

Revista DIAPHONÍA

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

Grupo PET Filosofia

Revista DIAPHONÍA

Volume 7	Número 1	2021	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:



Bases indexadoras:



Grupo PET Filosofia 2021/1º Semestre

Luciano Carlos Utteich (tutor)

Ana Caroline Truzzi Campos

Fernando Alves Grumicker

Jaqueline Neves Maciel

João Francisco de Oliveira Truccolo

João Paulo de Oliveira

Mônica Chiodi

Nicole Avancini

Olavo de Salles

Paula De Paula Dias

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 Atílio 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 CIENTIFICO 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 décima terceira edição (vol. 7. n. 1) da DIAPHONÍA, Revista dos Discentes do Curso de Filosofia da UNIOESTE, promovida pelo Grupo PET [Programa de Educação Tutorial], torna público mais um número primado pelo rigor e pela originalidade, ao marcar, consideravelmente, uma posição qualificada em termos de produtividade de pesquisa no contexto nacional da área.

Como de praxe, a Revista inicia com a **Secção Entrevistas**, cujo convidado especial, para essa ocasião, é o **Prof. Dr. Tarcilio Ciotta**, docente aposentado do Colegiado de Graduação do Curso de Filosofia da UNIOESTE, que atuou, também, como docente junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da mesma instituição. A DIAPHONÍA, então, retratará o seu percurso intelectual como um todo em que muito marcou a história do Curso aqui e da Universidade.

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. No primeiro texto, “A importância dos números na escola pitagórica”, **Lorena Ferreira dos Santos** discorre sobre o fundamento essencial que regia a escola pitagórica e como Pitágoras se tornou não só o fundador de uma das maiores Academias da Grécia Antiga, bem como influenciou grandes filósofos posteriores, como Platão e Aristóteles para um reflexivo e profundo pensamento que molda a construção da filosofia grega ocidental. Já, **Carlos Alberto Cáceres**, em “A criação e o tempo em Agostinho: uma análise do livro XI das *Confissões*”, comenta sobre a temática da criação e do tempo na visão agostiniana constante no livro XI das *Confissões*. Cáceres, por exemplo, compara a teoria agostiniana da criação com as outras teorias cosmogônicas existentes na época, a saber, platônicas, neoplatônicas e aristotélicas. **Claiton Derli Seibert Poersch**, em “Sobre a possibilidade de violar um dever jurídico com vistas à observância de um preceito moral segundo Kant”, busca explicitar a relação entre o imperativo categórico e a moralidade kantiana em face dos pressupostos da legislação jurídica e suas peculiaridades. O artigo então se

propõe a lidar com a seguinte questão: “pode o indivíduo violar um preceito jurídico com vistas à observância de um dever moral?”. Em “A dialética do reconhecimento e a afirmação da consciência-de-si em Hegel”, quarto artigo, **André Luiz Pereira Spinieli** observa, a partir da *Fenomenologia do Espírito*, a maneira como Hegel busca consolidar um novo sistema filosófico que permita estabelecer quais são as diferentes figuras e formas a partir das quais a consciência evolui, partindo-se do saber mais sensível e se direcionando rumo à consciência-de-si.. Já, no quinto texto, “Entre Hegel e Marx: dialética e Estado”, **Gabriel Allan Drehmer** esboça as nuances da crítica de Marx à noção hegeliana de Estado, bem como o decurso teórico empreendido para tal, seguindo a desconstrução de Marx em relação à dialética de Hegel como abstração puramente metafísica, portanto, sem efetividade. No sexto artigo “O surgimento da religião como instinto de dependência”, **Arlei de Espíndola** e **Adriano Aparecido Ferreira Melo** discutem o surgimento da religião a partir de Feuerbach. O que os coautores então problematizam é se o instinto de dependência é suficiente para explicar a origem da religião ou se devemos recorrer ao medo como fonte de explicação quanto a esse mesmo surgimento. **Rodrigo Lopes Figueiredo**, no sétimo artigo, “A questão da virtude e o valor moral: uma breve análise da inversão dos valores historicamente constituídos segundo Max Scheler”, aborda os conceitos de dever moral e ressentimento (de viés kantiano/nietzschiano) tendo como pano de fundo *Da reviravolta dos valores* de Max Scheler. Nesse sentido, a análise do artigo se concentra na reelaboração crítica scheleriano dessas categorias a fim de compreender melhor sobre o estado de desorientação ética em que vivemos em nossos dias. O oitavo texto, “Exercício do poder e manifestações da verdade na análise foucaultiana do *Édipo Rei*”, é de autoria de **Igor Corrêa de Barros**. Nele, o autor se concentra em mostrar Michel Foucault como um intérprete original e assíduo de *Édipo Rei*, retomando a leitura realizada pelo autor no curso *Do governo dos vivos* (1979-1980), à luz dos aportes teórico-metodológicos da ética. Para tanto, Barros se propõe em discutir a tragédia de Sófocles em termos de aleturgia, como um ritual de manifestação de verdade e exercício de poder. O novo artigo intitula-se: “Ser e linguagem retornados do exílio: o conceito de “forma esquizofrênica” na interpretação de Abah Andrade do poema “ser” de Drummond. Nele, **Lucas de Lima Cavalcanti Gonçalves** analisa o conceito

de “forma esquizofrênica” desenvolvido no ensaio de Abah Andrade intitulado “Drummond e o acontecimento ontológico”. Gonçalves então, traz à tona a dimensão originária de todo dizer, a atividade poética e a experiência mística que se configuram como modos privilegiados de resguardar o caráter de fluxo indiferenciado na vida em um uso da linguagem proposicional que constitui também a sua ultrapassagem. Fechando a secção, no décimo artigo, “03 Modelos de Biopolítica - Foucault, Agamben e Esposito”, **Pedro Farias Mentor** apresenta uma explanação do conceito foucaultiano de “Biopolítica”, via algumas reformulações a partir de Agamben e Esposito. Esse trabalho permeará, ainda, algumas categorias estratégicas como disciplina, governamentalidade, uso dos corpos.

A professora **Ester Maria Dreher Heuser** abre a Secção **Escritos com Prazer**, buscando refletir, a partir de alguns autores como Deleuze, o seguinte texto “Entre *zoe* e *bios*, a voz: notas da quarentena de 2020”. A autora, então, constroi, em sentido aforístico, algumas notas sobre o impacto da crise sanitária instalada, em 2020, pela pandemia da covid19. Já, no segundo escrito, versando também sobre o sentido e alcance da mesma crise, “La pandemia y la valoración de la vida ajena”, **Sirio Lopez Velasco** observa que o número cada vez mais crescente das vítimas fatais, impactam uma mudança de vida mais radical na maioria dos países do que se viu há um século durante a gripe espanhola. Assim, não se admite hoje, pacificamente, a aplicação aos humanos a categoria “rebanho”, nem se aceita para eles a suposta lei de sobrevivência dos mais fortes, nem se assume resignadamente, o sacrifício aos mais débeis. Isso tudo curiosamente em virtude da proteção do capital e a sua sede insaciável de lucro.

Na **Secção de Resenhas**, o pequeno livro *10 lições sobre Merleau-Ponty* editado pela Vozes, em 2019, de autoria do professor Iraquitan Oliveira Caminha é objeto de análise de **Leonan Ferrari Felipin**. O resenhista mostra todo o esmero com o qual Caminha retrata, nesse livrinho, os conceitos-chave trabalhados por Merleau-Ponty brindando o leitor com uma narrativa didática voltada, sobretudo, ao público iniciante na obra do filósofo francês fazendo jus ao que encerra a já consagrada Coleção editorial *10 Lições*.

Isso posto, com seu décimo terceiro número, a Revista consolida, uma vez mais, seu espírito formador, plural e dialógico.

A todos, um salutar experimento de leitura!

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

Prof. Dr. Luciano Carlos Utteich

Editores

SUMÁRIO

Entrevistas:

Entrevista com o professor Tarcilio Ciotta.....p. 10-31
REVISTA DIAPHONÍA

Artigos:

A importância dos números na escola pitagórica.....p. 32-39
LORENA FERREIRA DOS SANTOS

A criação e o tempo em Agostinho: Uma análise do livro XI das Confissões.....p. 40-62
CARLOS ALBERTO CÁCERES

Sobre a possibilidade de violar um dever jurídico com vistas à observância de um preceito moral segundo Kant.....p. 63-83
CLAITON DERLI SEIBERT POERSCH

A dialética do reconhecimento e a afirmação da consciência-de-si em Hegel.....p.84-97
ANDRÉ LUIZ PEREIRA SPINIELI

Entre Hegel e Marx: dialética e Estado.....p. 98-114
GABRIEL ALLAN DREHMER

O surgimento da religião como instinto de dependência.....p. 115-126
ARLEI DE ESPINDOLA & ADRIANO APARECIDO FERREIRA MELO

A questão da virtude e o valor moral: uma breve análise da inversão dos valores historicamente constituídos segundo Max Scheler.....p. 127-138
RODRIGO LOPES FIGUEIREDO

Exercício do poder e manifestações da verdade na análise foucaultiana do Édipo Rei.....p. 139-152
IGOR CORRÊA DE BARROS

Ser e linguagem retornados do exílio: O conceito de “forma esquizofrênica” na interpretação de Abah Andrade do poema “ser” de Drummond.....p. 153-168
LUCAS DE LIMA CAVALCANTI GONÇALVES

03 Modelos de Biopolítica - Foucault, Agamben e Esposito.....p. 169-187
PEDRO FARIAS MENTOR

Escritos com prazer:

Entre zoe e bios, a voz: notas da quarentena de 2020.....p. 188-191
ESTER MARIA DREHER HEUSER

La pandemia y la valoración de la vida ajena.....p. 192-193
SIRIO LÓPEZ VELASCO

Resenhas:

10 Lições sobre Merleau-Ponty.....p. 194-199
LEONAN FERRARI FELIPIN

A importância dos números na escola pitagórica

The importance of numbers in the Pythagorean school

LORENA FERREIRA DOS SANTOS¹

Resumo: Esta pesquisa tem o intuito de discutir o fundamento essencial que regia a Escola Pitagórica e como Pitágoras se tornou não só o fundador de uma das maiores Academias da Grécia Antiga, bem como influenciou grandes filósofos posteriores, como Platão e Aristóteles para um reflexivo e profundo pensamento que molda a construção da filosofia grega ocidental, ou seja, desejo expor uma concepção do universo através dos números dentro da perspectiva pitagórica.

Palavras chave: Números. Filosofia. Pitágoras.

Abstract: This research is intended to discuss the essential foundation that ruled the Pythagorean School and how Pythagoras became not only the founder of one of the greatest Academies of Ancient Greece, as well as influenced later great philosophers such as Plato and Aristotle for a thoughtful and deep thought Which shapes the construction of Western Greek philosophy, i.e., I wish to expose a conception of the universe through numbers within the Pythagorean perspective.

Keywords: Numbers. Philosophy. Pythagoras.

Introdução

Que Pitágoras tenha sido o primeiro explorador profissional do mundo dos números seja algo indiscutível, é evidente que todos concordem. Para este grande filósofo grego, as ideias matemáticas, filosofia e religião estavam entrelaçadas. Um dito muito citado de Pitágoras é: “Todas as coisas são números”, e pode ter se originado do que Aristóteles escreveu 100 anos depois, ao dizer: “ Os pitagóricos ... educados no estudo da matemática, pensavam que as coisas são números ... e que todo o cosmo é uma régua e um número.” Porém irei responder “Tudo é número?” com a questão chamada “questão filolauca” oriunda do filósofo pitagórico Filolau de Crotona.

Pitágoras de Samos

Pitágoras nasce em Samos, por volta de 582 a.c, estabeleceu-se por volta de 542, em Crotona na Magna Grécia. Essa região foi onde Pitágoras difundiu sua filosofia e a Escola Pitagórica ganhou força. Pela dimensão alcançada do pitagorismo e seu número de seguidores, tornou-se difícil fazer uma divisão exata daquilo que cabe ao próprio Pitágoras. Mas é a Filolau, contemporâneo de Sócrates, que parece ter

¹ Professora substituta de Filosofia da Universidade Federal do Amapá. Mestra em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Arte/Estética da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). E-mail: lorenaferreira@hotmail.com

conferido a doutrina uma forma mais regular e ter contribuído para disseminá-la. É por este pitagórico que temos uma reorganização do pensamento pitagórico e a propagação da filosofia pitagórica no ocidente em forma de fragmentos.

Um importante questionamento que pretendo trabalhar nesta pesquisa, é que ainda hoje é uma questão notoriamente discutida em debates de filosofia, e, o que a filosofia pitagórica tem de importante para a construção do pensamento pré-socrático? E, se Pitágoras é um pré-socrático, afinal de contas, porque os números?

O número é o regente das Formas e Ideias

Ao buscar a Arkhé, Pitágoras diferentemente dos outros pré-socráticos, não buscou na água, fogo ou terra, ou seja, nos elementos da natureza e sim nos números. Ele considerava os números matemáticos, como conhecemos, somente um traço externo de um elemento muito mais profundo. Pitágoras dá um caráter mais profundo a matemática, ou seja, ele vai além de uma simples representação matemática. Ele busca reduzir a realidade a uma expressão numérica, fazendo com que toda a realidade que o cercava pudesse ser representada, conhecida, organizada e acima de tudo ser entendida e debatida através de uma expressão matemática: “Todas as coisas são números” ele nos mostra o número como Princípio Universal e Divino, fonte de toda a realidade.

O pensamento pitagórico ao ser disseminado cada vez mais, toma uma característica e um aspecto de religiosidade, os pitagóricos entendiam que a proposta de Pitágoras para a explicação da realidade era tão profunda, tão mística, que chegava a ser divina.

As duas faces das crenças de Pitágoras – a mística e a científica – parecem incompatíveis, mas o filósofo não as via assim. Para ele o objetivo da vida é libertar-se do ciclo de reencarnação, o que pode ser obtido com a adesão de um rígido conjunto de regras de comportamento e por meio da contemplação (ou o que chamaríamos de pensamento científico objetivo). Na geometria e na matemática encontrou verdades que julgou evidentes por si mesmas, como si ofertadas pelos deuses e elaborou demonstrações matemáticas que tivessem o impacto de uma revelação divina. Vejamos que por meio da exploração da relação entre números e geometria, eles descobriram os números quadrados e cúbicos.

Pitágoras elaborou um método que utilizava os números para representar qualidades e ideias abstratas. Acreditava que uma mente purificada podia entrar em contato com esse conhecimento simbólico e divino contido nos números. Nas Escolas de Conhecimento que fundou, Pitágoras, desenvolveu não só uma teoria de conhecimento sobre os números, mas também um sistema de vida, com rituais de purificação e iniciações que preparassem seus discípulos para se colocarem em harmonia com os números e compreendê-los.

Há aqui, algo importante a se ressaltar, no pensamento pitagórico há uma combinação entre religião e filosofia. O que fundamentará a filosofia pitagórica é a

ordem regular e matemática das coisas. Essa ordem que notamos no universo e que é de mesma natureza que a da geometria, da aritmética, da matemática em geral, não pode ser explicada a menos que o número seja a própria essência das coisas. Ele concluiu que todo o cosmos deve ser governado por regras matemáticas. Ele dizia que o número (razões numéricas e axiomas matemáticos) pode ser usado para explicar a estrutura do cosmos.

Notamos aqui a presença de Pitágoras em buscar uma *Arkhé*, um princípio fundamental que pudesse explicar a realidade, e este princípio se baseia nos números, as expressões matemáticas. Pitágoras e seus discípulos acreditavam numa ideia um pouco diferente de *Arkhé* um princípio universal para essa escola pitagórica eram os números, mas seriam os números representações? Para nossa cultura sim, mas para Pitágoras os números são entidades reais com natureza própria, e estudando os números, nós conseguimos compreender melhor nosso universo. Na visão de Pitágoras, a explicação sobre a criação do universo seguiu um padrão matemático: no Ilimitado (o infinito que existia antes do universo), Deus impôs um Limite, então tudo que existe veio a ter um tamanho real. Dessa forma, Deus criou uma unidade *mensurável*, a partir da qual todo o resto foi formado. Ele dizia que tudo no nosso universo tem medidas e que podemos traduzir tudo em números, por exemplo, quantos fios de cabelos temos, qual a medida de um objeto, qual a altura de uma pessoa e até mais, quantificar sentimentos, de o a 10 numa escala de quanto se ama ou odeia alguém, ou seja, podemos traduzir tudo em números. Para este grande sábio, os números estavam presentes muito antes do homem perceber esses números através da matemática, o homem inventou sim a matemática e as representações, mas não inventou os números, as medidas sempre existiram.

Que os números aparecem em tudo no nosso universo, é algo inquestionável. Pitágoras nos propoem que o nosso universo na verdade seria um poema e a matemática a linguagem. O nosso universo foi lido, foi descoberto pela matemática que deu noção para os homens dessas medidas.

Se Pitágoras ficou cada vez mais conhecido e muito famoso e seu conhecimento tomou proporções cada vez maiores, graças à Escola Pitagórica, é notável nos atentar aos conceitos defendidos pelos Pitagóricos, como o exemplo de Filolau de crotona e seus fragmentos.

Fragmento 1: A natureza foi ordenada, no cosmos, com (elementos) ilimitados e limitados, - tanto a totalidade do cosmos como todas as coisas nele (existentes).

Fragmento 2: Necessariamente todas as coisas devem ser ou limitadas ou ilimitadas, ou tanto limitadas como ilimitadas. Tão-só ilimitadas ou limitadas não podem elas ser. Como, evidentemente, não constam só de (elementos) limitados ou ilimitados, torna-se evidente ter sido ordenado o cosmos e as coisas nele existentes de

(elementos) limitados e ilimitados. Pois aquelas das coisas reais compostas de (elementos) limitados são limitadas; as compostas de (elementos) limitados e ilimitados são limitadas e ilimitadas; e aquelas compostas de (elementos) ilimitados aparecem como ilimitadas.

Fragmento 3: Se tudo fosse ilimitado, em princípio não haveria nem mesmo objeto de conhecimento.

A concepção de limitantes e ilimitados nos Fragmentos de Filolau pressupõe um aspecto ontológico da realidade formado através da harmonia coisas limitadas e coisas ilimitadas.

A fundamentação teórica ontológica dos limitantes e ilimitados é necessária para analisar a constituição da realidade do cosmos. Sendo assim, o cosmos é formado e ordenado a partir de elementos limitados e ilimitados.

Os conceitos de limitados (peiranónta) e ilimitados (ápeira) possuem suas características próprias e específicas. Os limitantes são ímpar e indivisíveis e os ilimitados são par e divisíveis. Por esse fato adentramos na concepção de ordenamento do cosmos dentro da concepção pitagórica, mais especificamente na concepção de Filolau de Crotona, que concebe o cosmos como harmonia dos elementos limitantes e ilimitados.

O passo seguinte é a constatação da essência dos elementos limitantes e ilimitados. Os limitantes e ilimitados possuem a característica de ser um acordo de coisas limitadas e coisas ilimitadas, ou seja, a evidência da realidade é expressa através dos números. Filolau de Crotona expressa sua concepção através da questão “tudo é número” de forma diferente de Platão e Aristóteles. A conhecida questão filolaica expressa como acordo de coisas limitadas e coisas ilimitadas é evidente através da essência dos seus elementos, ou seja, limitados-ímpar e ilimitados-par, expressos através dos números.

Portanto, aqui nos interessa a reflexão sobre a contribuição de Filolau de Crotona, conhecida como solução filolaica (baseada nos fragmentos de Filolau) que será decisiva para o impasse entre a concepção platônica e aristotélica acerca do conceito de número como princípios ontológicos, pelo fato de a solução filolaica tratar os números como princípios epistemológicos, ou seja, como acordo de coisas limitadas e coisas ilimitadas. Desse fato, seguindo Cornelli, é possível objetivar a pesquisa atual, ou seja, expressar uma síntese entre cosmologia milesiana do ilimitado e a concepção da perfeição do ser no limite da matriz eleática, expressa através da escala diatônica pitagórica, sendo o “parímpar” o equivalente numérico da mistura ou harmonia para os limitantes/ilimitados.

Fragmento 4: E de fato, tudo o que se conhece tem número. Pois é impossível pensar ou conhecer alguma coisa sem aquele.

Fragmento 5: O número possui duas formas próprias: par e ímpar e uma terceira forma resultante da mistura das outras duas: o par-

ímpar; ambas as formas apresentam, contudo, muitas configurações, as quais cada coisa demonstra por si.

Assim os números são entes que imitam a realidade do cosmos. O número um é formado da união e vigor do ímpar e do par, ou seja, o Um seria par-ímpar em sua essência. A partir dessa concepção epistemológica e gnosiológica dos números é que podemos conhecer a realidade do cosmos. Sendo o cosmos a harmonia do indivisível limitante e do divisível ilimitados, é através dos números que podemos conhecer a realidade das coisas.

Dessa concepção de número fica claro o conceito de arithmós como números, ou seja, unidades plurais. O conceito de arithmós é atribuído não ao número Um mas sim a partir do conjunto de unidade plural, ou seja, dois, três unidades.

Os números possuem a característica de pôr em evidência as realidades das coisas limitadas e coisas ilimitadas. É através dos números que temos a evidência abstrata da existência empírica da realidade, e assim podemos calcular e medir o cosmos e seus elementos. O número possui uma evidência epistemológica e gnosiológica em sua essência.

Fragmento 6: As relações entre natureza e harmonia são as seguintes: a essência das coisas, que é eterna, e a própria natureza, admitem, não o conhecimento humano e sim o divino. E o nosso conhecimento das coisas seria totalmente impossível, se não existissem suas essências, das quais formou-se o cosmos, seja da limitadas, seja das ilimitadas. Como, contudo, esses (dois) princípios não são iguais nem aparentados, teria sido impossível formar com eles um cosmos, sem a concorrência da harmonia, donde quer que tenha está surgido. O igual e o aparentado não exige a harmonia, mas o que não é igual nem aparentado, e desigualmente ordenado, necessita ser unido por tal harmonia que possa ser contido num cosmos.

A grandeza da harmonia (oitava 1:2) compreende a quarta (3:4) e a quinta (2:3). A quinta é maior que a quarta por um tom (8:9). Pois da “hypate” (mi) até a “mese” (lá) há uma quarta; da “mese” até a “nete” (si), uma quinta; da “nete” até a “trite” (do), uma quarta; da “trite” até a “hypate”, uma quinta. Entre “trite” (si) e “mese” (lá) há um tom. A quarta, contudo, está na relação de 3:4, a quinta de 2:3, a oitava de 1:2. Portanto, a oitava é composta de cinco tons e dois semitons, a quinta de três tons e um semitom, a quarta de dois tons e um semitom.

O conceito de tetraktys pitagórico é uma expressão clara dessa ligação onto-epistemológica entre limitados e ilimitados e os números. Através da soma dos números 1, 2, 3 e 4 conclui-se 10. Usando os exemplos dos intervalos musicais pitagóricos podemos exemplificar melhor a situação. Através da relação de 3:4 obtemos o intervalo de quarta, da relação de 2:3 o intervalo de quinta e da relação de 1:2 o intervalo de oitava, sendo que um tom é o resultado da relação 8:9. Assim, através dos números podemos conhecer a realidade e mensurar a diferença dos

intervalos sonoros que compõe a realidade do cosmos através dos sons, ou seja, a concepção exterior da visão cosmológica da realidade do limitante e ilimitado.

Assim, os números e sua concepção epistemológica e gnosiológica através da mimesis possibilitam a evidência e tradução da realidade ontológica dos limitantes e ilimitados para uma forma inteligível através de uma linguagem matemática que posteriormente é expressa na harmonia musical pitagórica.

Portanto, é através da concepção estética da harmonia musical pitagórica que expressamos o conhecimento através dos números oriundos dos limitantes e ilimitados.

A expressão estética da harmonia musical pitagórica é a ponta da pirâmide do sistema pitagórico de visão de mundo. O Um como harmonia do par-ímpar é expressa através da geração dos números e da sua expressão nos intervalos musicais. A forma numérica de expressar os intervalos musicais sonoros é uma forma epistemológica-gnosiológica para fundamentar toda a teoria da harmonia musical pitagórica. Portanto, a base da pirâmide através dos limitantes e ilimitados é ontológica, o intermediário dos números é epistemológico e a ponta da pirâmide do sistema pitagórico é estética através da harmonia musical pitagórica.

Assim, nas linhas anteriores ficou claro a derivação e ligação da concepção estética da harmonia musical pitagórica com a linha epistemológica dos números e a linha ontológica dos limitantes e ilimitados. Ou seja, o sistema pitagórico é uma hierarquização e interdependência da realidade e de como nós conhecemos essa realidade ou cosmos.

Assim no sistema pitagórico de Filolau de Crotona, a estética musical é dependente de um aspecto epistemológico dos números que é evidência da realidade da ontologia dos limitantes e ilimitados que ordenam o cosmos.

Primeiro, podemos dizer sobre a crença na doutrina da Metempsicose, isto é, na transmigração da alma após a morte, de um corpo para o outro. Portanto acreditavam na imortalidade da alma, na reencarnação. Daí o porquê de se observar que na filosofia pitagórica há essa mescla entre o pensamento filosófico racional e um pouco de religiosidade, isto se dá a uma influência que Pitágoras teve dos povos egípcios e babilônicos.

Outro aspecto interessante da Escola Pitagórica, é a proibição de beber vinho e comer carne. Seus membros eram vegetarianos e alimentavam-se a base de feijões e lentilhas. Pitágoras se declarou contrário ao sacrifício de animais, muito comum em sua época.

A lealdade entre seus membros e a distribuição comunitárias dos bens materiais, bem como a austeridade e obediência à hierarquia da Escola também tornou-se um dos preceitos para os pitagóricos.

A purificação da mente pelo estudo da geometria, aritmética, música e astronomia, formavam o *quadrivium*, ou seja, as quatro matérias essenciais para a

formação do homem, e a Escola Pitagórica entendia que uma formação baseada nessas quatro matérias era o suficiente para poder levar o homem ao conhecimento de si e ao conhecimento da realidade da sua origem. Pitágoras também descobriu em que proporções uma corda deve ser dividida para obtenções dos intervalos de oitava (1:2), quarta (3:4) e quinta (3:4), sendo a soma dos quatro primeiros números naturais ($1+2+3+4=10$) chamada *Tetraktys* pitagórico ou década pitagórica.

