism-Toward-a-Futurist-Philosophy>>. Acesso em: 15 de ago. 2018.

Já Nick Bostrom, um dos principais adeptos deste movimento, vê o transhumanismo como um modo de se indagar sobre o futuro, apoiado na ideia de que a espécie humana atual não representa o fim do desenvolvimento humano, vendo-a como algo que está sendo construído, pois o homem não é o estágio final da evolução humana⁵.

Os adeptos desse movimento anseiam transcender a condição humana a partir da simbiose homem e máquina que aumentará consideravelmente as capacidades físicas, intelectuais e psicológicas do ser humano com a ajuda da ciência e tecnologia, promovendo um ser híbrido – capaz de ir além dos limites da biologia humana. E uma vez que estamos inseridos em um intenso processo de hibridização cultural que promove a construção de identidades abertas⁶, o transhumanismo cresce vertiginosamente, alimentando um sonho antigo do homem: a autossuperação humana.

Para isso a filosofia do transhumanismo, amparada pelos crescentes avanços de novas tecnologias, está disposta a contribuir para que o sonho da autossuperação humana se torne menos utópico, uma vez que o desenvolvimento de tecnologias amplamente disponíveis está investindo maciçamente na ideia de aumentar as capacidades do ser humano. A pretensão é habilitar cada vez mais o homem com atributos especiais, dotando-o de capacidades que ele não tem por natureza, a fim de que evolua para além das limitações físicas e mentais⁷.

Por conta disso o transhumanismo carrega consigo a ideia “de que um progresso sem fim, uma perfectibilidade ilimitada da espécie humana, é ao mesmo tempo possível e desejável” (FERRY, 2018, p. 2). Neste sentido, “uma das características mais essenciais do movimento” é o de “passar do paradigma médico tradicional, o da terapêutica, cuja finalidade principal é ‘reparar’, curar doenças e patologias, para um modelo ‘superior’, o da melhoria, ou até do ‘aumento’ do ser humano” (FERRY, 2018, p. 1).

Essas pretensões são ordenadamente apresentadas em um texto que reúne a ideologia deste movimento cultural, intitulado *Principles of Extropy*⁸ – princípios da extropia⁹ –, escrito por Max More, que traz as seguintes ideias:

⁵ BOSTROM, Nick. *Transhumanist values*. Philosophical Documentation Center Press, 2003. Disponível em: <<https://nickbostrom.com/ethics/values.html>>. Acesso em: 05 de jan. 2019.

⁶ Conjunto de caracteres particulares com que o indivíduo identifica-se, escolhe e toma para si a partir das suas experiências, se reconhecendo da forma que lhe apraz.

⁷ MOTTA, Heuring Felix. *Transhumanismo: o nascimento de uma nova humanidade!* Disponível em: <<https://www.conscienciacristanews.com.br/transhumanismo/>>. Acesso em: 04 de set. 2018.

⁸ MORE, M. *Principles of Extropy*. Version 3.11 © 2003. Disponível em: <<https://web.archive.org/web/20131015142449/http://extropy.org/principles.htm>>. Acesso em: 11 de dez. 2018.

⁹ Termo que traz uma ideia oposta a da “Entropia”. O termo “Extropia” representa “uma espécie de síntese do movimento científico e filosófico que nomeia, ele é usado como uma medida de informação, inteligência, vitalidade, diversidade, oportunidade e desenvolvimento, opondo-se de forma

- Progresso perpétuo: buscar mais inteligência e sabedoria de forma eficaz em prol de uma expectativa de vida saudável e ilimitada;
- Autotransformação: afirmar continuamente o aperfeiçoamento físico, intelectual e ético por meio do pensamento crítico e do uso amplo da tecnologia em prol do aumento fisiológico e neurológico, contribuindo para o refinamento emocional e psicológico;
- Otimismo prático: alimentar as ações, os indivíduos e as organizações com expectativas positivas, adotando um otimismo racional e proativo em lugar do pessimismo e da fé cega;
- Tecnologia inteligente: aplicar a ciência de forma criativa, projetando e gerenciando tecnologias como meios efetivos para melhorar a vida – transcendendo as qualidades “naturais” derivadas da herança biológica;
- Sociedade aberta – informação e democracia: apoiar ordens sociais que promovam a liberdade de comunicação, ação, experimentação, inovação etc., opondo-se ao controle social autoritário e à hierarquia desnecessária, favorecendo o Estado de Direito e a descentralização do poder e da responsabilidade;
- Auto-direção: valorizar o pensamento independente, a responsabilidade pessoal, a liberdade individual e o respeito próprio;
- Pensamento racional: entender, experimentar, aprender, desafiar e inovar – favorecendo a razão sobre a fé cega.

Essas ideias demonstram um

[...] novo dogma que postula, assim como tantas religiões ocidentais, a possibilidade de alcançarmos uma “vida eterna”, não no sentido transcendentalista, mas sim diante das possibilidades vislumbradas pelos atuais avanços científicos que poderão permitir-nos continuar vivos *ad infinitum*¹⁰.

contundente a um conceito tradicional da física, a ‘Entropia’, segundo o qual todos os sistemas sofrem uma perda constante de energia tendendo à falência/extinção; dessa forma, a Extropia desafia esse princípio propondo uma expansão sem limites, da vida e da consciência”, como bem destacou Edgar Silveira Franco em *O Manifesto da Arte Extropiana e a obra PRIMO 3M+: Proposta para um Corpo Pós-Humano*. Disponível em: <http://www.compos.org.br/data/biblioteca_953.pdf>. Acesso em: 10 de dez. 2018.

¹⁰ FRANCO, Edgar Silveira. *O Manifesto da Arte Extropiana e a obra PRIMO 3M+: Proposta para um Corpo Pós-Humano*. Disponível em: <http://www.compos.org.br/data/biblioteca_953.pdf>. Acesso em: 10 de dez. 2018.

Tudo isso pode parecer ficção científica, sonho tecnocientífico de uma ideologia anômala, atípica, mas que já beira a realidade¹¹, sendo discutido por intelectuais de várias áreas do saber, protagonizando o debate acerca do que o filósofo Julian Savulescu chamou de pós-humano: forma de vida evoluída que se distinguirá significativamente de qualquer aspecto natural (biológico) do homem por se encontrar em um estágio para além deste¹². Tal estágio será

[...] alcançado através da aplicação de técnicas de manipulação, instrumentalização e artificialização da vida, do patrimônio biológico humano, acarretando uma mudança de estatuto especista. Quer dizer, o humano, por iniciativa própria e com vistas ao melhoramento da sua natureza, deixará de ser humano (VILAÇA & DIAS, 2014, p. 342).

A mudança da condição biológica do homem por meio do processo de alteração dará origem a uma forma de vida pós-humana. Limitações, enfermidades e toda forma de sofrimento que acomete o homem poderão ser superadas, já que a crença é de que as

[...] capacidades mentais, corporais, morais e emocionais poderão ser melhoradas, sendo ampliadas a um nível de eficiência ainda inimaginável. Em tese, melhoraria a qualidade de vida, elevando o nível de bem-estar individual e, quiçá! coletivo (VILAÇA & DIAS, 2014, p. 344).

As ideias de aprimoramento, ampliação e ultrapassagem dos limites humanos (superando até mesmo a morte) estão enraizadas na filosofia dos transhumanistas por estarem convictos de que o ser humano pode e deve se desenvolver a níveis demasiadamente elevados, evoluindo para além da sua menoridade estrutural – rompendo com cadeias biológicas através da alteração de sua natureza , o que possibilitará o surgimento do super-humano , o qual será imortal .

Para os adeptos desse movimento, a natureza humana é a biológica, considerada básica, precária e vulnerável, instigando-os a acreditarem que “as características (biológicas) do humano devem ser alteradas, tornando-o mais ‘feliz’, ‘saudável’ e ‘longevo’” (VILAÇA & DIAS, 2014, p. 347), ainda que esta alteração torne-o artificial, já que para eles

[...] não há nenhuma virtude especial (maior valor) em fazer parte da espécie humana, pois “pertencer à espécie humana” é uma mera

¹¹ Os ideais transhumanistas já estão sendo trabalhados, recebendo o apoio de várias universidades, centros de pesquisa, empresas e laboratórios espalhados pelo mundo. A título de exemplo, o movimento “recebe o apoio de várias associações internacionais, entre as quais o Extropy Institute, a World Transhumanist Association, [...] Aleph, na Suécia, Transcendo, na Holanda etc”. Recebe também financiamento de “empresas envolvidas no desenvolvimento de novas tecnologias, como Google”, por exemplo; esta financiadora da “Universidade da Singularidade” (FERRY, 2018, p. 1 e 8).

¹² SAVULESCU, J.; BOSTROM, N. *Human enhancement*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

contingência, podendo acarretar até mesmo certos prejuízos. De acordo com alguns transhumanistas, a moralidade humana não está fundamentada numa noção abstrata de natureza humana, mas sim na sua dimensão biológica, podendo, inclusive, ser “prejudicada” por esta. Desse ponto de vista, a natureza humana pode e deve ser alterada, pois, ao invés disso gerar prejuízos à humanidade, trará benefícios substantivos (VILAÇA & DIAS, 2014, p. 351-352).

O homem natural não é o fator principal para os adeptos do movimento transhumanista, por ser antigo, velho e cheio de características que o limitam, devendo ser transcendido por meio da ampliação do ciclo da vida que abrirá caminho para o nascimento de uma nova era voltada inteiramente para a mudança e evolução, na qual a tecnologia estará totalmente compromissada em realizar a renovação do humano, reconstruindo-o a partir da fusão da biologia com a máquina, rompendo com as fronteiras humanas marcadas pela enfermidade, dor, sofrimento, morte e luto – ingressando numa existência na qual todas as características naturais do corpo estarão potencializadas.

Considerações finais

Os ideais de evolução promovidos pelo transhumanismo contagiam o homem do novo milênio de tal forma que o fazem crer que a ideia de ampliar as suas capacidades é necessária para si, fazendo-nos lembrar da observação feita por Pitágoras de que, dentre os animais, o homem é o mais calamitoso, pois todos os outros se contentam com os limites prefixados da sua natureza, enquanto só ele insiste em ultrapassar os limites da sua. Mas, uma vez que “só o homem goza do privilégio de aprender as artes e as ciências, a fim de suprir com os seus conhecimentos às lacunas da natureza” (ROTTERDAM, 2002, p. 24), é mais do que comum a não aceitação dos limites impostos a ele, identificando-se com tudo aquilo que promova a superação desses limites.

E é por essas e outras que o transhumanismo promove a ideia de imersão em uma nova era na qual todas as características do corpo estarão aprimoradas, entendendo que o homem não é o estágio final da evolução humana, devendo ser superado a partir de aparatos tecnológicos que proporcionarão o aumento das suas capacidades.

Referências

AGAR, N. Liberal eugenics: in defence of human enhancement. Hoboken: Blackwell Publishing, 2004.

BOSTROM, N. A history transhumanist thought. Journal of evolution and technology, v. 14, n. 1, p. 1-25, 2005.

_____. In defense of posthuman dignity. Bioethics. Vol. 19, No. 3 – 2005a. Disponível em: <<https://nickbostrom.com/ethics/dignity.html>> Acesso em: 26 de jun. 2018.

- _____. Transhumanist values. Philosophical Documentation Center Press, 2003. Disponível em: <<https://nickbostrom.com/ethics/values.html>>. Acesso em: 05 de jan. 2019.
- BUCHANAN, A. Human nature and enhancement. *Bioethics*, v. 23, n. 3, 2009, p. 141-150.
- COECKELBERGH, M. Human being @ risk enhancement, technology, and the evaluation of vulnerability transformations. Nova Iorque: Springer, 2013.
- DA SILVA, M. R. As controvérsias a respeito da participação de Rosalind Franklin na construção do modelo da dupla hélice. *Scientiæzudia*, São Paulo, v. 8, n. 1, p. 69-92, 2010.
- DUPUY, J-P. O transumanismo e a absolescência do homem. In: NOVAES, A. (Org.). *A condição humana: as aventuras do homem em tempos de mutações*. São Paulo: Agir, 2009.
- FARRELL, J. P.; HART, S. D. de. *Transhumanism: a grimoire of alchemical altars and the agenda for the apocalyptic transformation of man*. Washington: Feral House, 2011.
- FELDHAUS, C. O futuro da natureza humana de Jürgen Habermas: um comentário. *Revista Ethic@*. Vol. 4, nº. 4, p. 309-319, ano 2005.
- FERKISS, V. Technology and culture: Gnosticism, naturalism and incarnational integration. *CrossCurrents* Vol. 30, Nº. 1, p. 13-26, 1980.
- FERRAZ, M. C. Franco. *Sociedade Tecnológica: de Prometeu a Fausto*. Revista *Contracampo: Programa de pós graduação em comunicação*. UFF. n. 04, 2000.
- FERRY, L. *A revolução transumanista*. Tradução de Éric R. R. Heneault. Barueri, SP: Manoel, 2018.
- FM-2030. *Are you a transhuman? Monitoring and stimulating your personal rate of growth in a rapidly changing world*. New York, NY: Warner Books, 1989.
- FRANCO, E. S. O Manifesto da Arte Extropiana e a obra PRIMO 3M+: Proposta para um Corpo Pós-Humano. Disponível em: <http://www.compos.org.br/data/biblioteca_953.pdf>. Acesso em: 10 de dez. 2018.
- FUKUYAMA, F. *Nosso futuro pós-humano: consequências da revolução da biotecnologia*. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.
- GARCIA, J. L. A plenitude tecnológica em questão. Hermínio Martins e o Experimentum humanum: civilização tecnológica e condição humana. *Análise Social*, Lisboa, v.47, n.2, p. 483-489. 2012.
- GIZMODO. Tudo o que você precisa saber sobre a CRISPR, nova ferramenta de edição de DNA. Disponível em: <<http://gizmodo.uol.com.br/tudo-o-que-voce-precisa-saber-sobre-a-crispr-nova-ferramenta-de-edicao-de-dna/>>. Acesso em: 11 de mar. 2018.
- HABERMAS, J. *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- HARRIS, J. *Enhancing evolution*. New Jersey: Princeton University Press, 2007.
- HEIDEGGER, M. *A questão da técnica*. Tradução de Marco Aurélio Werle. *Scientiæ Zudia*: São Paulo, v. 5, n. 3, p. 375-98, 2007.
- _____. *Serenidade*. Instituto Piaget: Rio de Janeiro, 2001.
- HUXLEY, Aldous. *Admirável mundo novo*. São Paulo: Abril Cultural, 1974 – 1ª ed.
- JONAS, H. “The burden and blessing of immortality”. *Hasting Center Report*, 22(1), 1992, p. 34-41.
- KASS, R. L. *Life, liberty and defense of dignity: the challenge for bioethics*. San Francisco:

Encounter Books, 2002.

KHALSA, D. S; STAUTH, Cameron.; BELLO, Sylvia. Longevidade do cérebro: um programa médico revolucionário que aprimora a mente e a memória. 13. ed. rev. Rio de Janeiro, RJ: Objetiva, 1997. 451 p.

KINOUCI, R. R. O homem como experimento tecnológico de si. Revista História, Ciência, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro. v. 21, n. 1, 2014, p. 357-360.

KIRKWOOD, T. Os melhores anos de nossas vidas. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Record, 2001a.

_____. The end of age. London: Profile Books, 2001.

KURZWEIL, R. The age spiritual machines. Viking Press, 1999.

_____. The singularity is near: when humans transcend biology. Penguin Group, 2005.

LENT, R. Cem bilhões de neurônios: conceitos fundamentais de neurociência. Rio de Janeiro: Atheneu, 2010.

LEOPOLDO E SILVA, F. “A invenção do pós-humano”. In: NOVAES, A. (org.). A condição humana: as aventuras do homem em tempos de mutação. São Paulo, Ed. SESCO e Ed. Agir, 2009.

MORE, M. Principles of Extropy. Version 3.11 © 2003. Disponível em: <<https://web.archive.org/web/20131015142449/http://extropy.org/principles.htm>>. Acesso em: 11 de dez. 2018.

_____. Transhumanism: toward a futurist philosophy. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/doc/257580713/Transhumanism-Toward-a-Futurist-Philosophy>>. Acesso em: 15 de ago. 2018.

MOREIRA et al. Biosensores: tecnologia e aplicações. Disponível em: <<http://www.biologia.seed.pr.gov.br/arquivos/File/biotecnologia/biosensores.pdf>>. Acesso em: 30 de dez. 2018.

MOTTA, H. F. Transhumanismo: o nascimento de uma nova humanidade! Disponível em: <<https://www.conscienciacristanews.com.br/transhumanismo/>>. Acesso em: 04 de set. 2018.

NAHRA, C. M. L. O dia em que a morte morrerá. Rev. Veritas – RS. v. 58, n. 1, (2013).

NAISBITT, J. High Tech High Touch – A tecnologia e a nossa busca por significado. São Paulo: Cultrix, 2000.

NÁPOLI, C. de. A fórmula da eterna juventude e outros experimentos nazistas. Disponível em: <<https://rosid.myboek.xyz/download/a-formula-da-eterna-juventude-e-outros-experimentos-nazistas-br598939207.html>> Acesso em: 15 de out. 2018.

NUNES, B. No tempo do niilismo e outros ensaios. São Paulo: Ática, 1993.

PESSINI, L. Bioética e o desafio do transhumanismo. Ideologia ou utopia? Ameaça ou esperança?. In: Sujeito na educação e saúde. São Paulo: São Camilo e Loyola, 2007.

PORFIRIO. Vida de Pitágoras (Argonáuticas órficas – Himnos órficos). Madrid: Gredos, 1987.

ROTTERDAM, E. de. Elogio da Loucura. eBooksBrasil, 2002. Disponível em: <https://www.cairu.br/biblioteca/arquivos/Filosofia/Elogio_Loucura_Hume.pdf>. Acesso em: 03 de out. 2018.

RÜDIGER, F. Cibercultura e pós-humanismo. São Paulo: Unicamp, 1988.

SANDEL, M. J. *Contra a perfeição: ética na era da engenharia genética*. 1. ed. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 2013.

SAVULESCU, J.; BOSTROM, N. *Human enhancement*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

SLOTERDIJK, P. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger ao humanismo*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

SORGNER, S. L. *Menschenwürde nach Nietzsche: die Geschichte eines Begriffs*. Volume IV, Issue II, p. 1-10, Fall 2011. Disponível em: <http://www.nietzschecircle.com/AGONIST/2011_08/CONTENTS.html>. Acesso em: 05 de set. 2018.

_____. Nietzsche, the overhuman and transhumanism. *Journal of Evolution and Technology* - Vol. 20 Issue 1 – mar. 2009. p. 29-42, 2009. Disponível em: <<https://jetpress.org/v20/sorgner.htm>>. Acesso em: 11 de jul. 2018.

SORGNER, S. L.; ERLANGEN. Further Remarks on the Complex Relationship between Nietzsche and Transhumanism. Volume IV, Issue II, p. 1-46, Fall 2011. Disponível em: <http://www.nietzschecircle.com/AGONIST/2011_08/CONTENTS.html>. Acesso em: 10 de set. 2018.

TOURAINÉ, A. *Crítica da modernidade*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1995.

VILAÇA, M. M. Qual natureza humana? Que aperfeiçoamento? Qual futuro? Reflexões em torno do conceito de natureza humana ampliada. *Ethic@*. Florianópolis, v. 12, n. 1, p. 25-51, 2013.

VILAÇA, M. M.; DIAS, M. C. M. Transumanismo e o futuro (pós-) humano. *Rev. Physis revista de saúde coletiva – Rio de Janeiro*, 24 [2]: 341-362, 2014.

VVAA. A década do cérebro e da neurotecnologia. In: *Revista Marketing*. Disponível em: <<http://propmark.com.br/revista-marketing/a-decada-do-cerebro-e-da-neurotecnologia>>. Acesso em: 05 de jul. 2018.

WILLIAM, E. Pluralistic Sense-Making: A World of Becoming. Volume IV, Issue II, Fall 2011. p. 1-12. Disponível em: <http://www.nietzschecircle.com/AGONIST/2011_08/CONTENTS.html>. Acesso em: 07 de set. 2018.

Submissão: 05. 03. 2019 / Aceite: 25. 08. 2019

O perspectivismo nietzschiano como mecanismo para a transvaloração de todos os valores

Nietzschean perspectivism as a mechanism for the transvaluation of all values

BIANCA SQUARISI ROQUE DE OLIVEIRA¹

Resumo: O presente texto busca demonstrar como a ideia de perspectivismo nietzschiano, já na forma que fora inserida na obra *Humano, demasiado Humano I* (antes mesmo do prefácio introduzido à obra posteriormente, em 1886) teria contribuído para a transvaloração de todos os valores. A fim de defender que o perspectivismo fora utilizado por Nietzsche como um dos mecanismos de preparação de seu leitor para o projeto central de sua filosofia: a transvaloração de todos os valores, faz-se necessário salientar que o projeto central da filosofia nietzschiana já se constituía como objetivo filosófico de Nietzsche décadas antes da primeira aparição do termo “transvaloração” em uma obra publicada.

Palavras-chave: Perspectivismo. Nietzsche. Transvaloração.

Abstract: The present text tries to demonstrate how the idea of Nietzschean perspectivism, already in the form that was inserted in the *Human, too Human I* (before the preface later introduced in 1886) would have contributed to the transvaluation of all values. In order to defend that perspectivism was used by Nietzsche as one of the mechanisms of preparation of his reader for the central project of his philosophy. Is the transvaluation of all values, it is necessary to point out that the central project of Nietzsche's philosophy was already constituted as philosophical objective of Nietzsche decades before the first appearance of the term "transvaluation" in a published work.

Keywords: Perspectivism. Nietzsche. Transvaluation.

Introdução

O perspectivismo nietzschiano, como o estudamos, é fruto de uma extração dos termos e ideias perspectivísticas ligadas ao termo “perspectivismo” apresentado por Nietzsche em poucas passagens de toda sua obra. Apesar de poucas aparições do termo “perspectivismo” na obra do filósofo, a ideia inserida a partir deste termo permeia toda sua filosofia e serve como base de apoio para diversas críticas efetivadas. No entanto, Nietzsche não determina de forma categórica seu perspectivismo, restando aos pesquisadores e comentadores da filosofia nietzschiana efetuar esta extração de sentidos em diversos momentos da obra em que a ideia de perspectiva se apresenta.

Perspectivismo

A ideia do que denominamos “perspectivismo nietzschiano”, ou seja, perspectivismo como Nietzsche concebe e aplica à sua filosofia, pode ser encontrada

¹ Universidade Estácio de Sá. E-mail: biancasquarisi@gmail.com.

em textos anteriores à primeira aparição do termo “perspectivismo” na obra (1886). Neste trabalho pretendemos demonstrar como Nietzsche se utilizou da ideia de perspectivismo já na obra *Humano, demasiado Humano I*, publicada em 1878.