Considerações Finais

O que, de fato, porém, quando Pitágoras propõe a *Arkhé* como os números para o princípio da origem e explicação para tudo que cerca a realidade, o que de fato ele procurou identificar? Procurou identificar as coisas como números, um exemplo disto, encontramos na justiça que pode ser simbolizada pelo o número 4, pois esta é análoga ao quadrado de dois, uma vez que seus quatro lados são iguais. Portanto, compreendemos que Pitágoras procurou explicar a origem das coisas, a origem da realidade através da expressão numérica, ou seja, tudo no universo se conforma as regras e relações matemáticas, se compreendemos o número e as relações matemáticas, compreendemos também a estrutura do cosmos, conseqüentemente, a matemática seria uma espécie de modelo que rege o pensamento filosófico.

Referências

- ALLMAN, G. J. *Greek geometry: from Thales to Euclid*. New York: Arno Press, 1976.
- BOYER, C. B. *História da matemática*. Trad: Elza F. Gomide. São Paulo: Edgard Blucher, 1996.
- BRUNSCHVIG, L. *Les étapes de la philosophie mathématiques*. Paris: A. Blanchard, 1985.
- BURNET, J. *Early greek philosophy*. New York: Meridian Books, 1957. CAJORI, F. A History of Mathematics. 4 ed. New York: Chelsea, 1985.
- CORNELLI, G. “Os óculos de Aristóteles e a história pitagórica: pluralidade e contradição nas origens da filosofia ocidental”. In: *Boletim do Centro de Pensamento Antigo*, 2002, 12: 153-172.
- . ‘Caminhos de duas mãos: trocas filosóficas entre pitagorismo e platonismo’. In: *Boletim do Centro de Pensamento Antigo*, 2003a, 15: 43-54.
- . ‘O pitagorismo em suas origens: fontes, comunidade, metempsicose e cosmologia’. In: *Boletim do Centro de Pensamento Antigo*, 2003b, 16: 191-208.
- . “As origens pitagóricas do método filosófico: o uso das *archai* 233 Conclusões como princípios metodológicos em Filolau”. In: *Hypnos*, 2003c, 11: 71-83.
- DUHAMEL, J.-M. C. *Les méthodes dans les sciences de raisonnement*. 3.ed. Paris: Gauthier-Villars, 1885.
- GOW, J. *A short history of greek mathematics*. New York: Chelsea, 1968.
- KAHN, C. H. ‘Pythagorean philosophy before Plato’. In MOURELATOS, A. *The Pre-socratics*. Anchor/Doubleday, New York, 1974.
- . *Pitágoras e os pitagóricos: uma breve história*. São Paulo: Loyola, 2001/2007.

MATTÉI, J.-F. *Pitágoras e os pitagóricos*. Trad. Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Paulus, 2000.

NUSSBAUM, M. "Eleatic Conventionalism and Philolaus on the Conditions of Thought". In: *Harvard Studies in Classical Philology*, 1979, 83: 63-108.

Submissão: 14. 05. 2020 / Aceite: 20. 11, 2020

**A criação e o tempo em Agostinho:
Uma análise do livro XI das *Confissões***

**Creation and time in Augustine:
An analysis of book XI of the *Confessions***

CARLOS ALBERTO CÁCERES²

Resumo: Neste artigo, pretendo fazer uma análise sobre a temática da criação e do tempo na visão de Agostinho, tal qual são expostos no livro XI das *Confissões*. Iremos tratar da criação mostrando as ideias do pensador medieval sobre o tema e a sua polêmica com os maniqueus, na qual responde à questão sobre o que fazia Deus antes de criar. Isso será discutido no capítulo sobre a criação, o qual também conterá uma breve comparação da teoria agostiniana da criação com as outras teorias cosmogônicas existentes na época, a saber, platônicas, neoplatônicas e aristotélicas. No capítulo onde trataremos da questão do tempo, onde mostraremos a intrínseca relação da criatura com o tempo, Agostinho enfatiza o tempo em seu aspecto psicológico discorrendo sobre os problemas do ser, da medição e da percepção do tempo. Agostinho concluirá que o tempo é uma distensão da alma. Deste modo, pretendemos dar uma pequena contribuição ao mostrarmos o quanto Agostinho é importante e atual.

Palavras-chave: Santo Agostinho. Filosofia Medieval. Tempo. Criação.

Abstract: In this article, I intend to make an analysis on the theme of creation and time in the view of Augustine, as they are exposed in book XI of the *Confessions*. We will deal with the creation showing the ideas of the medieval thinker on the subject and his controversy with the Manicheans, in which he answers the question about what God did before creating. This will be discussed in the chapter on creation, which will also contain a brief comparison of the Augustinian theory of creation with the other cosmogonic theories existing at the time, namely Platonic, Neoplatonic and Aristotelian. In the chapter where we will deal with the question of time, where we will show the creature's intrinsic relationship with time, Augustine emphasizes time in its psychological aspect, talking about the problems of being, measuring and perceiving time. Augustine will conclude that time is a strain on the soul. In this way, we intend to make a small contribution by showing how important and current Augustine is.

Keywords: Saint Augustine. Medieval Philosophy. Time. Creation.

30

Introdução

O objetivo deste artigo é discutir a teoria da criação e a teoria do tempo de Santo Agostinho. Farei isso a partir de uma análise do livro XI das *Confissões*. De tal modo não farei uma discussão exaustiva e completa dessas teorias, mas tratarei

² Possui Graduação em Filosofia pela Universidade Estadual do Norte do Paraná UENP, Centro de Ciências Humanas e da Educação (CCHE/CJ) campus Jacarezinho PR. Fez parte dos programas como PIBID, Programa Institucional de Bolsa de Iniciação Científica PICV, Programa Residência Pedagógica todos pela CAPES. Atualmente é pesquisador na área da Filosofia Antiga, Metafísica e estudos sobre o tempo. E-mail: carlos_music82@hotmail.com

mostrar nesse artigo a maneira em que aparecem no célebre livro XI. A divisão dos meus capítulos segue a discussão de Agostinho nas *Confissões*. No primeiro, discuto a teoria da criação, exposta nos parágrafos 1 a 13. No segundo discuto a teoria do tempo, exposta nos parágrafos 14 a 31. Abaixo apresentarei um resumo de cada um dos capítulos tornando mais claro os meus objetivos.

A metafísica agostiniana deu outros rumos à ontologia e gnosiologia, pelo fato de Agostinho construir uma visão cristã do universo, levando em conta suas bases no platonismo. Agostinho é bastante estudado no meio acadêmico e possui várias contribuições para o legado filosófico. Segundo Etienne Gilson: “A cada passo, o historiador do pensamento medieval reencontra Agostinho, igualmente como Aristóteles; toda doutrina medieval invoca-lhes a autoridade para se estabelecer ou para se confirmar” (GILSON, 2006, p.11).

Dadas essas informações apresento um resumo dos meus capítulos para maior esclarecimento dos objetivos desse artigo. No primeiro capítulo trataremos da criação, *creatio ex nihilo*, criar a partir do nada. Agostinho desenvolve sua exposição em resposta aos maniqueus, que sempre questionavam “o que fazia Deus antes de criar o céu e a terra”. Isso, como veremos, coloca a prova à imutabilidade de Deus, questionando se houve algo novo em Deus, ou seja, algum movimento que o fez criar.

Os maniqueus também questionavam se Deus sendo eterno então por que quis criar o mundo, e se criou estando ele dentro da eternidade por que então nós não partilhemos da sua substância eterna? Em resposta aos maniqueus Agostinho, partindo do livro bíblico do Gênesis, o qual narra que no princípio Deus criou os céus e a terra, irá nos esclarecer o sentido de *princípio* na criação céu e terra. Argumentará que tudo que se movimenta na realidade necessita de algo para fundamentar sua existência. Discorrerá sobre como, a partir do nada, Deus cria, ou seja, o que Deus usa para criar, que instrumento foi usado para a criação. De tal modo, Agostinho vai dando forma ao termo *ex nihilo*. Também iremos fazer menção às outras teorias da criação existentes na época, teorias idealistas, realista e emanentista. Faremos uma comparação de Deus com um artesão humano, mostrando que Deus não é um simples artesão pelo fato de que o artesão humano já tem a matéria dada, similar a um demiurgo que trabalha com uma matéria pré-existente.

Ao criar, Deus cria também o espaço e o tempo, levando-nos a entender que ambos também são criaturas. Agostinho em sua investigação nos mostra que Deus cria todas as coisas através das suas palavras, palavras essas que não são transitórias e sim palavras que ecoam na eternidade, o verbo criador.

Sendo os maniqueístas dualistas, supondo a eternidade da matéria, questionam o que Deus fazia antes de criar. Criando, ele se movimentou, porém como o imutável pode se alterar? Se o fizer deixaria de ser perfeito e esse estado alteraria a sua onipotência? Agostinho quer preservar a imutabilidade de Deus, e argumenta que desde sempre a vontade de criar já estaria nele. Mas isso nos faz

voltar à questão: por que então, se a vontade sempre esteve com ele, o mundo não é eterno? Nosso Santo Doutor quer manter a imutabilidade divina e a temporalidade da matéria e para isso Agostinho nos mostra que é incabível tentar buscar uma causa da própria causa. Pelo fato de Deus ser a causa de si mesmo, não teve origem e não foi causado, seria implausível nos arremeter a Deus no sentido temporal, pelo fato de que o tempo também não exista. O termo “antes” não existe na eternidade, o tempo não existia antes da criação, assim como o céu e a terra e também o próprio espaço.

Portanto o mundo não foi feito no tempo, mas junto com o tempo, e só dentro do tempo faz sentido os termos “antes” e “depois”. Diferente da eternidade, em que Deus está em uma exterioridade em relação ao tempo. Então perguntar o que Deus fazia antes seria contraditório pelo fato de antes nos arremeter ao passado sendo que Deus não está no tempo. Agostinho quer pôr fim nessa questão pelo fato de Deus estar em um eterno presente inalterável e a criação estar imersa na temporalidade. Passado, presente e futuro estão todos ligados a uma sucessão de instantes.

No capítulo onde trataremos da teoria do tempo. Partiremos da investigação de se podemos realmente investigar o tempo, fazendo uma separação do tempo cotidiano, ou seja, aquele tempo do calendário e do relógio e o tempo da alma. Agostinho chama tempo àquele que necessariamente passa pela nossa percepção. Antes de chegar à conclusão de que o tempo está somente na nossa percepção, nosso filósofo faz uma análise da medição do tempo. Podemos, no fim das contas, medir o tempo? No senso comum temos a noção de passado, presente e futuro e é através delas que fazemos nossas divisões e medidas. Porém, podemos mesmo dividir o tempo dessa forma? Agostinho resolve essa questão já nos chocando pelo fato de concluir que essas três divisões não existem em si mesmas, não passam de uma mera representação do tempo no mundo.

Quando Agostinho chega à questão do tempo da alma, ele nos mostra que esses três tempos podem sim ser medidos, mas para fazer essa análise mais profundamente, o filósofo nos mostrará que o tempo não é o movimento dos corpos. O movimento dos astros não influencia o tempo. Nosso Santo Doutor ilustra suas ideias com uma passagem bíblica para nos mostrar que esse movimento não interfere no tempo. Passagem essa que está no livro de Josué³, na famosa batalha onde Josué através de uma oração, faz com que Deus pare o sol para que a batalha prossiga. Assim, Agostinho nos mostrará que o tempo não é o movimento dos corpos.

Nosso Santo Doutor irá nos mostrar que o tempo é uma distensão da alma e que passado, presente e futuro estão em nossas mentes. Em si mesmos, o passado não existe mais, o futuro ainda não chegou, e o presente não pode ser apreendido pois passa muito rapidamente. Agostinho nos mostra, porém, que podemos fazer essa medição na nossa mente, partindo da ideia de que se eu penso em algo passado

³ (Js,10 ,13)

estou trazendo uma memória para o tempo presente, também no caso do futuro ao fazermos uma deliberação ou prognóstico trazemos ele para o nosso presente. Portanto podemos medir o tempo em nossas mentes, e as três divisões de tempo ficarão assim, passado presentificado, presente presentificado e futuro presentificado.

A teoria agostiniana da criação:

Exposição da teoria

A discussão sobre a criação e o tempo, presente no Livro XI das *Confissões*, toma como base o livro do Gênesis, no qual se narra que no princípio Deus criou todas as coisas: “Concedei-me que eu ouça e compreenda como “No princípio criastes o céu e a terra”” (CONFISSÕES, XI, 3, 5). Agostinho conduz a discussão, nesta primeira parte do Livro XI, esclarecendo os conceitos de “Princípio”, “criação” e “céu e terra”. Mais especificamente, “Céu e terra” no capítulo 4, “Criação” no capítulo 5 e “Princípio” nos capítulos 6 à 9. Iniciemos com algumas considerações sobre o conceito de “Céu e terra”.

No capítulo 4, Agostinho desenvolve o problema considerando óbvia e inegável a presença da realidade. A existência do ser se impõe à consciência. Porém, da obviedade da presença do ser não se segue o fundamento de sua existência. Ao perceber a mudança e o movimento intrínsecos à realidade, o filósofo deriva a sua dependência ontológica. Ou seja, o filósofo é da opinião que o “céu e a terra” dependem de outro ser para existir: “Existimos porque fomos criados. Portanto, não existíamos antes de existir, para que pudéssemos nos criar” (XI,04,06). Agostinho entende que todo ente temporal, inclusive a consciência do pensador, depende ontologicamente de algo que não se movimenta. Portanto, se tudo que se movimenta, todo “céu e terra”, é dependente de algo que não se movimenta, podemos dizer que foram criados. O “céu e terra” possuem existência contingente e devem seu ser a um criador.

A partir do capítulo 5 do Livro XI o Santo Doutor aprofunda aquilo que depois ficou conhecido como criação *ex nihilo*. Criar a partir do nada, ou seja, sem necessitar de nenhuma matéria pré-existente. Mas o que seria, mais especificamente, a *creatio ex nihilo*? Seria como se o próprio Deus em sua criação utilizasse o nada como a matéria prima para o ato da criação: portanto o nada é o ponto de partida para a criação. Como é citado em um trecho das *Confissões*:

Foram feitas por Vós do nada, não, porém da vossa substância ou certa matéria pertencente a outrem ou anterior a Vós, mais da matéria concriada, isto é criada por Vós ao mesmo tempo que elas. (XIII, 33, 48).

Podemos dizer que o Criador produz o ser do mundo sem partir de algum material já existente e tão pouco de uma essência retirada de sua substância. Se analisarmos esse último caso percebemos que se acarreta um problema conceitual,

pois se Deus tirou algo de sua substância esse algo se torna finito, submisso às alterações e até as destruições, assim como os corpos. De tal modo poderíamos perguntar: se ele tirou algo de sua substância, que é eterna, para criar as criaturas então por que as criaturas não são eternas? A resposta mais plausível que Agostinho irá encontrar é que Deus não pode se alterar nem para melhor nem para pior pelo fato dele já ser perfeito, inalterável, o termo mais ou menos perfeito já altera o ser.

É interessante pensarmos, mesmo que rapidamente, nas outras teorias cosmogônicas presentes na época de Agostinho. Isto nos serve para compreender melhor a posição agostiniana. Temos, no mínimo, três célebres teorias na época, para explicar o surgimento dos seres no mundo. A teoria platônica concebe o surgimento de seres sensíveis com a participação do Demiurgo, uma espécie de deus ordenador, que transforma e molda uma matéria informe pré-existente. Teorias aristotélicas defendem que o movimento do mundo se dá quando este é atraído pelo primeiro motor. Os seres buscam a perfeição, ou seja, a forma perfeita, pela passagem da potência ao ato, e o ápice da perfeição é o motor imóvel. A matéria pré-existente e informe, ganha forma em seu movimento de atração ao deus aristotélico. Por fim temos a teoria emanentista, nascida com o neoplatonismo. Há nesta teoria uma espécie de junção do idealismo platônico com realismo aristotélico. O Uno, em seu desdobramento, divide a sua bondade com os seres e estes, assim, são parte da substância do Uno. Os seres sensíveis possuem ser e bondade na medida em que participam do Uno.

Dado esse breve panorama das teorias da época vamos esclarecer ainda mais a posição de Agostinho. Consideremos a passagem na qual o filósofo mostra as diferenças entre Deus e um artesão humano: “O artífice impõe a forma à matéria, a qual já existia e já continha, isto é, a terra, ou a pedra, ou a madeira ou ao ouro ou a qualquer coisa material” (XI, 05,07). Pensemos no seguinte: poderá o artífice *criar*? Por exemplo, *criar* a madeira ou a pedra com que fabrica os seus objetos? O artífice estabeleceria uma relação causal com sua obra, da mesma forma que Deus com o cosmo?⁴ Não estabeleceria, pelo fato de que as matérias que o artesão humano utiliza para fabricar suas obras, segundo Agostinho, já seriam criadas por Deus. No ato criador Deus faz uso de uma matéria prima retirada do nada. Não há uma matéria preexistente gerada independente de Deus. Com sua onipotência, Deus teria criado o mundo não de uma matéria já preexistente, muito menos por emanção. O criador não é como o demiurgo platônico, que trabalha sobre uma matéria eterna, que já estaria dada. Por isso podemos dizer que o criar humano não é um criar em sentido estrito. O artesão humano não é capaz de produzir uma matéria prima para criar suas obras. De acordo com Etienne Gilson:

O que o ato criador significa é, portanto, a produção do ser daquilo que é, e essa produção é possível unicamente para Deus, por que

⁴ Na relação causal entre pais e filhos temos um perfeito exemplo de geração, já que existe um compartilhamento substancial entre os pais e seu filho, Já na relação causal entre o escultor e sua escultura temos um caso típico de proceder, pois o artista utiliza-se de uma matéria prima que não é de sua substância para impor-lhe a forma por ele pensada. (COSTA, 2010, p.144).

somente ele é o ser: *quid enim est, nisi quia tu es* [O que é, mas porque você é]. Assim sem qualquer matéria preexistente, Deus quis que as coisas fossem e elas foram; isso é precisamente o que se denomina criar *ex nihilo*. (GILSON, 2006, p. 358).

Além do mais, o próprio espaço no qual os seres foram criados (e também o tempo, como veremos) é também uma criatura. De acordo com Agostinho:

Como fizestes, meu Deus, o céu e a terra? Sem dúvida, não fizeste o céu e a terra no céu ou na terra, nem no ar ou nas águas, porque também esses foram criados. Nem criastes o Universo no Universo, porque, antes de o criardes, não havia espaço onde pudesse existir. (XI, 05,07)

Agostinho, caminhando na investigação, questiona quais seriam então as ferramentas, digamos assim, que Deus usou para criar. Deus estaria sozinho, no nada, então, de que modo criou? Agostinho conclui que Deus ao falar criou a realidade, ou seja, os seres foram criados pela palavra divina. Porém, a palavra de Deus não é algo simples de se entender, não é como uma mera palavra transitória que se perde ao vento. A sua voz ecoa no silêncio, soa na eternidade, por isso podemos dizer que não foram com palavras transitórias que Deus criou, essas palavras ecoam e tem fim. Um exemplo para essa questão é dado por Agostinho:

Mas como é que falastes? Porventura do mesmo modo como quando se ouviu dentre as nuvens a voz que dizia: “Este é o meu filho predileto”⁵ (XI, 06, 08)

35

Ao falar entre as nuvens, como dito na passagem bíblica citada por Agostinho, não foi a voz divina que falou e sim uma voz intermediada, como se fosse uma criatura ao serviço do criador pronunciando aquelas palavras. Isso porque, ao falar aquela voz sumiu, sílaba após sílaba foi desaparecendo até chegar o silêncio. Se no caso fosse o próprio Deus a falar sua voz estaria soando até hoje na eternidade. A palavra, o Verbo divino, é pronunciado eternamente. Segundo Agostinho:

Assim nos convidais a compreender o Verbo, [...] o qual é pronunciado por toda a eternidade e no qual tudo é pronunciado eternamente. Nunca se acaba o que estava sendo pronunciado nem se diz outra coisa para dar lugar a que tudo se possa dizer, mas tudo se diz simultânea e eternamente. Se assim não fosse já haveria tempo e mudança, e não verdadeira eternidade e verdadeira imortalidade. [...] Sabemos que uma coisa morre e nasce, consoante deixa de ser o que era e passa a ser o que não era. No vosso Verbo, porém, nada desaparece, nada se substitui, porque é verdadeiramente eterno e imortal. Por isso, ao Verbo que é coeterno convosco, dizeis, ao mesmo tempo e eternamente, tudo o que dizeis. E tudo o que dizeis que se faça realiza-se! Para Vós não há diferença nenhuma entre o dizer e o criar. (CONFISSÕES, XI, 7, 9)

⁵ Mt 03,17,5

De tal modo, o mundo não é coeterno com Deus, mas a palavra é coeterna e não está sujeita ao tempo: Portanto, concluímos que, segundo Agostinho, Deus falou e os seres foram criados. “Vós os criastes pela vossa palavra”! (XI,05,07). O sentido de *princípio*, no qual Agostinho se refere ao falar da criação, é primeiramente o verbo, ou seja, a palavra de Deus. Nesse contexto, porém, é também entendido de duas outras formas: como princípio no sentido temporal, onde se inicia o tempo e no sentido grego de *Arché*, onde podemos entender que o verbo é como se fosse a substância do mundo, aquilo que explica a existência das coisas, e mais do que isso, aquilo que deu o ser aos entes e sustenta o mundo⁶. Dada essa exposição da teoria da criação agostiniana, passemos à principal objeção maniqueísta à teoria.

Objeção e resposta: O que fazia Deus antes de criar?

Iniciemos este tópico falando da transição de Agostinho do maniqueísmo para o cristianismo. Quando era discípulo de Mani, Agostinho adotou um materialismo radical. Segundo a doutrina maniqueísta, Deus é luz, uma luz tênue, uma substância corpórea. Deus, sendo luz, tudo que participa dessa luz faz parte de Deus. Os adeptos de Mani defendiam um dualismo, o bem (Deus) e o mal (a matéria) ambos sendo infinitos. Assim, podemos dizer que para os maniqueístas o mundo e a matéria são eternos, professando assim uma visão panteísta e materialista diferente da tradição judaico-cristã. Os discípulos de Mani não só não aceitavam o relato da criação genesíaco, mas rejeitavam todo o Velho Testamento, só aceitando o Novo Testamento. Segundo Costa:

Para os maniqueus, as duas Escrituras tinham autores diversos: enquanto o Novo Testamento tinha por autor o senhor Deus pai de Nosso Senhor Jesus Cristo, o antigo Testamento era obra de satanás, o príncipe das trevas. Mesmo o Novo Testamento os maniqueus não concordavam em sua integridade, pois rejeitavam todas as porções que faziam menção ao nascimento de Jesus através de Maria, como de sua morte na cruz, já que defendiam que Cristo foi uma emanção do Pai, sendo, portanto, imaterial. (COSTA, 2003, p.76).

Quanto a este período de sua vida, assim considerava o próprio Agostinho:

Mas, que fruto tirava daqui, Senhor, meu Deus – Suprema verdade –, se Vos concebia como um corpo luminoso e imenso e me considerava como uma parcela desse corpo? (IV, 16, 31.)

Os adeptos de Mani, em contraposição à visão agostiniana da *creatio ex nihilo*, elaboram um problema no qual se questiona a criação a partir do nada. A problemática se dá principalmente pelo fato de os Maniqueus tomarem como

⁶ Sobre a Palavra ou o Verbo, como instrumento usado por Deus na criação, Cf. tb. (De Trin., VI, 10,11); (De lib. Arb., II, 16, 41-44); (De civ. Dei., 21) e o (De nat. Boni,26), onde diz: “Deus fez, não de coisas que já existiam, mais sim daquilo que em absoluto não existia ou seja, do nada, as coisas que não gerou de si, mas que fez pelo Verbo” (cf. COSTA, 2010, p 151).

absurda a criação temporal do Gênesis. Aos olhos do Judaísmo o mundo é uma criatura, podemos dizer que segundo os judeus o mundo tem uma história inicial. Os Maniqueus não concordam com isso. Agostinho formula essa questão maniqueísta do seguinte modo:

Se no mesmo princípio fez Deus o céu e a terra, que fazia Deus antes de criar o céu e a terra? Que foi que o fez repentinamente mudar de ideia e fazer o que nunca tinha feito antes nos tempos eternos? (De Gen. Contra man. I, 2, 3).

Nas *Confissões* a questão é colocada do seguinte modo:

Se existiu em Deus um novo movimento, uma vontade nova para dar o ser a criaturas que nunca antes criara, como pode haver verdadeira eternidade, se n'Ele aparece uma vontade que antes não existia? (XI, 10, 12).

O que está em questão, dessa forma, é o atributo da imutabilidade divina. Vamos pensar do seguinte modo: se Deus estava ocioso, sem nada criar, o surgimento de uma vontade de criar e a posterior criação não alteram a sua natureza imutável? Deus não teria se alterado de um estado no qual não queria criar, para um estado no qual quis criar? Como pode haver algo novo em Deus sendo ele imutável? O que fez Deus mudar de ideia? Em um primeiro momento Agostinho, ironicamente, fala que Deus preparava o inferno para aqueles que fazem esse tipo pergunta. Porém, de forma mais séria, dá uma resposta mais conveniente aos maniqueus. Inicialmente a resposta que ele encontra a essas perguntas é “não sei”:

Não darei essa resposta [que Deus faz o inferno]. Gosto mais de responder: não sei - quando de fato não sei - do que apresentar aquela solução, dando motivo a que se escarneça do que propôs a dificuldade e se louve aquele que respondeu coisas falsas. (XI, 12,14).

Essa resposta seria uma forma de não fazer rodeios, ou seja, usar falácias ao redor do problema. Agostinho nos mostra humildade ao tratar desse fato. Porém ele avança com respostas mais substantivas do que um mero “não sei”. A primeira tentativa filosófica de solução deste problema é dizer que a vontade de criar já faz parte da substância divina. Isso preservaria a imutabilidade, pois desde sempre a vontade de criar já estaria presente nele. Porém, se respondermos desse modo, surgiria outra questão: por que a matéria não é coeterna com Deus? Se Deus desde sempre quis criar, e, supondo o atributo da onipotência, por qual motivo a criação não é também eterna? Ou a criação compartilha o atributo da eternidade junto com Deus?

Agostinho quer manter a imutabilidade divina e também a temporalidade da matéria. O filósofo tem, de tal modo, um dilema e trata dessa problemática por

vários caminhos. Agostinho diz que a vontade de Deus não é uma criatura. Deus é imutável e não está sujeito a qualquer mudança. Na eternidade não há nem antes e nem depois. De tal modo, se os maniqueus falam de uma vontade que nele *antes* não existia, devemos concluir que a palavra “antes” não está sendo utilizada de forma correta neste contexto, pois Deus é um ser eterno. Como o próprio Agostinho cita em sua obra:

E o vosso dia não se repete de modo que possa chamar-se cotidiano, mas é um perpetuo “hoje”. Não se afasta do amanhã, nem sucede ao “ontem”. O vosso hoje é eternidade (...). Criastes todos os tempos e existis antes de todos os tempos. (XI, 13, 16)

Além do fato da má utilização da linguagem, pois não há um “antes” na eternidade, o Doutor de Hipona defende que a vontade de Deus seria a causa última da presença da realidade. Segundo ele:

Ao que pergunta por que fez Deus o céu e a terra, direi; por que quis. A vontade de Deus é a causa da existência do céu e da terra, e por isto a vontade de Deus é maior que o céu e a terra. Portanto, o que interroga o porquê quis Deus fazer o céu e a terra, busca uma causa maior que a vontade de Deus, e eu digo que nada maior se pode encontrar. Reprima, pois, a temeridade humana sua insensatez e não busque aquilo que não existe. (De Gen. Contra man., I, 3,5).

38

Agostinho quer dizer que é incabível tentar buscar por algo que não existe, no caso a causa antes da causa primeira. Se formos buscar uma causa anterior à criação do universo essa busca é inconsistente sendo que o próprio Deus é a causa de tudo. Não devemos buscar uma causa da vontade divina, pelo fato dele ser a causa em si mesmo, a causa de tudo, uma causa primeira onde não teve origem e não foi causada. Portanto não há uma causa anterior, Ele é a causa em si mesmo.

Quanto à coeternidade do mundo com Deus Agostinho nos diz:

O mundo não é coeterno com Deus, por que este mundo não é da mesma eternidade que Deus; o mundo certamente o fez Deus, e deste modo, com a mesma criatura que Deus criou, começaram a existir os tempos. [...] não são eternos os tempos como Deus é eterno; por que Deus, criador dos tempos existe antes dos tempos (De Gen. Contra man., I, 2, 4).

Agostinho leva em conta o princípio da criação, “in principio creavit Deus coelum et terram” (Gn 1,1). Há várias formas de compreensão deste princípio e a Escritura (na qual Agostinho também se baseia) se refere à criação de todas as coisas. Haveria um tempo anterior à criação? Como esclarece o filósofo Gilson: “Ora, dado que o tempo é mudança por definição, ele também é uma criatura. Houve, portanto, um começo e, por conseqüências, nem as coisas que duram nem o tempo são eternos” (GILSON, 2006, p,360).

Como já dissemos acima, a *Creatio ex nihilo* não é a origem de um estado físico partindo de outro. Deus, o ser Criador, produz totalmente o mundo sem precisar de uma matéria preexistente, tão pouco de alguma substância emanada de sua essência, e sim do não ser absoluto. Isso nos mostra que a matéria de que o cosmos é feito e, inclusive, o próprio tempo, não são eternos. Isso se opõe à visão dos Maniqueus, segundo a qual os seres emanados são da mesma substância que o divino e compartilham com ele a eternidade. Como é sabido isso é contrário ao pensamento teísta no qual a criatura não compartilha a mesma essência ou substância que o criador.

Segundo nosso Santo Doutor, o mundo não pode fazer parte da substância divina, por que se fossemos da mesma substância de Deus também seríamos seres divinos. Isso, por sua vez, faria Deus submisso à mudança, nos tornando iguais ou até mesmo maiores que Ele. Preserva-se a imutabilidade pelo fato de que eterno mesmo é somente Deus. Somente ele não está sujeito a qualquer mudança. Para Deus não há nem antes nem depois, pois ele é, e por isso a sua substância não se altera.

O tempo, de tal modo, foi criado junto com as criaturas. Percebamos que sendo Deus o criador de tudo seria implausível imaginar o antes de criar o mundo ou até mesmo um momento qualquer anterior. Isso seria contraditório, pois “antes” e “momento” são conceitos temporais. Como o próprio Agostinho diz:

Efetivamente fostes Vós que criastes esse mesmo tempo, nem ele podia decorrer antes de o criardes! Porém, se antes da criação do céu e da terra não havia tempo, para que perguntar o que fazeis, então? (XII, 13, 15).

Vamos esclarecer melhor. O tempo já existia ou não existia no momento que Deus criou a realidade? Parece complexo respondermos essa questão, pois de que modo nós, seres imersos na temporalidade, poderíamos presenciar a eternidade? Usando um exemplo, seria o mesmo que um relógio olhar para o seu próprio ponteiro, pois como posso eu falar do eterno sendo que sou um ser finito e limitado. Estamos imersos na temporalidade e a princípio não podemos falar da temporalidade estando dentro dela, posto que a reflexão sobre qualquer coisa pressupõe uma certa exterioridade um certo recuo de observação que nós não podemos fazer. Agostinho chega à conclusão de que só o eterno pode saber exatamente o que é o temporal, pois não posso saber pelo fato de eu ser o próprio temporal, como diz o filósofo Gilson: (...) “o conceito de criatura eterna é impossível e contraditório, pois ele supõe a atribuição de um modo de duração homogêneo e modos de ser heterogêneos” (GILSON, 2006, p.364). Ou seja, somos fadados a lei do devir até mesmo o nosso pensamento por estar submisso a mudanças, e uma representação do Ser permanente seria impossível. Segundo Agostinho:

Se cremos que no princípio do tempo fez Deus o céu e a terra, também devemos entender que antes do princípio do tempo não existiu tempo. Deus criou o tempo e, por conseguinte, antes de criar o tempo não existia tempo. E não podemos dizer que existia algum tempo, quando Deus ainda não o havia criado; pois, de que modo existia o tempo que Deus ainda não tinha criado, sendo ele Criador de todos os tempos? E se o tempo começou a existir no mesmo momento que o céu e a terra, não podemos de modo algum encontrar o tempo antes de haver criado o céu e a terra (De Gen. Contra man., I, 2, 3).

Portanto podemos concluir que o mundo não foi feito no tempo, mas junto com o tempo. O que se faz no tempo se faz em um antes ou depois temporal. Deus não poderia ter criado antes do tempo, pois aí existiria mudança na eternidade, o que é contraditório. Como poderia haver passado se antes não existia tempo algum? Todo ser é criado no movimento, assim o próprio tempo foi criado com o mundo. O tempo é a mudança por definição. Podemos dizer então que o tempo, assim como todos os outros seres criados, também é uma criatura. Se formos analisar qual agente é o causador do início do tempo é claro que Agostinho ira falar de Deus. Quanto as condições para que exista o tempo a resposta de Agostinho seria mudança e o movimento, afirmando assim que o tempo fora criado junto com as criaturas.

Ao concluir essa questão Agostinho quer pôr fim à discussão de um tempo anterior à existência do mundo e do momento exato da criação, pois o único que pode saber o que é o presente em si mesmo é Deus. Isso por que ele está imerso na eternidade, na qual se tem um constante presente inalterável. Agostinho consegue manter a imutabilidade divina e a temporalidade das criaturas. Podemos dizer que o próprio tempo seria a sucessão de vários instantes, pelo fato de ser uma criatura, o passado, presente e o futuro estão todos ligados. Seria correto dizer que o tempo é um vestígio de eternidade, porém em devir. Aprofundaremos a discussão do tempo em si mesmo no capítulo seguinte.

A teoria agostiniana do tempo

O ser e a medição do tempo

A reflexão filosófica realizada por Agostinho sobre o tempo é uma das análises mais brilhantes e uma das mais discutidas até os dias de hoje. Embora Santo Agostinho seja um filósofo medieval, sua explicação acerca do tempo é atual como reconhecem, dentre outros, Pedro Duhem em sua grande obra “O sistema do mundo”.

Nos dias de hoje nós usamos várias citações populares no nosso cotidiano relacionadas ao tempo: como gastar o tempo, o tempo passa, tempo é dinheiro,

entre outras. Nos dias de hoje, nos quais tudo passa tão rapidamente, ou seja, “não temos tempo para nada”, como poderíamos investigar o tempo? Além das frases cotidianas temos também várias representações do que seja o tempo, ou podemos dizer, vários recursos que geram uma projeção do que seria o tempo, tais como relógios ou calendários. Porém, apesar dessa enorme presença em nossa forma de vida humana, como explicar de forma clara e precisa o que seja o tempo? Agostinho começa a investigação com a famosa passagem:

Que é, pois, o tempo? Quem poderá explicá-lo clara e brevemente? Quem o poderá apreender, mesmo só com o pensamento, para depois nos traduzir por palavras o seu conceito? E que assunto mais familiar e mais batido nas nossas conversas do que o tempo? Quando dele falamos, compreendemos o que dizemos. Compreendemos também o que nos dizem quando dele nos falam. O que é, por conseguinte, o tempo? Se ninguém me perguntar, eu sei; se o quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei. (XI, 14, 17)

Falamos sobre o tempo, mas compreendemos sobre o que estamos falando? Em relação à passagem do passado e do futuro nós podemos até tentar explicar a partir de uma visão de senso comum, mas mesmo assim não será algo simples. O próprio Agostinho expressa, como vimos, a dificuldade de explicar o que é o tempo: parece que o compreendemos, mas ao chegar alguém para me perguntar sobre, não saberei expor as consequências lógicas e conceituais daquilo que eu mesmo parecia saber.

Nosso Santo Doutor já de início se depara com dificuldades no estudo do tempo⁷. Ele nos escapa a todo instante e, ao menos inicialmente, não conseguimos medi-lo e percebê-lo em si mesmo. Agostinho inicia a análise com a tripartição comum. A percepção que nós temos do tempo nos permite dividi-lo em três partes: passado, presente e futuro. Usamos essa divisão constantemente. Em um primeiro momento podemos entender o passado como aquilo que já se afastou de nós, já se foi; o presente o chamamos de “agora” e é o tempo em que as coisas nos acontecem no momento que estão ocorrendo; o futuro é o conjunto de eventos que se realizarão na medida em que o tempo vai passando. Um primeiro problema tratado por Agostinho, e que pode nos soar chocante, é a possível inexistência dessas coisas: o passado é algo que existiu, no entanto já não é mais; o próprio presente é algo que passa para o não ser do passado; o futuro será, mas ainda não existe. Como então medimos os tempos? Como podemos dizer que um tempo é mais longo que outro? Agostinhos nos diz:

⁷Santo Agostinho estuda o problema do tempo em seu aspecto psicológico: como nós o apreendemos, diferente do aspecto ontológico; como é em si mesmo, no qual o tempo seria indivisível.

Onde existe, portanto, o tempo que podemos chamar longo? Será o futuro? Mas deste tempo não dizemos que é longo, por que ainda não existe. Dizemos: “será longo”. E quando será? Se esse tempo ainda agora está por vir, nem então será longo, porque ainda não existe nele aquilo que seja capaz de ser longo. Suponhamos que ao menos o futuro será longo. (XI, 15, 20)

Mas esse tempo longo medido só começará a existir a partir do momento em que ele nasce desse futuro e se torna tempo presente, por que só então possuiria a capacidade de ser longo. Porém, como pode se dizer que o tempo presente é longo? Podemos então medi-lo? Segundo Agostinho, o presente: “voa tão rapidamente do futuro ao passado, que não tem nenhuma duração. Se a tivesse, dividir-se-ia em passado e futuro. Logo o tempo presente não tem nenhum espaço” (XI, 15, 20).

Para encontrarmos o tempo presente, ao que parece, teríamos que reduzi-lo a menor partícula e dizer que ali se encontra o tempo presente. Mas isso é possível? Existe um átomo temporal? Mesmo se houvesse, e esse é o ponto de Agostinho, esse átomo passaria tão rápido que não conseguiríamos medi-lo. Como exemplo, pensemos numa corrida de carros onde milésimos de segundos são importantes para determinar o vencedor, esses milésimos passam tão rapidamente que não conseguiríamos encontrar neles o presente.

Algo aparentemente estranho ocorre com essa análise, e Agostinho está ciente disso. Cotidianamente nós percebemos os intervalos de tempo, medimos o tempo em mais curto ou mais longo, e também os tempos passados e futuros. Mas, dada a análise, parece que fazemos algo que não pode ser feito. Como podemos medir algo que não existe, ainda mais um tempo que está por vir, sendo que ainda não posso percebê-lo? Então teríamos que dizer que não podemos medir o tempo?

Se o futuro ainda não veio, o passado já não existe mais e no presente não teria como encontrar um ponto fixo, então seria plausível dizermos que podemos perceber e medir o tempo somente no momento de seu fluxo, levando-nos a concluir então que o tempo passado, presente e futuro é algo simultâneo? Essas complexidades que surgem dessa análise inicial de Agostinho estão também presentes em autores anteriores ao nosso filósofo. Segundo Puente, Aristóteles, no livro IX da Física, nos diz:

Aristóteles inicia sua explanação a respeito do tempo expondo aporias que vinham desde escritores anteriores a ele, dentre eles Górgias e Parmênides. Para eles, o tempo – uma vez que assim pensam sobre o ente – não o “é”, já que só o que existe é o presente (o passado e o futuro não são “alcançáveis”) e este mesmo se tornara um daqueles quase que simultaneamente. (PUENTE, 2001, p.125-126)

Segundo a visão de Aristóteles, não poderíamos medir o agora, pelo fato dele não ter um ponto fixo. Para que o agora pudesse ser medido ele não deveria estar no

limite entre o passado e o futuro, pois ambos não possuem ser. Portanto, o agora não pode ser usado como parâmetro de medição. Para que isso ocorra o agora necessitaria de uma duração, mas se o agora possuísse uma duração deixaria de ser, sendo que o agora na questão da simultaneidade seria um problema, pelo fato de que se o agora fosse simultâneo não haveria tempos passados e tudo seria atual. Fatos que ocorreram há muito tempo ainda estariam presentes, como por exemplo, a revolução Francesa, o descobrimento do Brasil, e etc.

Podemos dizer que o agora, ou seja, o tempo presente, segundo Aristóteles, também não possui um ponto fixo. Isso está em concordância com o nosso filósofo em estudo, pois essa ideia também é de Agostinho. O tempo, assim, só poderia ser medido a partir do momento em que o percebo, não teria como dividi-lo no antes e no depois, sendo contínuo e indivisível. Uma continuidade não admitindo divisão, dado que o passado e o futuro não possuem ser, portanto não podem ser medidos no passado ou no futuro.

Ao concluir que o tempo, em um primeiro momento, não pode ser dividido ou medido e que é uma continuidade, Agostinho (XI,17,22) levanta mais uma questão: “existirá somente o presente, visto que os outros dois não existem?”. Será possível eliminarmos o passado e o futuro e estarmos imersos somente no presente? Agostinho inicia a ressignificação do passado e do futuro nos seguintes termos:

Onde é que os adivinhos viram as coisas futuras que vaticinaram, se elas ainda não existem? Efetivamente, não é possível ver o que não existe. E os que narram fatos passados, sem dúvida não os poderiam veridicamente contar, se os não vissem com a alma. (XI, 17, 22)

Quando Agostinho diz que os fatos narrados vêm da alma⁸, ele quer dizer que na alma se conservam o passado, o presente e o futuro. Como podemos adivinhar ou prever algo? Ou contar nossas histórias passadas? Podemos aceitar então a tríade, passado, presente e futuro, porém, para que estes termos façam pleno sentido, Agostinho formula uma análise psicológica que até nos dias de hoje é motivo de discussão. Segundo ele:

Se existem coisas futuras e passadas, quero saber onde elas estão. Se ainda o não posso compreender, sei, todavia, que em qualquer parte onde estiverem, aí não são futuras nem pretéritas, mas presentes. Pois, se também aí são futuras, ainda lá não estão; e, se nesse lugar são pretéritas, já lá não estão. Por conseguinte, em quaisquer que elas sejam, não podem existir senão no presente. Ainda que se narrem os acontecimentos verídicos já passados, a memória relata,

⁸ Há diversas terminologias para o termo “alma” na filosofia agostiniana. No que concerne a este texto, temos o conceito “alma” proveniente do latim: *anima- animus*, que designa princípio animador dos corpos como condição vital para os mesmos. Ao mesmo tempo, o *animus* empregado por Agostinho diz respeito a uma substância racional (cf. GILSON, 2006).

não os próprios acontecimentos que já decorreram, mas sim as palavras concebidas pelas imagens daqueles fatos, os quais, ao passarem pelos sentidos gravaram no espírito uma espécie de vestígios. (XI, 18,23).

Podemos dizer que fatos que estão em nosso passado como, por exemplo, nossa infância que já não existe mais e que, portanto, já não é, quando a evoco em minha memória a vejo no tempo presente. E quanto ao futuro que ainda não existe, como faremos? Sempre quando pensamos em algo futuro fazemos uma premeditação das nossas ações futuras e essa premeditação está no tempo presente. Quando a ação se realizar não será mais futura e sim presente, mas eu já a tinha na minha alma, quando deliberei sobre ela. Porém, eu não posso antecipar uma ação sem antes eu a ter conhecido, como o próprio Agostinho diz:

Vejo a aurora e prognostico que o sol vai nascer. O que vejo é presente, o que anuncio é futuro. Não é o sol que é futuro, porque esse já existe, mas sim o seu nascimento, que ainda não se realizou. (XI, 18, 24)

Para dizermos que podemos fazer uma previsão das coisas futuras devemos conhecê-las antes, somente assim podemos trazê-las para a nossa consciência presente, através das coisas e dos objetos que já existem. O tempo, assim, está na memória e também na atenção e na espera. Nas palavras de Agostinho, o tempo é uma “distensão da alma”, sendo esta distensão algo contínuo entre memória, atenção e espera⁹.

Ao analisarmos o pensamento de Agostinho na questão do tempo e a sua medição temos até aqui a seguinte conclusão: o tempo não pode ser medido em si mesmo, por não haver, ontologicamente, tempos passados e futuros. Mas, segundo o filósofo, é correto dizer que em um sentido os tempos são três: “presente das coisas passadas, presente das presentes, presente das futuras” (XI, 20, 26). Podemos assim dizer que existem esses três tempos, porém eles se encontram em nossas mentes: “lembrança presente das coisas passadas, visão presente das coisas presentes e esperança presente das coisas futuras” (XI 20,26). O passado é presente quando lembramos dele. Posso dizer que o passado é uma reconstrução da memória operando no presente, reconstruindo experiências já ocorridas. O futuro é presente no sentido de que podemos pensar nele, nos momentos que o antecipamos mentalmente ou o projetamos.

Portanto, esses três tempos só existem para nós, esse tempo não é o tempo do mundo, mas é a temporalidade da alma. Agostinho propõe uma divisão, tempo do mundo e tempo da alma. O tempo do mundo é o tempo do relógio o tempo do

⁹ Agostinho quer fazer as distinções entre tempo astronômico, tempo metafísico e tempo psicológico, por isso conclui que o tempo é uma distensão da alma. Voltaremos a esse assunto no último tópico deste capítulo, seguindo a sequência de discussão do Livro XI das Confissões.

calendário, é o tempo do deixar de ser. Já o tempo da alma é regido por uma lógica que não é ontológica. No tempo da alma¹⁰ as coisas duram. Segundo Gilson:

A dificuldade não está somente em a eternidade nos escapar; o tempo, que nos domina, permanece uma realidade misteriosa para nós: toda sua substância refere-se ao instante indivisível que é o presente. Ora, o que é indivisível não poderia ser mais longo ou mais curto ou mesmo de um tempo que é o dobro de outro? (GILSON, 2006, p.366)

Sendo que faríamos a divisão dos tempos passado, presente e futuro em nossa mente, Agostinho novamente levanta mais um problema. Ele diz: “porém, que medimos nós senão o tempo nalgum espaço?” (XI,21,27). Em que espaço mediremos o tempo que está por vir e irá passar? Podemos medi-lo no futuro? Mas como poderíamos medir esse tempo do futuro se ele ainda não existe. Nem mesmo no presente instantâneo seria possível, por não possuir extensão. E no passado não seria possível pelo fato de já não existir. Para tentar solucionar esse problema Agostinho, irá analisar o tempo e movimento. Após essa digressão, voltaremos ao tempo enquanto uma distensão da alma. Seguimos aqui a sequência de discussão presente no Livro XI das Confissões.

45

Tempo e movimento

Ao analisarmos o tempo e o movimento nos surgirá mais um problema. Agostinho discute a hipótese do tempo ser o movimento dos corpos. Porém, se o tempo é o movimento, teríamos que dizer que o movimento é a medida de si mesmo. Pois o tempo eu também mediria com o tempo e o movimento com o movimento. Isso parece estranho à primeira vista. Consideremos Gilson:

O movimento de um corpo é essencialmente seu deslocamento entre dois pontos situados no espaço; ora, esse deslocamento espacial permanece o mesmo, qualquer que seja o tempo gasto pelo corpo para efetuá-lo. (GILSON, 2006, p.366)

Agostinho representa o movimento usando os astros celestes: “Se os astros parassem e continuasse a mover a roda do oleiro, deixaria de haver tempo para medirmos as suas voltas?” (XI, 23, 29). Podemos ter a certeza que um dia de vinte e quatro horas equivale a uma volta do sol na terra? Mas e se esse sol parrasse? Segundo Gilson:

Ademais, se o corpo permanece imóvel no mesmo ponto, não há mais qualquer movimento, e, contudo, posso apreciar o tempo de sua imobilidade com uma exatidão mais ou menos rigorosa.

¹⁰ A alma assim como o intelecto é ligada a vida, sendo um motor que move o homem.

Uma coisa é, portanto, o movimento que o tempo mede, outra coisa o tempo que o mede; o tempo não é o movimento dos corpos. (GILSON, 2006, p.366)

O nosso Santo Doutor ainda poderá chegar à conclusão de que o tempo não é o movimento dos corpos? Para nos responder essa questão Agostinho faz um comentário de um fato narrado no livro de Josué¹¹, onde o sol é o protagonista. Josué estava em batalha e quando viu que a batalha iria perdurar por um longo tempo ele ora a Deus para que prolongasse o dia e assim o sol parou. Porém, o tempo continuou, fazendo de Josué um líder vitorioso. A narração bíblica serviria de exemplo para ilustrar o ponto de Agostinho. Através da oração de Josué o sol parou para que a batalha continuasse sob a luz do dia. O tempo não seria o movimento dos corpos celestes, pois mesmo com o Sol parado podemos medir outros movimentos ou o repouso.

Seguindo no capítulo XI das Confissões percebemos que a questão da medida do tempo continua. Pois se é com o tempo que eu meço o movimento, de qual forma eu poderia então medir o tempo? Seria com o tempo? Vejam que se um corpo permanecer totalmente imóvel ainda poderemos medir o tempo que se passa enquanto ele permanece imóvel:

Portanto, sendo diferentes o movimento do corpo e a medida da duração do movimento, quem não vê qual destas duas coisas se deve chamar tempo? Num corpo que umas vezes se move com diferente velocidade e outras vezes está parado, medimos não somente o seu movimento mas também o tempo que está parado. Dizemos “esteve tanto tempo parado como a andar”, ou “esteve parado o dobro ou o triplo do tempo em que esteve em movimento”, e assim por diante. Ainda no cálculo exato ou aproximativo, costuma dizer-se “mais” e “menos”. Portanto, o tempo não é o movimento dos corpos. (XI, 24, 31)

46

Portanto vimos aqui que Agostinho realmente chega à conclusão que o tempo não é o movimento dos corpos. Porém nosso filósofo vai além: sendo que não é possível medir o tempo com o movimento de qual forma o faremos? Nosso Santo Doutor irá discutir mais um problema, voltando, nos parágrafos finais do Livro XI, à discussão do tempo enquanto distensão da alma.

Tempo como distensão da alma

Através dessas afirmações já discutidas, podemos concluir com nosso Santo Doutor que o tempo é, de certa forma, uma extensão, mas não uma extensão espacial. Agostinho para tratar do tempo ele usa o termo distensão, o tempo é um *distentio animi* (distensão da alma), onde minha consciência percebe passado,

¹¹ (Js 10,13)

presente e futuro, e através da distensão adquire uma extensão da qual podemos medir o tempo. Agostinho ainda com a problemática da medição do tempo nos diz:

Como posso eu medir o tempo? É com um espaço mais breve de tempo que calculamos outro mais longo, do mesmo modo que medimos o comprimento dum caibro com o côvado? Igualmente vemos que, pela duração duma sílaba breve, se ainda avalia a duma sílaba longa, e afirmamos que a duração duma é dupla da outra. (XI, 26, 33)

Mas de certa forma ao medirmos a duração das sílabas não estamos medindo o tempo de uma sílaba breve e de uma longa. Estaremos medindo o espaço e não os tempos de ambas, pelo fato de que eu posso citar um poema extenso em um curto espaço de tempo e também cito um poema curto em um longo espaço de tempo, assim, “pelo que, pareceu-me que o tempo não é outra coisa senão distensão” (XI, 26, 33).