Percebemos a presença da ideia de perspectiva aplicada aos questionamentos filosóficos na obra de Blaise Pascal, de quem Nietzsche era leitor. Entretanto, Pascal restringe sua análise perspectivista para o âmbito epistemológico, enquanto que Nietzsche amplia a noção de perspectiva e a insere em diferentes campos de questionamentos filosóficos.

Apesar de pretendermos demonstrar a presença e utilização da ideia de perspectiva desde *Humano, demasiado Humano I*, o termo e a máxima pela qual se entende expressa a ideia de perspectivismo nietzschiano só aparecem em publicações do ano de 1886. No prólogo da obra *Para Além de Bem e Mal* (1886), Nietzsche insere a perspectiva como “condição básica de toda vida” e apresenta a máxima “Não existem fenômenos morais, apenas uma interpretação moral dos fenômenos...” (NIETZSCHE, BM, §108, 2005, p. 66). Da mesma forma, no prefácio que insere à obra *Humano, demasiado Humano I* no ano de 1886, afirma que os valores são sempre constituídos por estimativas perspectivísticas, que traduzem as condições de conservação e intensificação de determinadas espécies de vida.

Conforme nos ensinam Pietro Gori e Paolo Stellino, podemos constatar a presença de um perspectivismo gnoseológico e um perspectivismo moral na obra de Nietzsche. À nossa análise interessa deter-nos ao âmbito da moral. Nas palavras de Gori e Stellino

92

Como pensa para o caso da verdade, segundo Nietzsche o caráter moral de uma ação não pertence intrinsecamente a ela mesma, não se trata de um em si, mas deriva de uma sucessiva interpretação do ocorrido. Uma mesma ação pode, dessa forma, obter muitas interpretações morais, cada uma delas depende da perspectiva assumida por quem a julga, mas nenhuma delas podendo valer em sentido absoluto. Com efeito, cada avaliação (Wertschätzung) consiste em avaliar (schätzen) o valor (Wert) de alguma coisa, e tal avaliação é sempre emitida segundo uma determinada perspectiva. (GORI e STELLINO, CN n. 34, vol. I, 2014, p. 106)

Para Nietzsche, portanto, os fatos em si são destituídos de valor moral, mas somos nós – os viventes, que atribuímos ao mundo e aos fatos, valores morais de acordo com a perspectiva utilizada ou vigente em uma determinada época.

A fim de demonstrar a utilização da ideia de perspectivismo, apresentada em *Humano, demasiado Humano I* (1878), como um mecanismo aplicado à transvaloração de todos os valores, algumas considerações se fazem necessárias, para fins de contextualização temporal dos empenhos filosóficos de Nietzsche. Cumpre esclarecer que, apesar do termo “transvaloração” aparecer, pela primeira

vez, numa obra publicada por Nietzsche, em 1886, *Para Além de Bem e Mal*, já no texto "Fado e História" de 1862, Nietzsche se referia a necessidade de não somente criticar, mas de "encontrar um ponto de vista mais livre, onde se possa lançar sobre a religião e o cristianismo um julgamento imparcial e adaptado à própria época" (NIETZSCHE, GM, 2009 p. 153), assim como reconhece em *Crepúsculo dos Ídolos* (1888) ter efetivado uma transvaloração de valores já em *O Nascimento da Tragédia*, publicado em 1872.

O dizer Sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos; a vontade de vida, alegrando-se da própria inesgotabilidade no *sacrifício* de seus mais elevados tipos – a isso chamei dionisíaco, nisso vislumbrei a ponte para a psicologia do poeta *trágico*. Não para livrar-se do pavor e da compaixão, não para purificar-se de um perigoso afeto mediante sua veemente descarga – assim o compreendeu Aristóteles – mas para, além do pavor e da compaixão, *ser em si mesmo* o eterno prazer do vir-a-ser – esse prazer que traz em si também o *prazer no destruir...* E com isso todo novamente no ponto do qual uma vez parti – o *Nascimento da tragédia* foi minha primeira tresvaloração de todos os valores: com isso de volta ao terreno em que medra meu querer, meu *saber* – eu, o último discípulo do filósofo Dionísio – eu, o mestre do eterno retorno... (NIETZSCHE, CI, "O que devo aos antigos", §5, 2017, p. 90).

93

Feitas estas observações, estamos em condições de sustentar que, apesar do termo "transvaloração" surgir dentro da obra nietzschiana apenas em 1886, seu projeto filosófico já projetava e efetivava transvaloração de valores. Isto posto, passamos a demonstrar como Nietzsche insere e se vale da ideia de perspectivismo como um meio, uma preparação tanto do leitor, quanto da própria construção de seu pensamento filosófico, a fim de alcançar o objetivo de realizar uma transvaloração de todos os valores vigentes.

Em razão do alto grau de impacto e complexidade da tarefa, a transvaloração de todos os valores, foi sendo construída e apresentada por partes, executada através de mecanismos. Um destes mecanismos, teria sido, conforme pretendemos demonstrar e defender neste texto, a ideia de perspectivismo apresentada em *Humano, demasiado Humano I* (1878).

Neste ponto, nos impõe a tarefa de elucidar, de forma sintética, o que viria a ser a transvaloração de todos os valores proposta por Nietzsche. Sabemos que ela [a transvaloração] consiste em seu projeto filosófico central – como ele mesmo descreve em *Ecce Homo*.

Feitas estas observações, estamos em condições de sustentar que, apesar do termo "transvaloração" surgir dentro da obra nietzschiana apenas em 1886, seu projeto filosófico já projetava e efetivava transvaloração de valores. Isto posto, passamos a demonstrar como Nietzsche insere e se vale da ideia de perspectivismo

como um meio, uma preparação tanto do leitor, quanto da própria construção de seu pensamento filosófico, a fim de alcançar o objetivo de realizar uma transvaloração de todos os valores vigentes.

Em razão do alto grau de impacto e complexidade da tarefa, a transvaloração de todos os valores, foi sendo construída e apresentada por partes, executada através de mecanismos. Um destes mecanismos, teria sido, conforme pretendemos demonstrar e defender neste texto, a ideia de perspectivismo apresentada em *Humano, demasiado Humano I* (1878).

Neste ponto, nos impõe a tarefa de elucidar, de forma sintética, o que viria a ser a transvaloração de todos os valores proposta por Nietzsche. Sabemos que ela [a transvaloração] consiste em seu projeto filosófico central – como ele mesmo descreve em *Ecce Homo*.

Para a tarefa de uma transvaloração dos valores eram necessárias talvez mais faculdades do que as que jamais coexistiram num só indivíduo, sobretudo também antíteses de faculdades, sem as quais estas se poderiam obstruir, destruir. Hierarquia das faculdades; distância; a arte de separar sem incompatibilizar; nada misturar, nada “conciliar”; uma imensa multiplicidade, que no entanto é o contrário do caos – esta foi a precondição, a longa e secreta lavra e arte de meu instinto. (NIETZSCHE, EH, “Por que sou tão inteligente”, §9, 2008, p. 46).

Tomando por base ensinamentos do professor Luís Rubira, podemos afirmar que a transvaloração é compreendida por Nietzsche como a tarefa que visa à destruição do valor a partir do qual todos os valores do homem moderno foram engendrados: a moral judaico-cristã. Nietzsche observa que o valor (peso atribuído para valorar) sofreu uma mudança radical em sua estrutura, uma inversão, a partir do símbolo de “Cristo na cruz” e o advento do cristianismo. Essa inversão, que colocou “Deus” como novo peso para considerar os valores, bem como como a crença em verdades transcendentais, levou o homem a um niilismo, ou seja, uma desvalorização dos valores, uma negação do vir-a-ser e, portanto, da própria vida.

Porém, o niilismo encontra-se numa interpretação bem determinada, na interpretação cristã-moral. Em si mesma, a penúria, mesmo a penúria psíquica, física, intelectual, ainda não é inteiramente capaz de produzir niilismo, isto é, a recusa intransigente do valor, do sentido, da desejabilidade. (NIETZSCHE, FP do outono de 1885 ao outono de 1886, n. 2, KSA, vol. 12, p. 125).

De acordo com Rubira, o autor de *Ecce Homo* (obra tida por Nietzsche como um prólogo da transvaloração de todos os valores), “pensa então a transvaloração como o machado que servirá para cortar pela raiz a necessidade metafísica do ser humano [...] trata-se, portanto, não somente de uma prática de destruição e ultrapassamento dos valores oriundos do cristianismo, o platonismo para o povo, e

da filosofia, compreendida em seu conjunto como movimento niilista, mas de todos os valores humanos, posto que Nietzsche visa a destruição e ao ultrapassamento do próprio fenômeno que sempre se manifestou em todas as épocas, povos e lugares: a moral”. (RUBIRA, Dicionário Nietzsche, 2016, p. 400 e 401).

Desta forma, Nietzsche pretende destruir o peso utilizado para consideração de valores: a moral judaico-cristã e sua conseqüente negação da vida. Mas, além de destruir, pretende alterar – estabelecer novo peso para valorar valores.

Feitas essas ponderações, passamos a demonstrar como Nietzsche se vale da inserção da ideia de perspectivismo em *Humano, demasiado Humano I*, como um mecanismo de questionamento do caráter absoluto dos valores morais engendrados na sociedade pelo cristianismo.

Já no aforismo 42, coloca em questão a ótica perspectiva do momento histórico-cultural em que o ente está inserido, desta forma afirma

A hierarquia dos bens não é fixa e igual em todos os tempos; quando alguém prefere a vingança à justiça, ele é moral segundo a medida de uma cultura passada, imoral segundo a atual [...] a própria hierarquia dos bens não é estabelecida ou alterada segundo pontos de vistas morais; mas com base na sua determinação vigente é decidido se uma ação é moral ou imoral. (NIETZSCHE, HH, §42, 2005, p. 47).

95

E continua se utilizando da ideia de perspectivismo para questionar a moral, tanto que no aforismo 81 chega a afirmar

Quando um homem rico toma um bem ao pobre (por exemplo, príncipe rouba a amada ao plebeu), produz-se um engano no pobre; ele acha que o outro deve ser um infame, para tomar-lhe o pouco que tem. Mas o outro não percebe tão profundamente o valor de um determinado bem, pois está acostumado a ter muitos; por isso não é capaz de se pôr no lugar do pobre, e de modo algum lhe faz tanta injustiça como ele crê. [...] Já o sentimento hereditário de ser alguém superior, com pretensões superiores, torna a pessoa fria e deixa a consciência tranquila: nada percebemos de injusto, quando a diferença entre nós e o outro ser é muito grande, e matamos um mosquito, por exemplo, sem qualquer remorso. (NIETZSCHE, HH, §81, 2005, p. 62 e 63).

No aforismo 104, chega a utilizar a perspectiva da criança em sua inocência, para questionar o valor “mal”, afirma

Quando não sabemos o mal que faz uma ação, ela não é uma ação maldosa; a criança não é maligna e nem perversa com os animais: ela os investiga e os destrói como um brinquedo. (NIETZSCHE, HH, §104, 2005, p. 74).

Apesar do impacto que tais afirmações possam causar, entendemos que ao fazer tais provocações ao leitor, Nietzsche pretende demonstrar que o que quer que tenha valor no mundo, não tem valor em si, a coisa em si é isenta de valor, somos nós [humanos] que atribuímos valor às coisas e às ações de acordo com a perspectiva adotada. Assim, o filósofo insere sua ideia de perspectivismo moral – que os valores morais atribuídos às ações não passam de interpretações por pontos de vista histórico, social, individual e, como viria a defender nas obras da maturidade, de interpretações movidas por nossos impulsos.

Conclusão

Estamos em condições de concluir que desde *Humano, demasiado Humano I*, a ótica perspectivista foi sendo inserida por Nietzsche como um mecanismo de questionamento dos valores morais, a fim de preparar o seu leitor ao grande projeto de sua filosofia: a transvaloração de todos os valores.

Referências

- F MARTON, S. *Nietzsche, das forças cósmicas aos valores humanos*. 3. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2010. Capítulo VI.
- MARTON, S. (Org.). *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Loyola (Sendas & veredas), 2016.
- NIETZSCHE, F. W. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso: 2005.
- _____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso: 2005.
- _____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso: 2009.
- _____. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso: 2008.
- _____. *Crepúsculo dos Ídolos, ou como se filosofa com o martelo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso: 2017.
- GORI, P; STELLINO, P. *O perspectivismo moral nietzschiano*. Cad. Nietzsche, São Paulo, n. 34 - vol. I, p. 101-129, 2014.
- RUBIRA, L. *Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores*. São Paulo: Barcarolla, Discurso, 2010.

Submissão: 01.10.2018 / Aceite: 30.11.2018.

O lugar do “nada” no horizonte da crítica heideggeriana à noção de ciência tradicional

The place of nothing in Heidegger critical horizon the traditional science notion

BRUNO JOSÉ DO NASCIMENTO OLIVEIRA¹

Resumo: O presente trabalho tem o objetivo de explicitar a crítica do filósofo alemão Martin Heidegger à ciência tradicional que, ao longo do tempo, ignora a questão do nada como um aspecto negativo na busca pela descoberta científica. Tal investigação se empenha em responder o problema do nada, como sendo a questão fundamental do ser, pois é dessa análise que Heidegger compreende o desabrochar do ser do ente, como um fenômeno essencialmente humano. Assim, temos o objetivo primordial de indicar a crítica que o filósofo constrói à ciência quando estas se ocupam dos acontecimentos históricos e naturais do ser e do mundo. Para compreender esta dinâmica, vamos trabalhar os conceitos de ente, ser e nada na tentativa de pensar como estes se estruturam no cotidiano do saber científico e existencial.

Palavras-chave: Heidegger. Ciência. Nada.

Abstract: The present work has the purpose of explaining the criticism of the German philosopher Martin Heidegger to traditional science, which over time ignores the question of nothing as a negative aspect in the search for scientific discovery. Such a research endeavors to answer the problem of nothingness as the fundamental question of being, for it is from this analysis that Heidegger understands the unfolding of the being of being as an essentially human phenomenon. Thus, we have the primary objective of indicating the criticism that the philosopher constructs science when they are concerned with the historical and natural events of being and of the world. To understand this dynamic, we will work on the concepts of being, being and nothingness. In an attempt to think how these are structured in the everyday of scientific and existential knowledge.

Keywords: Heidegger. Science. Anything.

Introdução

O texto de Martin Heidegger: *O que é metafísica?* teve como um dos principais objetivos analisar o fenômeno do nada como sendo o foco principal para responder à questão do sentido do ser. No entanto, ao longo do tempo foi ignorada pela ciência, ou seja, a ciência tradicional ao investigar aquilo que se propõe, desconsidera possível qualquer questão sobre o nada, ou até mesmo rejeita considerar a questão do nada como fundamento para suas conjecturas.

A crítica à ciência e o ente

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí na linha de pesquisa de linguagem, conhecimento e mundo. Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Piauí (FAPEPI)

Na primeira parte de sua preleção, Heidegger já nos adverte de que a pergunta posta pelo título de seu escrito, *O que é metafísica?* não será tema central em sua discussão, pois, para falar da metafísica, se faz necessário “mergulhar” na própria metafísica. Sendo assim, nos situaremos do melhor lugar para falarmos da metafísica, ou seja, dentro dela mesma.

Para Heidegger, a questão metafísica abarca a totalidade de toda metafísica, ou seja, é de interesse do filósofo ao investigar a metafísica em si mesma. Trata-se de responder a questão metafísica pelo sentido do ser, enquadrando-a como o único problema a ser encarado, antes de iniciar toda investigação científica. Em contraposição a isso, as universidades fragmentam o conhecimento, dificultando a investigação sobre a metafísica, pois a ciência é “[...] apenas mantida numa unidade pela organização técnica de universidades e faculdades e conserva um significado pela fixação das finalidades práticas das especialidades” (HEIDEGGER, 1983, p. 35).

Em vista disso, a organização das ciências se dá através de componentes curriculares comuns, ou seja, apenas em razão de sua finalidade, eliminando então o aprofundamento da ciência como uma unidade sistêmica que corresponde a totalidade das questões do mundo e do ser. O enraizamento das ciências é de extrema importância para o saber científico, mas que desapareceu completamente por meio da subdivisão das ciências por áreas de interesses.

Para Heidegger, existem três dimensões fundamentais para a compreensão da totalidade abarcada pela metafísica – referência ao mundo, comportamento e irrupção. Ora, segundo o filósofo, essas três dimensões revelam a unidade simples do *Dasein*:

Se quisermos apoderar-nos expressamente da existência científica, assim esclarecida, então devemos dizer: Aquilo para onde se dirige a referência ao mundo é o próprio ente – e nada mais. Aquilo de onde todo o comportamento recebe sua orientação é o próprio ente e além dele nada. Aquilo com que a discussão investigadora acontece na irrupção é o próprio ente e além dele nada (HEIDEGGER, 1983, p. 36).

Desse modo, a ciência sempre pautou suas pesquisas pelo seu direcionamento ao ente, mas Heidegger encontra, na própria busca científica, o problema por ela encarado, quer dizer, a busca pelo ente é própria do saber científico que deixa escapar o elemento que nadifica o ente, ou seja, o nada. E nesse intento pelo elemento nadificador do ente, Heidegger distingue o que se chama de ente. O ente é, para o filósofo, aquilo que corresponde ao ôntico, isto é, o ente é o elemento que se relaciona com o ser, através de uma “relação” imbricada que se refere ao *Dasein*, logo, ao ontológico. Portanto, ente e ser estão em relação ôntica e ontológica no que diz respeito ao ente e o ser, onde o nada terá um papel fulcral na busca pela verdade do ser.

O nada que nadifica e acende a clareira do ser

O comportamento e referência ao mundo pela ciência é direcionado apenas ao ente, e nada mais. Pois bem, é esse nada que Heidegger nos advertiu de que pensar sobre o nada, constitui um novo redirecionamento para a ciência. Como ele próprio atesta: “o nada é justamente rejeitado pela ciência e abandonado como elemento nadificamente” (Heidegger, 1983, p. 36). O que Heidegger pretende com essa afirmação é apontar o erro da ciência tradicional e, ao mesmo tempo, mensurar ao redor de sua crítica a reformulação do problema para a ciência.

Na elaboração da questão sobre o nada que está no interior da metafísica, Heidegger indica que é possível problematizar o nada e apontar onde reside o problema dentro da metafísica e nas próprias questões elencadas pela ciência, pois, para o filósofo, toda hipótese feita pela ciência tradicional tem como finalidade o ente, rejeitando assim o nada:

A ciência nada quer saber do nada. Mas não é menos certo que também que, justamente ali, onde ela procura expressar sua própria essência, ela recorre ao nada. Aquilo que ela rejeita, ela leva em consideração. Que essência ambivalente é essa? (HEIDEGGER, 1983, p. 36).

A dicotomia diagnosticada por Heidegger diz respeito à rejeição do nada pela ciência, pois, ao rejeitá-lo como elemento basilar em seus métodos e hipóteses, o cientista comete o erro de não começar pelo fundamento a fim de investigar a coisa ela mesma. É que ao partir suas considerações do ente, a ciência parte da coisa já existente e concreta. Sendo assim, o encontro da verdade do ente e do ser é comprometido pela não consideração do nada, que uma vez considerado, envolve o ente em sua negação, sendo possível ir de encontro ao que fundamenta o ente e conseqüentemente pelo fundamento ontológico do ser.

Ainda sobre o nada, nos diz Heidegger: “o nada é a negação da totalidade do ente, o absolutamente não ente” (HEIDEGGER, 1983, p. 37). Heidegger encontra na negação a problematização do nada, invertendo e indo contra todos os princípios da lógica formal, ou seja, se algo é somente aquilo que é, pelo princípio da identidade, como falar de algo que não é, ou que nega a si próprio?

Heidegger recorre à negação para explicitar algo extremamente recorrente em sua filosofia, a negação de conceitos. Quer dizer, Heidegger se reapropria do conceito de verdade para os gregos, como *Alétheia* sendo essa, como se sabe, a verdade originária como desvelamento da verdade. Trata-se, portanto, de descobrir o *Dasein* pelo movimento de desvelamento e velamento do ser. Heidegger usa o conceito de não ente para extrair a essência do ente e, por conseguinte, do nada, uma vez que o não ente e não nada, pode nadificar o mundo aberto das remissões.

Heidegger volta a observar que a totalidade do ente não é algo que é facilmente apreendido, mas se “o nada é a plena totalidade do ente” (HEIDEGGER, 1983, p. 38) o homem se encontra no meio dessa totalidade, imerso e alocado dentro da rede remissiva que vela e desvela o ser do ente. A partir disso temos que perguntar, onde podemos encontrar o ente em sua totalidade? Heidegger responde: “A totalidade do ente deve ser previamente dada para que possa ser submetida enquanto tal à negação, na qual, então, o próprio nada se devera manifestar” (HEIDEGGER, 1983, p. 38).

A questão do nada está posta. O nada é aquilo que deve se manifestar junto com o ente em sua totalidade, logo a manifestação do nada por meio do ente ocorre através de uma “totalidade unitária” da qual o ente é uno e primordial. No diz Heidegger:

Tão certo como é que nós nunca podemos compreender a totalidade do ente em si e absolutamente, tão evidente é, contudo, que nos encontramos postados em meio ao ente de algum modo desvelado em sua totalidade. E está fora de dúvida que subsiste uma diferença essencial entre o compreender a totalidade do ente em si e o encontrar-se em meio ao ente em sua totalidade. Aquilo é fundamentalmente impossível. Isto, no entanto, acontece constantemente em nossa existência (HEIDEGGER, 1983, p. 38).

Ora, a compreensão da totalidade do ente se torna impossível segundo Heidegger. Porém, a nossa existência e as coisas que estão ao nosso alcance são compreendidas pelo encontrar-se em meio ao ente, isto é, em sua totalidade, mas a compreensão da totalidade dos entes e o alcance dos objetos por suas disposições constituem duas formas de compreensão e experiência da totalidade do ser. Eles fazem parte de uma unidade da qual nos é revelada apenas a parte que se abre para por meio do desvelamento do mundo. A coisa em si, ou a totalidade do ente em seu ser ôntico é inacessível para nós entes mundanos.

Para o autor alemão, a preocupação do nada faz parte da vida cotidiana do ser-ai, mas a tradição, propende a não considerar o nada. Fato é que tendemos a não pensar a questão como uma possibilidade para encontrar o sentido do ser. Mas é impossível fugir dessa questão, uma vez que, na vida cotidiana, estamos em contato com outros *Dasein* (*Dasein*) além de seres intramundanos, ou seja, com seres que nos vem ao encontro dentro do mundo, já que o nada, ser e ente fazem parte de uma totalidade unitária.