Com efeito, medimos os tempos, mas não os que ainda não existem ou já passaram, nem os que não têm duração alguma, nem os que não tem limites. Não medimos, por conseguinte, os tempos futuros e nem passados, nem os presentes, nem os que estão passando. Contudo medimos os tempos! (XI, 27, 34)

Podemos então resumir o tempo a um instante indivisível. O presente são sensações do momento, aquilo que está acontecendo diante de nossa consciência. O futuro são as nossas esperanças, previsões, e em si mesmo não está sujeito a ser medido, pelo fato de ainda não existir. Assim como o passado, não está sujeito a nenhuma medida, mas existe na alma por meio da memória. Ao transferimos o tempo à alma como dito, é possível medi-lo. De acordo com Gilson:

O que deixou de ser em si, continua a existir na lembrança que guardamos disso; a impressão que as coisas transitórias deixam em nós sobrevive a essas coisas mesmas e, ao nos permitir compara-las, torna possível para nós uma certa medida dos intervalos delas. (GILSON, 2006, p.367)

Ao pensarmos o tempo conectado com a alma podemos dizer que é possível medi-lo. Como dissemos, no caso do passado ele já não existe mais em si, existe somente na memória. Essas memórias resistem a sua transitoriedade, estão em nossa lembrança, e assim podemos fazer comparações através dessas lembranças gravadas em nossa mente. Verificamos os intervalos que lhe sucedem, se são mais curtos ou mais longos, e isso nos possibilita medir o passado. Com o presente e o futuro as coisas se dariam de maneira similar. Graças à alma podemos medir as três categorias:

Meço a impressão que as coisas gravam em ti à sua passagem, impressão que permanece, ainda depois delas terem passado. Meço-

a a ela enquanto é presente, e não aquelas coisas que se sucederam para a impressão ser produzida. É a essa impressão ou percepção que eu meço, quando meço os tempos. Portanto, ou esta impressão é os tempos ou eu não meço os tempos. (XI, 27,36)

O presente mesmo sendo indivisível é perceptível quando a atenção é colocada na consciência. Faça o mesmo com o futuro e com o passado, trazendo-os à minha alma, sendo o futuro através da espera e o passado através da lembrança. O presente em minha mente é o lugar onde se dá a passagem do que se espera e aquilo que se passou. Ao fim da análise podemos dizer que o tempo da alma adquire uma extensão e por fim pode ser medido. Nosso Santo Doutor diz:

Quem, por conseguinte, se atreve a negar que as coisas futuras ainda não existem? Não está já no espírito a expectativa das coisas futuras? Quem pode negar que as coisas pretéritas já não existem? Mas está ainda na alma a memória das coisas passadas. E quem contesta que o presente carece de espaço, por que passa num momento? Contudo a atenção perdura, e através dela continua a retirar-se o que era presente. Portanto, o futuro não é um tempo longo, por que ele não existe: o futuro longo apenas é a longa expectativa do futuro. Nem é longo o tempo passado por que não existe, mas o pretérito longo outra coisa não é senão a longa lembrança do passado. (XI, 28, 37)

Assim se passa com toda a vida do homem. Somos como que partes de uma sílaba ou de um verso nos quais ambos têm a sua existência fadada a contingência e fragmentação. Mas o homem, possuidor de uma alma assim percebe a sua história. Podemos dizer que a história é um fenômeno humano, pelo fato do homem possuir uma alma que o torna capaz de estar com a atenção no presente, com a expectativa do futuro e desfrutando das recordações do passado. A alma reúne todos esses momentos, comparados com uma música que vamos cantando: “quando mais o hino se aproxima do fim, tanto mais a memória se alonga e a expectativa se abrevia, até estar totalmente consumida, quando a ação, já toda acabada, passar inteiramente para o domínio da memória” (XI, 28, 38). O homem é capaz de fazer história, perceber a beleza do mundo e compreender os significados de várias coisas, através da percepção que tem e das lembranças que estão em sua memória. Recolhe os acontecimentos fazendo uma análise dos fatos. Podemos dizer que o homem usa essa percepção a todo instante de sua vida, percepção essa que Agostinho chama de distensão da alma.

Podemos então resumir o pensamento de Santo Agostinho que tratamos nesse capítulo sobre o problema do tempo. Iniciamos com a consideração do que é passado, presente e futuro. Nosso filósofo em estudo nos mostrou que só podemos perceber esses três tempos através da nossa mente e não em si mesmos. Sem a conexão com mente, passado, futuro e presente não existiriam, somente nossa mente percebe o tempo através de nossa alma. Ao analisarmos o “agora” concluímos

que não existe um ponto fixo no qual possamos chama-lo de presente estável. Isso leva Agostinho a pensar nas possibilidades de medição do tempo. Agostinho faz também uma análise sobre o tempo e o movimento dos corpos, fazendo uma comparação com os movimentos celestes e chegando à conclusão que o tempo não é o movimento dos corpos. No final, seguindo a sequência da discussão exposta por Agostinho no livro XI das Confissões, voltamos ao tema do tempo enquanto uma distensão da alma. O homem pode buscar na alma lembranças e até mesmo ter esperanças futuras. Sua consciência o faz ver as coisas do mundo, sentir sensações que somente ele pode fazer através da sua mente temporal.

Conclusão

O objetivo deste artigo foi discutir a teoria da criação e a teoria do tempo agostinianas, tais quais expostas no livro XI das Confissões. Para cumprir esse objetivo dividimos o texto em dois capítulos. No primeiro, discutimos a creatio ex nihilo, a criação a partir do nada. Vimos que Agostinho desenvolve sua exposição em resposta aos maniqueus, que sempre questionavam “o que fazia Deus antes de criar o céu e a terra?”. Isso, como vimos, problematiza a imutabilidade de Deus, questionando se surgiu nele algo novo, ou seja, algum movimento que o fez criar.

Também vimos que os maniqueus questionavam se Deus estando dentro da eternidade por que então nós, seres criados, não partilhamos da sua substância eterna. Em resposta aos maniqueus Agostinho, partindo do livro bíblico do Gênesis, o qual narra que no princípio Deus criou os céus e a terra, nos esclareceu o sentido de princípio na criação da realidade. Notamos que nosso Santo Doutor argumentou “Existem, pois, o céu e a terra. Em voz alta dizem-nos que foram criados, porque estão sujeitos a mudança e vicissitudes” (XI, 04, 06). A ideia, como vimos, é que tudo que se movimenta na realidade necessita de algo para fundamentar sua existência. Discorremos sobre como Agostinho entendia a ideia de que, a partir do nada, Deus cria, ou seja, o que Deus usa para criar, que instrumento foi usado para a criação. Dessa forma vimos que Agostinho vai dando forma ao termo ex nihilo. Fizemos uma comparação com outras teorias da criação existentes na época, teorias idealistas, realista e emanentista. Agostinho nos mostrou que Deus não é um simples artesão humano, pelo fato de que o artesão humano já tem a matéria dada, similar a um demiurgo que trabalha com uma matéria pré-existente, sendo assim o homem não tem a capacidade de criar, pois tudo já estaria dado.

Ao criar, Deus cria também o espaço e o tempo, levando-nos a entender que ambos também são criaturas. Através dessa análise podemos aprender que Agostinho já começa a nos levar ao estudo do tempo, mas neste momento das Confissões não ainda de forma direta. Agostinho em sua investigação nos mostra que Deus cria todas as coisas através das suas palavras, palavras essas que não são

transitórias e sim palavras que ecoam na eternidade, o verbo criador. Portanto aqui vimos que Deus ao falar fez com que as coisas passassem a existir.

Os maniqueístas acreditando em um dualismo partiam do pressuposto da eternidade da matéria e questionam o que Deus fazia antes de criar. Criando ele se movimentou, dizem eles, porém, como o imutável poderia se alterar? Se o fizer deixaria de ser perfeito e esse estado alteraria a sua onipotência? Agostinho, como discutido, quer preservar a imutabilidade de Deus, e argumenta que desde sempre a vontade de criar já estaria nele. Mas vimos que essa resposta inicial nos fez voltar à questão: por que então, se a vontade sempre esteve com ele, o mundo não é eterno? Além da imutabilidade divina, nosso Santo Doutor quer manter também a temporalidade da matéria e para isso argumentou que é incabível tentar buscar uma causa da própria causa. Pelo fato de Deus ser causa de si mesmo, não teve origem e não foi causado, seria implausível nos arremeter a Deus no sentido temporal, pelo fato de que o tempo também não exista. O termo “antes” não existe na eternidade, o tempo não existia antes da criação, assim como o céu e a terra e também o próprio espaço.

De fato, segundo Agostinho, o mundo não foi feito no tempo, mas junto com o tempo, e só dentro do tempo faz sentido os termos “antes” e “depois”. Diferente da eternidade, em que Deus está em uma exterioridade em relação ao tempo. Nosso Santo Doutor nos mostrou que ao perguntar o que Deus fazia antes seria contraditório, pelo fato de antes nos arremeter ao passado, sendo que Deus não está no tempo. Agostinho quer por fim nessa questão pelo fato de Deus estar em um eterno presente inalterável, e a criação estar imersa na temporalidade. Passado, presente e futuro estão todos ligados a uma sucessão de instantes e na eternidade nada passa, tudo é presente.

A esse quem poderá prender e fixar, para que pare um momento e arremate um pouco do esplendor da eternidade perpetuamente imutável, para que veja como a eternidade é incomparável, se a confronta com o tempo, que nunca para? Compreenderá então que a duração do tempo não será longa, se não se compuser de muitos movimentos passageiros. Ora, estes não podem alongar-se simultaneamente. (XI, 11, 13)

No segundo capítulo tratamos da teoria do tempo. Partimos da investigação de se podemos realmente investigar o tempo, fazendo uma separação do tempo cotidiano, ou seja, aquele tempo do calendário e do relógio e o tempo da alma. Agostinho nos mostrou que tempo é aquele que necessariamente passa pela nossa percepção. Mas antes de chegar à conclusão de que o tempo está somente na nossa percepção, nós vimos o que é o tempo medido, onde Agostinho nos mostrou uma análise da medição do tempo. Podemos, no fim das contas, medir o tempo? No senso comum temos a noção de passado, presente e futuro e é através delas que

fazemos nossas divisões e medidas. Porém, podemos mesmo dividir o tempo dessa forma? Agostinho resolve essa questão já nos chocando pelo fato de concluir que essas três divisões não existem em si mesmas, não passam de uma mera representação do tempo no mundo.

Quando Agostinho chega à questão do tempo da alma, vimos que esses três tempos podem sim ser medidos, mas para fazer essa análise mais profundamente, o filósofo nos mostrou que o tempo não é o movimento dos corpos. O movimento dos astros não influencia o tempo. Nosso Santo Doutor ilustra suas ideias com uma passagem bíblica para nos mostrar que esse movimento não interfere no tempo. Através de uma passagem das Escrituras onde encontramos no livro de Josué, onde se narra a famosa batalha onde Josué através de uma oração, faz com que Deus pare o sol para que a batalha prossiga. Através dessa análise, Agostinho concluiu que o tempo não é o movimento dos corpos.

Vimos que o tempo é uma *distensão da alma* e que passado, presente e futuro estão em nossas mentes. Em si mesmos, o passado não existe mais, o futuro ainda não chegou, e o presente não pode ser apreendido, pois passa muito rapidamente, sendo que não podemos capturar um ponto fixo do presente. Agostinho nos mostrou, porém, que podemos fazer essa medição na nossa mente, partindo da ideia de que se eu penso em algo passado estou trazendo uma memória para o tempo presente. Também no caso do futuro, ao fazermos uma deliberação ou prognóstico, trazemos ele para o nosso presente: “Existem, pois, estes três tempos na minha mente que não vejo em outra parte” (XI, 20, 26). Podemos medir o tempo em nossas mentes, e as três divisões de tempo ficarão assim, passado presentificado, presente presentificado e futuro presentificado.

Ao finalizarmos essa conclusão notamos como o pensamento de Santo Agostinho é atual, levando-nos a refletirmos de uma forma simples a uma forma científica e filosófica.

Referências

AGOSTINHO. *Comentário literal ao Gênesis - Sobre o Gênesis, Contra os maniqueus - Comentário Literal ao Genesis (inacabado)*. Trad. Augustinho Belmonte. (Coleção Patrística, n 21). São Paulo: Paulus, 2005.

_____. *Confissões*. 9ed. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988.

COSTA, M. R. N. “Tempo e eternidade em Santo Agostinho”, in: *Revista Mirabilia*. Jun-Dez 2010, p.136-155.

GILSON, E. *Introdução ao Estudo de Santo Agostinho*. Trad. Cristiane Negreiros Abbdud Ayoud. São Paulo: Paulus, 2006.

PUENTE, F. R. *Os sentidos do tempo em Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2001.

REALE, Gi; ANTISERI, D. *Historia da Filosofia: Patrística e Escolástica*. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003.

Submissão: 14. 07. 2020 / Aceite: 15. 10. 2020

Sobre a possibilidade de violar um dever jurídico com vistas à observância de um preceito moral segundo Kant

On the possibility of violating a legal duty with a view to the observance of a moral precept according to Kant.

CLAITON DERLI SEIBERT POERSCH¹²

Resumo: Propõe-se com este estudo bibliográfico analisar, a partir das exposições de Immanuel Kant e seus comentadores, a relação entre o Imperativo Categórico e a moralidade que dele emana frente aos pressupostos da legislação jurídica e suas peculiaridades, analisando-os de tal forma a compreender o embate que há entre ambos e construindo um panorama a partir do qual se vislumbra uma solução ao questionamento: “pode o indivíduo violar um preceito jurídico com vistas à observância de um dever moral?”. A partir das análises realizadas, visualiza-se que a proposta moral de Kant permite uma construção sistêmica do tema, pois, a partir da elucidação do Imperativo Categórico e suas nuances quanto aos aspectos morais e; concomitantemente, partindo do prisma da legalidade e suas implicações, permitiu-se verificar que, mesmo frente à força coercitiva da lei, característica esta essencial ao preceito jurídico; é o preceito moral que se impõe e faz valer seu atributo primordial, qual seja, o da universalidade capaz de conduzir a humanidade a um progresso ao *Reino dos Fins*.

Palavra-chave: Direito. Dever jurídico. Dever moral.

Abstract: It is proposed with this bibliographical study analyze, from exhibitions of Emmanuel Kant and his commentators, the relation between the Categorical Imperative and the morality of it release front of the presuppositions of legal legislation and their peculiarities, analyzing them in such a way as to understand the clash between both and building a view from which to glimpse a solution to the question: " Can an individual violating a legal precept with views to compliance with a moral duty ?" . From the analyses realized , you will see that the propose of the moral Kant allows a systemic build of the topic, because, from the elucidation of the Imperative Categorical, and their nuances as to the moral aspects, and; at the same time, fromthe prism of legality and their implications, allowed to verify that, even the front of the coercive force of the law, this characteristic is essential to the precept legal; it is the universality able to lead the humanity to a progress and Kingdom of Ends.

Key Word: Right. Legal duty. Moral duty.

1 Introdução

Immanuel Kant revelou-se um grande pensador do período moderno, seja no âmbito da Filosofia, quanto do Direito, notadamente após a publicação de sua obra intitulada *A Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785).

¹²Licenciado em Filosofia (PUCPR). Bacharel em Direito (PUCPR). Advogado. Mestrando em Filosofia (UNIOESTE). E-mail: claitonpoersch@hotmail.com

Dentre tantos aspectos que sobressaem de sua teoria, evidencia-se a relação entre o dever moral e o jurídico, razão pela qual buscar-se-á, com o presente, analisar ao indivíduo a facultada esta possibilidade de transgredir a lei com vistas à observância de um preceito moral.

Para tanto, apresentar-se-á as nuances alusivas ao imperativo categórico – aspecto fulcral da proposta moral de Kant; elucidando a peculiaridade dessa moral, qual seja, de ser eivada de universalidade, arredada de quaisquer elementos empíricos.

Num segundo momento, perscrutar-se-ão as sutilezas que envolvem a relação entre os deveres morais e jurídicos, eis que, a partir destas, perceber-se-á que, enquanto a legislação jurídica apresenta como pilar a lei oriunda do Estado e a coercibilidade que dela emana frente ao indivíduo, o Imperativo Categórico kantiano e, conseqüentemente, a proposta moral dele emanada, tem como esboço a execução de um ato, apenas, por dever e não motivado por quaisquer outros elementos.

Enquanto a moralidade é erigida pelo princípio da universalidade e fundamentada no *dever*, o preceito jurídico é marcado pelo caráter da coercibilidade, não importando a motivação interna do sujeito.

Por fim, buscar-se-á analisar a possibilidade de o sujeito de transgredir uma norma jurídica com vistas à observância de um preceito moral. Para tanto, elucidar-se-ão os contornos sobre os quais se fixam a lei moral e jurídica e como ambas se relacionam em âmbito estatal, sobretudo no que tange às discrepâncias quanto ao caráter de cada uma delas.

A partir dessa análise, vislumbra-se um aparente paradoxo na teoria kantiana quando da colisão entre uma lei jurídica e um preceito moral, cuja solução parece apontar para a possibilidade de desobediência civil, garantindo assim uma forma de garantir a observância do dever moral e a soberania do poder estatal.

2 O imperativo categórico como o cerne da ação moral em kant

A proposta moral apregoada por Immanuel Kant se consolida a partir do Imperativo Categórico e busca fundamentar-se de forma a priori, despojada de quaisquer elementos oriundos da empiria, pois estes maculam a essência da moralidade e desnaturam sua peculiaridade, qual seja, ser universal.

O imperativo categórico, de acordo com Perez (2009, p. 149), seria o enunciado o qual determina as máximas subjetivas da ação do indivíduo, uma fórmula sem matéria; já permitindo verificar alguns direcionamentos centrais sobre os quais se delineiam o estudo do agir pelo dever, tais como o fato de agir sem esperar recompensa alguma, realizando uma ação com um fim em si, apenas. Nesse sentido, apregoa Kant:

nesta catequese, que deve ser levada a cabo através de todos os artigos da virtude e do vício, o maior cuidado precisa ser tomado no sentido de basear o comando do dever não nas vantagens ou desvantagens resultante de observá-lo, se é o caso de submeter à obrigação um ou mesmo os outros, mas por completo puramente no princípio moral. (KANT, 2003, p. 325)

A ação que emana de tal imperativo deve servir como fundamento universal de todas as ações empreendidas pela subjetividade. O próprio Kant (1974, p. 209) ainda enfatiza que “[...] o valor moral da ação não reside, portanto, no efeito que dela se espera; também não reside em qualquer princípio da ação que precise de pedir o seu móbil a este efeito esperado”. Desse modo, ao verificar se uma ação está imbuída de moralidade ou não, deve-se atentar que o efeito desse agir não pode ser levado em consideração ao almejar realizar uma atitude, pois tal empreendimento poderia ensejar uma ação, apenas, em conformidade ao dever, ou como apregoa Sánchez Vázquez (2013, p. 193), “uma ação pode cumprir-se conforme o dever, mas não por dever, e sim por inclinação ou interesse; neste caso, não será moralmente boa”; isto é, quando *interesses* estiverem regendo as ações, estas deixam à mercê qualquer possibilidade de serem qualificadas como uma ação moral. Tal situação também fora apregoadada por Pinheiro (2007, p. 17), em cujo pensamento expressa que “[...] mesmo uma boa ação, cumprida por interesse, por prazer, ou por qualquer outra intenção, que não a pura ação por dever, não possui qualquer valor moral”.

55

No Imperativo Categórico não há espaço para subjetividade, não se admitindo uma ação empreendida com vistas a outro fim, mas apenas o agir por dever (APOLINÁRIO, 2012, p. 45), e ainda, nas palavras de Kant, este imperativo “declara a ação como objetivamente necessária por si, independentemente de qualquer intenção” (2008, p. 219), sendo perceptível que tal exposição permite ver o fundamento da ação moral no Imperativo Categórico, ou seja, que é nele que se encontra o fomento a partir do qual pode o agente praticar uma ação sugerido, apenas, da prática do *dever pelo dever*, haja vista que:

o que conta para a ética não são os sentimentos ou o sucesso da ação, mas as máximas da vontade humana e sua subordinação ao imperativo categórico, a única que pode orientar a ação humana. (OLIVEIRA, 2005, p. 12)

Os elementos supra já denotam as peculiaridades do imperativo categórico e o filósofo expressa-o na seguinte fórmula: “age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal” (KANT, 2008, p. 51); e esta maneira de expor é explicada por Tugendhat como:

entende-se por imperativo categórico uma regra da razão sem ponto de referência; seria então racional fazer algo, não com referência a

um determinado objetivo e também não em vista do bem-estar de quem age (ou faz) ou de um outro ser, mas em si mesmo. (TUGENDHAT, 2003, p. 43)

Verifica-se que a lei, para ser assumida como princípio universal, carrega em sua essência o próprio dever, não necessitando de ingerência alheia à sua execução, sobretudo se levado em consideração que a lei moral não pode estar pautada em condições empíricas, pois “os imperativos categóricos são os que representam uma ação como objetivamente necessária por si mesma” (SOUZA, 2009, p. 68). Diante disso, é passível de compreensão que no Imperativo Categórico há a essência e a própria moralidade da ação, tendo sido explicitado por Kant, conforme segue:

o princípio supremo [do agir...] é, portanto: age com base em uma máxima que pode também ter validade como uma lei universal. Qualquer máxima que não seja assim qualificada é contrária à moral. (KANT, 2003, p. 68)

Chega-se, a partir desses elementos, à ideia de que a ética kantiana é deontológica, ou seja, primeiro estabelecendo o parâmetro do que é obrigatório/correto; para, posteriormente, preocupar-se com o bem. Esta conjuntura é trazida, também, por Beckenkamp (2009, p. 64) sendo enfático ao elucidar que “[...] só imperativos propriamente morais comandam categoricamente, quer dizer, sem requerer ou mesmo admitir qualquer condição”. Se fosse feito o caminho inverso, realizar-se-ia o bem com vistas ao que é correto, isto é, o agir estaria imbuído de uma característica que não o dever, sendo que o justo deve preceder o bem, não excluindo, contudo, este último; além de que, conforme expõe Pavão (2007, p. 103), o conceito de “Dever” não pode ser abstraído de conceitos empíricos, pois é impossível encontrar neles a perfeita abstração do que seja um agir moral.

Sendo assim, parte-se da premissa que o imperativo categórico é carregado de uma característica essencial: a universalidade. Explica Candiotta (2011, p. 98) que “[...] a única máxima que poderá ser transformada em lei moral é aquela que pode ser universalizada para todos os demais seres racionais”, e não apenas para o homem. E quanto a isso, o próprio Kant (2008, p. 60) aponta que “a lei moral [...] só é pensada como objetiva e necessária, porque deve valer para qualquer um que tem razão e vontade”. Acrescenta ainda o filósofo alemão que “[...] aquilo que é dever apresenta-se por si mesmo a qualquer um [...]”. (KANT, 2008, p. 60)

Tais aspectos permitem verificar que o preceito moral é estendido a todo ente racional e, sendo assim, apresenta-se como necessário a todos, corroborando a ideia central de “universalidade”. Assim, para ser universalizável, o imperativo deve valer a qualquer indivíduo indistintamente e, para tanto, Kant (2008, p. 147) propôs um silogismo capaz de orientar o agir, segundo o qual há a *Premissa Maior*, esta caracterizada pelo universal, conformando-se com o Princípio Moral; uma *Premissa Menor*, na qual se enquadram possíveis ações do indivíduo; e por fim, a *Conclusão*,

que seria a determinação subjetiva da vontade. Neste panorama, pode-se visualizar que a síntese é a busca de uma ação essencialmente pautada pelo imperativo categórico, pois “quando nossas máximas são determinadas pelo imperativo categórico e não pelas nossas inclinações sensíveis, então agimos moralmente bem” (PEREZ, 2009, p. 150).

Além do mais, não se pode olvidar que o imperativo categórico é denominado de “Lei”, haja vista sua característica essencial: a universalidade; sendo tal condição esclarecida por Souza ao ressaltar que:

[...] fica estabelecida a característica principal de uma lei: a universalidade, ao passo que a máxima se caracterizaria pela contingência. E se uma lei tem por essência a universalidade, então, tem de poder valer para todos os casos sem admitir exceções. (SOUZA, 2009, p. 64)

É precisamente essa universalidade inerente ao Imperativo Categórico que o torna singular e imprescindível à construção de fórmulas morais. Coerente com sua proposta, Kant não admite exceções na formulação dos princípios morais, pois, para ele:

[...] os princípios morais não podem admitir essas condições adicionais, mas tem que manter a sua formulação categórica: ‘tu deves fazer X’ ou ‘ não deves fazer Y’ [... pois do contrário] os princípios perderiam seu próprio sentido como princípios morais, se incluíssem condições adicionais. Nesse caso deixariam de ser princípios categóricos, porque esses são absolutamente incondicionados e passariam a ser juízos hipotéticos, pois estariam sujeitos a condições. (DURÃO, 1998, p. 117)

Vislumbra-se, à luz dos elementos ora analisados, que o filósofo almejou algo que atendesse de modo universal, sendo este o requisito fundamental por constituir-se em *conditio sine qua non* para assimilar a mudança engendrada na consideração moral; mas além disso almejou alcançar um patamar mais elevado:

[...] sob a égide dos fins universalmente válidos, [Kant] declara a possibilidade de uma condução da humanidade para fins comuns: tal conceito Kant denominou *Reino dos Fins*. [...] A efetivação do reino dos fins decorreria das máximas que instituísem suas regras em sintonia com o imperativo categórico, sendo seguidas de modo universal por todos os seres racionais. (APOLINÁRIO, 2012, p. 48)

A respeito da implementação de um Reino dos Fins, no qual as ações dos indivíduos seriam pautadas em máximas decorrentes do imperativo categórico, criando uma “Constituição Universal”, Durão tece uma crítica a essa conjuntura moral propugnada por Kant, asseverando que ela é, essencialmente, rigorista, haja vista insistir em uma formulação categórica, inaplicável ao contexto, visando

somente o Reino dos Fins: “[...] proliferam as críticas de que a filosofia prática kantiana só tem validade pensada dentro do campo de teologia moral e perde o seu sentido e significado fora dela” (DURÃO, 1998, p. 117).

Depreende-se, alicerçado nos argumentos retro, que a implementação de um *Reino dos Fins* é o sonho almejado por Kant, mas que esbarra em elementos singulares, porém substanciais. Somente a partir do momento em que os entes racionais pautarem suas ações em uma legislação universal, fato este que possibilita aos sujeitos agirem consoante os preceitos da moralidade, é que haverá uma contribuição para o surgimento de uma consciência moral a qual “[...] começa a emergir propriamente [...] quando o homem cumpre normas que regulamentam os seus atos [... porque] compreende o dever de cumpri-las” (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 2013, p. 188).

Diante dessas circunstâncias, tem-se que, para Kant, é no imperativo categórico que se encontra o suprassumo da moral, muito embora haja críticas quanto à sua efetivação na prática; e é a partir dele que se extrai os elementos necessários à concretização da moralidade.

3 O dever jurídico e o dever moral

Como já mencionado, o agir moral deve ser guiado não por inclinações ou outros móbeis externos, mas por puro dever, cuja essência se encontra em si, não necessitando do aparato legal para lhe conceder eficácia.

Da teoria de Kant, extrai-se o elemento *dever*, a partir do qual são delineadas as facetas com as quais se compõe o *Imperativo Categórico*. Segundo o filósofo, “[...] o conceito de dever exige na ação, objetivamente, concordância com a lei, mas na sua máxima, subjetivamente, respeito pela lei, como o único modo de determinação da vontade pela lei” (KANT, 2008, p. 131).

Desse pensamento é possível analisar e extrair duas atitudes: a *Ação Conforme ao Dever* e o *Agir por Dever* – àquela remete-se o conceito de legalidade, na qual se verifica que o fundamento da ação pode estar nas inclinações. Nesse sentido, explica Mattos:

em todas as ações jurídicas, a legalidade é conformidade ao dever, mas não moralidade, pois elas não ocorrem por dever. Na legalidade só importa se eu ajo de acordo com o dever, sendo indiferente se o faço por respeito ou inclinação e medo. (MATTOS, 2010, p. 111)

Já nas ações por dever, vincula-se a moralidade, quando se age, simplesmente, por causa da lei. E nesta seara é salutar esclarecer o que fora elencado por Beckenkamp ao distinguir o *jurídico* do *ético*, preconizando que:

[...] a ética só admite como móbil para o cumprimento da lei o próprio dever ou, em termos da sensibilidade, o respeito pela lei, enquanto o direito não só admite, mas mesmo requer um móbil determinante do arbítrio distinto do próprio dever, ou seja, um móbil não ético [...]. (BECKENKAMP, 2009, p. 69)

Portanto, não resta dúvida que, para Kant, não há qualquer possibilidade de vinculação da moral a fatores empíricos, pois “mesmo uma inclinação ao que é conforme ao dever (por exemplo, à caridade) pode, em verdade, facilitar muito a eficácia das máximas morais mas não pode produzir nenhuma delas” (KANT, 2008, p. 191). Isso é manifesto quando, ao realizar-se uma averiguação profunda na teoria moral kantiana, percebe-se que é preciso estar voltado à representação da lei como fundamento determinante, e não outro; sendo eminentemente necessário, consoante o filósofo “[...] que as ações não ocorram apenas em concordância com o dever (em consequência de sentimentos agradáveis) e, sim, por dever, o que tem de ser o verdadeiro fim de toda a cultura moral” (KANT, 2008, p. 191).

O rol de elementos trazidos à discussão por Kant é amplo e autores hodiernos, tais como Apolinário, asseguram que as ações conforme ao dever visam um fim (*telos*), enquanto as ações por dever (nas quais há moralidade) são pautadas em uma máxima, abstendo-se de quaisquer interferências externas, enfatizando que “o dever constitui a intenção obrigatória do sujeito que se submete ao imperativo categórico, legitimando o exercício de uma moralidade pura objetiva, porque completamente racional”. (2012, p. 44)

Ora, apesar de ser um ente instituído de razão, mas também sujeito a interferências do âmbito externo, engendrando, portanto, um ser que está oscilando entre o caráter racional, que almeja a moralidade; e de outro lado, o viés da inclinação; vê-se um sujeito imerso em uma realidade cujas ramificações e estruturação o colocam sempre frente a um conflito; exige-se dele uma ação e ao assumir um posicionamento, deve ele portar-se de acordo com os ditames da moralidade ou da legalidade? Ou ainda, pode ele congregiar tais componentes e, mesmo assim, pautar sua ação sob a égide da moral? Tais questionamentos permitem entrever um vasto horizonte pelo qual se delineiam os caracteres da moral kantiana, pois em cada um desses elementos assenta-se um dogma do autor, de onde sobressai não apenas indícios, mas requisitos para a formulação e compreensão de seu imperativo do agir.

Ao fazer a distinção do *agir conforme a lei* do *agir por dever*, Kant esclarece:

o essencial de todo valor moral das ações depende de que a lei moral determine imediatamente a vontade. Com efeito, se a determinação da vontade acontecer conforme à lei moral, mas somente através de um sentimento, seja ele de que espécie for e que tenha de ser pressuposto para que a lei moral se torne um fundamento determinante suficiente da vontade, por conseguinte

não por causa da lei, nesse caso a ação em verdade contera legalidade mas não moralidade. (KANT, 2008, p. 114)

Arremata-se do exposto que se o agir estiver apenas em conformidade com a lei, imbuído de um sentimento qualquer e não por causa da lei, haverá legalidade, contudo, não moralidade; pois “pode-se dizer de cada ação conforme à lei, que, contudo, não ocorreu por causa da lei, que ela seja moralmente boa apenas segundo a letra, mas não segundo o espírito (segundo a disposição).” (KANT, 2008, p. 116)

Verifica-se, pois, aqui que a intenção, o motivo da ação é preponderante para auferir se a ação é moralmente boa ou não, de tal forma que:

[...] se uma criatura racional pudesse alguma vez chegar a praticar as leis morais inteiramente de bom grado, isso equivaleria a que não se encontrasse nela sequer a possibilidade de um apetite que o estimulasse a desviar-se delas; pois o domínio de um tal apetite sempre custa sacrifício ao sujeito, portanto requer autocoerção, isto é, necessitação íntima para o que não se faz inteiramente de bom grado. (KANT, 2008, p. 135)

Extrai-se deste pensamento que não pode o homem abster-se de suas volições empíricas, devendo, contudo, chegar o mais próximo possível da denominada “perfeição”, pois a natureza humana possui uma destinação moral que é alcançar plena conformidade com a lei moral e, embora, jamais alcancem aquela perfeição (adequação plena de seu agir ao que é moralmente correto), é-lhe oportunizado progredir do pior para o moralmente melhor.

E esse progresso é atingido à medida que há uma disposição para a moralidade, agindo por dever e buscando, sempre, o caráter essencial, qual seja, o “*dever*” como princípio da ação, pois:

[...] somente às ações realizadas por dever pode ser atribuído valor incondicional e, por conseguinte, podem ser consideradas válidas moralmente, ao passo que as ações resultantes de outros princípios quando muito podem conter legalidade, mas não moralidade, por estarem ligadas à satisfação particular das inclinações de determinado sujeito que visa neste caso sua própria felicidade. (SOUZA, 2009, p. 83)

Kant certamente oferece um item central para aprimorar tal exposição, pois quando versa a respeito dos fundamentos determinantes da vontade, assevera que:

[...] a imediata representação da lei e o objetivamente necessário cumprimento da mesma como dever –, que única e propriamente tornam morais as máximas e dão-lhe um valor moral, têm que ser representados como os autênticos motivos das ações; porque, do contrário, sem dúvida se produziria legalidade das ações, mas não moralidade das disposições. (KANT, 2008, p. 239)

É incontestável, em vista disso, a discrepância que há entre o aspecto legal e a moral na análise proposta por Kant, mormente pelo fato de que tal investigação apresenta um caminho único a ser trilhado, qual seja, o de agir sob a égide da lei moral. Para tanto, a ação deve ser realizada por dever e não por outro fim, por mais nobre que seja, mesmo que tal fim seja o de fazer o “bem”, conforme preconiza Candiotto (2011, p. 100), destacando que para o Kant mais importa seguir a lei, de forma racional e, somente depois, se for o caso, fazer o bem.

Tal característica é notória na proposta kantiana, pois o filósofo vai muito mais além, construindo uma moral que não necessita ser palpável, que prescinde do “fazer o bem” e se permite estar vinculado à essencialidade da ação, não se atendo a elementos fugazes, os quais, em muitas circunstâncias, desviam o foco daquilo que efetivamente é fulcral – a saber, a ação por dever.

E o antagonismo de interesses presente no ser humano permite ancorar em um outro porto, desconhecido e repleto de interrogações: se o sujeito vê sempre seu íntimo em um guerrear constante entre as inclinações e a razão prática pura, devendo, contudo, optar para qual lado pender; sua escolha está balizada pelo interesse moral ou pelo interesse sensível? Ou por nenhum dos dois? Como saber qual o mandante da ação?

Tais indagações trazem à reflexão outro conceito abordado por Kant: a liberdade. À primeira vista, parece uma resposta simples e que não ensejariam grandes divergências. Entretanto, faz-se mister compreender a dinâmica de tal conceito à luz da proposta kantiana; e quem oferece um posicionamento consistente é Souza ao destacar que:

somente é possível julgar as ações humanas sob uma perspectiva ética, se pudermos pressupor que foram realizadas de acordo com uma vontade livre. É impossível imputar responsabilidade moral a uma ação necessariamente causada por uma determinação distinta da causalidade por liberdade. (SOUZA, 2009, p. 119)

Tal “vontade livre” é essencial para a compreensão da constituição da moral, tendo em conta que o próprio Kant assevera que:

o essencial de toda determinação da vontade pela lei moral é que ela, enquanto vontade livre – por conseguinte, não apenas independente do concurso de impulsos sensíveis mas, mesmo com a rejeição de todos eles e pela ruptura com todas as inclinações, na medida em que pudessem contrariar aquela lei –, é determinada simplesmente pela lei. (KANT, 2008, p. 117)

Do exposto, um questionamento ainda pode surgir: como ser “vontade livre” se é determinada pela lei? Primeiramente, é plausível enaltecer o que fora expresso por Pavão a respeito da denominada “vontade livre”, preconizando que ela:

[...] é uma vontade autônoma. Isso quer dizer que ela, sendo lei para si mesma, não adota senão uma máxima que pode 'ter-se a si mesma por objeto como lei universal. Isto, porém, é precisamente a fórmula do imperativo categórico e o princípio da moralidade; assim pois, vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma e mesma coisa'"(PAVÃO, 2002, p. 123).

Desse modo, e conforme apresentado anteriormente, a única forma de se chegar à moral é *agindo por dever*. Nesse sentido, explica Souza:

uma ação, no âmbito da ética kantiana, só possui retidão moral se ela for realizada por dever, ou seja, se for realizada de acordo com a lei fundamental da razão prática pura. Somente assim tal ação poderá ser considerada livre, isto é, se a realização da mesma for causada por uma vontade incondicionada, diferentemente do que ocorreria se a vontade tivesse sido determinada por princípios empíricos. Ser livre, portanto, é agir por dever (SOUZA, 2009, p. 127).

É esclarecedor tal posicionamento, pois ao agir pautado pela ideia de liberdade, admite-se que ele está agindo consoante as leis do mundo inteligível, por conseguinte, de acordo com a lei moral. E é nessa característica, pela ideia e noção de liberdade, que é retirado do indivíduo todo interesse empírico para então demonstrar o interesse racional pela ação. À vista desse conglomerado, tem-se, portanto, de um lado a legislação ética e de outro a legislação jurídica, sentenciando cada uma sua verdade a respeito da "liberdade": aquela fundamenta a lei da liberdade interna, enquanto a legislação jurídica versa acerca da liberdade externa (OLIVEIRA, 2005, p. 11), assumindo cada qual sua finalidade.

62

A respeito desse elemento, é salutar evidenciar o que preconiza Salgado:

[...] a finalidade do Direito é, tão somente, a de resguardar a máxima de que a liberdade de um termina onde começa a liberdade do outro. Para isso, o Direito apresenta como característica fundamental a coercibilidade. (SALGADO, 2007, p. 349)

E aqui começa a se delinear de modo mais cristalino o que é possível visualizar nos preceitos atinentes ao Direito, a partir dos quais constrói-se esse mosaico denominado de *lei jurídica*.

É manifesto e incisivo o modo como afloram os preceitos alusivos ao Direito a partir da *coercibilidade* a ele inerente. Tanto isso é perceptível, que Machado oportuniza uma exposição clara a respeito:

[...] o que leva ao agir moral na Ética é o *respeito*, enquanto que no Direito essa função é desempenhada pela possibilidade de uma *coação externa*. Assim, para Kant, o Direito será necessariamente Moral, mas, ao mesmo tempo, irredutivelmente distinto do Ético. (MACHADO, 2011, p. 12)

O que se verifica desses preceitos é que se o Direito vela, apenas, de aspectos externos ao sujeito, não precisa atentar àquilo que serve de mote para o agir, quer dizer, se o indivíduo agiu conforme ou por dever, constituindo-se assim em uma diferenciação substancial: “o direito, porque cuida apenas da relação exterior entre os arbítrios, pode deixar de lado qualquer consideração quanto às intenções dos agentes.” (PERES, 1998, p. 45)

Dessarte, tem-se que para o Direito é importante que haja uma concordância entre a ação e a lei, não importando os anseios que motivaram o sujeito a agir (Cf. DURÃO, 1998, p. 115), pois a lei moral e a lei jurídica encontram-se separados por uma vala abissal, haja vista que a “[...] a legislação jurídica aceita que uma ação possa ser cumprida em conformidade ao dever, sem se interessar pelas inclinações ou interesses que a determinam, cuidando simplesmente de sua legalidade” (PEREIRA, 2012, p. 126); característica esta – legalidade; essencial, pois nela e a partir dela encontra-se a fonte de onde jorram resquícios os quais embasam o Direito e sua (consequente) *lei jurídica*, e ainda seus reflexos no âmbito da moral, os quais, como demonstrados, maculam o espírito do agir moral, pois neste não é possível enquadrar intuito algum que não o próprio agir por dever; enquanto na esfera jurídico-legal não há essa necessidade.

Assim sendo, e à guisa de compreensão, faz-se mister elencar o exemplo apresentado por Kant quando, ao versar sobre a catequese (ensino) moral, utiliza-se de um diálogo entre o Mestre e ao Aluno:

[...] *Mestre*: [...] Supõe, por exemplo, que surge uma situação na qual poderias obter um grande benefício para ti mesmo ou teu amigo, elaborando uma mentira sutil que não prejudicaria ninguém: o que diz tua razão a respeito disso?

Aluno: Que não devo mentir, não importa quão grandes pudessem ser os benefícios para mim e meu amigo. Mentir é torpe e torna o ser humano indigno da felicidade. Aqui existe uma necessidade incondicional através de um comando (ou proibição) da razão que tenho que obedecer; e perante ele todas as minhas inclinações devem silenciar.

Mestre: Como chamamos essa necessidade, que a razão impõe diretamente a um ser humano, de agir conforme a lei da razão?

Aluno: Chamamo-la de *dever*.

Mestre: Portanto, a observância deste dever por parte de um ser humano constitui a condição universal e única de ser digno da felicidade, e este seu ser digno da felicidade é idêntico à sua observância da virtude. [...]. (KANT, 2003, p. 322)

Vislumbra-se, a partir daí, que não há alternativa para Kant, senão agir de acordo com os ditames da razão, ou, consoante à moral.

Tal exemplo utilizado pelo filósofo é por demais esclarecedor, tanto que Durão se apodera de um elemento – a mentira; e traz à reflexão mais um exemplo, envolvendo-o na trama moral apregoada por Kant:

no caso concreto [...] do assassino que bate a nossa porta buscando um amigo nosso que encontra-se refugiado, a nossa resposta verdadeira ou mentirosa para o assassino pode custar a vida de uma pessoa. Trata-se, portanto, de um dilema no qual ou transgredimos o princípio ético-jurídico de ser sinceros em todas as nossas declarações com uma mentira, o que poderia salvar a vida de nosso amigo, ou nos mantemos fiéis ao primeiro princípio e dizemos a verdade colaborando, mesmo que contra a nossa vontade, à perpetração de um assassinato, o que transgride outro princípio ético-jurídico. (DURÃO, 1998, p. 105)

Eis que o sujeito, na referida situação, encontra-se diante de um dilema jurídico-moral, e tal como deixa evidente Kant em seu escrito, não é possível ao indivíduo querer harmonizar seu querer, concomitantemente, tanto ao princípio moral, quanto à lei jurídica; exigindo dele um único posicionamento, pois, como segue o supradito autor “Kant afirma que não podem existir princípios morais híbridos e que aceitar um suposto direito de mentir, mesmo que seja por filantropia, é que pode colocar em risco a humanidade” (DURÃO, 1998, p. 107); pois para o filósofo admitir um meio-termo no que toca aos preceitos morais desvirtuá-los-iam, haja vista “as leis morais [...serem] sempre categóricas e [... terem] obrigatoriedade, i.e. necessitação moral a uma ação. A ação a que sou necessitado pelas leis morais é o dever” (MATTOS, 2010, p. 108). Esse posicionamento confirma o mote do imperativo categórico querido por Kant, pois denota que não se coadunam os elementos inerentes à moralidade àqueles que pertencem à legalidade, pois enquanto aquela preza pelo estrito cumprimento do dever pelo dever, esta última compreende uma ação mais preocupada com a lei em si, olvidando-se do essencial: a concretização da moral.

4 Sobre a violação do dever jurídico com vistas à observância de um preceito moral em Kant

As perspectivas alusivas ao imperativo categórico, bem como a relação deste e, conseqüentemente, da moral – com a legalidade, apontam, ainda, para um terceiro cenário: pode um dever jurídico entrar em conflito com um dever moral? E ainda: a qual desses deveres deve o indivíduo se submeter? A resposta à primeira pergunta é positiva. Apesar de ambas se fundarem na razão, a lei jurídica, diferentemente da lei moral, é estabelecida no caso concreto, pelas leis de um Estado. Assim sendo, “a universalidade da lei moral contrasta com o caráter particular da lei civil” (BAPTISTA 2004, p. 108), e eventualmente, os legisladores podem se desviar da reta razão e instituir leis que violem o direito natural, surgindo

a possibilidade de ambas traçarem caminhos distintos. O próprio Kant admite essa possibilidade:

se alguma vez na constituição de um Estado ou nas relações entre Estados se encontrarem defeitos que não foi possível impedir, é um dever, sobretudo para os chefes de Estado, refletir o modo como eles se poderiam, logo que possível, corrigir e coadunar-se com o direito natural, tal como ele se oferece aos nossos olhos como modelo na ideia da razão, mesmo que tenha de custar o sacrifício do amor-próprio. (KANT, 2009, p. 166).

Conforme já indicado, não é possível admitir exceções ao dever dos sujeitos de guiarem pelos preceitos morais. Contudo, de outro lado, violar uma lei jurídica redundará em punição por parte do Estado. O caminho então seria opor resistência ao Estado e, por meio revolucionário, instituir uma nova Constituição que observe os deveres morais? A resposta de Kant não parecer ser positiva, conforme argumentos que se passa a expor.

Primeiramente, faz-se mister trazer à baila essa dinâmica entre o aspecto moral e a legislação jurídica. Sob a ótica do esboço moral de Kant, cujos elementos esbarram em situações do cotidiano, tais como quanto ao descumprimento de uma lei considerada injusta ou como no dilema do assassino que bate à porta à procura de alguém; tem-se claro, de certa maneira, que nesse colidir de preceitos, à primeira vista, a lei jurídica parece prevalecer, entretanto, conforme se depreende das lições ora analisadas, o aspecto moral tem seus requintes e forja um emaranhado de elementos os quais fornecem um substrato capaz de alicerçar uma moralidade consistente porque fundamentada na *universalidade* e é justamente neste aspecto que há a elevação da moralidade frente à legislação jurídica.

Esse viés da universalização, tão marcante e distinto no Imperativo Categórico, é também perseguido pelos críticos de Kant quanto ao posicionamento rigorista do filósofo; contudo é salutar revelar o exposto por Faggion quando, ao defender a proposta de moral kantiana, didaticamente expressa:

[...] uma máxima geralmente expressa as circunstâncias de sua aplicação. Só as mais gerais são aplicáveis em qualquer contexto. Assim, aparentemente, quando uma máxima é testada tem-se: 1) a candidata à máxima – *eu quero x, então que quero fazer y em circunstâncias z*; 2) a submissão ao teste de universalização – *todos os seres racionais (não só os que querem x) podem querer fazer y em circunstâncias z*. Esta observação parece útil, uma vez que há uma propensão para que se pense em uma ética universal como uma ética que não permite ao sujeito considerações referentes ao contexto em que a ação é executada. (FAGGION, 2003, p. 53)

Assim sendo, visualizam-se possibilidades para a prática moral, sendo possível pensar uma ética universal pautando-se no contexto no qual a ação é executada.

Isto posto, há que se considerar os meandros da legislação jurídica, pois nela há outras peculiaridades a partir das quais compreender-se-ão os modos como moral e legalidade se esbarram na proposta jusfilosófica de Kant. Tanto essa relação é evidente que Almeida (2006, p. 217) enfatiza que as leis jurídicas podem ser “conceituadas” (caracterizadas) como leis morais, ou constituírem-se uma subclasse das leis morais, pois:

[...] as leis jurídicas podem ser caracterizadas como leis que exigem o que pode ser exigido moralmente de todos, portanto incondicionalmente (e é nesse sentido que as leis jurídicas são, sem mais leis morais), mas que o exigem também daqueles que, embora saibam o que a lei moral exige deles, não querem se conformar a ela, e só o fazem sob a condição de seu interesse privado ou se forem coagidos a isso (e é nesse sentido que elas constituem, uma subclasse das leis morais). (ALMEIDA, 2006, p. 217)

Verifica-se, de imediato, que embora cada uma preceitue de modo discrepante, a relação entre ambas é fator preponderante, pois o Direito se caracteriza pela faculdade ou autorização moral de fazer o que é lícito ou obrigatório e de não fazer o que é proibido e, ainda, possibilita ao indivíduo coagir pela força quem o impede de agir. Sendo assim, tem-se que o Direito para Kant não assume um lugar qualquer, mas está imbuído de características essenciais:

o direito, na perspectiva de Kant, constitui-se a partir de dois princípios básicos: um, permite avaliar e decidir *a priori* se uma ação é ou não conforme ao direito; outro, determina que seja necessária a execução de uma dada ação para garantir a conformidade ao direito. (MACHADO, 2011, p. 3)

E essa conformidade ao Direito é alcançada (em muitas circunstâncias) por meio da coação/coerção – haja vista ser esta uma característica intrínseca à legislação jurídica; sendo isto o que diferencia da virtude (moral):

o que essencialmente distingue um dever de virtude de um dever de direito é que o constrangimento externo a este último tipo de dever é moralmente possível, enquanto o primeiro é baseado somente no livre auto-constrangimento [*sic*]. (KANT, 2003, p. 227)

Evidenciado está uma relação próxima, mas ao mesmo tempo distante, pois embora se trate de um mesmo conceito (dever), cada qual, inserido em seu contexto carrega uma gama de singularidades, dentre as quais se destaca a presente no enunciado de Pereira:

o direito se ocupa da legislação prática externa de uma pessoa em relação à outra. Ele realiza a liberdade do agir externo na

convivência com os demais, visto que no direito o que é fundamental é que a ação se exterioriza. O direito é a forma universal da coexistência das liberdades individuais. (PEREIRA, 2012, p. 124)

Nessa *exteriorização* verifica-se um dever mais propenso (senão todo imerso) a uma adequação ao contexto empírico, e não com a execução do *dever pelo dever*. Sobre tal situação, e à guisa de complementação, convém destacar o pensamento de Peres quando elenca que:

o direito não pressupõe a moralidade das ações, ou seja, na medida em que ele se põe como o conjunto das condições a partir das quais os diversos arbítrios podem ser unificados segundo uma lei universal, não precisa esperar, para uma tal união, que os diversos agentes ajam apenas tendo como princípio determinante de suas ações uma intenção moralmente boa, que ajam todos *por dever* e que sejam todos virtuosos. (PERES, 1998, p. 55)

Resta esclarecido que não há como inferir moralidade de uma ação consoante preceitos jurídicos, muito embora tal ação possa se coadunar a elementos referentes à moralidade; mas o que deve prevalecer é o que é intrínseco ao direito de fato: “o dever imposto por direito não corresponde, porém, a um dever moral, mas sim a uma genuína obrigação jurídica” (HECK, 1998b, p. 384); característica essa essencial, posto que, enquanto ação moral, somente a razão prática pode determiná-la; já a ação que atende aos princípios da legislação jurídica pode encontrar outra motivação, tais como motivos empíricos ou inclinações quaisquer.

67

É de suma importância enfatizar que a moralidade se ocupa em estabelecer uma lei universal (DIFANTE, 2011, p. 60) e esta somente é possível pois emana de postulados da razão prática, enquanto que:

o princípio geral do direito, origem de toda e qualquer máxima jurídica, não possui em Kant o estatuto do imperativo categórico. O princípio jurídico maior não exige que seja motivo da ação justa, diferentemente da ética kantiana, onde a ação moral só pode ser engendrada pelo dever de possuir a lei moral por princípio. Em Kant, o direito não realiza a ética senão que a complementa. (HECK, 1998a, p. 56)

É nessa complementaridade que é possível encontrar uma solução aos questionamentos inicialmente postulados, pois em todos os elementos enfatizados, percebe-se que o Imperativo Categórico – germe da moral; assume uma função exclusiva, peculiar, conduzindo o indivíduo à construção do mosaico moral; colocando-se, por vezes, à frente de deveres, os quais exigem dele um único posicionamento frente às possibilidades: agir conforme os preceitos da moral, ou consoante o preconizado pela lei jurídica.