É daí que ocorre a transformação do *Dasein* em angústia. A sensação de nadificação revela a angústia do homem na totalidade, “o nada se revela na angústia” (HEIDEGGER, 1983, p. 40). O sentido de angústia que Heidegger pretende abordar, não diz respeito ao sentido de vazio existencial muitas vezes elencada pelo

existencialismo. Diferentemente disso, o sentido de angústia que Heidegger menciona é angústia como encaminhamento para a questão do nada.

A angústia nos retira da existência tranquila, uma vez que nós enquanto seres mundanos somos acomodados, pois sempre imaginamos possuir o conhecimento seguro e concreto. A manifestação da angústia, como encaminhamento para a questão do nada, surge da noção de que quando pensamos o nada, esse nada sempre diz respeito a algo, e não há um vazio sem sentido. Assim, quando a angústia passa, diz-se costumeiramente: “propriamente não foi nada” (HEIDEGGER, 2015, p. 253). O existencialismo ao se referir a angústia traduz o sentimento de angústia por meio de sua relação com os seres intramundanos. Ora, para Heidegger, tal relação não é cabível, pois a angústia se angustia consigo mesma.

O nada que nos abtemos de pensar constitui algo mais originário que os seres intramundanos geralmente investigados de forma errônea pela ciência tradicional. A questão é que o ser no mundo se angustia com ele mesmo, ou seja, a angústia não é apreensão do nada, mas é manifestação do nada na totalidade. Esse nada, porém, está imbricado em relação ao ente. Ambos não se distinguem um do outro, mas o nada pode ser pensado como um impulso ou manifestação própria do nada.

Desse modo, Heidegger diz sobre a totalidade em que o nada se manifesta por meio da angústia. A angústia está em lugar nenhum. O lugar nenhum não diz respeito a nenhum aspecto negativo, e sim parte do *Dasein* do próprio ser. A partir da afirmação do autor: “O próprio nada nadifica” (HEIDEGGER, 1983, p. 40) vemos a importância do nada para Heidegger, sugerindo que é através do nadificar que o ente se revela como abertura para o mundo.

A tranquilidade em que o *Dasein* se encontrava é perdida através da noção de nada. Ora, o aspecto metafísico que a noção de nada implica visa justamente a noção tradicional de ser e ente: “A essência do nada originalmente nadificante consiste em: conduzir primeiramente o *Dasein* diante do ente enquanto tal” (HEIDEGGER, 1983, p. 41). O papel do nada é conduzir o ser para o caminho da autenticidade do pensamento, enquanto possibilidade de ser, mediante uma abertura como projeto de pensamento a ser realizado.

O próprio sentido de *Dasein* surpreende o leitor no texto *O que é metafísica?* Heidegger conceitua o *Dasein* como: “estar suspenso dentro do nada” (HEIDEGGER, 1983, p. 41). A busca pelo sentido do ser, perpassa a maioria dos escritos de Heidegger. Pois bem, é nessa busca que ele entende a suspensão do *Dasein* diante do nada. O filósofo compreende tal relação a partir de uma visão unitária do mundo. É por meio precisamente da transcendência que o autor diz ser possível o nada se relacionar com o ente e consigo próprio.

A questão metafísica do nada envolve a totalidade metafísica que, por sua vez, envolve o mundo e, conseqüentemente, a questão científica marcada pelo seu apego

ao ente, que funda a ciência como a conhecemos. Heidegger se apropria da questão metafísica, pois, nos escreve ele:

Nossa interrogação pelo nada tem por meta apresentar-nos a própria metafísica. O nome “metafísica” vem do grego: *tà metá physika*. Esta surpreendente expressão foi mais tarde interpretada como caracterização da interrogação que vai *metá* – trans “além” do ente enquanto tal (HEIDEGGER, 1983, p. 42).

Heidegger se utiliza dessa transcendência para inserir a questão do nada como uma questão essencialmente metafísica. Afinal, a questão transcendente do nada escapa a todos os moldes lógicos e científicos até então conhecidos. A metafísica nesse sentido está além do ente. Esse não é determinado por nenhum conhecimento absoluto ou acabado. O ente é antes algo do próprio homem que deve ser investigado, pois a questão do nada coexiste ao *Dasein*, ou seja, a natureza humana é formada por uma totalidade inerente a seu ser.

Em vista disso, levando em consideração o projeto da ontologia fundamental empreitado por Heidegger é notório que o filósofo buscou compreender o sentido do ser, ou o *Dasein* de forma específica, o que, a princípio, sugere um rompimento de Heidegger com a ciência tradicional. Ora, no entanto, tal rompimento representa apenas um distanciamento do que a modernidade compreende por ciência, pois o autor alemão encara a ciência como metafísica em contraposição ao positivismo do período contemporâneo.

A ciência, para Heidegger, não deve possuir apenas caráter teórico, mas deve ser também prática, no sentido de pensar o ente a partir de si mesmo, interrogando os fundamentos de suas próprias questões, em sentido ontológico, pois somente dessa maneira a ciência pode ser levada a sério:

Com o cumprimento dessas tarefas encontramos-nos na encruzilhada em que se decide se iremos tocar a essência da ciência ou se essa está irremediavelmente perdida – e isso de tal modo que essa perda ainda continue trazendo consigo a aparência de verdade (HEIDEGGER, 2009, p. 47).

A ciência para obter valor de conhecimento e verdade não pode prescindir da necessidade de que ela encare todas as formas possíveis de pensamento. Ou seja, trata-se de pensar o nada como ponto de partida fulcral para o desenvolvimento de qualquer elaboração de hipótese, ou qualquer tentativa de compreender a ontogênese do *Dasein* no mundo.

É nesse sentido que Heidegger constrói sua opinião crítica a respeito das ciências tradicionais, ou aos moldes de fazer ciência que estamos habituados nas universidades. A preocupação de Heidegger diz respeito à maneira que as ciências lidam não só a questão do nada, como uma possibilidade de ser, mas da forma que

elas abordam o *Dasein*, abstendo-se de encarar o ente, como uma forma fixa e determinada.

Para o filósofo alemão, a metafísica deve acompanhar a ciência, por isso, o nada é um problema metafísico, ou seja, deve corroborar com a ciência em seus métodos de pesquisas, pois:

Somente porque o nada está manifesto nas raízes do *Dasein* pode sobrevir-nos a absoluta estranheza do ente. Somente quando a estranheza do ente nos acossa, desperta e atrai ele a admiração. Somente baseado na admiração – quer dizer, fundado na revelação do nada – surge o porquê. Somente porque é possível o porquê enquanto tal, podemos nós perguntar, de maneira determinada, pelas razões e fundamentar. Somente porque podemos perguntar e fundamentar foi entregue à nossa existência o destino do pesquisador (HEIDEGGER, 1983, p. 44).

Conclusão

Apesar da crítica que Heidegger à ciência, ele não pretende através do avanço da metafísica superar a ciência tradicional, mas desdobrar a ciência para uma preocupação diferente da tradição. Trata-se da preocupação do esquecimento do ser, recolocando a pergunta pelo sentido do ser. Isso, para o filósofo, a princípio é uma das questões científicas mais difíceis e das mais importantes a serem resolvidas, pois o problema do ser e do ente revela a questão fundamental ontológica, ou seja, a compreensão do *Dasein*

Através disso, Heidegger se tornou um importante pensador das ciências humanas, principalmente, na filosofia.

Referências

- HEIDEGGER, M. *Que é metafísica?* Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- _____. *Introdução à filosofia*. Tradução de Marco Antonio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- _____. *Ser e tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcanti. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

Submissão: 12.02.2019 / Aceite: 15.05.2019.

O equilíbrio entre o comum e o singular e a crítica ao individualismo no pensamento de Hannah Arendt

The balance between the common and the singular and the criticism to individualism in the thought of Hannah Arendt

ANTONIO GLAUTON VARELA ROCHA¹

FRANCISCO AILSON ARAUJO CAVALCANTE²

Resumo: Se, por um lado, o pensamento de Hannah Arendt destaca a importância da singularidade e de uma vida marcada pela liberdade, por outro lado, também afirma a importância da vida humana em relação a uma vida ativa politicamente onde junto com outros nós podemos compartilhar um mundo comum. Buscaremos explicitar, neste texto, como estas duas perspectivas não são excludentes, mas igualmente possíveis em Arendt, exatamente porque o seu pensamento é marcado por um profundo equilíbrio entre o comum e o singular. o em português.

Palavras-chave: Singular. Comum. Equilíbrio. Política. Arendt.

Abstract: On the one hand, Hannah Arendt's thought highlights the importance of uniqueness and a life marked by freedom. On the other hand, also affirms the importance of human life in relation, a politically active life where together with others we can share a common world. We will seek to make explicit in this text how these two perspectives are not exclusive, but equally possible in Arendt, precisely because his thinking is marked by a profound balance between the common and the singular.

Keywords: Singular. Common. Balance. Politics. Arendt.

Introdução

Hannah Arendt foi uma pensadora que buscou reabilitar a política do processo de desgaste que sofreu progressivamente a partir das consequências das grandes guerras mundiais. A força que governos atingiram no mundo coincidiu proporcionalmente à força com que a liberdade foi atacada no mundo inteiro. Considerou-se óbvio que a política em evidência tem como consequência a liberdade em ocaso. A tal diagnóstico, Arendt já apontou, de imediato, uma fragilidade crucial: a confusão entre política e governo ou Estado. Para Arendt, era um erro a ideia de que mais estado ou mais governo era um sinônimo de mais política. O que Arendt vai apontar é que governos fortes podem significar uma efetiva diminuição ou mesmo negação da política. E fora exatamente isso que, segundo Arendt, aconteceu no período supracitado. O que se observou não foi a colocação da política em evidência, mas a retirada da política da existência das

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará – UFC. E-mail: glautonvarela@gmail.com

² Graduando em Licenciatura em Filosofia pelo Centro Universitário Católica de Quixadá – Unicatolica. E-mail: ailsonaraujo208@gmail.com

peças. Na realidade, este oco da liberdade coincidiu com o forte e brutal oco da política. O que nos leva a entender que, para Arendt, existe uma ligação direta entre política e liberdade, chegando Arendt a afirmar que o sentido da política é a liberdade.

Esta visão de Arendt era possível porque ela partia de uma perspectiva diferente de pensar a liberdade. Para os críticos da política que ela enfrentou, a liberdade é algo apenas da esfera individual, privada. A política era vista como algo puramente externo, que interferia na vida privada dos indivíduos. Era algo a ser criticado. Já, para Arendt, a liberdade é algo que se dá entre pares, num contexto relacional. A política representa saída da privatividade, mas, nem por isso, representa risco à individualidade. Veremos que, na leitura de Arendt, é exatamente nesta relacionalidade (que a política favorece) onde a individualidade pode ser desenvolver. Trata-se de uma outra perspectiva como dito acima, uma perspectiva em que o singular não se entende a partir do isolamento de forma que o comum não existe apenas em função do coletivo. Nesta perspectiva, o singular aponta para o comum e o comum para o singular. Em outros termos, é o que significa a tese do equilíbrio entre o comum e o singular.

Sobre o singular e o comum

Logo de início, entendemos ser importante partir de uma explicação sobre os termos *comum* e *singular* na forma como os usamos neste texto. Ao usar a palavra *comum*, nos referimos às realidades ou dimensões da vida humana que são vividas na perspectiva do *compartilhar* e do *estar juntos*. Por exemplo: compartilhamos uma linguagem, compartilhamos uma cultura, compartilhamos referências sociais, compartilhamos um mundo comum.

Ao usarmos a palavra *singular*, nos referimos às realidades ou dimensões da vida humana que são vividas na perspectiva da *individualidade* e da *unicidade*. Temos pontos de vistas singulares; temos características físicas e espirituais singulares; somos um “quem” marcado pela singularidade.

Explicada esta questão, passamos, então, à consideração sobre como essas duas realidades se relacionam no pensamento de Hannah Arendt. Nós defendemos que são duas dimensões que estão em profundo equilíbrio no pensamento político de Arendt. Esta consideração tem como pano de fundo o antigo debate sobre a relação entre o individual e o coletivo, que pode se desdobrar num questionamento sobre a posição de Arendt diante do comunitarismo e do liberalismo.

Neste ponto, destacamos que a nossa questão não se concentra no debate comunitarismo-liberalismo. Não se trata de uma preocupação fundamental para a argumentação que queremos desenvolver a definição de um enquadramento de Arendt numa perspectiva comunitarista ou liberal, mas a referência, mesmo que

parcial, ao posicionamento de Arendt frente a estas duas correntes de pensamento. Ora, isso já nos dará um bom indício sobre como Arendt se posiciona em relação ao comum e ao singular. Defendemos que Arendt não pode ser classificada como uma comunitarista, exatamente porque o comunitarismo trata a relação comum-singular em desequilíbrio, pendendo muito mais para a realidade comunitária da vida humana. Por motivo similar, ela não pode ser classificada como liberal, pois a balança liberal pesa insistentemente para a dimensão individual do ser humano. O enfoque afirmativo da pessoa, que podemos encontrar nos dois modelos, é um contrapeso ao risco de se propor um modelo de sociabilidade marcado por um desequilíbrio entre dimensões igualmente fundamentais na vida humana. E, como em todo lugar ou situação em que se reconhece um risco, o reconhecimento de propostas políticas que focam excessivamente o coletivo ou o individual nos exigem atenção. Neste contexto, nossa argumentação se debruça sobre um risco em particular: o *individualismo*.

Esta contextualização nos permite apontar em que perspectiva nós buscamos apresentar a questão da relação entre o comum e o singular no pensamento de Arendt: tratamos esta relação a partir de uma abordagem anti-individualista do pensamento arendtiano. Para tornar mais clara a nossa colocação é importante salientar que o cerne da nossa pesquisa não é o individualismo. Nossa preocupação fundamental é detectar e evidenciar a presença de uma relação profundamente equilibrada entre o comum e o singular no pensamento político de Arendt. Por isso, buscamos apontar como este suposto equilíbrio se manifesta na sua obra, a partir de temas fundamentais para Arendt, como *ação*, *aparência* e especialmente o *mundo comum*.

A partir da afirmação deste equilíbrio, buscamos apontar como o pensamento de Arendt se posiciona diante do problema do individualismo, tendo em vista que grande parte dos problemas que Arendt denunciou (*massificação*, *abandono do mundo*, *desertificação*) não cessaram com a queda dos regimes totalitários. Se estes problemas não cessaram (e sabendo dos efeitos desastrosos que eles causaram) é preciso buscar entender sob que formas ou suportes estes problemas se manifestam em nosso cotidiano, e, ao mesmo tempo, pensar sobre como podemos nos posicionar diante deles. Refletindo sobre o individualismo, considerando as falas de Arendt e de estudiosos sobre o tema (como Louis Dumont) defendemos que a ideologia individualista é um meio privilegiado através do qual os problemas acima citados continuam a se manifestar em nosso cotidiano. Ao mesmo tempo consideramos que a peculiar compreensão de Arendt sobre a relação entre o comum e o singular nos fornece ferramentas conceituais fundamentais para lidar com os perigos do individualismo.

É preciso explicar também que este mesmo processo poderia ser aplicado ao coletivismo, uma vez que o equilíbrio entre o comum e o singular presente no

pensamento de Arendt nos fornece uma visão diferenciada e crítica tanto do individualismo quanto do coletivismo. Se nós insistimos sobre o individualismo é porque é ele e não o coletivismo a ideologia que tem perdurado durante os últimos séculos.

O conceito de aparência e o equilíbrio entre o comum e o singular: aportes para uma crítica ao individualismo

Um tema muito importantes que aqui precisa ser tratado para que possamos explicitar a tese do equilíbrio entre o comum e o singular na obra de Arendt é o tema da *aparência*. No quadro conceitual arendtiano, aparecer é *mostrar-se, expor-se*, é também *demarcar uma posição no mundo*. O aparecer, para Arendt é, desde o início, um co-aparecer, uma vez que só se realiza na presença de outros (para os quais apareço). Se o aparecer pressupõe a figura do outro, e todo aparecer é já um co-aparecer, poderemos afirmar que o *estar junto* e o compartilhar de um mútuo ato de aparecer é condição *sine qua non* para falarmos de ação em Arendt, e conseqüentemente, para falarmos de singularização em Arendt. Assim,

De fato, para Hannah Arendt a distinção humana só acontece na publicidade, nessa esfera plural, de muitos. Só ali o homem pode aparecer em seu caráter único como um *quem* e não como uma *quididade* porque assume uma aparência “explícita, ao invés de se contentar em existir meramente como coisas vivas ou inanimadas”. (ANDREIUOLO, 2013, p. 224)

107

Para Forti (2006, p. 281):

Sem espaço próprio de aparência, a realidade do próprio ser, ou seja, a identidade não pode ser preservada da dúvida. Só entrando no mundo, no espaço público, apenas sendo visto, ouvido e identificado pelos outros, o ator confirma seu próprio *quem* e vê reconhecida a sua própria identidade. E talvez seja conveniente chamar novamente a atenção para o fato de que a consideração arendtiana da relação indivíduo - espaço público, que não é mais que outra maneira de nomear a relação eu/mundo e eu/o outro, pressupõe, transpondo-a para termos políticos, a crítica heideggeriana a chamada metafísica da subjetividade³.

Este conceito é muito importante para Arendt porque ele viabiliza a expressão da singularidade e da unicidade de cada pessoa – o *quem* cada pessoa é, para além do *que* se é. A valorização deste *quem* é fundamental para a rejeição prática de

³ “Sin espacio propio de apariencia, la realidad del propio ser, es decir, la propia identidad no puede preservarse de la duda. Sólo entrando en el mundo, en el espacio público, sólo siendo visto, oído e identificado por los otros, el actor confirma su propio *quién* y ve reconocida la propia identidad. Y quizás sea conveniente llamar de nuevo la atención sobre el hecho de que la consideración arendtiana de la relación individuo-espacio público, que no es más que otro modo de nombrar la relación yo-mundo y yo-el otro, presupone, transponiéndola a términos políticos, la crítica heideggeriana a la llamada metafísica de la subjetividad”.

qualquer processo de massificação e, em última análise, do totalitarismo (que se empenha em apagar qualquer traço distintivo e qualquer espontaneidade daqueles que são eleitos como inimigos objetivos).

É preciso notar que o conceito de aparência manifesta abertamente o equilíbrio entre o comum e o singular. Eu não tenho como expressar toda a riqueza conceitual deste conceito se me ater apenas ao fato de que o aparecer manifesta o apresentar de uma singularidade, ou se me atenho apenas ao fato de que o aparecer é um co-aparecer porque pressupõe a presença de outros. Não se pode focar exclusivamente sobre apenas um destes lados da aparência sob pena de se cometer uma grave infidelidade ao pensamento arendtiano.

Observemos, então, que essa valorização da singularidade que se nota a partir da importância que o conceito de aparência possui na obra de Arendt não representa um voltar-se para o indivíduo. Trata-se justamente do contrário: a valorização do indivíduo se dá exatamente a partir da saída do interior do indivíduo e o voltar-se para um mundo compartilhado com outros, onde o indivíduo pode aparecer. Neste processo de aparência, forma e fortalece a sua própria singularidade. É o que podemos chamar de individuação dentro da intersubjetividade (Segal, 2016, p. 4). O indivíduo é pensado por Arendt numa perspectiva bastante diferente da vista no contexto liberal. Ao invés de conceber um indivíduo que se desenvolveria no isolamento (o que leva à atomização e o abandono do mundo⁴), Arendt concebe um indivíduo que precisa ser pensado num contexto relacional para ser compreendido existencialmente como um ser humano, e não apenas biologicamente⁵. Em Arendt, a intersubjetividade é anterior (Cf. ROVIELLO, 1997, p. 121). Não se diz aqui que o indivíduo não é nada antes de entrar no contexto relacional. A capacidade de espontaneidade e de iniciar algo novo é basicamente individual (Cf. POSSETI, in: GUARALDO, 2008, p. 91). No entanto, cada novo início, enquanto novidade para o mundo humano, só é possível no contexto relacional (Cf. GUARALDO, 2008, p. 69). A própria liberdade, geralmente reivindicada como tema liberal e como direito individual, em Arendt não se compreende como algo que emana da vida privada. Em Arendt, fora de um mundo humano artificial e compartilhado a liberdade não é possível (Cf. ARENDT, 2013, p. 147). A liberdade pertence, antes de tudo, ao terreno da vida pública e não da vida privada. Além disto, se examinarmos as consequências apontadas por Arendt a respeito de uma

⁴ A “[...] excessiva ênfase [do liberalismo] na autonomia e no individualismo leva à atomização e à alienação política, abrindo a porta para a solidão que Arendt descreve como tão perigosa para o político, que torna o controle muito mais fácil para qualquer governo, seja democrático ou totalitário” (TOPOLSKI, 2015, p. 209). “A ênfase na cidadania liberal na expansão dos direitos na esfera privada não serve para remediar a exclusão política, mas, pelo contrário, serve para reproduzir a própria solidão que tornou os indivíduos modernos suscetíveis à dominação totalitária” (GAFFNEY, 2015, p. 2).

⁵ “[...] seres humanos no verdadeiro sentido do termo só podem existir onde existe um mundo, e um verdadeiro mundo no verdadeiro sentido do termo só pode existir ali onde a pluralidade da raça humana é mais do que mera multiplicação de uma espécie” (ARENDT, 2013, p. 238).

vida exageradamente focada no singular, percebemos que a fuga de um contexto relacional nos afasta progressivamente do que nos distingue como seres humanos até chegar à situação limite da solidão, que explorada “politicamente” pelo totalitarismo nos levou ao extremo do inumano.

Esta observação antecipa um pouco das prováveis conclusões do exercício que tenho feito para compreender a importância da perspectiva do equilíbrio entre o comum e o singular na obra de Arendt: uma nova forma de valorização do indivíduo e da singularidade sob moldes totalmente diversos do individualismo. Esta outra abordagem pressupõe a afirmação de que, em Arendt, a questão do equilíbrio entre o comum e o singular se manifesta na defesa de uma “comunidade da singularidade”, conforme a expressão de Roberto Giusti (Cf. 1999, p.67). Esta expressão faz referência a uma situação em que a afirmação da singularidade implica numa afirmação do comum/comunidade, e a afirmação do comum implica na afirmação do singular. Neste sentido, o problema do individualismo não seria a afirmação do indivíduo, mas um modo equivocado (desequilibrado) de afirmar o indivíduo, onde sua afirmação implica a diminuição do comum. No contexto que aqui foi chamado de “comunidade da singularidade”, a afirmação do singular representa uma afirmação conjunta do comum, o que aponta tanto para uma nova forma de valorizar o indivíduo, como uma nova perspectiva de abordagem crítica ao individualismo.