E nessa dicotomia, o que deve ser evidenciado é que o conflito apenas exige uma postura, por vezes aparentemente discrepante, mas quando se foca, tanto na questão moral, quanto no aspecto da lei jurídica, há uma única resposta, vez que o conflito se dá, somente, em âmbito subjetivo, haja vista ser impossível haver conflitos entre deveres objetivamente. Desse modo, Durão apregoa que:

na lei moral, ou objetivamente, os mandamentos ‘não debes mentir’ e ‘não debes matar ou colaborar com assassinatos’ não se contradizem. Ambos proíbem categoricamente essas transgressões como contrárias ao dever. Porém, na consciência do dono da casa a situação concreta gera um conflito de deveres, pois ele tem que decidir qual princípio moral, que o obriga, será respeitado e qual violado. A solução kantiana prevê explicitamente que no caso de um conflito subjetivo de deveres, no qual duas razões se opõem entre si, não podemos encontrar uma posição intermediária entre os deveres, nenhuma regra de prudência pode ser aceita como válida; também não podemos modificar os princípios pondo abaixo sua forma categórica, tornando-os condicionados, como no caso de admitir a possibilidade de um direito de mentir [...]. (DURÃO, 1998, p. 120)

Resta claro, portanto, que independentemente da situação, para Kant, não há qualquer abertura à possibilidade de não agir moralmente, mesmo que a *ação moral* empreendida acarrete um problema posterior.

68

Tal posicionamento escancara o que fora, de fato, propugnado por Kant; evidenciando-se uma crítica aos seus opositores, os quais afirmaram que ele apenas apresentou uma moral inaplicável na prática, insensível ao contexto. Diante dessa circunstância, tem-se que não é possível confundir a *categoricidade* do Imperativo Categórico com *rigorismo*:

[...] pois isso só ocorreria no caso de que a aplicação fosse imediata, Kant porém considera que eles tem que ser mediados por uma capacidade de julgar a aplicação no caso concreto. Contudo, essa capacidade de julgar não pode transformar os princípios, introduzindo-lhes exceções e condições que afetam sua universalidade [...]. A aplicação de princípios não pode subverte-los, pois tem que manter a mais estrita observância dos princípios morais.” (DURÃO, 1998, p. 122)

E é justamente nessa *não-possibilidade* de alteração dos princípios morais de acordo com o caso concreto, impedindo assim, adaptação, que o filósofo encontrou um respaldo, ou melhor, ancorou seu imperativo categórico e, conseqüentemente, a moral – preceito universal e invariável.

Dessarte, tem-se que tal preceito categórico quisto por Kant assume fundamental importância, posto que arraigado na universalidade e, desse modo, preservado das limitações materiais. Ainda, apresenta outra particularidade,

mormente em paralelo à legislação jurídica quanto ao alcance desta frente ao direito de resistência por parte do indivíduo.

O filósofo alemão não admite que o cidadão tem direito de resistir ao Estado, ou seja, deixar de cumprir a lei, mesmo quando injusta, não é um direito, inviabilizando qualquer possível investida no sentido de gerar uma revolução, pois ela “[...] pode fazer nascer um estado ainda mais totalitário, violando frontalmente um dever moral de buscar um estado mais justo” (FREITAS, 2014, p. 87).

E essa inexecutabilidade quanto ao direito de resistir é fomentada por Kant em sua construção doutrinária, pois para ele o Estado Civil está fundamentado no Contrato Social, mas este é, apenas, um fato ideal e não algo construído historicamente e, por isso, não podem os cidadãos questionarem sua legitimidade. Segue ainda, para corroborar tal ideia, afirmando que o Soberano, detentor do poder supremo, ordena, e todos devem se submeter às suas decisões, mas ele próprio a ninguém deve “prostração”:

cada membro da comunidade possui um direito de coação sobre todos os outros, excetuando apenas o chefe do Estado (porque ele não é membro desse corpo, mas o seu criador ou conservador), o qual é o único que tem poder de constranger, sem ele próprio estar sujeito a uma lei coercitiva. Porém, todo o que num Estado se encontra sob leis é súdito, por conseguinte, sujeito ao direito de constrangimento, como todos os outros membros do corpo comum; a única exceção (pessoa física ou moral) é o chefe do Estado, pelo qual se pode exercer coação de direito. Com efeito, se ele também pudesse ser constrangido, não seria o chefe do Estado e a série/ascendente da subordinação iria até o infinito. (KANT, 2009, p.80)

69

Ainda neste raciocínio, se houvesse a possibilidade de o povo resistir (leia-se, deixar de cumprir/rebelar-se), criar-se-ia um sistema autofágico, pois ao mesmo tempo que se eleva o soberano, confere um poder ao povo de destruí-lo, ferindo um princípio fundamental da soberania. E, a partir disso, conforme apregoa Freitas, “para o filósofo de Königsberg é preferível a tirania à anarquia, é melhor um governo tirano do que não ter um Estado Civil e se retornar ao estado de natureza” (FREITAS, 2014, p. 80). Vê-se, portanto, a afeição tamanha por parte do jusfilósofo à constituição civil, ainda que seja pífia, pois é combatendo a resistência que se salvaguarda o direito e, se universalizado o direito de resistência, haverá o aniquilamento da constituição civil.

Diante de tais circunstâncias, tem-se que Kant não adere às “revoluções” abruptas e violentas, pois ao invés de aprimorar o Estado, há grandes probabilidades de se gerar os mesmos erros e não atingir os propósitos almejados.

Assim sendo, diante desse paradoxo, que de um lado impõe a necessidade de se observar o dever moral e, ao mesmo tempo, a vedação a um direito a resistência,

a resposta está na possibilidade de *desobediência civil*. Parece ser essa a saída que o filósofo deixa transparecer como solução para o antagonismo oriundo de uma Constituição injusta, enfatizando acerca da possibilidade de transgredir uma lei com vistas à observância de um preceito moral:

quando a lei moral e a positiva estão em conflito, não há necessidade kantiana de obedecer à lei positiva. Nesse caso, existe a possibilidade kantiana de desobediência civil no ato de seguir a lei moral, sob a condição de se estar preparado para aceitar as repercussões legais de suas ações (WIT, 2009, p. 298 apud FREITAS, 2014, p. 94).

Tem-se nesse pensamento que Kant permite a não observância da lei positiva quando conflitar com a lei moral, contudo, como se depreende da assertiva deve o agente aceitar o resultado oriundo de tal ato, ou seja, embora a lei jurídica deva ser arquitetada com vistas à sua *plena justiça*, pode ser que ela não atinja tal fim, ensejando uma legislação injusta e, dessa forma, em confronto com preceitos morais. E quando isso ocorrer, consoante Kant, ao indivíduo é facultado deixar de cumprir a norma legal para coadunar-se ao preceito moral, ciente de que essa atitude poderá lhe trazer infortúnios perante o Estado.

5 Conclusão

As nuances elencadas permitiram um olhar mais apurado a respeito da proposta moral apregoada por Immanuel Kant e, conseqüentemente, a efetivação desta quando de seu encontro com a legislação jurídica.

Primeiramente, pode-se perceber o alcance do Imperativo Categórico, suas perspectivas e, sobretudo, vislumbrar nele a única possibilidade de se alcançar a moralidade plena, pois é a partir dele que se extrai o viés da universalidade, elemento central à consecução do agir moral.

Posteriormente, analisou-se a relação desse Imperativo Categórico frente à legalidade, evidenciando-se que não há qualquer similitude entre ambos, pois enquanto aquele remete, unicamente, ao cumprimento do dever, simplesmente por ser dever; na legislação jurídica outros móveis conduzem à prática de determinada ação, podendo inclusive ser por medo ou coação.

Por fim, pautou-se sobre a possibilidade de violar a lei jurídica no intuito de garantir a observância de um preceito moral; o que, em primeira instância, não pareceu factível porque o preceito legal tem suas bases assentadas em um poder estatal e, sendo assim, deve poder coagir a todos (exceto o soberano) de tal forma que ela seja, de fato, cumprida em todos os termos. E sendo assim, assumiria um papel central na organização do Estado.

De outro lado, ao verificar o aspecto da moralidade e suas peculiaridades, vislumbrou-se que é possibilitado ao sujeito transgredir uma lei jurídica visando garantir um preceito moral, estando ciente das possíveis consequências oriundas dessa *desobediência civil*, que é como Kant denominou essa atitude.

Em suma, verifica-se que Kant buscou, não apenas, apresentar uma proposta de ação que se queira universal, mas, e sobretudo, que esse agir pautado no Imperativo Categórico possa conduzir a humanidade a uma contínua melhora, conduzindo-a ao *Reino dos Fins*, onde todos sigam essa proposta de ação universal. Com esta finalidade, é possível ao sujeito, inclusive, desobedecer a um dever jurídico, embora, contudo, isso não signifique um direito resistência.

Referências primárias

KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. Tradução, textos adicionais e notas Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2003. (Série Clássicos Edipro)

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2005.

_____. Immanuel. *Crítica da razão prática*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. Sobre a expressão corrente: isso pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática In: _____. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2009.

Referências secundárias

ANDRADE, Renata Cristina Lopes; CARVALHO, Alonso Bezerra de. O dever moral e o valor das ações humanas segundo Kant. *Kínesis*. Vol. IV, nº 07. p. 235-244. 2012. Disponível em: <<http://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/Kinesis/renataandradealonsobeze rra235-244.pdf>> Acesso em 01. Jul. 2014.

ALMEIDA, Guido Antônio de. Sobre o Princípio e a Lei Universal do Direito em Kant. *KRITERION*, Belo Horizonte, nº 114, dez/2006, p. 209-222.

ANDRADE, Renata Cristina Lopes. A moral kantiana do Dever (*Sollen*). *Problemata: R. Intern. Fil.* v. 5. n. 2, jun. 2014. p. 5-19.

BAPTISTA, Ligia Pavan. O pensamento político de Kant à luz de Hobbes e Rousseau. *Revista Prisma Jurídico*, São Paulo, v. 003, set. 2004. p. 105-117.

BECKENKAMP, Joãozinho. Sobre a moralidade do direito em Kant. *ethic@*. v. 8. n. 1, jun. 2009. p. 63-83.

APOLINÁRIO, José Antônio Feitosa. *Nietzsche e Kant: sobre a crítica e a fundamentação da moral*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2012.

CANDIOTTO, Cesar. *Ética: abordagens e perspectivas*. 2. ed. rev. e ampl. Curitiba: Champagnat, 2011. (Coleção Didática; 1).

DIFANTE, Édison Martinho. A regra moral e os princípios práticos do agir em Kant. *PERI*. v. 03. n. 02, 2011. p. 58-78.

DURÃO, Aylton Barbieri. Kant e o Suposto Direito de Mentir por Filantropia. *Philosophica*. n.º12, Lisboa, 1998, p. 97-127.

- DURÃO, Aylton Barbieri. A fundamentação do Estado de Direito. *Philosophica*. n.º 23, Lisboa, 2004, p. 5-19.
- FAGGION, Andréa Luisa Bucchile. O imperativo categórico como realização da necessidade lógica da razão. *Revista de Filosofia*, Curitiba, v. 15. n. 17, jul./dez. 2003. p. 43-53.
- FREITAS, Valter. *A interpretação liberal do estado em Kant e o problema da resistência*. 2014. 106 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Câmpus Toledo. Centro de Ciências Humanas e Sociais. 2014.
- HECK, José N. Direito e Lei em I. Kant. *Síntese*, Belo Horizonte, v.25, n.80, p.43-73, 1998a.
- HECK, José N. Moral e direito racional: um estudo comparativo entre Kant, Rousseau e Hobbes. *Síntese*. Belo Horizonte, v. 25, n. 82, 1998b, p. 369 – 390.
- HECK, José N. Kant e os princípios de Ulpiano: a erradicação da doutrina do direito natural. *ethic@*, v. 8, n. 2, p. 229-245, 2009.
- HÖFFE, Otfried. O imperativo categórico do direito: uma interpretação da “Introdução à Doutrina do Direito”. *Studia Kantiana*. v. 1, n. 1, p. 203 – 236, 1998.
- LIMA, Erick Calheiros. Observações sobre a Fundamentação Moral do Direito em Kant. *ethic@*. Florianópolis, v. 4, n. 2, p. 141-155, Dez 2005.
- LOPARIC, Zeljko. As duas metafísicas de Kant. *Kant e-Prints*. Vol. 2, n. 5, 2003, p. 1-10.
- MACHADO, Luís Deodato R.. Algumas observações sobre o princípio e a lei universal do direito em Kant. *Seara Filosófica*. N. 4, Verão, 2011. P. 3-13.
- MATTOS, Fernando Costa. Introdução ao Direito Natural Feyerabend, de Immanuel Kant. *Cadernos de filosofia alemã*. São Paulo, nº 15, p. 97 – 113, jan./jun. 2010.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. A herança de Kant: A vinculação radical entre razão, liberdade e ética. *Cadernos IHU em formação*. Rio Grande do Sul: Unisinos. Ano 1.nº 2.2005.p. 10-12.
- PAVÃO, Aguinaldo. Heteronomia e imputabilidade na fundamentação da metafísica dos costumes. *Kriterion*. Belo Horizonte, vol.43 n.105, p. 119 – 135, jan./jun. 2002.
- PAVÃO, Aguinaldo. O caráter insondável das ações Morais em Kant. *Revista Transformação*. Universidade Estadual Paulista/ Unesp.v.30.2007.p.101-114.
- PEREIRA, Regina Coeli Barbosa. PEREIRA, Rosilene de Oliveira. Kant e os Fundamentos do Direito Moderno. *Cadernos da EMARF, Fenomenologia e Direito*. Rio de Janeiro, v.5, n.1, p.123-138, abr./set.2012.
- PERES, Daniel Tourinho. Imperativo Categórico e doutrina do direito. *Cadernos de Filosofia Alemã* 4, 1998, p. 43-64.
- PEREZ, Daniel Omar. Kant: A Lei Moral. In: SGANZERLA, Anor; FALABRETTI, Ericson Sávio; BOCCA, Francisco Verardi (orgs.). *Ética em movimento*. São Paulo: Paulus, 2009, (Coleção Filosofia).
- PINHEIRO, Celso de Moraes. Liberdade e Coação no Direito de Kant. *VERITAS*. Porto Alegre, v. 52, n. 1, março/2007. p. 15-24.
- PINZANI, Alessandro. O papel sistemático das regras pseudo-ulpianas na Doutrina do Direito de Kant. *Studia Kantiana*, n. 8, 2009. p. 94-120.
- ROHDEN, Valério. Uma ética motivada pelo desejo de realização da humanidade. *Cadernos IHU em formação*. Rio Grande do Sul: Unisinos. Ano 1.nº 2.2005.p. 21-22.

SALGADO, Ricardo Henrique Carvalho. Kant e Kelsen. *Revista brasileira de estudos políticos [RBEP]*. Belo horizonte, nº 96, jul.- dez., 2007, p. 343-357.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. *Ética*. 35. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

SOUZA, Hélio José dos Santos. *O problema da motivação moral em Kant*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009.

TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre ética*. 5. ed. rev. e corrigida por Ernst Tugendhat e reorganizada por Ernildo Stein. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

Submissão: 24.02. 2020 / Aceite: 12. 08. 2020

A dialética do reconhecimento e a afirmação da consciência-de-si em Hegel

The dialectic of recognition and the affirmation of self-consciousness in Hegel

ANDRÉ LUIZ PEREIRA SPINIELI¹³

Resumo: Na obra *Fenomenologia do Espírito*, Hegel busca consolidar um novo sistema filosófico que permita estabelecer quais são as diferentes figuras e formas a partir das quais a consciência evolui, partindo-se do saber mais sensível e se direcionando rumo à consciência-de-si. Ilustrada pela dialética do senhor-escravo, o filósofo alemão nos apresenta a ideia de que a constituição da subjetividade pela autoconsciência não é possível sem que haja o movimento de passagem da dialética dos desejos para a dialética do reconhecimento mútuo das consciências. A partir desse panorama, este trabalho tem por finalidade apresentar o itinerário que Hegel insere em sua filosofia para o alcance da consciência-de-si e como se dá o processo de reconhecimento do Eu e do Outro.

Palavras-chave: Dialética do reconhecimento. Consciência-de-si. Hegel. Idealismo alemão.

Abstract: In the work *Phenomenology of Spirit*, Hegel seeks to consolidate a new philosophical system that allows establishing which are the different figures and forms from which consciousness evolves, starting from the most sensitive knowledge and moving towards self-consciousness. Illustrated by the dialectic of the slave-master, the German philosopher presents us with the idea that the constitution of subjectivity through self-awareness is not possible without the movement of passage from the dialectic of desires to the dialectic of mutual recognition of consciences. Based on this panorama, this work aims to present the itinerary that Hegel inserts in his philosophy for reaching self-awareness and how the process of recognizing the Self and the Other takes place.

Keywords: Dialectic of recognition. Self-conscience. Hegel. German idealism.

74

Introdução

No decorrer dos séculos XVIII e XIX, influenciada pelos princípios do contexto literato-cultural do romantismo alemão, a filosofia de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) aparece como um ato de ruptura com as bases teóricas lançadas pelas filosofias iluministas e pelo transcendentalismo kantiano. A inauguração de um novo sistema filósofo tipicamente hegeliano se consolida com a publicação da obra *Fenomenologia do Espírito*, em 1807. O escrito teve por finalidade demonstrar de forma concreta como ocorre o desenvolvimento da consciência (*Bewußstein*), que tem como ponto de partida a consciência sensível e, gradativamente, caminha rumo à consciência de si (*Selbstbewußstein*), como em um movimento necessário da história.

¹³ Mestrando em Direito pela Universidade Estadual Paulista (UNESP). Professor voluntário de Direitos Humanos na UNESP. Bolsista CAPES/DS. E-mail: spinieliandre@gmail.com

Para Hegel, o caminho percorrido pela consciência está diretamente relacionado com a própria história, já que é nela que o espírito (a consciência) se faz presente desde o início. Assim, a história se torna o palco para o desenvolvimento da consciência até o instante em que se torna consciência-de-si. Associada à historicidade e ao método dialético, a consciência como expressão da filosofia do espírito hegeliana faz com que emergja a importância do reconhecimento (*Anerkennung*) como instrumento para a passagem da consciência sensível (do objeto) para a consciência-de-si (VAZ, 1998).

Quais portanto, são os pressupostos que permitem o atingimento do espírito absoluto? O que representa a dialética do reconhecimento na filosofia de Hegel? A fim de solucionar essas questões, o trabalho se divide em três capítulos: a) alocação de Hegel na história da filosofia como um todo e no contexto histórico-cultural do romantismo alemão; b) o caminho traçado pela consciência a partir da *Fenomenologia*; c) a dialética do reconhecimento como afirmação da consciência-de-si.

1. Situando Hegel na história da filosofia: romantismo e idealismo alemão

O pensamento de Hegel está situado na história da filosofia em dois instantes diferentes. O primeiro momento diz respeito aos escritos da juventude hegeliana, que se desenvolveram nos seus anos iniciais de aproximação com o pensamento filosófico e a produção poética alemã, especialmente de Schelling e Hölderlin, além de questões de caráter teológico e moral (BECKENKAMP, 2009), dada sua condição de estudante do seminário protestante de Tübingen¹⁴. A partir da publicação da *Fenomenologia do Espírito*, em 1807, inaugura-se a fase da maturidade hegeliana. A virada epistemológica que ocorre na filosofia do autor tem como característica sua construção de ideias com base no romantismo alemão e no idealismo filosófico. A formação intelectual do Hegel maduro perpassa necessariamente pela crítica ao pensamento iluminista, pelo estudo da filosofia kantiana e pela adoção dos escritos de Fichte, Schelling, Herder, Jacobi, Goethe e outros expoentes do período, traços típicos do idealismo.

Nesse sentido, a filosofia que se formou ao longo dos séculos XVIII e XIX demonstra que, se de um lado o pensamento kantiano se ergueu como grande estuário das teses formuladas durante o Iluminismo, por outro também representou a fagulha daquilo que viria a se tornar o romantismo alemão (*die Romantik*). O

¹⁴ Antes de se vincular às instituições de ensino teológico ou universitário, ainda em Stuttgart, berço de Hegel, o filósofo teve seus primeiros contatos com a crítica kantiana, de onde retira sua inspiração para seus primeiros escritos que contemplam a relação entre moralidade, liberdade e religião (BECKENKAMP, 2009). Além disso, o jovem Hegel de Stuttgart, antes mesmo de adentrar ao seminário em Tübingen, demonstrou interesse em temas relacionados à filosofia e à cultura grega, assim como sua tendência em desenvolver uma filosofia da história.

período teve como base teórico-filosófica o idealismo (VAZ, 1998), que aparece na história da filosofia como corrente que provocou a ruptura da hegemonia do transcendentalismo kantiano e com a ideia de fim da filosofia. A partir do florescimento das especulações metafísicas, éticas, políticas e antropológicas, o idealismo se ergueu sobre um fértil terreno que teve o romantismo como pano de fundo e projeto cultural de oposição ao classicismo e ao racionalismo iluminista¹⁵.

Ainda que pesem concepções que reputam o romantismo como um sistema desprovido de dogmas, princípios, objetivos ou programa filosófico (HARTMANN, 1960), é possível afirmar que o idealismo alemão teve como principais expoentes uma tríade de pensadores: Fichte, Schelling e Hegel. Os três iniciaram seus estudos no campo teológico e se moveram para a filosofia, na qual se apropriaram da proposta filosófico-cultural que se desenvolvia ancorada no movimento romântico. O idealismo tem por característica a compreensão de que a realidade deve ser tratada como uma manifestação da razão – portanto, das ideias – ao passo que seus expoentes afirmam que é possível atingir a consciência-de-si hegeliana a partir de um processo transcendental.

Ainda que o movimento seja formado por diferentes pensadores, é possível afirmar que o idealismo encontra duas vias exatas de ação. Enquanto a primeira enxerga em Hegel a possibilidade de desenvolvimento do idealismo absoluto e da filosofia do espírito, a segunda possui seu ápice no reconhecimento dos limites da subjetividade em Schelling (PUENTE, 2003). Enquanto Schelling busca conceber um idealismo objetivo, no qual o absoluto (princípio ordenador do real) deve ser visto como uma identidade indiferenciada da realidade, Hegel desenvolve o idealismo absoluto, pelo qual esse princípio supremo se formata como algo espiritual.

A relação do pensamento hegeliano com as mudanças promovidas pelo romantismo no campo cultural foi potencializada a partir do contato que o filósofo teve com Goethe, reitor da Universidade de Jena na mesma época em que Hegel passou a lecionar na cátedra de filosofia. Assim, o romantismo alemão se fundamenta como um "movimento de inconformismo e subversão cultural, responsável pelo desenvolvimento da cultura, expressão da afronta aos padrões artísticos e intelectuais estabelecidos" (COELHO, 2012, p. 10). Como afirmamos, as matrizes filosóficas do romantismo deságuam na crítica e no idealismo pós-kantiano, categorias que foram trabalhadas por Hegel.

De certa forma, o pensamento hegeliano pode ser considerado uma decorrência direta do novo modelo de formação cultural que se propõe a partir da inauguração do movimento romântico na literatura e nas artes em geral, a *Bildung*.

¹⁵ De acordo com Benedito Nunes (1975), o romantismo se assenta em duas posições distintas, ainda que ambas constituam reações ao modelo racionalista e analítico desenvolvido no Iluminismo. De um lado, tem-se o romantismo como categoria psicológica ou modo de sensibilidade. De outro, enxerga-se o movimento como uma categoria histórica, que comunga os aspectos literário e artístico.

O termo pode ser traduzido como *formação*, que engloba a cultura e o esclarecimento em seu âmbito. Desse modo, essa nova forma de oposição ao ideal universalista do Iluminismo tem como premissa a ideia de que "quanto mais a condição social de um povo for harmonizada com a determinação do homem, por meio da arte e diligência, mais formação terá esse povo" (MENDELSSOHN, 2011, p. 16).

A influência do novo modelo de formação cultural alemã, que se dá pela catalisação da expressão literária do movimento *Sturm und Drang*¹⁶ e do romantismo na filosofia, pode ser verificada em diversos pontos da obra de Hegel, sobretudo em discussões nas quais os posicionamentos hegelianos são claramente contrários ao que fora sustentado pelos iluministas, como a dicotomia entre fé e razão e a necessidade de uma rígida mudança no campo político, ponto em que Hegel rejeita o liberalismo individualista do Iluminismo e sustenta o Estado enquanto *corpo uno*. A concepção idealista em Hegel é expressa na *Fenomenologia do Espírito*, obra na qual o autor apresenta o itinerário percorrido pela consciência sensível rumo à consciência-de-si e estabelece que a tomada de consciência de si mesmo representa a superação do momento subjetivo.

Na apresentação da tradução brasileira da obra hegeliana citada, Henrique Cláudio de Lima Vaz (2012, p. 11) explica as finalidades de Hegel em seu principal escrito da maturidade:

Na *Fenomenologia*, Hegel quer mostrar que essa abstração, na qual o mundo é o mundo sem a história da mecânica newtoniana e é acolhido pelo sujeito ao qual "aparece" nas formas acabadas das categorias do Entendimento, é apenas momento de um processo ou de uma gênese que começa com a "aparicação" do sujeito a si mesmo no simples "aqui" e "agora" da certeza sensível, aparição que mostra a dissolução da verdade do objeto na certeza com que o sujeito procura fixá-la. A partir daí, o movimento dialética da *Fenomenologia* prossegue como aprofundamento dessa situação histórico-dialética de um sujeito que é fenômeno para si mesmo no próprio ato em que constrói o saber de um objeto que aparece no horizonte das suas experiências. [...] Essa é a originalidade da *Fenomenologia* e é nessa perspectiva que ela pode ser apresentada como processo de "formação" (cultura ou *Bildung*) do sujeito para a ciência.

A inovação de Hegel em relação ao método filosófico de Kant consiste justamente na colocação do fenômeno no próprio saber do sujeito, ao invés de

¹⁶ Traduzido como "tempestade e ímpeto", o *Sturm und Drang* foi um movimento literário e artístico que ganhou espaço na Alemanha do final do século XVIII. A proposta do movimento, que contou com representantes na literatura e na música clássica, era servir de reação ao racionalismo iluminista e à influência francesa exercida na cultura alemã daquele tempo, como necessidade de valorização das artes nacionais, de tradição germanista. Na literatura, seus expoentes centrais foram Johann Goethe e Herder. Na música clássica, o movimento ganhou força com Haydn e Mozart.

inserir na esfera do objeto. Se, para Hegel, a consciência é o que perfaz o movimento dialético "no qual o saber do mundo passa no saber si mesmo como na sua verdade" (VAZ, 2012, p. 14), o pensamento hegeliano está preocupado em demonstrar que a consciência se suprime como simples consciência do objeto e atinge a consciência-de-si, como certeza de si mesmo, instante em que nasce a ideia de reconhecimento em sua filosofia e que nos interessa para os fins deste trabalho.