109

Dito isto, podemos afirmar que a nossa busca pela explicitação do referido equilíbrio começa por identificar as críticas de Arendt ao retorno exagerado do indivíduo sobre si mesmo, e a tendência de abandono do mundo ou alienação do mundo. Um dos primeiros momentos em que Arendt trata deste problema é na obra *Rahel Varnhagen - A vida de uma judia alemã na época do Romantismo*, que foi a segunda obra de Arendt (a primeira foi sua tese sobre o amor em Agostinho). Trata-se de uma obra que geralmente não é muito explorada nos estudos sobre Arendt, mas que consideramos muito importante porque nela Arendt antecipa algumas questões que serão cruciais para o desenvolvimento do seu pensamento.

A crítica à introspecção e o processo de assimilação na leitura de Arendt sobre *Rahel Varnhagen*

A obra tem como problema central a questão da *assimilação* judaica. A apresentação da vida de Rahel Varnhagen expressa o dilema vivido pelos judeus diante de um quadro de exclusão em que viviam e da possibilidade que se abria para fuga desta exclusão através da assimilação dos valores da sociedade em que estavam. A grande questão era decidir qual atitude tomar diante deste dilema: negar a si próprio para ganhar aceitação ou resistir e questionar a situação da vida judaica na época. Para romper com esta realidade, Rahel irá inicialmente tornar-se *parvenu*. “Rahel desejava escapar ao judaísmo; não parecia haver qualquer outra maneira de

assimilar-se” (ARENDR, 1994, p.33), assim, ela “... casou-se com August Varnhagen, aos 43 anos, quando foi batizada e adotou um novo nome: Antonie Friederike Varnhagen” (Rapchan, 2004, p.313). Ao se converter ao catolicismo fará uma verdadeira “conversão” daquilo que era, deixando de ser si mesma e renunciando a tudo que a identifique como judia.

Com esta biografia, referida a um período crucial da assimilação dos judeus, Arendt tentou demonstrar, através de Rahel Varnhagen, o drama que supôs o abandono da identidade judaica em favor da assimilação social e intelectual, e a forma como esta assimilação influencia de maneira determinante sobre o destino individual de um ser humano. A alternativa não deixava de ser dramática: ou a assimilação como *parvenu*, mesmo à custa de perder a dignidade e saber que um seria considerado na realidade como um “parasita”, ou manter a dignidade sob a condição de *pária*⁶. (BÁRCENA, 2006, p. 184)

A assimilação efetivava “[...] a atomização das comunidades em indivíduos solitários” (ARENDR, 2016, p.98). Esta individualização não seria uma efetivação da singularidade junto aos outros (o aparecer), mas a separação de indivíduos em relação a um grupo determinado para posterior diluição na sociedade em que almejavam participar. Era uma atomização por meio do cultivo da personalidade, onde o individualizar-se era tornar-se um igual (Cf. RAPCHAN, 2004, p.303).

Este processo (de *individualização atomizada* usada como passo para a assimilação) que Arendt irá apresentar e criticar em sua Biografia de Rahel Varnhagen acontece a partir dos ideais iluministas – dos quais o *romantismo* é a continuação (Cf. ARENDR, 2016, p. 114). No centro da estratégia romântica está a “...introspecção, em uma atitude reflexiva na qual o mundo é negado em sua objetividade” (ADVERSE, 2013, p. 85) em favor da interioridade. Por meio da introspecção, a negação da realidade externa era alimentada em nome de uma “nova realidade” mais reconfortante. No caso do judeu que buscava a assimilação, esta realidade mais reconfortante era a aceitação social, o fim das injúrias que sua condição de judeu o trouxe como herança. Trata-se da busca do eu profundo, que no contexto do romantismo, só se alcançava como um retorno cada vez mais íntimo ao próprio interior. O problema desta postura será que o indivíduo terá ao final abandonado o mundo, um abandono que Arendt mostrará ser muito perigoso do ponto de vista político.

⁶ “Con esta biografía, referida a un período crucial de la asimilación de los judíos, Arendt pretendió poner de manifiesto, a través de Rahel Varnhagen, el drama que suponía el abandono de la identidad judía en beneficio de la asimilación social e intelectual, y la forma en que esta asimilación influye de manera determinante en el destino individual de un ser humano. La alternativa no dejaba de ser dramática: o la asimilación como *parvenu*, aun a costa de perder la dignidad y de saber que uno sería considerado en realidad como un “parasito”, o mantener la dignidad bajo la condición de *paria*”.

Eis então o traço distintivo da individualidade romântica. Para além do carácter anedótico da vida de seus representantes, o individualismo romântico implica um abandono do mundo como o espaço intersubjetivo para a ação: a subjetividade do indivíduo isolado o fragmenta em inúmeras cristalizações das disposições de ânimo. Do ponto de vista político, trata-se de uma catástrofe porque corresponde a abrir mão da variedade de lados que compõem a realidade, juntamente com a perda de interesse pelo mundo. (ADVERSE, 2013, p.87)

Sua fala sobre a introspecção tem um carácter eminentemente político. Nela, Arendt antecipa sua argumentação a respeito da confusão entre os domínios do *público* e do *privado*, evidenciando as diferenças entre os dois caminhos apresentados ao judeu na condição de *pária*: seguir como um assimilado, o judeu *parvenu*, que nega a própria identidade, ou seguir como *paria consciente*, que reafirma sua identidade, sua singularidade, procurando demarcar um espaço mesmo num mundo que lhe é hostil. O *parvenu* tenta resolver de modo individual e isolado um problema que é de seu grupo; o *paria consciente* enfrenta o desafio de posicionar-se publicamente, e ao se expor sai da perspectiva puramente individual. Há aqui uma clara rejeição de uma postura individualista isolada do romantismo que é presente no processo de introspecção e no culto à personalidade.

A partir deste processo de introspecção romântica vivenciado por Rahel Varnhagen podemos destacar duas questões importantes para o pensamento político de Arendt: 1) Arendt critica a busca “quem” se é através de um retorno a si mesmo, na interioridade do indivíduo, em Arendt o quem se encontra num processo contrário ao proposto na introspecção, para Arendt a singularidade se manifesta e se forma na saída de si mesmo e no encontro com outros, no ato de aparecer (ou co-aparecer). É neste posicionar-se no mundo que se manifesta e se constrói o “quem” de cada pessoa. 2) Também se destaca o alerta de Arendt sobre o perigo da perda da realidade manifesta no esforço da introspecção. Identificamos aqui a possibilidade de traçar um paralelo com a perda da realidade no interno do totalitarismo através da disseminação da ideologia, onde a realidade também era negada em troca de uma “realidade alternativa” fabricada. Assim como na introspecção romântica há aqui um abandono do mundo, situação que para Arendt ampliava ainda mais a perda do contato com a realidade daqueles que eram manipulados pela ideologia totalitária.

Conclusão

Este texto não tem pretensão de esgotar a tese do equilíbrio entre o comum e o singular, mas os elementos aqui lançados nos permitem perceber que importantes categorias arendtianas apontam para o referido equilíbrio. Aqui tratamos do conceito de aparência e junto a ele o processo de singularização. É muito pertinente avaliar, com mais profundidade, o modo peculiar como estas categorias tratam

tanto o aspecto do comum quanto o aspecto do singular como fundamentalmente importantes. O que nos leva a apontar para a conclusão (mesmo que ainda de modo prévio) de que estamos diante de um modo diferente de valorização das dimensões da individualidade e do comum. Trata-se de uma valorização que não isola tais conceitos, mas que se dá exatamente no momento em que o singular aponta para o comum e o comum aponta para o singular. Neste sentido, os caminhos que levam à valorização exclusiva de apenas uma destas dimensões se mostra como prejudicial, causando exatamente o desequilíbrio entre o singular e o comum. A introspecção romântica, como denunciada na obra de Arendt sobre Rahel Varnhagen nos ajuda a entender os riscos deste desequilíbrio.

Referências

- F Adverse, H. “Arendt e a crítica ao romantismo na biografia de Rahel Varnhagen”, in: *Argumentos*, ano 5, n. 9 - Fortaleza, jan./jun. 2013.
- Andrioluolo, B. “Os homens do mundo e a diferença entre *que* e *quem*”, in: *Argumentos*, ano 5, n. 9 - Fortaleza, jan./jun. 2013.
- ARENDT, H. *Escritos judaicos*. Barueri: Amarelly, 2016.
- _____. *A promessa da política*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Difel, 2013.
- _____. *Rahel Varnhagen – A vida de uma judia alemã na época do Romantismo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- FORTI, S. *Hannah Arendt: tra filosofia e política*. Milão: Bruno Mondadori, 2006.
- Gaffney, J. “Another Origin of Totalitarianism: Arendt on the Loneliness of Liberal Citizens”, in: *Journal of the British Society for Phenomenology*, 2015.
- GIUSTI, R. *Antropologia della Libertà — A comunità delle singolarità in Hannah Arendt*. Assisi: Cittadella Editrice, 1999.
- GUARALDO, O. *Il Novecento di Hannah Arendt: un lessico politico*. Verona: ombre corte, 2008.
- Rapchan, E. S. “Hannah Arendt – Rahel Levin: duas biografias, sujeito e espelho”, in: *Cadernos pagu* (22) 2004: pp.291-327.
- ROVIELLO, A-M. *Senso comum e modernidade em Hannah Arendt*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- SEGAL, J. “A ‘delight in doing’ individuality and action in the political thought of Hannah Arendt”. *The New England Journal of Political Science*, v.2, n.2, 2016.

Submissão: 05.02.2019/Aceite: 14.08.2019

Interseções entre educação e política na obra de Demerval Saviani

Intersections between education and politics in the work of Demerval Saviani

ARTHUR BRENO STÜRMER¹

Resumo: Este texto tem o objetivo de explorar as interseções entre educação e política presente em três escritos de Demerval Saviani, em especial na obra *Escola e Democracia*. Trata-se de uma revisão teórica realizada em função de pesquisa de pós-graduação em torno do tema gestão escolar, com foco na gestão democrática da escola pública. A partir das obras mais significativas de Saviani, o presente artigo traz a essência de seu pensamento sobre educação e política. Salienta-se que tanto a educação quanto a política possuem suas especificidades que, embora distintas, formam uma unidade na corrente pedagógica denominada Pedagogia Histórico-Crítica. Conclui-se que educação e política, embora contraditórias, encontram-se juntas quando se busca implementar projetos de mudança da sociedade.

Palavras-chave: Democracia. Escola. Pedagogia Histórico-Crítica.

Abstract: This text aims to explore the intersections between education and politics present in three writings of Demerval Saviani, especially in the work *School and Democracy*. This is a theoretical review carried out in function of postgraduate research on the subject of school management, focusing on the democratic management of the public school. This article brings the essence of Saviani's thought about education and politics. It should be noted that both education and politics have their specificities which, although distinct, form a unity in a pedagogical current called Historical-Critical Pedagogy. It is concluded that education and politics, although contradictory, are found together when one tries to implement projects of change of the society.

Keywords: Democracy. School. Historical-Critical Pedagogy.

Introdução

O cenário político, social e institucional apresenta um acirramento dos debates em torno da relação entre educação e política, especialmente ao surgirem movimentos em defesa de uma educação neutra do ponto de vista político, ideológico e religioso. Nesse sentido, torna-se necessário revisitar alguns conceitos básicos no campo pedagógico. Em razão disso, há perguntas que devem ser repensadas antes de quaisquer polarizações: “o que é educação?”, “o que é política?”, “quais são suas especificidades e quais relações se estabelecem entre si?”. Ora, essas indagações devem ser refletidas, antes de se tecer os contrapontos a esses movimentos e, com eles, discutir sob um viés antidialógico.

¹ Doutorando em Geografia. Mestre em Desenvolvimento Regional e Meio Ambiente. Docente do Ensino Básico, Técnico e Tecnológico. Instituto Federal de Alagoas (IFAL); Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). E-mail: arthur.sturmer@gmail.com

Para isso, é preciso falar desses termos tão caros ao meio educacional, e por vezes esquecidos no cotidiano de professores e alunos. Com esta exposição não se quer reivindicar louros a uma ou outra – nova ou velha – pedagogia, mas sim esclarecer pontos fundamentais para discutir as interseções entre educação e política.

Assim, tomar-se-á como exemplo inicial a pedagogia tecnicista, sem, porém, deter-se a ela e, trazendo, também, importantes destaques a partir dos referenciais da Pedagogia Histórico-Crítica. A intenção é contribuir com os debates por outro caminho – o da reflexão sobre os pressupostos amplamente aceitos, mas frequentemente esquecidos. Deles o leitor terá uma noção logo após o contraste inevitável com o tecnicismo educacional, que será apresentado em linhas gerais.

Sobre o tecnicismo educacional seria apropriado falar mais em *ressurgência* que em qualquer termo que o ligue a alguma corrente inovadora. Ele aproxima-se do que se conhece no meio pedagógico e na história da educação brasileira como pedagogia liberal tecnicista. É um modo de conceber a educação escolar a partir de uma série de entendimentos acerca do que é a educação, para que serve a escola, como se relacionam seus sujeitos, além de fornecer uma visão que a atrela diretamente aos desígnios econômicos e ao modelo de sociedade que se quer reformar ou reconstruir.

Luckesi (2008) descreve a pedagogia liberal tecnicista como aquela que acredita ser a escola capaz de modelar o comportamento humano através de técnicas específicas. Os conteúdos de ensino são as informações, princípios científicos, leis e outros, ordenados em sequência lógica e psicológica por especialistas. E os métodos de ensino, tem os procedimentos e técnicas de transmissão/recepção de informações. A relação professor-aluno é marcada pela objetividade: o professor transmite a matéria e o aluno a recebe, aprende e fixa. Os pressupostos que identificam a aprendizagem são, dentre outros, a modificação do comportamento individual frente aos objetivos preestabelecidos.

Esta foi uma *tendência* introduzida ao final dos anos 1960 durante o regime militar, quando se queria inserir a escola nos modelos de racionalização do sistema capitalista de produção. Havia o desejo de se implantar uma escola apolítica e acrítica por um lado, e eficiente, racional e, literalmente, “técnica” (por exemplo, com a profissionalização obrigatória do 2º grau) por outro, o que revelava a adesão a uma concepção de educação instrumental a serviço do modelo político-econômico então vigente.

Havia a vinculação e subordinação explícita da educação à política, com uma impregnando a outra tanto através das políticas educacionais e das práticas educativas, que eram acompanhadas pelos tipos de conteúdos, métodos de ensino e avaliação, ou seja, as políticas econômicas e sociais tinham reflexos dentro da escola

e da sala de aula. Esse momento específico na história brasileira, no entanto, não ficou para trás. Permanece como referência para a prática docente e planejamentos educacionais, ainda que às vezes dissimuladas e pouco problematizadas.

Com essa hierarquização retornando fortemente à cena, enseja-se a reflexão e aprofundamento das discussões em torno da relação entre educação e política com vistas a qualificar não somente a debater no campo político e educacional, mas estimular leituras e análises em torno das diferentes “pedagogias”. Isso pode ser feito de diversas maneiras e sob inúmeros enfoques ou pontos de vista, conquanto aqui se adote o ângulo reservado ao educador, pedagogo e professor que busca a compreensão das interseções entre educação e política.

Acresce a essa ideia o descortinamento de que há influências mais ou menos diretas das políticas não-educacionais e até partidárias nas escolas, e que os movimentos que as rechaçam fazem algo semelhante ao criticá-las. O fato é que nenhum movimento surge do nada, das boas intenções para com a educação, ainda mais quando se pretende voltar à subordinação da escola e dos profissionais da educação nos moldes do tecnicismo educacional. De *brutum fulmen* a verdadeira bomba digital, os movimentos como Escola Sem Partido cumprem um papel importante de provocar o debate. Cabe à maioria compreender essa proposta e, inicialmente, refletir sobre a escola, a política, a educação (em sentido *lato*), a formação dos profissionais da educação, a relação pedagógica entre professores e alunos, dentre outros assuntos.

Neste breve espaço se afirma a relação estreita entre educação e política, apoiando-se em leituras abalizadas e na experiência de magistério para empreender o exercício de elucidação da própria prática docente. Elencam-se as características definidoras da educação e da política, sem apartá-las, como um recurso que se mostra útil não somente para fins didáticos, acadêmicos, mas também práticos, mostrando que educação e política são coisas diferentes, mas se complementam no fazer pedagógico, independente das concepções de educação, política e pedagogia que se adotem.

Demerval Saviani fornece material teórico precioso para este empreendimento. Não é o único ilustre no ramo a dispor-se como pensador e observador da realidade brasileira – sob uma perspectiva histórica – para concertar seu entendimento de como é possível ser um bom educador sem ser apolítico, neutro e ainda comprometer-se com causas sociais. Ele usa dos termos *competência técnica* e *compromisso político* para estabelecer um ponto de discussão conflitante quando procura o equilíbrio entre o campo da educação e o da política. Os mesmos, diz, andam juntos na prática educativa, embora isso não seja consenso na escola e na educação em geral.

É trabalhoso trazer à tona e à consciência de professores, educadores e pedagogos as implicações entre o que fazem na escola – seu cotidiano profissional – e o que lhes é proposto como diretrizes, orientações, bases, parâmetros curriculares e outras formas de direcionar a educação. Quem dirá fazer conhecidos os fins às vezes pouco claros da educação pública, não obstante sejam polemizados e rendam *estudos* sobre seus pressupostos e fundamentações. Estes representam a bagagem importante para adentrar em discussões aparentemente novas, todavia terem sido abordadas vastamente por estudiosos há quatro décadas.

Logo o texto que se segue não irá tratar de coisas novas nem se esquivar de uma incursão em um tema não necessariamente polêmico, apesar de certamente instigante. Seu objetivo é explorar as interseções entre educação e política em três obras de Demerval Saviani, em especial *Escola e Democracia*, que é uma referência nos cursos de formação de professores, particularmente das licenciaturas.

Tendo sido originado de revisão teórica realizada em função de pesquisa em nível de pós-graduação sobre o tema gestão escolar democrática voltada à escola pública, o presente artigo traz a essência do pensamento de Saviani a partir de suas obras mais conhecidas e em escala nacional. As interseções entre educação e política interessam a leitores que são educadores formais e informais, professores de todo o Brasil, profissionais “fora da sala de aula” que exerça suas atividades ligadas ao magistério e população em geral que busca ampliar sua compreensão a respeito de uma temática que ganhou os holofotes e se transformou em pauta de discussão nas câmaras legislativas federal, estadual e municipal.

O texto está dividido em quatro partes, sendo a primeira dedicada a especificar a atuação *educacional* e a atuação *política*. A segunda concentra-se na definição de competência técnica e compromisso político, ambos no campo educacional. A terceira parte traz um pouco mais das contribuições de Saviani para a discussão da especificidade da educação escolar, que é quando o autor identifica a *educação* com uma *ação política*; claro, no sentido que ele a coloca: a tarefa de socialização do conhecimento entre as diferentes camadas da população. Abre-se a possibilidade, então, de, na quarta parte do artigo, conferir breve destaque à apreciação que outros educadores renomados fizeram acerca das contribuições de Saviani.

Para início de conversa, o assunto é polêmico

Lembra-nos Gandin (2001, p. 101) que, "para muitos professores, é um pouco escandaloso falar em política e educação no mesmo texto", ainda mais que a classe magisterial é visivelmente avessa à política ou a falar de política. Conquanto a educação brasileira goze de razoável nível de organização, durante a maior parte de sua história foi-lhes proibido falar de política. Envolver-se em política restringia-se a poucos. A consequência foi o estabelecimento do consenso em torno da questão, cujo resultado óbvio é o atual baixo interesse em discutir a temática, reforçado por

outros consensos exemplificados pela reprodução de lugares-comuns a informar que: "futebol, política e religião não se discutem"; "lugar de política é fora da escola", dentre outros. Por conseguinte, falar de educação e política seria algo reservado à esfera individual, às coisas do Estado ou à Igreja, mas não à esfera educacional ou aos profissionais da educação.

Com a Pedagogia Histórico-Crítica, o educador se vê diante de uma proposta em que se deparará com questões de ordem política ou que exigem um compromisso deliberado com a educação. Ao adotá-la, poderá perceber que educação e política têm pontos de convergência e constituem dimensões inseparáveis, porém distintas – "educação" e "política". Por isso há necessidade de defini-las no intuito de identificar cada qual na atividade educacional e, quem sabe, aceitando a existência – defendida por Saviani – de uma especificidade da educação (prática educativa) que não exclui a dimensão política.

A especificidade da Educação e da Política

Demerval Saviani é professor emérito da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), pesquisador emérito do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e coordenador geral do Grupo de Estudos e Pesquisas "História, Sociedade e Educação no Brasil" (HISTEDBR). Também é conhecido como eminente filósofo, historiador da educação e pedagogo. Através de diversas obras, buscou esclarecer, no campo da teoria educacional, as relações entre educação e política para além do alcance da mera – e indesejada – atuação política partidária na prática educativa e qual seria a especificidade da educação. Sua contribuição é das mais importantes e pode ser encontrada nas suas principais obras: *Educação: do senso comum à consciência filosófica* (1980), *Escola e Democracia* (1983) e *Pedagogia Histórico-Crítica: primeiras aproximações* (1991), todas com mais de 10 edições.

Aquela de maior repercussão no Brasil, *Escola e Democracia*, está na 41ª edição. Nela, Saviani reafirma não existir uma identidade entre educação e política, embora ambas se constituam em fenômenos inseparáveis e prevaleça a distinção entre a dimensão política na educação e a dimensão da própria prática educativa. Mas como então captar suas intersecções e intervenções recíprocas? O autor em questão fornece o primeiro passo: especificá-las. Saviani assegura que a interferência da política na educação e vice-versa só pode ser capturada quando as concebemos como distintas entre si, o que requer especificá-las:

a) a *educação*, alicerçada na persuasão (consenso, compreensão), acaba sendo uma "relação de hegemonia" e sua especificidade se define pelo caráter de uma relação travada entre contrários não-antagônicos;

b) a *política*, alicerçada na dissuasão (dissenso, repressão), por outro lado, é uma "relação de dominação" e sua especificidade se define pelo caráter de uma relação travada entre contrários antagônicos.

Por contrários *não-antagônicos* podem-se entender os conteúdos das disciplinas escolares ou o conhecimento em si, os quais os esclarecem acerca de um determinado objeto, e, portanto, são considerados "neutros", isto é, não concorreriam para outros fins que não o desenvolvimento e aperfeiçoamento da humanidade ao longo do tempo. Para que isso se realize, deve concorrer o esforço intencional voltado à construção de consensos baseados nos resultados da pesquisa científica.