2. O itinerário da consciência no pensamento hegeliano, do sensível ao absoluto

A partir da publicação da obra *Fenomenologia do Espírito*, Hegel propõe uma análise sobre os caminhos e as categorias pelas quais a consciência se constrói e possibilita ao sujeito conhecer o mundo com determinado nível de segurança. As inúmeras reviravoltas que marcaram a vida do jovem filósofo de Jena desaguaram em uma fase de maturidade, na qual Hegel busca entender quais são os obstáculos à compreensão da realidade e como a consciência se comporta em diferentes instantes, fazendo com que a observância de experiências anteriores carregue o sujeito para outra espécie de pensamento. Em última instância, a proposta hegeliana nessa obra é justamente apresentar o caminho por que passa a consciência até atingir o seu estágio máximo: o espírito absoluto.

A consciência não é estática, de modo que as experiências ao longo da história fazem com que as verdades se tornem ilusórias e novas verdades apareçam. Jean Hyppolite (1974, p. 6), comentador da obra hegeliana, explica a finalidade central dos escritos da maturidade:

Hegel quiere conducirnos desde el saber empírico hasta el saber filosófico, desde la certeza sensible hasta el saber absoluto. En consecuencia, esta Fenomenología que se presenta realmente como una historia del alma es diferente de la deducción de la representación de Fichte o del idealismo transcendental de Schelling¹⁷.

Enquanto a teoria do conhecimento clássica, dos gregos ou dos iluministas, postula que todo processo de conhecimento exige a relação entre sujeito cognoscente e objeto cognoscível por meio de uma separação, Hegel altera esse sentido e considera que essa separação é aparente, pois o saber absoluto representa o instante em que o sujeito compreende a unidade do pensamento e do próprio ser (ROSENFELD, 2005). Para Hegel, o caminho da consciência se inicia no saber mais vulgar, de caráter meramente empírico ou sensível, e se direciona ao chamado saber

¹⁷ Tradução livre: Hegel quer nos conduzir desde o conhecimento empírico até o conhecimento filosófico, da certeza sensível até o saber absoluto. Em consequência, esta Fenomenologia que se apresenta realmente como uma história do espírito é diferente da dedução de representação de Fichte ou do idealismo transcendental de Schelling.

absoluto, que compreende o instante em que a consciência se torna em-si e para-si em relação ao sujeito.

Não é possível que o saber absoluto se concretize por um ou outro indivíduo, uma vez que é dependente de um instante histórico específico e de caráter universal. Desse modo, a filosofia de Hegel estrutura a consciência em três diferentes momentos: certeza sensível, percepção e consciência-de-si. Assim, tem-se claro que a intenção de Hegel na *Fenomenologia* é justamente percorrer a formação do sujeito em relação ao conhecimento das coisas em suas essências, já que o saber absoluto é um "conhecer prático, que surge com as próprias experiências, das próprias relações da consciência-de-si com objetos do mundo e as outras consciências" (LEITÃO, 2015, p. 39).

A supressão de um instante da consciência por outro mais próximo do saber absoluto representa o processo de dialética, pelo qual a consciência se coloca em prova a partir da busca por experiências que a levem à essência das coisas. O saber mais primitivo da consciência é denominado *certeza sensível*, uma vez que é formada pelo saber imediato e sensível sobre as coisas. Nesse estágio, o saber é considerado o mais verdadeiro, pois tem a plenitude do objeto diante de si (HEGEL, 2012). Mas, em realidade, essa certeza se torna a verdade mais abstrata e mais pobre, já que a consciência descobre que a verdade se encontra no Eu e no imediatismo. Baseando-se no exemplo fornecido por Hegel na *Fenomenologia*, o aqui é uma árvore porque Eu a vejo. Porém, para um outro Eu, o aqui não é necessariamente uma árvore, mas sim uma casa¹⁸ (HEGEL, 2012).

O movimento da consciência no estágio do saber sensível consiste em compreender que o objeto e o sujeito não são imediatos e singulares, mas mediatos e universais, de modo que a verdade não se encontra no objeto diante de si ou no próprio sujeito. No entanto, o resultado da certeza sensível é a construção de um objeto universal e da percepção, como segundo instante da consciência. Ao contrário da certeza sensível, que não se apossa do verdadeiro, o segundo nível da consciência hegeliana (*percepção*) é capaz disso, já que a universalidade é o seu princípio, de modo que o sujeito (o Eu) e o objeto são universais (HEGEL, 2012). Nesse estágio, o objeto é universal e tem em si diversas propriedades, como o sal no exemplo empregado por Hegel (2012) na *Fenomenologia*.

No segundo estágio, a consciência assume uma posição de passividade frente ao objeto, pois o apreende da forma como é apresentado, na condição de elemento universal e uno. No exemplo do sal, Hegel trabalha a ideia de coisidade ao dizer que,

¹⁸ Na íntegra, o exemplo fornecido por Hegel (2012, p. 77) explica o seguinte: "O mesmo sucede com a outra forma do isto, com o aqui. O aqui, por exemplo, é a árvore. Quando me viro, essa verdade desvaneceu, e mudou na oposta: o aqui não é uma árvore, mas antes uma casa. O próprio aqui não desvanece, mas é algo que fica, no desvanecer da casa, da árvore etc.; e indiferente quanto a ser casa ou árvore. Assim o isto se mostra de novo como simplicidade mediatizada, ou como universalidade".

embora o vejamos em um conjunto simples, o sal é constituído por coloração, sabor, forma e peso determinados e específicos (HEGEL, 2012). Então, as propriedades múltiplas estão contidas num *aqui* simples, no qual todas as coisas se interpenetram e não se afetam – o branco não altera o modelo cúbico e essas propriedades não influenciam o sabor salgado. Diante desse quadro, Hegel (2012) afirma que a consciência confirmaria o desenvolvimento do objeto em propriedades diversas e retornaria a si mesma, distinguindo a percepção que teve da coisa (o olhar sobre o sal e sua compreensão como coisa universal e una) da reflexão que faz sobre ela (como elemento plural).

O filósofo alemão ainda percebe que a consciência reflete a coisa como um *enquanto*, ou seja, ao passo em que o Eu analisa a coloração do sal, não percebe seu sabor; enquanto analisa o sabor, não percebe o seu formato. A partir disso, Hegel (2012) conclui que a percepção das coisas se dá em um movimento de para-si e para-outro, de modo que o objeto da consciência não é a coisa em si, mas somente o fenômeno, fazendo com que a consciência seja direcionada para o último estágio do itinerário hegeliano. A consciência percebe que a compreensão dos objetos foi dada por ela mesma e isso faz com que se vislumbre que há algo além de meros objetos, que é ela própria, dando ensejo a um último instante em que se discute o *entendimento*. Portanto, o último movimento da consciência no caminho hegeliano é se tornar *entendimento*.

O processo apresentado por Hegel no estágio do entendimento é deveras complexo. Diferentemente dos dois outros instantes, em que a consciência tem a experiência da coisa enquanto objeto mediato e universal e, na sequência, como para-si e para-outro, a finalidade do entendimento é submeter a consciência a um jogo de forças com a natureza e as leis que a envolve. O último momento da consciência é deflagrado por Hegel (2012) como aquele em que a consciência não apreendeu o conceito como conceito, mas somente como conceito do objeto, de modo que ainda não há como abstrair a verdade do objeto. Na compreensão hegeliana, a consciência percebe a existência de uma dualidade, de um jogo de duas forças que aparecem a ela como fenômeno e aparência do fenômeno.

Portanto, o entendimento aparece como a relação mediatizada que a consciência mantém o objeto. O caminho que a consciência tece nesse sentido permite que, ao final, se realize como apreensão do fenômeno como fenômeno, de tal modo que "não podemos mais pensar a realidade, senão como processo de movimento e unificação" (LEITÃO, 2015, p. 53). Esse movimento permite com que a consciência alcance a infinitude ou o conceito absoluto, que Hegel (2012) coloca como "essência simples da vida, a alma do mundo, o sangue universal" (HEGEL, 2012, p. 115). Em outros termos, pode-se dizer que a autoconsciência em formação percebe a dicotomia entre o sujeito que experimenta e o objeto que é experimentado e passa a buscar uma autoafirmação de sua existência frente ao

objeto, ou seja, uma relação de dominação do sujeito e da consciência frente ao objeto.

De acordo com Hegel (2012), o instante em que a consciência alcança a infinitude, ela deixa de ser *entendimento* e passa a ser considerada *consciência-de-si*, capaz de explicar o seu objeto e estar em diálogo consigo mesma. A partir do momento em que a consciência alcança o saber absoluto, a consciência-de-si, torna-se importante analisar o seu movimento de duplicação, a relação das consciências-de-si e a dialética do reconhecimento na filosofia hegeliana, a partir da metáfora da dialética do senhor e do escravo. Disso, pode-se afirmar que o atingimento do saber absoluto em Hegel representa não apenas a compreensão do objeto, mas também do sujeito e do seu próprio processo de reflexão, em si mesmo (HYPPOLITE, 1974).

3. (In)dependência da consciência-de-si e a dialética do reconhecimento

Com o aporte da *Fenomenologia*, escrevemos no capítulo anterior o itinerário que é percorrido pela consciência, que, de acordo com Hegel (2012), se inicia na certeza sensível e se desenvolve até o saber absoluto. Assim, a proposta deste último capítulo é justamente averiguar os desdobramentos do saber absoluto que, como consciência-de-si, abre espaço para a discussão hegeliana sobre a dialética do reconhecimento.

De início, Hegel (2012, p. 119) afirma que a consciência-de-si nasce como um reflexo da consciência, do outro e do retorno em si, de modo que passamos a compreender que "uma certeza [é] igual à sua verdade, já que a certeza é para si mesma seu objeto, e a consciência é para si mesma o verdadeiro". A consciência-de-si em Hegel é uma figura capaz de encontrar a verdade de sua existência, o instante em que o sujeito estabelece uma relação de dominação junto ao objeto e compreende que sua consciência é o que lhe permite conhecê-lo.

"Com a consciência-de-si entramos, pois, na terra pátria da verdade" (HEGEL, 2012, p. 120), instante em que a filosofia hegeliana evidencia a existência do Eu e do Outro, já que essa nova figura do saber conserva o saber de si mesmo e um precedente, o saber do outro. A consciência-de-si é a reflexão realizada sobre o outro, devendo ser considerada um movimento de "sair de si, o encontro com o outro e o retorno a si" (LEITÃO, 2015, p. 55). O movimento que a consciência-de-si faz é justamente o de sair de si por desejo de encontrar outra consciência. Dessa forma, o desejo (*Begierde*) representa a força que retira a consciência-de-si de seu percurso comum e a faz sair de si para encontrar o Outro.

Conforme Paulo Meneses (2003, p. 23):

A consciência-de-si é um retorno a partir do seu outro, o ser da certeza sensível e da percepção – que é trazido para o sujeito pelo desejo. O objeto do desejo é a vida que tem estrutura homóloga a da

consciência, pois é, a seu modo, reflexo sobre si, e também negatividade, enquanto a vida, em sua corrente infinita, dissolve todas as determinações e diferenças. Mas o desejo, em sua busca é um movimento em que um objeto é consumido e logo outro surge na sua independência atíça de novo o desejo. E o movimento só para quando o objeto for outra consciência-de-si, que faça sobre a consciência uma só e a mesma operação que é feita sobre ela; quando o desejo deseja outro desejo surge o reconhecimento.

Há uma dualidade entre consciência e consciência-de-si na filosofia hegeliana: enquanto a primeira está direcionada para o mundo sensível, a outra possui a si mesma como objeto. Isso significa que ser consciente de sua própria existência é se reconhecer como sujeito e objeto simultaneamente, ou seja, como sujeito consciente e que conhece e objeto cognoscível, que é conhecido. Daí Hegel (2012, p. 199) dizer que "o Eu é o conteúdo da relação e a relação mesma", que se relaciona com o Outro a partir de então, já que apenas assim o movimento da consciência encontra fim. A dialética do desejo representa o ato de negação, que insere a consciência-de-si na condição de objeto de si mesma, por negar as primeiras impressões e se colocar como desejo do Outro.

Como afirma Gardênia Leitão (2015), a negação do objeto da própria consciência faz com que haja a necessidade de negar o novo objeto, de modo que não é o objeto em si a busca da consciência, mas o próprio desejo. A negação possui como objetivo possibilitar o retorno da consciência a si própria, que acontece quando a consciência encontra não um objeto a ser conhecido, mas outro Eu – outra consciência-de-si. Portanto, o retorno a si própria faz com que uma consciência-de-si desejante busque não o seu Eu, mas o Outro, em que o espírito se manifesta como em-Nós e para-Nós.

Conforme Hegel (2012, p. 125):

É uma consciência-de-si para uma consciência-de-si. E somente assim ela é, de fato: pois só assim vem-a-ser para ela a unidade de mesma em seu ser-outro. O Eu, que é objeto de seu conceito, não é de fato objeto. Porém, o objeto do desejo é só independente por ser a substância universal indestrutível, a fluida essência igual-a-si-mesma. Quando a consciência-de-si é o objeto, é tanto Eu quanto objeto. Para nós, portanto, já está presente o conceito de espírito. Para a consciência, o que vem-a-ser mais adiante, é a experiência do que é esse espírito: essa substância absoluta que na perfeita liberdade e independência de sua oposição – a saber, das diversas consciências-de-si para si essentes – é a unidades das mesmas: Eu, que é Nós, Nós que é Eu.

A dialética do desejo, como parte da dialética do reconhecimento das consciências-de-si, representa uma manifestação prática da consciência, como angústia em realizar seus desejos. É válido recordar que a concepção de desejo na

filosofia de Hegel deve ser compreendida como uma categoria aproximada da noção de *apetite*, como algo que perturba o homem e faz com que se busque a satisfação plena de suas vontades. De acordo com Gardênia Leitão (2015), o conflito entre as consciências-de-si desejantes faz com que nasça a luta por sua independência, que, ao final, nada mais é senão a própria vontade de liberdade. A luta pelo reconhecimento (*Anerkennung*) de uma consciência-de-si por outra faz surgir um instante de luta por (in)dependência entre as consciências desejantes¹⁹.

Dessa maneira, o que denominamos neste trabalho de *dialética do reconhecimento* na filosofia hegeliana consiste exatamente no processo pelo qual a consciência se coloca para fora de si, como um Outro, a fim de localizar não mais um objeto a ser conhecido, mas sim outra consciência que conhece a si. Em última instância, trata-se de um processo dialético a que Hegel nomeia de reconhecimento mútuo entre as consciências-de-si²⁰. O reconhecimento na filosofia hegeliana consiste exatamente numa relação dialética de reciprocidade, pela qual o Eu apenas possui plena consciência-de-si quando é reconhecido por outra consciência-de-si e vice-versa, ou seja, "una y otra sólo pueden encontrar su verdad haciéndose reconocer recíprocamente como son para sí, manifestándose fuera como son dentro"²¹ (HYPPOLITE, 1974, p. 103).

A sistemática dialética do reconhecimento na filosofia hegeliana ocorre quando, depois de ambas as consciências-de-si desejantes se reconhecerem, haverá novos conflitos com outras consciências-de-si, em um processo de dominação e liberdade. A relação de reconhecimento mútuo das consciências-de-si desejantes e opostas foi profundamente trabalhada por Hegel no Capítulo IV da *Fenomenologia do Espírito*, na qual ele aborda a parábola ou metáfora da dialética senhor-escravo, pela qual as figuras opostas da consciência travam um conflito – "uma, a consciência independente para a qual o ser-para-si é a essência; outra, a consciência

¹⁹ Nesse sentido, "o enfrentamento exige arriscar-se, é um reconhecimento que obriga à consciência a colocar a si mesma em situação de perigo, de possibilidade iminente da morte. [...] Por esta razão só o enfrentamento pode exercer o efetivo reconhecimento, pois ameaça o existir da própria vida" (LEITÃO, 2015, p. 59).

²⁰ O filósofo alemão estabelece uma reflexão sobre o caminho que se percorre nesse conflito de consciências ao dizer: "Chamemos conceito o movimento do saber, e objeto, o saber como unidade tranquila ou como Eu; então vemos que o objeto corresponde ao conceito, não só para nós, mas para o próprio saber. Ou, de outra maneira: chamemos conceito o que o objeto é em-si, e objeto o que é como objeto ou para um Outro; então fica patente que o ser-em-si e o ser-para-um-Outro são o mesmo. Com efeito, o Em-si é a consciência, mas ela é igualmente aquilo para o qual é um Outro (o Em-si): é para a consciência que o Em-si do objeto e a relação mesma; defronta um Outro e ao mesmo tempo o ultrapassa; e este Outro, para ele, é apenas ele próprio. seu ser-para-um-Outro são o mesmo. O Eu é o conteúdo da relação, o relacionar-se e o relacionar-se a si-mesmo; defronta um Outro e ao mesmo tempo o ultrapassa; e este Outro, para ele, é apenas ele próprio" (HEGEL, 2012, p. 119).

²¹ Tradução livre: [...] uma e outra apenas podem encontrar sua verdade fazendo-se reconhecer reciprocamente como são para si, manifestando-se externamente como são em seus interiores.

dependente, para a qual a essência é a vida ou o ser para um Outro. Uma é o senhor, outra é o escravo" (HEGEL, 2012, p. 130).

A dialética do reconhecimento exige que uma consciência-de-si seja identificada por uma relação de necessidade da outra consciência, como numa luta de vida ou morte, na qual cada uma das consciências quer provar à outra que é a autêntica consciência-de-si, que é livre e não necessita de qualquer relação com outro ser. De certo modo, o "reconhecimento é, na verdade, um enfrentamento, uma busca da morte da outra para que o seu desejo seja satisfeito" (LEITÃO, 2015, p. 65). A luta pelo reconhecimento travada pelas consciências-de-si é necessária, pois ambas buscam se elevar à verdade no Outro e nelas mesmas, para terem certeza de ser-para-si (HEGEL, 2012), já que a liberdade apenas é conquistada por meio da colocação da vida em risco.

Para Hegel, deve-se ter claro que o reconhecimento não é alcançado pela morte de uma das consciências-de-si, já que isso significaria a anulação do Outro e a impossibilidade da liberdade. Contrariamente, o reconhecimento depende do processo de conservação e dominação da outra consciência-de-si. Assim, o reconhecimento define os lados das consciências: a consciência que valoriza mais a liberdade em detrimento da vida se torna senhor, enquanto a outra, que valoriza mais a vida em face da liberdade, se torna escravo. Nessa relação de dominação, o senhor figura para-si e o escravo funciona como mediador dos desejos do senhor.

A consciência escrava é aquele que opta por ser dominada por outra e excluir sua liberdade por medo da morte, enquanto o senhor é aquele que enfrentou a morte e não teve medo de perder sua vida. Na dialética senhor-escravo, apenas a consciência do senhor é reconhecida pelo escravo, já que a consciência dominada exerce um papel de servidão, em que nega a própria liberdade por medo da morte e a fim de reconhecer o Outro. A partir disso, Hegel (2012) sinaliza que houve um reconhecimento desigual e unilateral, uma vez que "para o reconhecimento propriamente dito, falta o momento em que o senhor opera sobre o outro o que o outro opera sobre si mesmo; e o escravo faz sobre si o que também faz sobre o Outro" (HEGEL, 2012, p. 131).

Na verdade, parece haver uma posição cíclica na metáfora da dialética senhor-escravo, pois a consciência-de-si reconhecida não é totalmente livre, pois depende da existência, da obediência, do trabalho e do reconhecimento da consciência do escravo. Nesse estado, Hegel afirma que é possível a ocorrência de uma inversão de valores, que depende do trabalho executado pelo escravo, fazendo com que passe de uma consciência dependente para uma consciência independente e insira o senhor em uma posição contrária, possibilitando o reconhecimento mútuo. O trabalho é o meio pelo qual o escravo toma consciência-de-si e possibilita se rebelar contra o senhor, alcançando sua liberdade a partir de sua capacidade transformativa.

É o que Hegel (2012, p. 132) afirma:

O trabalho, ao contrário, é desejo refreado, um desvanecer contido, ou seja, o trabalho forma. A relação negativa para com o objeto torna-se a forma do mesmo e algo permanente, porque justamente o objeto tem independência para o trabalhador. Esse meio-termo negativo ou agir formativo é, ao mesmo tempo, a singularidade, ou o puro ser-para-si da consciência, que agora no trabalho se transfere para fora de si no elemento do permanecer; a consciência trabalhadora, portanto, chega assim à intuição do ser independente, como [intuição] de si mesma.

O trabalho é formativo e possibilita ao escravo o surgimento de uma nova figura da consciência, consistente no pensamento sobre a consciência. No trecho da *Fenomenologia* em que se discute a liberdade da consciência-de-si, Hegel indica que o pensamento faz com que o escravo tenha consciência da inalienabilidade de sua liberdade. Na figura do pensamento sobre a consciência, o Eu é livre por não estar vinculado à Outra consciência, mas fica em si mesmo, assim como o objeto. Por fim, Hegel indica a existência de ideologias que exemplificam a liberdade da consciência-de-si escrava, que são o estoicismo, o ceticismo e a consciência infeliz.

Considerações finais

A proposta deste trabalho consistiu em analisar a denominada dialética do reconhecimento e a expressão da consciência-de-si na filosofia de Hegel, a partir de um recorte feito sobre a obra *Fenomenologia do Espírito*. Sequencialmente, analisou-se a inserção de Hegel na história da filosofia, buscando a relação que o autor teve com o período do romantismo alemão e com o idealismo, corrente filosófica de que fez parte, na qual desenvolveu o sistema do *idealismo absoluto*. Após, voltou-se à análise dos diferentes estágios que a consciência passa até a chamada consciência-de-si, momento em que o sujeito é capaz de explicar o objeto a ser conhecido e si mesmo. Ainda, abordagem recaiu sobre a ideia de dialética do reconhecimento e sua ilustração a partir da metáfora da dialética senhor-escravo.

Para Hegel, a consciência-de-si e o saber absoluto são estágios que têm por finalidade trazer o conhecimento para o campo da racionalidade, afastando-se do conhecimento sensível e da percepção, e trabalhar a verdade do objeto a ser conhecido. Trata-se de uma manifestação necessária da própria história da filosofia, que se constrói em sua totalidade a partir de um percurso dialético que é traçado pelo espírito – pela consciência. A dialética do reconhecimento é tomada como uma das fases do processo da consciência-de-si, que, ao se externar do sujeito, deixa de buscar o conhecimento sobre o objeto na realidade e passa à necessidade de outra consciência-de-si desejante.

Enquanto a consciência é um aspecto teórico da filosofia hegeliana, que analisa os objetos, a consciência-de-si é retratada como uma figura viva, histórica e que

deseja incessantemente reconhecer e ser reconhecido por outras consciências-de-si. Porém, como Hegel indica, o encontro das consciências desejantes é marcado por uma luta pela liberdade, em que se dá início um processo dialético no qual somente a consciência que coloca todos seus atributos, sobretudo a vida, em detrimento da liberdade é que atinge o estado de consciência do senhor. Por outro lado, a outra consciência se torna serva da primeira.

Esse processo dialético e a luta por reconhecimento travada entre senhor e escravo, que é desigual no início, apenas ganha paridade no instante em que o escravo reconquista a consciência sobre a necessidade de sua liberdade a partir do trabalho. O trabalho, para Hegel, é um elemento formativo e necessário ao reconhecimento da consciência-de-si que se submeteu a outra, tornando-se mera consciência, ou seja, capaz unicamente de analisar objetos (e os desejos do senhor), nunca a si mesmo e a necessidade de liberdade. Ainda que a metáfora trabalhada por Hegel indique aplicabilidade somente no plano metafísico, trata-se de um mecanismo atemporal, que pode ser identificado em diferentes momentos da história humana.

Portanto, conclui-se que a dialética do reconhecimento aparece na filosofia hegeliana como uma afirmação de um processo de dependência e independência das consciências-de-si desejantes, em uma relação protagonizada por consciências de senhores e outras que são consciências escravas, que faz com que reconheçamos o Outro como sujeito. Em última instância, o reconhecimento figura como uma necessidade humana²², uma vez que a consciência individual é incapaz de alcançar imediatamente o saber absoluto e tampouco de reconhecer o Outro como sujeito sem que haja a relação dialética.

86

Referências

- BECKENKAMP, J. *O jovem Hegel: formação de um sistema pós-kantiano*. São Paulo: Loyola, 2009.
- COELHO, N. M. M. S. *Fundamentos filosóficos da interpretação do direito: o romantismo*. São Paulo: Rideel, 2012.
- HARTMANN, N. *A filosofia do idealismo alemão*. 2. ed. Trad. José Gonçalves Belo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1960.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.
- HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.
- HYPOLITE, J. *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Barcelona: Península, 1974.

²² Inspirado na teoria do reconhecimento hegeliana, Axel Honneth (2003) indica que essa dimensão do pensamento de Hegel também atinge as questões jurídicas e de direitos humanos, tratando-se de reconhecer o outro como sujeito de direitos.

LEITÃO, G. G. V. S. *Dialética do reconhecimento: a questão central da subjetividade em Hegel*. 84 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2015.

MELDELSSOHN, M. Sobre a pergunta: o que quer dizer esclarecer: *In: KANT, Immanuel et al. O que é esclarecimento?* Rio de Janeiro: Via Verita, 2011.

MENESES, P. *Hegel e a Fenomenologia do Espírito*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

NUNES, B. A visão romântica. *In: GUINSBURG, Jacob (Org.). O romantismo*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1975.

PUENTE, F. R. “Novas perspectivas sobre o idealismo alemão”. *Síntese - Revista de Filosofia*, v. 30, n. 96, p. 125-130, 2003.