Os contrários *antagônicos*, por sua vez, referem-se aos saberes não necessariamente externos às disciplinas escolares, mas que decorrem da crítica social realizada sobre os conteúdos, o que pode ser interpretado erroneamente como uma ação que ocorre posteriormente à prática educativa, mas que em verdade ocorre simultaneamente a ela. São os contrários antagônicos que geram conflito entre si, pois estão comprometidos com certa visão do mundo que se procura impor às pessoas, os educandos, promovendo e lançado mão, segundo Saviani, do dissenso e da repressão e, como constituem-se de conhecimentos parciais e interessados, orientam a prática educativa conferindo-lhe um sentido, uma razão ou um porquê.

Demerval Saviani, porém, faz ressalva de que a dimensão política da educação não escapa ou se divorcia da especificidade da prática pedagógica, sob pena de não se fazer educação, mas outra coisa. Portanto, fazer educação com uma dimensão política implica em subordinação da dimensão política à educação, o que vem de encontro às características da pedagogia tecnicista, vista anteriormente, e aproximada de uma tendência pedagógica progressista denominada "crítico-social dos conteúdos".

Em síntese, na atividade do professor em especial, convergem duas dimensões importantes para a manutenção da estrutura social: o saber educacional, disciplinar, intelectual e o saber político, sectário, dogmático. São dimensões que representam disputas em torno de saberes complementares entre si. Se a origem desses saberes é teórica ou prática, não vem ao caso, porque a atividade docente mescla tais saberes essenciais à prática social e os torna bem evidentes nas relações sociais travadas nas instituições escolares.

Interessa ressaltar que educação e política se interpenetram sem estarem isentas uma da outra; que, *por mais neutra que pareça a prática docente, ela carrega consigo um sentido político quando tomada em relação ao todo*, ainda que esse sentido não se revele, não seja intencional e passe despercebido pelo professor e demais educadores em seu dia a dia profissional. Particularmente em relação à política, ela mesma traz seu potencial educativo para a prática concreta, que

geralmente se converte em uma forma de educação complementar ao que vimos definindo como prática (especificamente) educativa.

Mesmo sem se falar em partidos políticos, só a política enquanto relação de dominação entre contrários antagônicos, entretanto, já denota a existência de um embate em potencial, que na escola pode acontecer, por exemplo, entre o saber sistematizado dos conteúdos escolares, a cultura escolar, a disciplina, normas, condutas e o saber não-sistematizado da experiência de vida, a cultura local, o modo de ser, se vestir e se comportar do aluno. Em outro plano de discussão, podem-se identificar como contrários antagônicos algumas religiões, partidos políticos, clubes de futebol, franquias de alimentação, empresas de eventos, dentre outros, cujo “relação de dominação” sobre o público estudantil é evidente, constante e, atualmente, onipresente através das redes de internet. Seu poder de dissuasão é incrivelmente expressivo entre crianças e jovens em formação, na escola e fora dela, e de modo insistente, mais comumente na forma de propagandas, pop-ups e anúncios de assistência obrigatória em vídeos.

Foi com muita propriedade que Milton Santos (2008) se referiu à informação tal como é oferecida hoje à humanidade como um dos fatores constitutivos da globalização em seu caráter perverso. Com duas caras, a informação busca instruir, mas, principalmente, convencer. Disse: “a cara do convencer se torna muito mais presente, na medida em que a publicidade se transformou em algo que antecipa a produção.” (SANTOS, 2008, p. 39-40). Enquanto violenta, a informação cria um novo “encantamento do mundo” que, somado à informação onipresente, gera uma força muitas vezes contrária à exercida pela escola e pela família, não obstante seja tolerada nestes e em outros ambientes, por descuido ou falta de entendimento da gravidade da situação.

Libâneo (2002) fora um dos primeiros a alertar que a educação não acontecia somente nos bancos escolares, pois há três “modalidades de educação”: informal, não-formal e formal. A informalidade da educação diz respeito ao baixo grau de intencionalidade e ausência de quadro institucional. Assim, a educação informal corresponde à impregnação do meio ambiente ao qual os indivíduos precisam se adaptar, o que acontece quando adquirem hábitos, comportamentos e modos de pensar e agir. Ela atravessa a educação não-formal e formal.

Quando falamos da informação, o grau de intencionalidade e institucionalização aumenta, sendo possível falar no papel dos meios de comunicação e na influência insidiosa da propaganda. Importa notar que se trata de uma educação não-formal, isto é, pouco estruturada e sistematizada, mas com caráter intencional, quer dizer, envolve relações pedagógicas. Quem não percebe como a programação dos canais do YouTube está, no mínimo, bem assessorada para oferecer conteúdos atraentes ao público que querem cativar? As empresas que os patrocinam não hesitam em apresentar seus produtos escancaradamente às crianças

da primeira infância à adolescência. Mais que as levar a consumir algo, competirem entre si ou imitar comportamentos padronizados, conduzindo-as a jornadas lúdicas infundáveis em que se exercitam no ato virtual de consumir, desfrutando, “descobrimo” e “lendo” o mundo de formas às vezes a surpreender seus pais.

Disso se conclui que “as relações entre educação e política se dão na forma de autonomia relativa e dependência recíproca” (SAVIANI, 1983, p. 92-93), com a educação ora se subordinando à política, ora ela própria contendo uma dimensão política. Como entes autônomos, a política também pode e frequentemente exerce uma função educativa. Em uma sociedade de classes, a prática política subordina a prática educativa, pois o primado da política reduz a margem de autonomia da educação.

Em se tratando da atuação promovida por entidades religiosas, partidos, clubes, etc. – como se mencionou acima – tem-se a educação não-formal e, então, uma linha muito tênue vem separar a educação da política, com esta assumindo algumas variantes. Um bom exemplo é quando há uma atuação de cunho político no ambiente escolar, público ou privado confessional, através da “modalidade” não-formal. Neste caso, a educação não-formal confunde-se com as outras duas “modalidades” (formal e informal). Surgem, aqui, duas possibilidades bem comuns: a) a educação não-formal vir a ser consolidada no currículo oficial, passando a compor a educação formal, da escola; b) a educação não-formal impregnar as atividades cotidianas da escola a ponto de as práticas educativas “cumprirem” um currículo oculto, funcionando, assim, como educação informal.

Percebe-se que a escola é um espaço propício à combinação das diferentes “modalidades de educação”, e não sendo apenas o lugar da educação formal e do currículo oficial; ou das práticas puramente educacionais e dos conteúdos cientificamente neutros. Na escola acontece educação e política mesmo que à primeira vista não pareça.

Essa foi uma constatação de Demerval Saviani que é extremamente útil para o momento atual. É didática e esclarecedora ao reafirmar as especificidades da educação e da política dentro de determinado contexto onde predomina – ou deveria predominar – a persuasão.

Competência técnica e compromisso político na educação

A prática educativa é uma ação coletiva destinada a cumprir os fins específicos da educação, os quais variam segundo as concepções pedagógicas vigentes em cada época e, principalmente, as opções políticas que com elas se afinam. Logo, os fins da educação dependem do papel que se atribui à educação em cada época, por cada sociedade, refletindo contextos históricos particulares nos quais a educação assume uma função política, *mas somente enquanto prática especificamente pedagógica* –

momento em que realiza sua contribuição política, ainda que condicionada por uma autonomia relativa em face da política, como foi dito acima.

Na obra *Pedagogia histórico-crítica: primeiras aproximações*, Demerval Saviani discute com maior profundidade a problemática, explorando a relação, por vezes sutil, entre educação e política ao definir competência política e compromisso técnico.

Sendo a prática educativa do professor uma atividade com "um sentido político em si" – observado e desvelado na análise dessa prática "como um momento de uma totalidade concreta" (SAVIANI, 2003, p. 27) –, o compromisso político assume vital importância, porque confere um rumo à competência técnica, a qual corresponde à habilidade para realizar uma ação: "(...) a competência técnica significa o conhecimento, o domínio das formas adequadas de agir: é, pois, o saber-fazer". (Ibid., p. 36).

Assim, a competência técnica é uma das formas para se realizar o compromisso político:

A competência é mediação, isto quer dizer que ela está entre, no meio, no interior do compromisso político. (...) ela é, pois, instrumento, ou seja, ela não se justifica por si mesma, mas tem o seu sentido, a sua razão de ser no compromisso político (SAVIANI, 2003, p. 34-35).

Um exemplo de compromisso político que requer o contributo da prática educativa refere-se à superação do quadro de desintegração cultural brasileira, identificado por Saviani ao final da década de 1970. Ao observar a existência de diferentes graus de participação dos grupos (sociais) no usufruto dos bens culturais, compreendeu que os mesmos eram uma conquista de toda a sociedade, mas que apenas uma fração reduzida os acessava.

Vitor Paro (2001) colocou a apropriação da cultura como uma questão de luta por direitos:

é preciso reconhecer a importância de se lutar pela apropriação da cultura produzida historicamente, pois constitui direito do trabalhador ao consumo de algo que é produzido sempre à custa de seus esforços, nesta e em todas as gerações (PARO, 2001, p. 133).

A educação pode ter, assim, como uma de suas finalidades, promover a apropriação da cultura produzida historicamente, o que requer, nas condições atuais, mais que competência técnica. Isso já era verdadeiro quando Demerval Saviani dera relevo ao imperativo do compromisso político. Sua época foi marcada pelos altos índices de analfabetismo, semianalfabetismo e muitas dificuldades de acesso e permanência na escola, num Brasil em processo de urbanização e crescimento industrial intensos (no Eixo Rio-São Paulo), com grande parcela da população necessitando organizar-se para exigir do poder público direitos básicos

como: educação, moradia, saneamento e segurança, dentre outros, incluindo a participação política. Refletindo sobre o significado e papel da escola e também do saber escolar entre as populações dos grandes centros, defendeu que se garantisse às populações o acesso ao saber escolar enquanto instrução, disciplina e, principalmente, enquanto fonte de cultura geral – incluindo aí o conhecimento sistematizado de origem científica.

Segundo Saviani, caberia à educação desempenhar, então, "o papel de reforçamento dos laços sociais, na medida em que for capaz de sistematizar a tendência à inovação"², o que só seria possível "voltando-se para as formas de convivência que se desenvolvem no seio dos diversos grupos sociais estimulando-os na sua originalidade e promovendo o intercâmbio entre eles" (SAVIANI, 1986, p. 131).

Saviani e a especificidade da educação escolar

Levando-se em conta que a sociedade coloca a exigência do domínio de determinado tipo de conhecimento, o conhecimento sistematizado, a tarefa da educação será a de viabilizar o acesso a esse bem cultural que "integra o conjunto dos meios de produção" (SAVIANI, 2003, p. 143), razão pela qual socializar o conhecimento vem a ser uma ação política, pois em toda sociedade que se democratiza surge a necessidade de difundir o conhecimento às diferentes camadas sociais.

Tal entendimento aparece já nas primeiras produções teóricas de Saviani, cuja preocupação em conceber uma educação que atendesse a uma sociedade em processo de democratização. Nesse contexto, seria necessário instrumentalizar a população para uma nova realidade, onde o conhecimento é peça-chave tanto para a formação cidadã quanto para a sua inserção no mercado de consumo. Na melhor hipótese imaginada pelo autor, a população poderia receber uma formação adequada à participação política mais ampla, o que viria a ser alvo, por exemplo, da Campanha "Diretas Já" (1984). Educação e política se aproximariam no intuito de formar o cidadão e uma nova pedagogia precisaria dar conta de construir, no campo teórico, o encontro entre conhecimento sistematizado e participação social.

Adotando a ótica do professor, Demerval Saviani (1983) entendeu, em suas "onze teses sobre educação e política", que a realização da educação, em sua especificidade, cumpre sua função política. O que à primeira vista parece um reducionismo e mesmo um contrassenso ao quase identificar educação e política não o é em uma perspectiva histórica e dentro do contexto político-econômico e social em questão. A educação tecnicamente "competente" na transmissão-assimilação do saber sistematizado não só teria uma função política, como

² O termo *inovação* designa, aqui, mudança, novidade.

produziria efeitos significativos entre as massas até então semianalfabetas e submetidas à profissionalização obrigatória. Razão pela qual Saviani apostava no compromisso político do educador para que a escola pública cumprisse da melhor forma suas finalidades a ponto de ter uma importância política na sociedade. Explica-nos assim, em resumo, que o entrelaçamento da educação com a política se dá a partir da realização da educação no que lhe é específico – a socialização do conhecimento:

A importância política da educação reside na sua função de socialização do conhecimento. É, pois, realizando-se na especificidade que lhe é própria, que a educação cumpre sua função política. [...] [Por outro lado], ao se dissolver a especificidade da contribuição pedagógica anula-se, em consequência, a sua importância política (SAVIANI, 1983, p. 92).

Vale registrar que Saviani (2003, p. 15) aponta como especificidade da educação escolar a "transmissão-assimilação do saber sistematizado", que é "a atividade nuclear da escola". Quer dizer: ao se falar em educação, a preocupação com o ensinar e o aprender sobre o saber sistematizado deve se fazer presente e constituir o cerne de uma prática pedagógica compromissada – politicamente – com a (ampla) socialização do conhecimento.

Ao falar de conhecimento sistematizado, Saviani dirige seu olhar à escola, quer dizer, à educação formal, dada o alcance em potencial que possui para produzir as mudanças que a sociedade almeja. Isto não afasta qualquer reflexão acerca das possibilidades de que a educação, não-formal e informal, exerça semelhante função política, conquanto sua especificidade possa não ser a socialização do conhecimento sistematizado, como na educação formal, nem a aderência aos conteúdos do currículo oficial.

A “pedagogia dos conteúdos”

Na obra *Escola e Democracia*, observamos que a referência à "teoria da curvatura da vara" serve para justificar o posicionamento de Saviani relativo a um aspecto favorável à pedagogia tradicional e ao mesmo tempo um ponto contraditório: a valorização dos conteúdos. Moacir Gadotti (2004) compreendeu que a Pedagogia Histórico-Crítica buscava a medida certa entre a especificidade da educação e a importância conferida aos conteúdos:

Sua expectativa é que, com essa inflexão, a vara atinja, com o tempo, o ponto correto, que também não está em nenhum dos dois tipos de pedagogia [da Escola Nova ou da Tradicional], mas na “valorização dos conteúdos” e na “natureza específica da educação” (GADOTTI, 2004, p. 104).

A alegação de que a pedagógica histórico-crítica preocupava-se demasiado com "os conteúdos" rendeu-lhe a denominação de "pedagogia dos conteúdos". Com ela, todavia, se ressaltou de maneira explícita o compromisso político da educação, em especial aquela voltada às classes populares:

A pedagogia dos conteúdos, de sentido crítico-social, afirma que a emancipação das camadas populares requer o domínio dos conhecimentos escolares como requisito essencial para a compreensão da prática social, vale dizer, do movimento de desenvolvimento histórico do povo (LIBÂNEO, 1990, p. 72).

Cipriano Luckesi (2008) se referiu à Pedagogia Histórico-Crítica já como *tendência* pedagógica progressista na prática escolar. Abaixo se descrevem nove aspectos dessa pedagogia/tendência que auxiliam na percepção das relações entre educação e política.

TENDÊNCIA PROGRESSISTA “CRÍTICO-SOCIAL DOS CONTEÚDOS”			
	Aspecto	Descrição	Função política da educação
1	Papel da escola	Difusão de conteúdos	- Servir aos interesses populares - Preparar para a participação organizada e ativa na democratização da sociedade.
2	Conteúdos	Conteúdos culturais universais incorporados pela humanidade face às realidades sociais.	- Associar os conteúdos à sua significação humana e social. - Passar da experiência imediata e desorganizada ao conhecimento sistematizado.
3	Postura	Reavaliação críticas dos conteúdos.	Proporcionar elementos de análise crítica para ultrapassar a experiência, estereótipos e pressões difusas da ideologia dominante.
4	Métodos	Partem da relação com a experiência do aluno, confrontada com o saber sistematizado.	Favorecer a correspondência entre conteúdos, interesses dos alunos e realidade (prática social).
5	Relação prof.-aluno	- Diretiva e dialógica. - Aluno é sujeito do conhecimento e tem participação ativa. - Professor é mediador. - Há colaboração mútua	- Provocar a <i>ruptura</i> em relação à experiência pouco elaborada, i.e., passar da experiência imediata ao conhecimento sistematizado.

		nas trocas entre meio (natural, social, cultural) e sujeito.	Experiência sincrética + Mediação = Análise da prá. soc. → Visão sintética.
6	Aprendizagem	- Aquisição da visão mais clara e unificadora da realidade (síntese). - Apoiada em estrutura cognitiva já existente ou criada com o professor.	Ampliar a experiência do aluno a partir dos conteúdos e modelos sociais trazidos pelo professor.
7	Avaliação	Comprovação da capacidade de processar informações, lidar com estímulos do ambiente e organizar dados da experiência.	Contribuir para o progresso em direção a noções mais sistematizadas.
8	Manifestações	- Interação conteúdos-realidade social. - Articulação do político e do pedagógico.	- Garantir a participação do aluno. - Avançar na democratização efetiva do ensino para camadas populares.
9	Autores	Saviani, Snyders, Charlot, Makarenko, Suchodolski, profs. da rede pública,	- Pesquisa e elaboração de propostas de pedagogia dos conteúdos. - Adoção de métodos participativos.

Org.: O AUTOR, baseado em Luckesi (2008).

A pedagogia crítico-social aposta na competência técnica do professor para que a educação cumpra sua função política, com a ressalva de que o político venha como extensão do campo pedagógico. Em resumo, o professor contribui de modo eficaz para a transformação da sociedade à medida que compreenda os vínculos entre sua prática com a prática social global. Espera-se, sim, que o mesmo domine os conteúdos e as formas de transmissão – que garantem a competência técnica –, mas que também tenha em vista objetivos maiores, tais como propôs Saviani (1983): democratizar a sociedade brasileira, atender aos interesses das camadas populares e transformar estruturalmente a sociedade brasileira.

Considerações finais

Com Demerval Saviani podemos distinguir nitidamente qual é o domínio da competência técnica – a transmissão do saber – na sua relação com o compromisso político – de promoção da "socialização do saber sistematizado" (SAVIANI, id., p. 14). Não há dúvidas de o compromisso político de que falava difere do que hoje se

procura ver como partido, ideologia, etc. na escola, atacando-se a figura imaginada de um professor opressor.

Na Pedagogia Histórico-Crítica, ou pedagogia crítico-social dos conteúdos, o compromisso político é condição do exercício da profissão; é concreto, objetivo: implica no engajamento do professor e demais educadores na implementação de projetos de mudança da sociedade. Mudança cujo ponto de partida é a realidade social dos alunos, que dá vida e concretude aos conteúdos. Assim o professor, para ser mediador, precisa conhecer o estilo de vida dos alunos, tomar consciência dos contrastes entre sua cultura e a dos alunos, admitindo e se abrindo ao confronto com a experiência pouco elaborada que todo aluno traz consigo. Mais que isso, é preciso ir além da transmissão dos conteúdos, porque se exige o movimento da ação à compreensão, e da compreensão à ação, até que os alunos consigam analisar criticamente sua sociedade e dela participar ativamente, inclusive nos processos de democratização.

Por fim, a relação entre educação e política encerra uma lição de Filosofia da Educação, explicada aqui por Danilo Gandin (Id., p. 54): "uma educação existe sempre para algo, não existe em si mesma, mas está relacionada a uma concepção de sociedade, à construção de uma sociedade". Se, no caso, esta é a sociedade *democrática*, é patente ainda está em construção, o que confere atualidade à Pedagogia Histórico-Crítica, à obra de Demerval Saviani e às práticas educativas que contrabalanceiam educação e política ao valorizar a escola como instrumento de apropriação do saber pelas camadas populares.

126

Referências

- GADOTTI, M. A preocupação com a especificidade da educação: a "pedagogia dos conteúdos". In: *Pensamento pedagógico brasileiro*. 8. ed. São Paulo: Ática, 2004. p. 99-113. (Série fundamentos, 19).
- _____. Demerval Saviani: a especificidade da prática pedagógica. In: *História das ideias pedagógicas*. 8. ed. São Paulo: Ática, 2005. p. 264-266. (Série educação).
- GANDIN, D. Educação política na escola. In: *Escola e transformação social*. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001. p. 101-112.
- LIBÂNEO, J. C. *Democratização da escola pública: a pedagogia crítico-social dos conteúdos*. 16. ed. São Paulo: Loyola, 1990. (Col. Educar, v. 1).
- _____. *Pedagogia e pedagogos, para quê?* 6. ed. São Paulo: Cortez, 2002.
- LUCKESI, C. C. Tendências pedagógicas na prática escolar. In: *Filosofia da educação*. São Paulo: Cortez, 2008. p. 53-75. (Col. Magistério. 2º grau. Série formação do professor).
- PARO, V. H. Políticas educacionais: considerações sobre o discurso genérico e a abstração da realidade. In: *Escritos sobre educação*. São Paulo: Xamã, 2001. p. 121-139.
- SANTOS, M. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. 16. ed. Rio de Janeiro: Record, 2008.
- SAVIANI, D. *Escola e democracia*. São Paulo: Cortez: Autores Associados, 1983.
- _____. Educação brasileira: problemas. In: *Educação: do senso comum à consciência filosófica*. 8. ed. São Paulo: Cortez: Autores Associados, 1986. p. 120-132. (Col. Educação)

STÜRMER, A.

contemporânea).

_____. *Pedagogia histórico-crítica: primeiras aproximações*. 8. ed. Campinas, SP: Autores Associados, 2003. (Col. Educação contemporânea).

Submissão: 24. 12. 2018 / Aceite: 18. 07. 2019

Liberdades e resistências: as ações de emancipação da mulher e a negação da violência

Freedoms and resistances: women's emancipation actions and the denial of violence

CECÍLIA PIRES¹

Resumo: Esse texto discute as diversas liberdades que as mulheres conquistaram e exerceram ao longo da história, o que expressa uma formação de consciência e de compreensão como sujeito histórico. Nossa intenção é refletir de que modo as liberdades e resistências corroboraram para a conquista da emancipação e da luta feminista no Brasil e no mundo. Para isso, iremos nos utilizar como referências exemplos de pensadoras, mulheres que lutaram no plano intelectual, contra o pensamento patriarcal e machista, construtor de violências e opressões. Nossa proposta aqui é pensar em dicotomias e universalidades para uma abordagem acerca do tema mulheres.

Palavras-chave: Liberdades. Resistências. Mulher. Violência.

Abstract: This paper discusses the various freedoms that women have conquered and exercised throughout history, which expresses a construction of consciousness and understanding their condition as a historical subject. The intention is to reflect on how freedoms and resistances collaborated for the achievement of emancipation and feminist struggle in Brazil and all around the world. For this purpose, there are examples of thinkers, women who fought in a intellectual level, against patriarchal and macho thinking, which is the builder of violence and oppression. The proposal here is to think of dichotomies and universalities for an approach on the theme women.

Keywords: Liberties. Resistances. Woman. Violence.

Para propor o debate

As liberdades conquistadas e exercidas pelas mulheres expressam o tempo de formação da consciência da própria identidade como sujeito histórico. Além disso, acentuam o sentido de uma luta que não pode ser levada, senão em conjunto com todos os movimentos sociais, sensíveis e comprometidos com a ideia de gênero, emancipação e combate a qualquer forma de opressão. As resistências, por sua vez, refletem o estágio dessas liberdades, ao mesmo tempo que indicam o avanço social, político e econômico das mulheres que chegam à esfera da sociedade civil e às

¹ Pós-doutora na área de Filosofia Política em Paris I-Sorbonne. Doutora em Filosofia, na área de Filosofia Social, pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Atuou como Professora e Pesquisadora na Universidade Federal de Santa Maria (UFSM) e na Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). É membro do Grupo de Trabalho Ética e Cidadania/ANPOF. Trabalhou como Pesquisadora na área de Filosofia Política. Professora de Teorias da Democracia, no Programa de Pós-Graduação em Direito na IMED-Passo Fundo. Atualmente, trabalha com Consultorias e Assessorias nas áreas de Ética e Filosofia Política. Mantém uma página profissional no facebook: - Professora de Filosofia. Consultora em Ética e Filosofia Política. Página de acesso: <https://www.facebook.com/ceciliaphilos/?pnref=lhc>. E-mail: pirescecilia@gmail.com

instâncias do Estado, de modo a demarcar novas contingências e novas reivindicações, como resultantes dos processos de libertação.

As liberdades e resistências incidem sobre estruturas formalizadas, cujas concepções conservadoras, tentam impedir as demandas femininas, numa espécie de maniqueísmo dissimulado. Tal constatação pode ser vista por duplicidade de decisões, de parte de Instituições, sejam públicas ou privadas, quando certo moralismo dogmático e autoritário busca persuadir o imaginário social de que à mulher cabe exercer determinadas funções, e ao homem são designados outros papéis sociais, geralmente mais relevantes.

Partindo desse imaginário social, a forma como se articularam os discursos de gênero prejudicou o processo aproximativo dos demais movimentos aos movimentos de mulheres, senão na totalidade, em parte. A estrutura de um poder forte como o Estado comprometeu ações emancipatórias a serem realizadas pelos movimentos feministas.

Guardadas as devidas proporções, atualmente, ainda verificamos atitudes preconceituosas e arbitrarias contra mulheres protagonistas de lutas específicas, especialmente as que se direcionam no âmbito dos direitos humanos, com ênfase nos direitos das crianças e dos jovens em situações de risco social.

Na realidade, a emancipação tem que se fundar no pensamento e na ação imbricados num projeto comum alternativo ao da consciência comandada pelos interesses do capital e do mercado. Se a racionalidade se exerce com soberania, as razões que incensam os homens e se apiedam das mulheres são razões preconceituosas, que não poderiam ser evocadas como razões de ciência ou de racionalidade, como costumam ser os discursos que se utilizam da suposta diferença sexual e se denominam discursos científicos, ditos racionais. Tais discursos colocam o masculino como modelo positivo, racional, e a mulher a sua diferença, o negativo, sentimental. O que produz e mantém o preconceito em relação às mulheres e o seu “lugar” de subalternidade dentro dessa estrutura de poder.

Sobre essa relação entre o masculino e o feminino, Simone de Beauvoir observa:

O ódio aos homens leva algumas mulheres a uma recusa de todos os valores reconhecidos por eles, a uma rejeição de tudo o que chamam de “modelos masculinos”. Não concordo com isso, já que não acredito que existam qualidades, valores, modos de vida especificamente femininos: isso seria admitir a existência de uma natureza feminina, isto é, aderir a um mito inventado pelos homens para aprisionar as mulheres em sua condição de oprimidas. Para as mulheres, não se trata de afirmar-se como mulheres, mas de tornar-se seres humanos com todos os seus direitos. (BEAUVOIR, 1990, p. 497).

Liberdades e resistências: as ações de emancipação da mulher e a negação da violência

Pensamos que essa racionalidade se orienta na lucidez conquistada pela espécie humana, quando o gênero feminino entrou “pedindo licença”, e, agora, pode ocupar o seu lugar, o seu espaço, como resultado de ações vividas, intervindo na estratégia dos desejos, quase como estratégia de guerra. Se a cultura foi construída a partir de um modelo masculino, embora o feminino tenha participado dessa construção, podemos entender que a condição de propor novas realidades é própria do que entendemos por humanidade. Desta forma, estamos decodificando o mundo conforme nossas compreensões humanas. A espécie humana não se divide entre os que pensam e os que sentem, mas reúne essas características numa síntese entendida como racionalidade.

Desse modo, pensar o feminino implica em pensar em dicotomia, por indicar que o tema sobre mulheres, sobre o feminino, sobre movimentos de mulheres ou mitos feministas sempre ensejam visões e posturas de aceitação e de rechaço, em contraposição ao masculino. Talvez isso se deva ao fato da luta das mulheres não ser compreendida como uma luta específica, necessária, com particularidades próprias, em uma sociedade hierárquica e desigual. Nessa luta, é importante, também, pensar o universal. A universalidade permite compreender o assunto no âmbito de uma significação da humanidade, como espécie e não só como gênero, o que aumentam as dificuldades de análise.

Os diferentes estudos realizados sobre a evolução humana demonstram o trato preconceituoso e reducionista acerca de situações que envolvem paradigmas de racionalidade, destacando diferenças entre razão e paixão, como se o gênero de uma espécie fosse só razão e outro gênero fosse apenas paixão. Essa outra dicotomia agrava a acolhida de assuntos referentes ao tema da mulher, prejudicando a visão de universalidade, em que se contemplam homem e mulher como espécie racional.

130

Liberdades

Uma das demandas da emancipação feminina são as referências das diversas liberdades, algumas delas já conquistadas durante este longo processo, ainda em andamento e aparentemente distante de sua conclusão. Dentre as liberdades desejadas e conquistadas, destacamos dois aspectos que consideramos essenciais na história da emancipação feminina: o corpo, como expressão de linguagem e afirmação da subjetividade e o exercício do poder, na esfera pública, quando a mulher assume uma participação cidadã.

Dentre as limitações determinadas pelos imperativos de um ordenamento cultural, o corpo sempre foi tratado como o aspecto menor da condição humana. Toda mortificação religiosa, por exemplo, começa por sacrificar o corpo, como instrumento de pecado, por ser entendido como lugar de desejo. E em se tratando do corpo feminino, a intensidade da agressão sempre foi muito maior, sempre foi visto como destituído da razão, prenhe de desejo. Assim, historicamente, o corpo

feminino se constituiu como um corpo velado, um corpo escondido, só visível no âmbito doméstico, predestinado a servir aos desejos masculinos e alimentar a prole. As mulheres, que expunham o corpo, eram tratadas como objetos de negócios na relação de mercado, que sempre existiu na humanidade, com as devidas nuances de cada povo, lugar, e momento histórico. Visto como saturado de sexualidade, o corpo feminino era um dos mais legítimos objetos a serem dominados e conduzidos sob vigilância moral.

Pertencem à década de 1960 as primeiras manifestações dos movimentos sociais e de mulheres que expressaram a propriedade do corpo como algo próprio da subjetividade. Na esteira dessa discussão acerca da propriedade do corpo, o sujeito “mulher, esposa e mãe” começa a ser entendido numa compreensão mais alargada de sujeito de consciência pública, capaz de conhecer seus direitos. E, ainda, a erotização do corpo e a estética feminina trazem nova dimensão para a libertação a ser conquistada, a partir de uma auto-compreensão de que eu sou um corpo, eu sou uma linguagem, eu posso me expressar pelo meu corpo, pelo meu universo de desejos.

Acerca desta visão do corpo feminino, enquanto propriedade da mulher, o aborto surge como um dos temas de discussão, mais polêmicos. É um tema-problema a ser enfrentado, com as dificuldades inerentes às questões de natureza moral.

Na luta pela vida como direito de todos, e contra todas as formas de violência, encontramos extrema dificuldade em tratar do assunto. Assim, recorreremos à fala de Ivone Bechara para traduzir o que pensamos ser um sentimento razoável acerca das contradições sociais que o tema suscita:

O aborto ainda é crime e criminaliza sempre a mulher, quando, muitas vezes a escolha por fazê-lo não é dela. Sou a favor da descriminalização e da legalização do aborto, porque acho que existem certos problemas que não resolvemos apenas apelando para os bons princípios. O aborto traz uma dor imensa, ou seja, não é uma ação tranquila. Mas deve ser uma opção em certas situações, como em casos de violência, de abuso sexual, e, de maneira especial, em relação às mulheres mais pobres. Esta é uma bandeira que eu levanto [...]. Mas acredite que a problemática do aborto não é tranquila para mim. Por isso, não se pode reduzi-la a um debate entre quem é a favor e quem é contra, por princípio. (BECHARA, 2007, p. 7-8).

A consciência do próprio corpo é uma das dimensões mais significativas da subjetividade e do imaginário feminino. Este aspecto tem uma relevância enorme, uma vez que a mulher desde sempre foi subjugada pelo corpo, entendido como instrumento do pecado. Assim, a infinidade de significados que o corpo produz faz com que desejemos ouvi-lo. Todo corpo tem vozes de promessa, sons de alegria,

Liberdades e resistências: as ações de emancipação da mulher e a negação da violência

ecos de dores, sinais de alerta, expressões várias de sentimentos e emoções, que se reduzem na expressão linguística de um corpo que se sabe sadio ou doente. Como Merleau-Ponty expressa: o corpo fala.

Assim, o corpo, como expressão de linguagem, tornou-se uma das manifestações libertárias da mulher. O ritmo das falas do nosso corpo e os matizes dessas linguagens são reveladores das nossas vivências, das nossas leituras, dos nossos trabalhos, dos nossos lazeres, das nossas conquistas, das nossas carências, das nossas perdas.

A consciência que adquirimos como sujeitos corporais tem uma eloquência fundante que dinamizou o processo libertário da mulher. O corpo fala, quer ser ouvido e nos permite atitudes corajosas e sábias no conjunto das liberdades a serem efetivadas.

Conforme Eliane Chagas (1995, p. 130):

Nesse sentido, o devir feminino traduz-se também nas relações com o corpo, com a sexualidade, com a sedução e com a estética. Pensar movimentos que resguardem singularidades, conceito tão caro à resistência diária que devemos exercer contra a captura do desejo pela sociedade capitalista, torna-se questão prioritária para o avanço das discussões sobre a mulher.

Esse cuidado e atenção com o corpo é o que nos faz sermos atentos à acolhida, à delicadeza e também ao enfrentamento. Cuidar é garantir equilíbrio, é saber da importância e do valor do que está sendo cuidado. Com isso, o corpo feminino, ao ser assumido como valor, muda o pólo de referência e torna-se motivo de respeito e dignidade. Esta foi uma intensa luta libertária, levada pelas mulheres em suas diversas manifestações.

O exercício do poder, a entrada da mulher na vida pública, é outro movimento da liberdade, cujo enfrentamento, quase uma subversão, exigiu grande esforço da mulher e dos movimentos apoiadores. Mesmo dentro de uma ordem democrática, foram muitas as dificuldades enfrentadas.

Apesar de ainda ser tímida, sabemos que é de extrema importância, a participação da mulher nestes espaços públicos. Ora, as propostas de avanços levadas pelas mulheres à sociedade civil e ao Estado, quando transformadas em leis, permitem que se construa um novo cenário mais nítido da Justiça, além do mero legalismo do ordenamento jurídico. A exemplo disso temos a Lei Maria da Penha, além de outros avanços legais, que não só acolheu as reivindicações das mulheres como demarcou uma história que se constrói como retrato das desigualdades. Entretanto, muitas questões ainda precisam ser resolvidas, como a jornada de trabalho para a mãe nutriz e as creches para a acolhida dos filhos das mulheres trabalhadoras.

Além disso, ainda há conflitos evidentes nas formas de tratamento dos problemas da mulher, a exemplo das Delegacias especializadas no atendimento feminino, encarregadas de registrar as denúncias e as violências. E, mesmo no âmbito político, ainda aparecem preconceitos advindos de estruturas discricionárias de poder, mesmo no interior de organizações partidárias, que, embora tenham como conquista legal uma proporção de 30% de candidaturas femininas, nem sempre se evidencia um empenho da própria estrutura partidária para buscar o voto na mulher.

Ora, a representação feminina no e pelo voto foi uma das principais pautas da Primeira Onda Feminista, ainda do século XIX. Emily Darison², inglesa, foi a primeira a reivindicar o direito ao voto, e, num gesto extremo, atirou-se na frente do cavalo de Jorge V. O resultado disso foi o direito ao voto conquistado, em 1918, na Inglaterra.

No Brasil, temos a figura de Bertha Lutz, que fundou, em 1919, a Federação Brasileira para o Progresso Feminino, tendo como um dos principais objetivos a reivindicação pelo voto feminino, conquistado em 1932.

Essas demandas de liberdade conseguem sensibilizar o espaço público. E, em 1975, a ONU declarou o Ano Internacional da Mulher, ocorrendo no México a I Conferência Internacional da Mulher, momento em que as diversas reivindicações femininas encontraram ressonância e acolhida. Ainda que os problemas não tenham sido solucionados ou encaminhados, na totalidade, houve um fórum de debates que marcou significativamente outra ordem social, voltada para as questões das mulheres. Já no Brasil, a Constituição de 1988 representou um marco legal sensível, resultado das conquistas femininas, apoiadas pelos movimentos e partidos de esquerda.

Ainda, eventos como a Eco 92, que teve o espaço “Planeta Fêmea”, em que se constituiu a Agenda 21, são sinais concretos da importância de uma congregação de esforços sobre o assunto mulher. Desde 1975, passando pela Conferência de Viena (1993), que avança na questão dos Direitos Humanos, e pela Conferência do Cairo (1994), em que a pauta de temáticas feministas teve um lugar preponderante, ocorre em 1995, no Cairo, a IV Conferência Mundial de Mulheres, em que as mulheres presentes denunciaram as violências sofridas, pedindo liberdade e paz. Assim, abriu-se o leque de conquistas libertárias, que garantiram este espaço público, da ação política, como fundamental para a organicidade da luta das mulheres.

² Emily Wilding Davison Blackheath nasceu em Londres no dia 11 de outubro de 1872 - Epsom, Surrey, 8 de junho de 1913) foi uma militante do movimento pelo voto feminino na Grã-Bretanha que, em 4 de junho de 1913, após uma série de ações que foram tanto destrutivas quanto violentas, se jogou em frente ao cavalo do rei Jorge V no Derby Epsom Downs, resultando em ferimentos que causaram a sua morte cerebral, formalmente declarada quatro dias depois, mediante insistência da família para um veredito de acidente.

Liberdades e resistências: as ações de emancipação da mulher e a negação da violência

A participação efetiva da mulher nos órgãos de representação popular, seja no Parlamento, seja em Conselhos Governamentais, enseja um olhar de atenção, de cuidado e de continuidade nas reivindicações. Passados 22 anos, o conjunto dos movimentos de mulheres continua denunciando a violência sobre seus corpos e suas vidas, exigindo Justiça e Paz.

A mulher brasileira comparece na cena política de forma participativa, denunciando as discriminações de toda espécie, exigindo equidade de tratamento, respeito às condições de trabalho e retirada de qualquer privilégio de gênero, cor, raça e religião. Isso denota um grau avançado de libertação, se pensarmos nos séculos XIX e XX.

Michelle Perrot, em seus estudos acerca dos excluídos, fala sobre a situação das mulheres:

O século XIX acentua a racionalidade humana da divisão sexual. Cada sexo tem sua função, seus papéis, suas tarefas, seus espaços, seu lugar quase predeterminado, até com seus detalhes. Paralelamente, existe um discurso dos ofícios que faz a linguagem do trabalho uma das mais sexuadas possíveis. “Ao homem, a madeira e os metais. À mulher, a família e os tecidos” declara um delegado operário da exposição mundial de 1867. (PERROT, 1992, p. 178).

A divisão sexista continua existindo, mas com menos intensidade e menor rigidez do que no relato de Michelle Perrot. No entanto, a superação dessas determinações, que apresentam uma miopia antropológica, é necessária para que a paisagem da civilização fique menos embaçada.

A libertação feminina, a partir de sua participação nos espaços públicos, é muito difícil. O espaço de poder é extremamente competitivo, e, em muitas situações, a mulher ali está exposta a situação de desamparo e solidão. A exemplo disso, podemos citar o episódio da crise política vivida no Brasil, em 2016, via golpe parlamentar, o que evidenciou o preconceito e o ódio contra o poder feminino. Como resultado do golpe, a Presidente eleita perdeu seu mandato, acusada sem provas, sofreu um julgamento político comandado pelo imperativo categórico da razão machista, e, o que é mais grave, tal razão recebeu a contribuição de votos de mulheres.

3. Resistências

As resistências envolvem ação pública conjunta e adoção de estratégias para avanços pretendidos. Ora, a mulher não foi preparada, culturalmente, para o enfrentamento público, embora de forma resistente saiba conviver com as adversidades.

Todo aparato conceitual acerca da questão da mulher ou das questões do feminino incide numa lógica dual de inclusão e exclusão. Ao falarmos, anteriormente, sobre as liberdades experimentadas, podemos relacioná-las com as resistências resultantes dessas liberdades, destacando o corpo como expressão da linguagem e o poder como afirmação de uma consciência política.

Uma das resistências mais importantes no universo feminino é a resistência ao medo, ou seja, resistir a sentir o medo. Enfrentar o medo e a vergonha que marcou, por longos anos, o imaginário das mulheres foi o que mais contribuiu para sua libertação. O medo se apresenta em vários invólucros, com muitas interfaces. Nem sempre é o medo físico, corporal, embora este esteja sempre presente. No entanto, o medo social, o medo moral e o medo religioso torturaram e tem torturado, por longo tempo, o imaginário feminino. Muitas mulheres resistiram a todos esses medos, protagonizando feitos históricos em seus lugares, países e culturas.

A outra resistência a ser destacada é a da participação pública, cujo traço característico é a entrada da mulher no mundo do trabalho. Até a saída dos muros domésticos, as mulheres temiam tudo e viviam intimidadas pelo medo ou vergonha diante de qualquer exposição pública. Resguardadas no universo familiar, passaram a ser caracterizadas como pessoas limitadas, sem condições de exercer outra função que não fosse a biológica, ofertada por uma ideia metafísica de natureza. A mulher se confundia com um objeto doméstico.

A resistência se dá, então, pelo enfrentamento dos próprios limites. Resistir ao medo de ter medo e resistir à esfera pública como cenário de estranhamento, de não-lugar, fez parte do movimento no qual as mulheres assumiram o seu estar no mundo. Resistir é ter objetivos claros, é buscar interesses conjuntos. Mas o início desse processo foi muito árduo e muitas pereceram.

Ora, a figura mítica de Penélope que tecia um manto, enquanto aguardava o retorno de Ulisses, faz parte desse *logos* interpretativo da resistência silenciosa e paciente, a qual expressa a astúcia da razão e o desejo diferente da expectativa dos costumes. Tecia o manto e se apressava em desfazê-lo, tarefa em que a paciência e a astúcia se integravam. Penélope urdia seu destino na urdidura do manto³. Vivia a plenitude da espera, e isso preenchia o seu silêncio, ao mesmo tempo que a experiência de uma situação limite lhe produzia o temor sobre a incógnita do seu destino, pois nem sempre os deuses são complacentes.

³ Nossa protagonista incomoda-se com a arrogância de seus pretendentes e em sua racionalidade estratégica pensa uma forma de barrar o açoitamento grosseiro deles. Hamilton (1992, p. 306) comenta: “De início, Penélope achou que conseguiria vencê-los pelo cansaço. Disse-lhes que só voltaria a casar-se depois que acabasse de tecer uma mortalha muito bela e primorosamente trabalhada para o pai de Odisseu, o velho Laerte, para que a já tivesse pronta no dia de sua morte. Os pretendentes tiveram que ceder diante de tão piedosa intenção, e concordaram em esperar até que o trabalho estivesse pronto. Na verdade, porém, a mortalha nunca terminava, pois Penélope desfazia à noite o que tecera durante o dia”.

Liberdades e resistências: as ações de emancipação da mulher e a negação da violência

Os pressupostos dos relatos míticos sublinham expectativas de comportamento humano. Inclina-se para designar elementos especulativos no pensamento masculino e elementos práticos no pensamento feminino, como se fosse possível dissociar dimensões que necessariamente estão imbricadas, pelo simples fato de que teórico e prático não se excluem. Ao contrário, se necessitam. O preconceito responde por esses papéis recortados, como se fosse possível ordenar o fazer humano nos estreitos limites das determinações de gênero, cujo patrocínio está nas vontades poderosas que tentam decidir sobre liberdade e racionalidade humanas.

Vemos, pois, que a resistência ao medo e a resistência pela ação, seja pelo trabalho e/ou pela ocupação do espaço público, situa a mulher em outro patamar de cidadania.

Nesta relação do espaço público e do trabalho, Alexandra Kollontai afirma que a mulher sofre adaptações associadas às transformações advindas com o capitalismo, e reitera:

O tipo fundamental da mulher está em relação direta com o grau histórico do desenvolvimento econômico pelo qual atravessa a humanidade. Ao mesmo tempo que se experimenta uma transformação das condições econômicas, simultaneamente à evolução das relações de produção, experimenta-se a mudança no aspecto psicológico da mulher. (KOLLONTAI, 1979, p. 45).

Esse aspecto psicológico avulta na mulher uma dimensão de maturidade política e econômica, capaz de fazê-la entender o sistema produtivo, para o qual ela contribui com sua mais valia. Resulta disso que a figura da mulher trabalhadora assalariada emerge no mundo do trabalho de uma nova forma, representando a força feminina de trabalho, com avaliação quantitativa rentável.

Adverte Alexandra Kollontai que a reação a essa figura feminina foi grande, por parte de posturas conservadoras, de modo que houve empenho desse conservadorismo para que a mulher voltasse ao lar, numa demonstração forte de atitudes reacionárias e ultrapassadas. Observemos que a autora demonstra nesse cenário, ambientado na Rússia do final do século XIX e primeiras décadas do século XX, os momentos em que se agrava a situação.

Com isso, demarca que:

A mulher ameaçada de perder toda a assistência, diante do temor de padecer privações e fome, vê-se obrigada aprender a se manter sozinha, sem o apoio do pai ou do marido [...]. Dá-se conta, com assombro, de toda inutilidade do equipamento moral com que a educaram para percorrer o caminho da vida. As virtudes femininas – passividade, submissão, doçura que lhe foram inculcadas durante séculos, tornam-se agora completamente supérfluas, inúteis e

prejudiciais. A dura realidade exige outras qualidades nas mulheres trabalhadoras. Precisa agora de firmeza, decisão e energia, isto é, aquelas virtudes que eram consideradas como propriedade exclusiva do homem. (KOLLONTAI, 1979, p. 46).

Na verdade, Kollontai chama atenção para o fato de que a mulher, saída desse choque econômico-cultural, torna-se uma individualidade consciente de sua condição de classe capaz de saber o que deseja e demarcar seu território. Diferente daquelas mulheres que não vivem tal situação, as operárias sentem em si e no ambiente em que vivem o antagonismo de classe e são levadas a participarem, efetivamente, das lutas operárias.

Nas palavras de Kollontai (1979, p. 23):

O novo tipo de mulher, que é interiormente livre e independente, corresponde plenamente à moral que elabora o meio operário no interesse de sua própria classe. A classe operária necessita, para a realização de sua missão social, de mulheres que não sejam escravas.

Tais mulheres influenciaram a inteligência de suas contemporâneas, destaca a autora, e se tornaram insubmissas, destruindo velhos símbolos que oprimiram gerações inteiras. E escritores viram, nessa mulher moderna, uma nova mulher, que assume a própria luta.

137

4. Em torno de expectativas

É conhecida a peça grega de Sófocles, como também suas nuances, cujo enredo e desfecho leva-nos a refletir o que significa desafiar os donos do poder. Antígona, ao desafiar as leis da *polis*, enfrenta o soberano Creonte. Ela enterra o corpo do seu irmão Polinice, para evitar que seja devorado pelas aves de rapina. Esse gesto lhe custa a própria vida. Mais uma vez o mito nos mostra a resistência da mulher, na sua forma extrema. Enfrentar tiranos sempre significou correr riscos, ainda que, em nome de uma ética das normas, eles, os tiranos, estejam resguardados.

A dimensão democrática da vida social nos faz viver esse jogo de tensões entre as leis da *polis* (as normas do Estado) e as leis do *oikós* (a ética doméstica, as normas da vida privada). E isso se torna complexo, quando tiranos como Creonte, em nome do Estado forte, falam aos cidadãos com prepotência: “O homem que a cidade escolheu para chefe deve ser obedecido em tudo, quer seus atos pareçam justos, quer não”.

Pensamos que a questão do feminino, da feminilidade, do olhar da mulher sobre os fatos nas inter-relações pessoais, tem algo de extremamente singular. É a singularidade do subjetivo feminino, que, do seu ângulo pessoal, histórico, cultural,

Liberdades e resistências: as ações de emancipação da mulher e a negação da violência

religioso, ideológico e político percebe o mundo e compreende, de sua maneira, tais questões. Essa apreensão é especial do gênero humano chamado mulher.

Nesse modo de ver, surge uma tese levantada por Simone de Beauvoir, “Ninguém nasce mulher, as pessoas se tornam mulher”⁴. Essa ideia envolve um conjunto de significados, nem todos transparentes. O tornar-se mulher faz parte do projeto subjetivo de conquistar espaços públicos num mundo moldado pelo masculino, tanto nas ideias quanto nas práticas sociais. É um enfrentamento cultural, em que a mentalidade de domínio dos homens procura se manter intocável, tanto nos direitos quanto nos deveres. Isso ocorre, especialmente, na esfera prática da vida, já sustentada pela leitura teórica dos que criam as normas e estabelecem os privilégios.

Do ponto de vista de uma sociedade estruturada a partir das características machistas, a mulher encontra um primeiro desafio: demonstrar, antes de tudo, sua honestidade e competência, em níveis máximos, o que não é exigido ao homem, na mesma intensidade e com o mesmo rigor. Aqui, estamos muito longe da questão superada de uma “guerra dos sexos”. Estamos querendo discutir a possibilidade de que as pessoas sejam tratadas da mesma forma e com o mesmo respeito aos direitos pessoais e coletivos.

Não reivindicamos um lugar para a mulher, pelo fato de ser mulher. Pensamos no lugar público, no espaço da cidadania, que é o espaço do sujeito detentor de vontade e de liberdade. A mulher não precisa ser vista com “raridade” nestes espaços. Ela necessita, como qualquer pessoa, ser vista e entendida, como expressão de uma subjetividade, expressão essa feminina e masculina. E na busca de um espaço público, a mulher segue abrindo caminhos, muitas vezes, numa luta desigual. Essa é uma parte da história a ser percorrida com a convicção de quem conhece e busca pelos próprios direitos. Tal caminhada faz parte da conquista dos direitos dos oprimidos.

Assim, nossas ações de emancipação, negadoras da violência, exigem uma compreensão alargada dos processos de libertação feminina. Este não é um projeto unívoco, é um projeto coletivo. Não podemos nos sentir livres, enquanto os aprisionamentos sociais e econômicos mantiverem outras mulheres prisioneiras da barbárie, da ignorância, do vício, da segregação racial e da fome. Da mesma maneira, nossos úteros continuarão violados enquanto a violência persistir, sob as mais diversas formas.

Posto isto, queremos acreditar que as pessoas sérias estão preocupadas com a construção de uma vida ética, fundamentada nas razões que levam os sujeitos a viverem coletivamente. Terá que ser construída uma ética social, alicerçada no

⁴ BEAUVOIR, Simone de. *Balanço Final*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990, p. 486. Essa frase, já fora escrita pela autora em *O segundo Sexo*, obra com características autobiográficas.

querer coletivo, querer de mulheres e homens; mulheres e homens sujeitos de uma razão ética; mulheres e homens construtores de novos caminhos comuns; mulheres e homens esperançosos na linguagem da inteligência, que lhes permitirá a busca de espaços de luta, sem violência, sem dominação.

Referências

BEAUVOIR, S. *Balanço final*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

CHAGAS, E. P. Corpo feminino do detalhe... uma possibilidade de construção de novos territórios para a subjetividade feminina. In: ROMERO, Elaine (org.) *Corpo, mulher e sociedade*. Campinas, SP: Papirus, 1995.

GEBARA, I. “Entrevista”, in *IHU: Revista do Instituto Humanitas/Unisinos*. São Leopoldo, RS, 2007, p. 7-8.

HAMILTON, E. *Mitologia*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

KOLLONTAI, A. *A nova mulher e a moral sexual*. São Paulo: Global, 1979.

PERROT, M. *Os excluídos da História: operários, mulheres, prisioneiros*. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

PIRES, C. “Estética do silêncio: a tessitura do manto de Penélope”, In: *Ethica. Cadernos Acadêmicos*. Universidade Gama Filho. Rio de Janeiro. 2005. v. 12, n. 1 e 2. p. 177-186.

Sentido da vida enquanto determinação política

Sense of life as political determination

FELIPE LUIZ¹

Qualquer reflexão que envolva o sentido da vida implica, primeiramente, a definição dos termos "sentido" e "vida", bem como de sua junção. Primeiro faz-se a armação para em seguida construir-se o prédio; do mesmo modo, definições provisórias nos servirão para reflexões provisórias, mas que indiquem um caminho posterior. Sentido há de ser "significado", logo, mais vernaculamente, "orientação", neste caso, sobre como *pensaragir*; tomaremos "vida" em um sentido mais restrito, circunscrevendo-a à vida humana, portanto, adotando como dado a existência de uma condição e experiência humana comum, ao menos no atual contexto sócio-político-cultural-econômico. A definição de sentido implica, pois, uma metáfora espacial, logo geográfica, portanto, mais exatamente, apropriação espacial; a definição de vida, por seu turno, implica uma análise histórica. Concluiríamos, deste modo, que sentido da vida teria de ver com as distintas formas pelas quais historicamente a espécie humana apropriou-se do espaço no qual vive em significando-o. Somos conduzidos, pois, às sendas da política, posto que uma dada forma de apropriação implica lutas para determinar o que será apropriado e por quem, a própria criação do "apropriado" e do "quem" se apropria. Isto quer dizer: um algo "vida", conjunto de experiências situadas, é apropriado por um algo "sentido", uma orientação no *pensaragir*, dentro de dada correlação de forças, certo jogo de interesses. Reversamente, isto quer dizer que distintas forças hão de buscar determinar o que é "sentido da vida", a fim de, primeiramente, dar substância a este questionamento, tanto como respostas a ele. Ora, tomamos o certo de saída, ao que somente parece; primeiro, há de se questionar a própria dúvida acerca do sentido da vida, posto que esta dúvida não é fundamento de si; segundo, porque certamente pode-se determinar sua origem situada; terceiro, porque qualquer resposta a esta pergunta certamente constitui grande trunfo político: determinar o sentido da vida implica determinar formas imanentes do *pensaragir*; implica, pois, a constituição de relações de condução de condutas, portanto, formas de governo. Assim, se a própria dúvida não for, antes, duvidada, abrem-se riscos políticos, que, por vezes, passariam despercebidos, sendo o intento de nosso artigo refletir acerca destes.

Nossas definições e indicações provisórias colocam, pois, o questionamento sobre o próprio questionado. Interrogar o sentido da vida significa supor que há um

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

“sentido” e uma “vida”, objetos desde sempre dados, que somente demandariam um esforço reflexivo para encontrar-lhes as respostas e as acepções ocultas. Dizendo de outro modo, como se houvesse uma forma “sentido da vida” a qual faltasse somente um conteúdo adequado a ser preenchido.

Nos precavemos. Certamente, malgrado possa pensar qualquer coisa em especial da vida, há um mundo-aí, com certas imposições independentes da minha vontade. Posso considerar o homem que cobra meu aluguel de distintas formas: um explorador capitalista, ou um pobre velhinho que só tem esta fonte de renda, ou um senhor no pleno exercício de seus direitos de propriedades garantida sob a forma da lei, em um estado democrático de direito, cuja Constituição foi elaborada, sob a bênção de deus, pelos representantes do povo, etc; de todo modo, ele cobrará meu aluguel, e tenho de pagá-lo sob pena de dormir ao relento. Assim, pareceria haver um objeto “vida” ao qual, independentemente do sentido que lhe dou em particular ou coletivamente, impõe determinados *ritmos* biológico-sociais que devo cumprir, e esta *ritmalidade* esboçaria o sentido da vida: saciar o ritmo.

Da mesma maneira quanto ao sentido. Não há, sob o véu de tantos sentidos distintos, um só, verdadeiro, que corresponda a este objeto correlato “vida”; porque, se sob qualquer justificativa ou reflexão em particular, há uma só vida, com um só ritmo, disto conclui-se que deve haver um só sentido. Aqui a questão é toda “como descobrir qual o sentido”, e a resposta é toda “descubra-se o que é a vida, que o sentido emergirá”.

A problemática nos assoma toda outra, em muito distinta: 1. este posicionamento confunde nome, coisa e significado; 2. parece-nos um *coisismo* posto que reduz nome e significado à coisa; 3. toma “sentido” em uma acepção certamente metafísica, seja por parecer supor uma concepção metahistórica ou transcendente, fatalmente abrindo espaço para posicionamentos teleológicos; 4. enfim, estas definições pecam por não situarem as coisas, ou, o que é o mesmo, não toma em conta as relações políticas que envolvem a questão.

Não há de existir uma oposição forma-conteúdo, como não há de existir oposição coisa-significado, como instâncias separadas, nem com a determinação de uma decorrendo da outra, nem o contrário. Uma forma é já um conteúdo, um significado é já uma coisa; um conteúdo determina as formas que lhe cabem e um significado as coisas que se lhe podem ser correlatas. Portanto, “sentido da vida” é uma coisa só, uma mesma unidade de sentido, uma problemática só. Aqui, já pouco importa o nome: em chinês ou em italiano, trata-se de uma problemática similar; se a língua, lugar do nome, der conta de transmitir este significativo “sentido da vida”, já há, aí, esta reflexão. Inclui-se desta forma, o que parecíamos esquecer: o “da” de “sentido da vida”, porque a oposição “sentido” e “vida” parece relegar ao “da” mero papel conectivo, algo que ignora tudo que acabamos de expor.

Disto decorre o problema do *coisismo*, que nada mais é senão uma *física do sentido da vida*. Não nos parece haver mais, no interior do discurso científico, a tentativa de provar a imortalidade da alma, preocupação outrora central. Este pequeno exemplo torna patente que os embates científicos e intelectuais trazem à tona os objetos. Tomar, pois, “vida” como objeto desde sempre existente, cujo deslindar dos mecanismos faria vir à tona seu “sentido”, pareceria supor isto: uma mesma vida, cujo sentido deve ser sempre o mesmo; isto implicaria muitas coisas: que quem descobrir o sentido da vida por-se-ia em uma posição de verdade contra toda a falsa história pregressa, por exemplo; em ética – e esta é certamente uma questão do campo da ética – verdade e falsidade são termos pouco aplicáveis, e sua utilização nesta significação implica, certamente, em tribunais da verdade, cujo passado ainda recente e seu presente bem presente, trouxeram resultados muitas vezes catastróficos. Destarte, tomar esta preocupação como permanente implicaria, certamente, grande pesquisa histórico-filosófica para que se a prove como tal, pesquisa esta muito além de esforços possíveis. Esta pesquisa sofreria, façamos constar, do problema do cisne negro, de modo que seria, antes, preferível verificar nas pesquisas já feitas, se um único grupamento humano deixou de fazer esta indagação para explicitar seu caráter situado, e desqualificar a questão.

O contrário do *coisismo* também nos parece inválido e inapropriado. Um sentido que orienta o mundo sublunar, dando as coordenadas mestras; ou, senão, um sentido mesclado ao próprio devir, impondo o ritmo da caminhada e a própria rota a seguir. Isto é: um deus que criou o mundo e a vida, e traçou-lhe o plano geral, ou, mesmo, mais específico; ou senão o motor da história, que, sob a grossa capa do cotidiano, desenha o desenrolar dos fatos. Ambos implicam, necessariamente, uma teleologia, uma finalidade, o ponto final da caminhada. Esta *metafísica do sentido da vida* sofre, como há de sofrer qualquer metafísica, do problema da prova. Diante de qualquer afirmativa deste sentido, faremos nossas as posições de Tomé. Provem, pois, que existe um sentido oculto por trás de cada vida; este sentido ou bem orienta as partes, em decorrência o todo, ou orienta a este e, logo, deve orientar as partes. Cria-se, com isto, um problema infernal, com uma reticularidade tão grande de questões a resolver que desestimulariam, certamente, esta senda.

Contra a *física* e a *metafísica do sentido da vida* nos propomos uma *política do sentido da vida* como resolução ao problema, e afirmamos o império da política. Primeiramente, conforme vimos no princípio, analisemos as problemáticas envoltas em afirmar, física ou metafisicamente, que há um todo significativo chamado “sentido da vida”. Se há sentido da vida, há quem possa prová-lo; deste modo, a população planetária já não se dividiria, de saída, em dois grupos, os que possuem e os que não possuem o sentido da vida ou, o que é a mesma coisa, quem o sabe e quem não o sabe? As consequências políticas são, certamente, interessantes sob o ponto de vista de justificar formas de governo de si por outrem, e isto em graus

bastante adiantados; ora, se ele sabe o sentido da vida, como questioná-lo em suas injunções? Se sou sempre vivo, ele sabe sempre qual deve ser o sentido, orientação geográfica, logo histórica, de meu *pensaragir*. Se os objetivos forem o fascismo, não há opção mais bem acabada que esta.

Por certo que há uma saída contrária, relativista, que certamente afirmaria que cada um tem seu sentido da vida, e que estes sentidos da vida devem coexistir. As dificuldades apresentam-se quase instantaneamente: e se eu afirmar que meu sentido da vida é, por exemplo, matar jovens para manter relações sexuais com seus cadáveres e chupar-lhes o sangue? Ou lançar aviões contra edifícios de civilizações de infiéis? Ou levar democracia a povos ditos bárbaros? O relativismo ético impõe, sempre, a existência de regras as quais não se pode ultrapassar; como toda regra, impõe o regrador e o regrado; do mesmo modo, as brechas para controle de alguém sobre alguém, sem que o controlador esteja exposto, ele mesmo, ao controle. O relativismo ético é, pois, antissocial, além de repousar em uma concepção no mínimo metafísica de liberdade, posto que supõe um conjunto de *cogitos* coabitando o mesmo lugar. Embora isto, há claros objetivos políticos na defesa deste tipo de noção de sentido da vida: isola as individualidades em suas bolhas, e deixa aos criadores de regras a tarefa de plantar, colher e podar as flores a seu bel prazer.

Talvez o quinhão mais ingrato seja, no entanto, a questão da vida. O conceito de vida é deveras problemático, complicando-se ainda mais no caso da vida humana, e bastando um mero qualificativo para virar ao avesso todo o ponto: “vida boa”, “vida digna”, “vida aceitável”, etc, com seus respectivos antônimos, e as possibilidades de controle e abusos multiplicam-se. Tem sentido a vida de um cadeirante? E a vida de um doente em estado vegetativo? Pode-se chamar de vida?

Problematizemos a vida: acima dissemo-la como dado *ritmo* biológico-social, imanente, advindo do *mundo-aí*. O *ritmo*, isto é, processos que se repetem mais ou menos da mesma forma. Então, alimentar-se, defecar, transar, etc. Ora, dissemos, *ritmo* biológico-social, e nisto reside consequências importantes; vê-se que a mera *ritmalidade* biológica não daria conta da questão: comer como, o que, quando e com quem? Defecar na boca de boi, no rio ou no vaso sanitário? Etc.; ou seja, cairia-se na *física* do corpo, na redução ao corpo e isto tomando o corpo como mera *ritmalidade*, *res extensa* contra *res cogitans*, quando, precisamente, o corpo é razão que é corpo. Na *corporação*, talvez, encontre-se mais propriamente a resposta; como a *corporação* é sempre situada, foge-se, ao mesmo tempo, da metafísica da *ritmalidade*, para sua política, conforme raciocínio já exposto.

Determinar a existência de um “sentido da vida” é, assim, em um e em outro caso, sempre determinar quem governa e quem é governado, e é aqui que se resolve a questão. Ora, um sentido da vida comum parece implicar relações de governo de tipo fascistóide, e um sentido da vida relativista redundante, ao que tudo indica, em relações de governo por controle, ou, em relações de governo por desgoverno, por

assim dizer. Não será, então, pelo fato de vivermos em sociedades governadas que a questão do sentido da vida mantém-se atual ou, ao menos, atualizada? Ela impõe-se, com todo o pesado aparato conceitual tipicamente platônico, precisamente pelo fato de ela ser necessária a toda uma série de controles presentes, posto que implica, conforme dito, em quem regre ou controle os distintos sentidos, o que vem a ser a vida e, por que não, as sanções contra todos os fora-de-sentido e não sentidos.

No interior desta reflexão, pois, o sentido da vida é encaixado em uma grade analítica que a considera desde um ponto de vista das lutas políticas, portanto, de forças que se chocam, se aliam ou se ignoram, logo, de interesses que sustentam estas forças. Vê-se, assim, que nossa própria reflexão deve ser pensada dentro desta mesma grade. Afinal, qual o interesse em mostrar que as indagações em torno do sentido da vida são políticas, física ou metafisicamente? Portanto, somente no interior de uma estratégia de *dessentização* da vida é que nossa caminhada filosófica toma seu vulto, já que a filosofia, ela mesma, não fez parte de certa estratégia, com todas suas implicações?

Dessentizar a vida: problematizar os sentidos da vida, perguntando o sentido do sentido, e se deve haver sentido, e, não menos importante, que raios afinal é a vida. O primeiro passo foi dado, sem dúvida. Pode-se mostrar o quão histórico foram os sentidos da vida até os dias de hoje, pacientemente fazendo ver o papel, os papéis destes em suas situações específicas. Mera coleção de sentidos não nos dará, por soma, multiplicação subtração ou divisão, nem a *física* nem a *metafísica* destes; mas permitirão uma compreensão maior do que foram estes, a que serviram e a que podem servir.

Somente com tal antepasto teremos todas as condições de indagar até as últimas consequências o sentido da vida, sua falta, sua sobra, sua ausência ou, meramente, nossa ignorância. Talvez, pode ser, somente reafirmaremos que o sentido da vida, com as distintas respostas que a pergunta pode ter, somente pode existir em uma situação politicamente dada, onde dar o sentido hoje é pensar em uma estratégia para o amanhã.

É, pois, enquanto estratégia que se deve pensar o sentido da vida. Toda epistemologia é uma ética, assim como toda lógica, toda ontologia, toda estética; sendo éticas, são políticas, porque hão de indicar o *pensaragir* da *corporação*. De modo que, se a questão do sentido da vida é uma questão de filosofia, não pode ser outra senão uma *filosofia da guerra*, que desenvolva o tema com bases a como deve devir a *corporação*, como deve ser seu *pensaragir*. A estratégia, nestes termos, torna-se conceito filosófico de primeira grandeza, abandonando as pranchetas dos generais para tornar-se o que mais deve ser pensado não somente do ponto de vista da dignidade que põe em cena, como, também, por tocar a todos e a tudo.

Então, primeiro, o mundo todo como *campo de batalha*, ou, antes, como campos de batalhas em suas intersecções; não são fixos, nem metafóricos: são precisamente campos onde duelam as forças. O traçado do campo tampouco é fixo, mas elaborado segundo a estratégia em jogo: é sócio físico, logo, político, portanto, situado, ou seja, também está em certa correlação de forças. Posicionam-se as tropas, flanqueiam-se, recuam, ou seja, adotam-se táticas segundo a estratégia, porque a tática é sempre a estratégia, traz nela suas consequências. O campo é, deste modo, todo *geohistórico*, todo circular e determinando seu traçado, e o que é dentro e o que é fora, estando o fora dentro e o dentro fora.

Queremos mostrar como a estratégia da física e da metafísica do sentido da vida é a prática do governo²². Não qualquer governo, não uma instituição: trata-se de algo mais forte que, na *apareência* diz o *pensaragir*, portanto, determina a *corporação* engendrando-a para o governo de certa *corporação* por outra *corporação*, segundo o *pensagir* desta. A estratégia que pontuamos é uma tal que ponha em cena a *dessentização* da vida ou, o que dá na mesma, sua situação cada vez maior, alargando, pois, os campos de batalha, e compreendendo todo *corporação* e todo *pensaragir* nesta grade analítica: pode-se chegar à paranóia ou à politização plena, quer dizer, à declaração de guerra contra todo governo, e contra, pois, toda *metafísica* e *física* da vida que querem sempre mais governo.

Estamos, pois, nas sendas de um anarquismo filosófico e de um programa de pesquisa. Não qualquer anarquismo: não é uma *corporação* com seu *pensaragir cogitans*; em tratando-se de *guerra*, fala-se de tropas, portanto, trata-se de uma guerra social, com seus múltiplos campos de batalha; trata-se, pois, de um anarquismo social filosofante, com consequências estratégicas. De suas reflexões cumpre decorrer, primeiramente, uma ética (ou o *nomos* de um *ethos*), da qual há de vir uma epistemologia, assim como uma lógica, uma ontologia e uma estética. Com isto, declara-se a guerra aos governos, e busca-se a vida *dessentizada*, autônoma, que supere as reflexões e pressões de controle de *corporações* e de *pensaragires*, e, buscando na estratégia, que submeta mesmo o devir, uma *corporação* anárquica e livre em seu *pensaragir* marcando, pois, a *gehistória*.

Parece, entretanto, que caímos em uma armadilha. Se estamos buscando determinar, também, o *pensaragir* da *corporação* no interior de uma estratégia delimitada pelos campos, não estamos, da mesma forma, elaborando um programa de governo? Um governo anárquico, sim, mas ainda governo, tão condutor tanto e que, em suas belas pretensões, implique também mais controle e mais governo.

Ora, parece, pois, que se está na grade analítica forma e conteúdo: muda o conteúdo, mas fica forma. Velho erro, a forma é conteúdo que é forma que é conteúdo: *formaconteúdo*, uma dizima filosófica. Aqui, já não é mais governo; vida

²² Conforme discutido nos parágrafos primeiro, sétimo, oitavo e nono.

dessentizada, onde o *pensaragir* da *corporação* é todo outro, todo *dessentizado*, onde já não reina o controle. Então, não existe governo da liberdade, porque a liberdade não é altergoverno, mas não-governo, ou, antes, governo de si por si, ou, melhor, *autogoverno*, sempre social, pautado nos princípios do anarquismo, como solidariedade e autogestão. Novamente, não se trata de um cogito que a si governa, porque é situado, quer dizer, é na relação entre os *corporações* que emerge *pensagires* distintos, *formaconteudados* na liberdade e pela liberdade. Neste entremeio é que colocamos nossa estratégia; e é precisamente aqui que se abre a sua possibilidade.

Referências

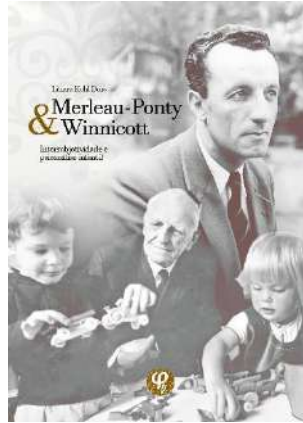
DELEUZE, G; PARNET, C. *Diálogos*. São Paulo: Escuta, 1998.

FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Microfísica do poder*. 4. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

MALATESTA, E.; RICHARDS, V. *Malatesta: pensamiento y acción revolucionários*, Buenos Aires: Tupac, 2007.

Submissão: 15. 01. 2019 / Aceite: 24. 06. 2019.



RESENHA: DORS, Litiara Kohl. *Merleau-Ponty e Winnicott: intersubjetividade e psicanálise infantil*. Porto Alegre: FI, 2019, 164p [ISBN: 978-85-5696-663-6]

Merleau-Ponty e Winnicott: intersubjetividade e psicanálise infantil

MÔNICA CHIODI¹

Em seu mais recente trabalho, *Merleau-Ponty e Winnicott: intersubjetividade e psicanálise infantil*, Litiara Kohl Dors perspectiva uma interface pouco explorada na literatura: a recepção fenomenológica da psicanálise. Assim, muito embora não haja evidências que ambos os pensadores tenham se conhecido ou até mesmo trocado ideias por meio de suas obras, a autora chama a atenção para o quanto é visível, para além de diferenças próprias, certa convergência entre a fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty com os trabalhos clínicos psicanalíticos do médico inglês Winnicott acerca da intersubjetividade e da psicanálise infantil. Eles convergem, em certa medida, principalmente quanto aos conceitos de “*espaço transicional*” (Winnicott) e “*campo fenomenal*” (Merleau-Ponty). Em outras palavras, o filósofo e o psicanalista atestam uma relação de transição entre o âmbito interno e o âmbito externo na constituição das relações dos indivíduos com o mundo e com a formação da própria consciência, indo na contramão, portanto, tanto da tradição filosófica quanto da própria psicanálise ortodoxa.

Desse modo, a ideia solipsista cartesiana de *cogito* circunscrita nas *Meditações Metafísicas*, na qual Descartes, confere apenas ao intelecto o conhecimento verdadeiro, afastando assim, o conhecimento empírico e legitimando a “dualidade cartesiana corpo e alma”, configura-se em um problema posteriormente abordado tanto pelo idealismo alemão quanto pelo idealismo fenomenológico, de inspiração husserliana. É bem verdade que, nesse sentido, Husserl, fundador da fenomenologia, faz crítica ao solipsismo cartesiano, via um idealismo

¹ Acadêmica do curso de Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE. E-mail: monica_kiodi@hotmail.com

fenomenológico transcendental, ao afirmar que o *ego cogito, ego sum* “é um fragmento do mundo” apontando, pois, para a ideia de um *alter ego*, que é uma *consciência transcendental* formada no âmbito cultural. Como ele atesta: “[...] o ego constitui-se para si mesmo em algum tipo de unidade de uma história” (HUSSERL, 2001, p. 91). Ora, é frente a essa problemática do “outro”, que surge a figura de Max Scheler, como o primeiro a pôr, em questão, o idealismo transcendental e, com isso, ensaiar uma superação do solipsismo. Para ele, não é possível diferenciar a consciência do *ego* da consciência do *alter ego* como, por exemplo, advogava Husserl. Eis porque Scheler passa a descrever a consciência como “opaca” ao introduzir o conceito de *expressão*. Pois bem, “tal ideia assume uma significação fenomenológica substancial à medida que a expressividade é uma manifestação *sui generis* da consciência” (Dors, 2019, p. 54). Isso significa dizer que, para este filósofo, não há diferenciação entre as diversas formas de expressividade e consciência.

Diante desse contexto, Merleau-Ponty concebe uma nova concepção fenomenológica de consciência, diferenciada tanto da noção cartesiana quanto da husserliana. Para o fenomenólogo francês, ao referir-se ao empirismo e racionalismo assegura que “[...]o que nós fisiólogos e psicólogos deixamos de explorar, em suas análises, é o fato de que o corpo irradia uma significação mais rica, quer dizer, ele potencializa uma nova experiência: a do meio afetivo como uma zona vital ou um aspecto concreto de existir” (SILVA, 2009, p. 67). Assim, Merleau-Ponty, apresenta a noção de “consciência perceptiva “[...] a consciência perceptiva como uma impercepção como percepção: eu vejo as ‘coisas’ sob a condição de não as constituir” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 2012). Essa posição que Merleau-Ponty assume nos seus primeiros escritos e se estende até meados dos anos 1950 é uma descrição de uma ordem de experiência que se revela como essencialmente singular radicada, pois, no corpo próprio. É somente a partir do período de 1956 a 1961 que o filósofo redireciona outra leitura acerca do corpo tendo como pano de fundo a tarefa de uma “reabilitação ontológica do sensível” que terá na noção de carne seu estatuto por excelência. A carne nada mais figura do que “o tecido comum de que somos feitos” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 257). É em função disso que o diálogo para com a psicanálise assume outros contornos, pois, como escreve o filósofo, “com a psicanálise o espírito introduz-se no corpo, assim como inversamente, o corpo introduz-se no espírito” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 290). Ou se quiser, cabe reconhecer, “[...] a filosofia de Freud como uma filosofia da carne” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 364), uma vez que o pensamento freudiano não interpreta ou reduz a sexualidade a simples processos mecânicos ou físico-químicos.

Winnicott, por sua vez, afasta-se do pensamento freudiano e de Melanie Klein, vindo, pois, a elaborar a teoria do *amadurecimento*. Assim, ao ressaltar a importância do ambiente para a formação da consciência do bebê, uma vez que ao nascer o bebê não tem formado a consciência de um “Eu” e “não eu”, Winnicott

observa que, “nestas primeiras e importantíssimas semanas de vida do bebê, os estágios do processo de amadurecimento têm sua primeira oportunidade de se tornarem experiências do bebê” (WINNICOTT, 2006, p. 8). O ambiente é de extrema importância para a formação saudável do bebê. Esse ambiente, aliás, que também deve ser saudável, lhe proporcionará os estágios de amadurecimento. Desse modo, o “Eu” constitui-se num processo de psique e soma, pois “[...] o ser humano é uma amostra-no-tempo da natureza humana” (WINNICOTT, 1988, p. 11). Nessa perspectiva, o bebê em contato com a mãe, vai experimentando objetos do mundo. Isso se dá, inicialmente, na “crença” de que são criados por ele e nas palavras do psicanalista “o mundo é criado por cada ser humano, que começa o seu trabalho no mínimo tão cedo quanto o momento de seu nascimento, da primeira mamada teórica” (WINNICOTT, 1988, p. 110-111). Torna-se, contudo, necessário um momento na vida do bebê, em que ocorra a frustração gradativa ou o estágio de desilusão oferecido pela mãe, para aí ele perceber o “Eu” e o “não eu”. Quer dizer, essa ruptura é necessária para que o bebê perceba a presença do “Outro”. É justo nessa fase, descreve Winnicott, que surgem os *objetos* ou *fenômenos transicionais* ou, ainda, o *espaço transicional*. É a partir de tais conceitos que o bebê inicia a percepção e tem consciência do “eu” e do ambiente externo. Nessa fronteira de entre o mundo objetivo e o subjetivo, o bebê constitui-se enquanto consciência do EU SOU. Dessa maneira, a teoria winnicottiana desconstrói o solipsismo vigente até então em certos paradigmas da psicologia infantil como, p. ex. a epistemologia genética de Piaget, revelando a importância do “não eu” para a consciência do “EU SOU”.

Já no que tange às convergências fenomenológicas e psicológicas da criança, tanto para Merleau-Ponty quanto para Winnicott, é a abordagem da alteridade que também passa a assumir um interesse particular. “A questão” – como bem retrata Dors (2019, p. 126) – “é que tanto Winnicott quanto Merleau-Ponty compreendem um consciência dotada de características próprias que a diferenciam do mundo, sem, no entanto, perder para com este, suas raízes carnis ou transicionais”. A experiência vivida transita entre o mundo e a consciência no mundo, entre o “corpo próprio” e o “outrem” e, por isso, toda a ideia solipsista torna-se uma aporia, “via experiência carnal e transicional em que a criança se reconhece já em processo de humanização e mundanização com outrem. (DORS, 2019, p. 126)”. Ora, não parece ser possível então, a construção de uma “consciência”, do EU SOU, apenas sob análise da ciência, uma vez que tal ação remete ao mundo vivido, ao mundo experiencial em sua expressão mais primordial.

Ainda, tanto para o fenomenólogo quanto para o psicanalista, o afeto é constituinte do corpo, razão pela qual “a integração também é estimulada pelo cuidado ambiental. Em psicologia, é preciso dizer que “o bebê se desmancha em pedaços a não ser que alguém o mantenha inteiro” (WINNICOTT, 1988, p. 117). Isso

revela que o bebê não é só físico ou biológico, mas que depende das relações externas para formar-se internamente. Além disso, o *ego primitivo* depende de uma mente adulta para seu processo de *amadurecimento* contribuindo para que a relação mãe-bebê seja, de fato, fundamental. Ora, é sob esse prisma que Merleau-Ponty, uma vez inspirado em Hegel, perspectiva a tarefa de um “alargamento da razão”, uma racionalidade mais ampla no sentido de compreender toda alteridade radical, carnal com outro (seja este o primitivo, o louco, o animal ou a criança) como temas matriciais. É nessa medida que a filosofia e a psicologia infantil, por exemplo, podem comparecer ou confluir em certa medida.

O trabalho de Litiara K. Dors é originalmente, nessa direção, uma tentativa, uma amostra fecunda de um debate ainda carente no meio acadêmico.

Submissão: 28. 08. 2019 / Aceite: 02. 09. 2019

TRADUÇÃO
Cartas a Gabriel Marcel¹
HENRI BERGSON

Tradução de Carina Eduarda Kozera, Caroline de Paula Bueno, Daniel Du Sagrado Barreto Daluz, Elvio Camilo Crestani Junior, Fábio Gabriel Semençato, Felipe Belin, Gustavo Henrique Martins, Lucas dos Santos, Nilson Rodrigo da Silva, Rafaela Ortiz de Salles e Ricardo Rodrigo França.

Revisão final de Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva.

Nota introdutória

Fruto das oficinas de francês supervisionadas por mim junto ao PET/Filosofia, em 2018, o presente documento que o leitor agora dispõe, em primeira mão, em versão bilíngue, corresponde às quatro Correspondências dirigidas por Henri Bergson (1859-1941) a Gabriel Marcel (1889-1973), por ocasião da publicação de o *Journal Métaphysique* (Diário Metafísico) deste último, em 1927. Trata-se, como segue, de um testemunho fecundo permeado por grande afeto intelectual entre ambos. Marcel tinha em Bergson uma figura da mais alta estima não só por ter sido diretamente um mestre espiritual cujas cursos assistira na juventude, mas, sobretudo, pela maneira como a obra bergsoniana impacta na tradição francesa junto ao debate filosófico que viria influenciar toda uma geração de intelectuais do porte de um Sartre, Merleau-Ponty, Ricœur, entre outros. A maneira como o pensamento bergsoniano se reflete em muitas das teses de o *Journal* é um demonstração incontestada disso.

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

Lettre 1

Paris, 32 Rue Vital / 23 mars 1928

Mon cher Collègue,

Laissez-moi d'abord vous dire combien je suis touché de la pensée que vous avez eue de me dédier votre «*Journal Métaphysique*». Très souffrant depuis un certain temps, ne disposant que de bien peu d'heures pour le travail et obligé alors de liquider un énorme arriéré de besogne, je n'ai pu lire votre ouvrage que bien superficiellement. Mais ce premier coup d'œil a suffi à m'en faire mesurer la profondeur et l'importance. J'y vois surtout un vigoureux effort pour poser en termes nouveaux le problème de l'objectivité, ou plutôt de l'existence. Il est vrai que

¹ Originalmente "Lettres de Henri Bergson a Gabriel Marcel", em: BERGSON, H. *Correspondances*. Paris: PUF, 2002, p. 1450.

la forme que vous avez donné à votre pensée, celle d'un "Journal", fait que le lecteur a quelque peine à fixer votre point de vue. Il faudra que je vous relise attentivement. Dès à présent il me semble que la philosophie que vous exposez s'appliquerait spécialement à une réalité élargie par la "recherche psychique", par cette métapsychie à laquelle vous faites une place si importante dans la seconde partie du livre. Tous mes compliments, tous mes remerciements, et bien sympathiquement à vous.

H. Bergson

Carta 1

Paris, 32 Rue Vital / 23 de março de 1928

Meu caro colega,

Deixe-me, em primeiro lugar, vos dizer sobre o quanto estou tocado pelo pensamento que você tem tido ao me dedicar seu "Diário Metafísico". Muito adoentado após um certo tempo, dispondo apenas de algumas horas para o trabalho e obrigado então a cumprir um enorme volume de tarefa, eu não poderia ler sua obra senão superficialmente. Mas esse primeiro olhar de relance foi o suficiente a fim de poder mensurar a profundidade e importância. Eu vejo, sobretudo, um esforço vigoroso para pôr, em novos termos, o problema da objetividade, ou melhor, da existência. É verdade que a forma que você deu ao seu pensamento, a de um "Diário", torna difícil para o leitor fixar o seu ponto de vista. É preciso que eu vos leia mais atentamente. Desde esse momento presente, parece-me que a filosofia que você expõe se aplicaria especialmente a uma realidade ampliada pela "pesquisa psíquica", por essa metafísica à qual você concede um lugar tão importante na segunda parte do livro. A você, de maneira afetuosa, todos os meus cumprimentos e agradecimentos.

H. Bergson

Lettre 2

Paris, 9 mai 1934

L' état de ma santé me laisse peu de temps dans ma journée pour travailler et pour écrire. Je n'ai donc pu lire que rapidement et superficiellement, très tardivement aussi, le livre vous avez bien voulu m' adresser: "Le monde cassé" avec "Position du mystère ontologique". Mais cette première lecture, qui devrait être suivie d' une autre plus approfondie, (qui le sera sûrement si je retrouve quelque liberté), a suffi à me montrer l'importance et la valeur des deux œuvres que vous avez réunies ensemble pour les raisons si curieuses indiquées dans votre préface. Même si vous m'aviez pas eu ces raisons, nous n'aurions été que trop heureux d'avoir ensemble une pièce d'une inspiration si neuve et méditation d'une pareille intensité. Votre

notion de "fidélité créatrice" m'a beaucoup frappé, sans toutefois que j'arrive à la "réaliser" pleinement. Ainsi que je vous l'écrivais, je crois, à propos de votre "Journal de Métaphysique", je ne vous comprendrai tout à fait que lorsque j'aurais réussi à situer votre point de vue par rapport au mien. Mais il faudra pour cela que je vous relise de plus près, et peut-être la plume à la main. Je me borne, pour le moment, à vous dire avec quel intérêt j'ai lu votre nouvelle oeuvre, très forte, très originale, et je vous prie de croire à mes sentiments tout dévoués.

H. Bergson

Carta 2

Paris, 9 de maio de 1934

O estado de minha saúde me deixa pouco tempo no meu dia para trabalhar e escrever. Então, eu só pude ler rápido e superficialmente, muito tardiamente também, o livro que você tem gentilmente me endereçado: "O mundo partido" com "Posição do mistério ontológico". Mas esta primeira leitura, que deve ser seguida por outra mais profunda (que acontecerá seguramente se eu encontrar alguma liberdade), foi suficiente para me mostrar a importância e o valor dos dois trabalhos que você reuniu em conjunto pelas mesmas razões curiosas indicadas em seu prefácio. Mesmo se você não tivesse essas razões, teríamos ficado muito felizes em ter em conjunto uma peça de uma inspiração nova e uma meditação de uma similar intensidade. Sua noção de "fidelidade criadora" me impressionou muito, mas eu não cheguei a "realizá-la" plenamente. Como eu escrevi para você, eu acredito, a propósito de seu "Diário Metafísico", que eu não compreendi completamente até que eu tenha sido capaz de situar o seu ponto de vista em relação ao meu. Mas é preciso, para isso, que eu vos releia mais de perto, e, talvez, sob a pena na mão. Limito-me, por enquanto, a dizer-lhe com que interesse eu li o seu novo trabalho, muito forte, muito original, e peço-lhe que acredite em meus sentimentos mais devotados.

H. Bergson

Lettre 3

Mon cher Collègue,

Je ne puis vous dire à quel point je suis touché de ce vous avez bien voulu écrire au sujet de mon livre: «La Pensée et le Mouvant». Vous avez admirablement compris ce que j'ai voulu faire. L'ai-je fait, et mon oeuvre mérite-t-elle l'appréciation que vous en donnez dans une conclusion qui m'émeut profondément? Ce serait, certes, une joie inexprimable pour moi que de pouvoir réellement tenir, au moment de m'en aller, le langage que vous voulez bien me prêter. Vous parlez de l'«Esprit de

la Musique». Combien je souhaite que vous écriviez, sur cet Esprit, le livre ou l'article que vous me semblez prédestiné à écrire! Merci et très amicalement à vous.

Paris, 2 de Julho 1934

Carta 3

Paris, 2 de julho de 1934

Meu caro Colega,

Eu não posso te dizer até que ponto eu estou tocado pelo que você gentilmente escreveu sobre o tema do meu livro, "O Pensamento e o Movente". Você compreendeu admiravelmente o que eu queria fazer. Eu fiz isto, e minha obra merece a apreciação que você dá a ela em uma conclusão que me afeta profundamente? Seria certamente uma alegria indescritível para mim de poder realmente tomar, quando eu vou, a linguagem que você quer me emprestar. Você fala do "Espírito da Música". Quanto desejo que você escreva, sobre este Espírito, o livro ou artigo que você me parece predestinado a escrever! Muito amigavelmente a você, obrigado.

H. Bergson

Lettre 4

Cher Collègue et ami,

Je viens de lire «Être et Avoir», et je tiens à vous dire la vive impression que ce livre a faite sur moi. Vous êtes l'inventeur d'un «genre», comme disent des historiens de la littérature: vous avez créé le «journal métaphysique», celui qui note tous les jours des impressions, mais des impressions qui ne viennent ni des sens ni même de la conscience telle qu'on l'entend d'ordinaire. Ce sont bien des impressions métaphysiques. D'où vous viennent-elles? Je crois en apercevoir l'origine dans l'implication que vous découvrez immédiatement de quelque réalité suprasensible dans tel ou tel état d'âme, dont quelque chose subsiste une fois que vous avez éliminé tout ce qui concerne les corps, d'une part, et, d'autre part la surface de l'âme. Mais ici votre livre deviendrait plus clair pour moi si vous réunissiez vos pensées par un trait continu, – sans aller jusqu'à en faire, bien entendu, un tout systématique. Il est vrai que, j'ai peut-être tort de désirer une continuité plus grande, qui risquerait d'altérer la nature des parties ainsi raccordées entre elles. La vérité est que j'ai besoin de vous relire, de vous relire de près, de beaucoup plus près que je n'ai pu le faire jusqu'à présent. Dès à présent, cependant, je viens à vous féliciter de d'avoir écrit ce livre, d'y avoir mis tant de force et de pénétration, et je vous renouvelle l'expression de mes sentiments tout dévoués.

Paris, 11 de Junho de 1935

Carta 4

Paris, 11 de junho de 1935

Caro Colega e amigo,

Acabei de ler "Ser e Ter" e quero contar-lhe a viva impressão que este livro causou em mim. Você é o inventor de um "gênero", como dizem os historiadores da literatura: você criou o "diário metafísico", que anota impressões diárias, mas impressões que não vêm nem dos sentidos nem mesmo da consciência tal como se entende ordinariamente. Estas são bem impressões metafísicas. De onde você tem tirado elas? Eu creio em perceber a origem na implicação que você descobre imediatamente em alguma realidade suprassensível em tal ou tal estado da alma, do qual alguma coisa subsiste uma vez que você tem eliminado tudo o que concerne os corpos, de uma parte, e, de outra, a superfície da alma. Mas aqui seu livro se tornaria mais claro para mim se você reunisse seus pensamentos por uma linha contínua, sem ir tão longe a ponto de fazer, bem entendido, um todo sistemático. É verdade que, eu talvez posso estar errado ao desejar uma continuidade maior, que arriscaria alterar a natureza das partes assim conectadas umas às outras. A verdade é que preciso relê-lo, relê-lo de perto, muito mais perto do que consegui fazer até agora. De agora em diante, porém, felicito-o por ter escrito este livro, por ter colocado tanta força e penetração nele, e renovo a você a expressão de meus sentimentos mais devotados.

H. Bergson