ROSENFELD, D. *Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

VAZ, H. C. L. “A significação da *Fenomenologia do Espírito*”. *In: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Fenomenologia do espírito*. 8. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

_____. *Antropologia filosófica*. 4. ed. São Paulo: Loyola, 1998.

Submissão: 22. 06. 2020 / Aceite: 15. 11. 2020

Entre Hegel e Marx: dialética e Estado Between Hegel and Marx: dialectic and State

GABRIEL ALLAN DREHMER ²³

Resumo: O presente artigo tem como objetivo esboçar as nuances da crítica de Marx à noção hegeliana de Estado, bem como o decurso teórico empreendido para tal, seguindo a desconstrução de Marx em relação à dialética de Hegel enquanto abstração puramente metafísica, portanto, sem efetividade. O artigo é resultante do exercício empreendido junto à vislumbres envolvendo a ética e a filosofia política, a passagem da moralidade à eticidade do Estado, bem como a inversão material enquanto método proposto por Marx na sua análise crítica da concepção hegeliana do Estado.

Palavras-chave: Dialética. Estado. Materialismo.

Abstract: This article aims to outline the nuances of Marx's critique of the Hegelian notion of State, well as the theoretical course undertaken, following Marx's deconstruction in relation to Hegel's dialectic as a purely metaphysical abstraction, therefore, without effectiveness. The article is the result of an exercise undertaken with glimpses involving ethics and political philosophy, the transition from morality to the ethics of the State, well as material inversion as a method proposed by Marx in his critical analysis of Hegelian conception of the State.

Key-words: Dialectic. State. Materialism.

88

Nada mais prolífico para nossa interpretação atual do quadro político do que a dobradinha Hegel-Marx. Ambos os autores representam um marco nunca precedido na história do pensamento moderno. Tanto Hegel quanto Marx enunciam em suas respectivas teorias uma compreensão macro-estruturante da realidade histórica e do pensamento político. Hegel contrapõe ao formalismo idealista, ilustrado no seu ápice pela moral kantiana, a necessidade da retomada do conteúdo em sua relação intrínseca com a forma. Sem recair no velho paradoxo empirista, Hegel assume como processo presente no real a direta relação entre a lógica que expressa o pensamento no seu desenvolvimento mesmo em relação a concretude do mundo. É por meio da dialética e seus momentos que Hegel capta na realidade o devir enquanto expressão da própria realidade pensada. A lógica, dessa forma, está pé com pé em relação ao real. Neste sentido, a razão não se resume a mera abstração formal, categorial, do pensamento, mas diz respeito ao desenvolvimento do próprio conceito e suas determinidades guardadas e superadas no sucessivo processo dialético de oposição e síntese (ou negação da negação). Da mesma forma, Marx

²³ Mestre na Linha de Ética e Filosofia Política pelo PPGfil da Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE. E-mail: gabrieldrehmer@hotmail.com.

explora o conteúdo do real invertendo a relação entre ideal e material. Em sua crítica ao idealismo hegeliano, Marx inverte os pólos da relação sob o argumento de que Hegel haveria posto o mundo de ponta cabeça, uma vez que, para Marx, é a materialidade que define o modo de vida do homem, e não o contrário. Em seu método dialético materialista, pois, Marx parte da análise objetiva e exposição crítica para entender seu papel junto à sociedade. Inequivocamente, como se torna evidente, o diálogo entre esses dois autores é de suma importância para nosso entender acerca das relações que se estabelecem hoje entre sociedade e Estado, entre poder, legitimidade e a dominação em seu aspecto político e econômico. Nossa proposta é delimitar nesse diálogo mesmo a relação entre um e outro, buscando pelo seu contraste as nuances que nos permitem entender criticamente as relações acima elencadas.

A dialética e suas abordagens: idealismo x materialismo

A dialética na história da filosofia possui quatro principais acepções, a saber: método de divisão, comum nas investigações platônicas com o objetivo de assumir uma verdade formal da ideia por meio da depuração de suas qualidades no exercício do diálogo, caracterizado como método indutivo sintético, segundo o qual corre-se o risco do relativismo do conteúdo em relação a forma; a lógica probabilística de Aristóteles segundo um contexto racional não demonstrativo, o qual se volta para a silogística no intuito de captar na essência a verdade do ente; tal acepção dialética se caracteriza por sua ênfase na validade da proposição e não necessariamente na sua comprovação empírica, a terceira forma de abordagem dialética é o estoicismo, onde a lógica formal assume a qualidade de revelar o conteúdo pelo movimento da coisa; e, por último, a dialética propriamente hegeliana, a qual exploraremos brevemente a seguir a partir do próprio autor a quem se refere e seu crítico mordaz, Marx.

Como percebemos, todas as acepções dialéticas anteriores a Hegel tendem a uma abordagem formal da lógica. Não se exclui o conteúdo, mas este acaba subordinado ao pensamento enquanto estrutura de captação da realidade. Em Hegel, e depois em Marx, a dialética se dá não no pensamento, mas por meio dele se torna evidente enquanto processo ao qual estão submetidas as coisas, o conteúdo, num constante processo de realização da ideia, não mais formal, mas concreta, de enriquecimento das determinidades da coisa junto a sua realização mesma (aqui cabe a famosa metáfora da semente, a qual é em essência árvore que se realiza sucessivamente no conceito, processo mesmo de superação da semente em si mesma, até chegar na ideia de árvore e ser superada novamente).

A dialética hegeliana: entre a forma e o conteúdo

A dialética hegeliana se confunde com a lógica de pensamento a qual lhe subjaz, mas, como pressupomos, não se limita a ela. A lógica implicada no conceito

dialético se inscreve no real enquanto fenômeno concreto, o qual se desdobra nos momentos de mediação da ideia entre o universal abstrato (em-si ou Ser), o particular (para-si ou o Nada) e a síntese de ambos pela compreensão da singularidade (em-si-para-si ou devir), quando o universal negado pelo particular reconhece a si mesmo enquanto conteúdo.

Como toda compreensão filosófica, ainda que universalizante, o pensamento hegeliano também surge como resposta ao seu tempo em termos de contexto histórico das ideias (iluminismo) mas também do Estado (revolução francesa e monarquia constitucional). Com as revoluções de cunho liberal, as quais remontam a supressão do feudalismo por meio da ascensão mercantil, o Estado ganha as características da burguesia em ascensão, as quais demandavam um novo fundamento para a política e seu caráter jurídico, onde ao homem cabe o direito inerente, sua qualidade natural salvaguardada universalmente pela instituição do Estado.

Sem negar a tradição idealista que fundamenta tal compreensão do Estado face ao direito, a filosofia hegeliana se vincula diretamente ao pensamento kantiano, indo além quando trata o *a priori* formal a partir de uma concretude que o compreende dicotomicamente inscrito no próprio movimento do real, e não só no pensamento especulativo. Desta forma, ainda, Hegel supera a dicotomia sujeito-objeto ao inseri-la no pensamento enquanto momento da ideia mesma que se realiza no real.

A exposição do pensamento em regras cinde o mundo entre Sujeito e Objeto; a dialética hegeliana, superando a normatividade do pensamento moderno em relação a essência da razão e seus modos, que via na política um caráter lógico-cientificista meramente gnosiológico, opera um retorno aos pré-socráticos (Heráclito e Parmênides) ao retomar da ideia de movimento o aspecto ontológico do real, até então meramente formal e estático. Assim, Hegel propõe uma nova compreensão sistêmica da realidade, onde há um retorno a noção de organismo, onde o *logos* é entendido para além da simples atividade racional do pensar. Essa nova forma de racionalidade vê no devir os diferentes momentos de mediação entre o universal e o particular.

A contradição é entendida como um momento da racionalidade do Ser que se diz no movimento mesmo de oposição dos contrários. Tal superação da dualidade num terceiro resultante dos contrários unifica forma e conteúdo numa complexa compreensão da realidade que identifica o pensamento consigo mesma. Assim, a linearidade lógica é superada pela circularidade dialética que se renova a todo novo momento de mediação. Esse movimento de determinação passa basicamente do Ser ao Nada e do Nada ao devir ao ser superado e mantido no próprio movimento ao qual diz respeito. A dialética hegeliana é o próprio movimento que constitui a realidade quando passa da pura abstração, reconhecimento do mundo em-si, do Ser,

para a particularidade, reconhecimento da coisa, o para-si que nega a totalidade constituindo-se enquanto parte, e é superada e mantida na síntese do movimento, o devir que retoma o universal no reconhecimento do próprio particular em sendo todo-parte.

Portanto, a dialética hegeliana é um modo de descobrimento do real que parte do momento mais abstrato até a concretude do real pelas determinações do particular. Tais momentos se estruturam na imediaticidade até as relações mais complexas de mediação e realização da ideia.

A inversão lógica de Marx: o materialismo em oposição ao Estado

O método dialético de Marx se difere do hegelianismo fundamentalmente em dois momentos; em relação a inversão conceitual Marx, ainda que não abandone o tom idealista, parte do materialismo, este que, num segundo momento, permite ao autor alemão abordar a coisa da lógica em dois momentos subsequentes, por meio de uma investigação analítica das propriedades da coisa e relacionando-a com o meio social ao expô-la criticamente segundo o mesmo. A diferença preponderante entre Hegel e Marx, portanto, é a base idealista (abstrata) do primeiro e a matéria histórica (coisa) no segundo.

O método de Marx, baseado nos dois momentos de investigação e exposição crítica, tem como objeto a coisa da lógica, a qual diz respeito ao real concreto presente na história. Diferentemente do concreto em Hegel, que era a realização do conceito em seus diferentes momentos no pensamento, para Marx a concretude é o *a priori* presente na história a partir do qual o pensamento surge. Em outras palavras, enquanto para Hegel a realidade surge do pensamento, para Marx é o pensamento que surge da realidade materialmente dada. Portanto, enquanto dialética materialista, o método de Marx não se aproxima nem do puro idealismo, nem do empirismo acrítico que vê no real um todo desordenado. Marx mantém o tom idealista ao analisar a realidade a partir de uma proposta dialética, negando a arbitrariedade do empirismo, mas sem se prender ao puro pensamento, indo além, por sua vez, do idealismo anterior a ele.

A realidade deve ser mensurada de forma crítica tendo como pano de fundo a história, a qual versa sobre as relações sociais tangenciadas pelas necessidades humanas voltadas para o exercício da política. Daí que, para Marx, o fator determinantes a ser considerado é a sociedade civil e não o Estado abstraído de suas determinações materiais.

Tal método se baseia em dois momentos, como aludido acima, a investigação e exposição. A investigação diz respeito ao momento prévio à crítica, onde cabe ao pensamento apropriar-se das determinações da coisa no intuito de gerar dela um reflexo real do próprio mundo. A exposição, por sua vez, é o momento crítico, onde

tais determinações são postas em relação tendo em vista as carências humanas (como diria Marx, da água primeiro constata-se que tem a qualidade de matar a sede e depois, num segundo momento, que pode ser vital para o benefício da comunidade).

Em suma, “a investigação é a apropriação analítica e reflexiva do objeto captado antes de sua exposição metódica, enquanto a exposição é a crítica do objeto com base em suas contradições [...] uma exposição crítico-objetiva da lógica interna do objeto, do movimento efetivo do próprio conteúdo do objeto” (CHAGAS, 2011, p.3).

Tal representa um esforço sistemático de compreensão da evolução da coisa, criticamente, em relação a sua lógica interna.

A crítica de Marx, portanto, baseia seu método dialético em oposição a dialética hegeliana, fundamentalmente. Politicamente, uma vez que a história se baseia num momento que se refere a organização social. Para Marx, o método hegeliano inverte os polos, subjetivando o Estado abstraindo-o de suas determinações materiais e o colocando como demiurgo que paira onipotente sobre a sociedade civil. Marx trata de inverter essa relação, colocando-a de ‘cabeça para cima’, elencando como determinante o Estado como produto do meio, da materialidade, e não o contrário, o meio como decorrente da realização do Estado. O Estado, em oposição a Hegel, é aqui tomado como considerado a partir de seu conteúdo.

O método dialético de Hegel, por meio da dupla negação, faz do particular universal abstrato que por sua vez nega as relações materiais do indivíduo quando toma-o enquanto universalizável na figura do Estado demiurgo, que por sua vez retorna como instância de dominação.

A crítica de Marx, neste sentido, se situa no sentido de falsear a efetividade de uma tal relação, mostrando que todo Estado enquanto produto e não produtor, possui um viés ideológico, no caso do Estado hegeliano, um viés burguês de exploração da sociedade civil por meio das delimitações de um tal substrato estatal.

Marx mostra, pois, que nenhuma abstração pode ser desligada dos fatos, correndo risco de, perdendo sua determinação real, retornar como instrumento de dominação do homem sobre si mesmo.

Concepções de Estado

Assim como o tema da dialética incorre em diferenciações fundamentais entre Hegel e Marx, essas também ecoam quando tangem a questão política acerca da formação e do papel do Estado. Enquanto o primeiro enuncia a monarquia constitucional como a boa nova da marcha do espírito na história junto a liberdade, o outro critica o Estado burguês como instância de dominação de classe.

Independente dos méritos de um e outro, a sinergia entre ambos nos é cara ao por na mesa discussões que se fazem presentes até hoje, como a ideia de liberdade política, a ligação entre ética e política, a defesa do direito à propriedade privada, no caso de Hegel, e os problemas sociais fruto do acúmulo desregrado de uma base governista que detém o monopólio dos meios de produção e, portanto, os meios de expropriação das classes menos favorecidas em Marx. Vamos, então, às nuances que caracterizam um e outro para que possamos entender melhor sua relação de forma crítico/filosófica.

Hegel: Estado e Sociedade Civil

A definição de Estado em Hegel passa pelos momentos do problema e do método, a saber: da natureza imanente da ideia e da sua compreensão enquanto razão de ser, respectivamente. Isso significa dizer que Hegel tangencia uma concepção de Estado destoante da conceituação jusnaturalista, onde o Estado é produto da razão dos indivíduos em consórcio. Para Hegel o Estado é imanente no tempo, sempre existiu enquanto absoluto irrealizado, enquanto conceito. Portanto, não há contrato em Hegel senão no nível da lei. A lei enquanto produto do reconhecimento do espírito do povo é mutável de acordo com o mesmo, mas o Estado enquanto ideia, e não o Estado histórico, sempre existiu na forma do conceito.

A partir de uma definição geral, a problemática se divide em três momentos; do Estado em relação a sua interioridade, a relação íntima entre o Estado e a sociedade civil, ao seu exterior, na relação do Estado com outros Estados por meio do exercício da força, e universal, em relação ao Estado histórico e sua constituição remetida mais ou menos à ideia de liberdade tal como presente no tempo. Aqui nos interessará o primeiro aspecto, da interioridade do Estado em sua conformação junto aos elementos de mediação da sociedade civil.

Contrário a tradição idealista precedente, que via no Estado uma experiência de pensamento e, portanto, hipoteticamente baseada no dever-ser, Hegel propõe uma abordagem científica onde o mesmo, o Estado, é entendido de forma análoga a natureza imanente, tratando-o enquanto ser-como-é, no caso, junto ao desenvolvimento do Estado no tempo, na história.

O método é dedutivo, uma vez que parte das premissas reais em relação ao pensamento e do pensamento retorna à primeira. Partimos da exposição do Estado racional, do desenvolvimento da ideia de Estado por meio da dialética e seus momentos subsequentes à realização do conceito de liberdade presente na moralidade subjetiva. O Estado, assim, é fim absoluto, o em-si-para-si resultado da contradição primeira entre o universal e o particular.

O Estado personifica a concretude da ideia de liberdade enquanto substancialidade ética, a qual é garantida pelo Estado mesmo quando trata de congregar os interesses individuais sob a figura do interesse do próprio Estado. O interesse do Estado é ele mesmo a salvaguarda da liberdade uma vez reconhecida em-si-para-si, por meio do processo de mediação entre a vontade universal, do direito abstrato, e particular, da moralidade subjetiva, superadas pela síntese do Estado enquanto singularidade mesma na qual estão preservadas tanto a universalidade, como direito do todo, e a particularidade que reflete no todo seus próprios interesses e se quer a si mesma no dever para com a própria sociedade. Na palavras de Hegel na terceira parte da Filosofia do Direito, o “Estado é a realidade em ato da ideia moral objetiva, o espírito como vontade substancial revelada clara para si mesma, que se reconhece e se pensa, e realiza o que sabe porque sabe” (HEGEL, 2003, p. 216).

Segundo Lima Vaz, ainda, o Estado enquanto resultante do processo dialético é a ideia realizada da ética presente já no livre arbítrio da vontade subjetiva:

O Estado é o resultado dialético ou realidade efetiva da ideia ética. Na lógica imanente à dialética do espírito objetivo ou da sociedade, é o momento da universalidade concreta. A ideia do Estado apresenta uma estrutura lógica (U-P-S) que vai da realidade imediata do Estado individual na sua Constituição à universalidade concreta da história universal (VAZ, 1980. p. 26).

94

Assim, a essência do ser livre se realiza na concretude como fim imanente dos indivíduos que por meio dele veem garantidos os seus direitos particulares. Por meio do Estado enquanto fim, o direito abstrato encontra e é superado junto ao particular na própria ideia realizada. Desta forma, o direito é universalizado em relação a base material da sociedade civil.

As próprias formas de governo assumem em Hegel um aspecto momentâneo em relação a dialética, a monarquia constitucional representada historicamente engloba os três momentos da formação do Estado enquanto fatores constituintes, a saber, a monarquia, aristocracia e democracia. Esses três momentos são representados pelo rei, pelos conselhos e pelo poder legislativo, respectivamente.

Os três componentes supra-citados assumem como papel realizar a constituição presente já na ideia, a qual é redigida segundo o momento efetivo e o grau de racionalidade do povo em relação ao Estado. Assim, a dedução racional aponta para a monarquia constitucional como forma mais bem acabada.

O Estado em essência superior ao indivíduo é inalienável em sua figura de autoridade, o monarca. Hegel parte de uma interpretação, depois reiterada pelo jovem Marx nos termos da democracia direta, que entende a necessidade de um Estado forte e unificador. Portanto, cabe ao Estado enquanto mantenedor dos direitos individuais da propriedade e do trabalho, interferir na salvaguarda dos

mesmos em relação a possíveis impedimentos. Nesses termos, ainda, o Estado não é uma massa de indivíduos, mas um organismo autônomo composto por membros da sociedade civil, esta última entendido seu funcionamento a partir das relações entre corporações onde o interesse público e o bem estar da sociedade são garantidos pelos próprios interesses compartilhados entre elas.

A ideia de liberdade a partir das determinidades da sociedade civil ao Estado enquanto substancialidade ética

Em seu livro intitulado *Ética e Política: Hegel e o formalismo kantiano*, Weber (2009, p.111) tem como objetivo demonstrar na argumentação dos autores, Kant e Hegel, a passagem entre a moral subjetiva do primeiro para a eticidade do Estado no segundo. Para tanto, ao remontar a questão clássica acerca da relação entre ética e política, o comentador nos apresenta o Estado hegeliano enquanto universalidade das relações de mediação que vão da pura subjetividade do arbítrio à realização ética do conteúdo presente na ideia de liberdade e seu conceito. Nos interessa aqui o sexto capítulo (WEBER, 2009, p.) onde, uma vez traçada a relação entre moral subjetiva e objetividade ética em Hegel, o comentador delinea as nuances do Estado em relação a sociedade civil.

O capítulo em questão, em sua estruturação própria, segue os momentos do desdobramento dialético que vai da sociedade civil ao Estado pelas determinidades do conceito de liberdade tal como se realiza em seus momentos de mediação rumo ao ideal concreto; ou, no devir da ideia que se desenvolve no conceito em suas sucessivas determinações. Portanto, são importantes esses dois momentos que se relacionam segundo as próprias instâncias de determinação do conceito, sobretudo a sociedade civil e o Estado, o qual se realiza e retorna à primeira como elemento regulador.

Preliminarmente, em relação a sociedade civil, esta se desenvolve em uma tríade própria. Todo sistema triádico de Hegel reflete a oposição e síntese primeira entre o Ser e o não-Ser. Desta forma, a sociedade civil se divide nos momentos do universal da família, onde o indivíduo se compreende segundo as necessidades dela, do trabalho, quando o indivíduo se vê às voltas com sua necessidade particular, e da corporação, onde a necessidade do grupo, ou da família, é superada e guardada junto aos anseios particulares do indivíduo que aparece entre outros iguais na esfera do trabalho e da produção. No Estado, por sua vez, essa relação se dá no nível do direito, primeiramente abstrato, direito universal de todo indivíduo como igual, moral subjetiva, ou o querer de si mesmo em relação ao livre-arbítrio, e a eticidade que se dá no âmbito do Estado, onde conforma-se o querer do todo e do indivíduo por meio da vontade em-si-para-si referente a mútua relação entre direitos e deveres.

O primeiro passo da mediação e subsequente concretização da vontade livre que se reconhece como membro de uma pequena comunidade ética é a família. Aqui a consciência do viver em comunidade se dá no nível das relações patriarcais. A família implica numa dialética própria cujo primeiro momento se dá na conjunção espontânea de duas vontades particulares por meio do laço matrimonial. No casamento há o abandono da subjetividade atomizada na figura egoística do indivíduo que é superada e guardada pela comunhão de bens que passa dos pais aos filhos. Como diz Weber:

Para Hegel, o princípio segundo o qual devemos respeitar a propriedade privada, por exemplo, passa pelo movimento de reconhecimento das vontades, o que se dá dentro de certas circunstâncias [do matrimônio e da propriedade familiar] (WEBER, 2009, p. 143).

As implicações do casamento presente na família não basta, esta deve ser superada pelo direito que representa o próximo passo na dialética da sociedade civil, a propriedade.

O movimento de reconhecimento das vontades relacionadas entre si ganha efetividade por meio da limitação do indivíduo em relação a um outro. O outro torna-se, assim, o fator hipotético que delimita no pensamento o direito da família, delimitação essa que se dá por meio da propriedade privada como garantia da liberdade individual por meio do trabalho. Assim, pelo matrimônio constitui-se uma nova pessoa jurídica a qual é garantido direito a propriedade pela congregação familiar.

Outro momento da sociedade civil, decorrente da propriedade familiar, se dá nas corporações como associação de homens livres conjugados pelo interesse particular. A mediação das corporações onde os indivíduos associados trabalham em consórcio, visa superar as carências por meio de um sistema de necessidades, ou Estado de carências, onde a individualidade é superada pelo bem da comunidade que se comunica entre si por uma mútua relação. Tal é a divisão social do trabalho. Nas palavras de Hegel:

A pessoa concreta que é para si mesma um fim particular como conjunto de carências e como conjunção de necessidade natural e de vontade arbitrária constitui o primeiro princípio da sociedade civil. Mas a pessoa particular está, por essência, em relação com a análoga particularidade de outrem, de modo que cada um se afirma e satisfaz por meio da outra e é ao mesmo tempo obrigada a passar pela forma da universalidade, que é o outro princípio (HEGEL, 2003, p. 167-8).

Conclui-se, como dizíamos acima, que podemos chamar “tal sistema o Estado extrínseco, o Estado da carência e do intelecto” (HEGEL, 2009, p. 168).

Desse contexto surge o solo comum das relações éticas dentro da sociedade civil não mais circunscrita ao âmbito familiar, onde a liberdade imediata, mediada pelo puro subjetivismo moral do eu-querer, se choca com outras vontades igualmente livres que são guardadas num nível mais amplo, reponsável por delimitar tais relações mediadas pelo indivíduo e seus interesses representados pela propriedade. As corporações representam a universalização das necessidades segundo a materialidade da sociedade civil que tem por base a família, e esta, o casamento enquanto contrato de duas vontades recíprocas.

Mas as corporações não representam ainda o produto acabado da ideia de liberdade, uma vez que implicam em interesses particularizados na instância de grupo. Para superar tal interesse é preciso de uma figura mediadora que condense em si o ideal de liberdade na medida em que supera essa particularidade mesma, preservando o tecido social como um todo, esse elemento fundamental é o Estado.

O Estado, pois, é responsável por realizar na concretude a universalidade ética por meio das particularidades decorrentes da abstração primeira do universal em-si, tal processo de mediatização do universal abstrato pelas particularidades da vontade para-si mantém no nível do direito a substancialidade ética do ser livre pelo reconhecimento da singularidade em-si-para-si da vontade que se quer a si mesma como dever em relação a um outro. Ao Estado, portanto, cabe manter a justaposição entre direitos e deveres na relação entre indivíduos que gozam de uma e mesma igualdade dada aprioristicamente pelo pensamento e posteriormente pela realidade histórica das comunidades humanas.

No costume tem o Estado a sua existência imediata, na consciência de si, no saber e na atividade do indivíduo, tem sua existência mediata, enquanto o indivíduo tem sua liberdade substancial ligando-se ao Estado como a sua essência, como ao fim e ao produto de sua atividade (HEGEL, 2003, p. 216).

Ou seja, é no reconhecimento da vontade livre por meio do indivíduo que se quer como membro do Estado que este obtém o grau de universalidade de uma vontade em-si-para-si, que reconhece no Estado o absoluto do ser livre.

É pelo movimento dialético de manutenção do direito por meio do dever, de retorno da particularidade ao universal, que o Estado ganha sua substancialidade ética, entendida esta por meio da realização da ideia de liberdade por meio da concretude da instituição estatal. A igualdade, assim, é garantida como um direito à diversidade que por sua vez implica no dever em respeito a subjetividade alheia. Em suma, a função do Estado para Hegel é fazer da particularidade um interesse público onde o sujeito encontra a satisfação dos próprios interesses na identificação mesma do particular com o interesse do Estado e, por meio dele, na garantia dos próprios direitos e dos deveres.

Marx e a negatividade da política

Ao analisar Marx a partir da questão acerca das formas de governo, Bobbio (BOBBIO, 2017) lança a ideia de que no autor alemão não há senão uma visão negativa da política. Tal ponto de vista é corroborado e ampliado pelos comentários de Paixão (PAIXÃO, 2017) ao dividir entre seus dois primeiros capítulos a crítica politicista de Marx em relação ao Estado hegeliano e o seu abandono das saídas politicistas como meio de resolução do problema do antagonismo de classes. Voltando a Bobbio, o negativismo atrelado a política se define pela oposição entre o Estado burguês e a necessidade de uma democracia direta na qual o poder emana do povo na medida em que se aproxima dele segundo as demandas materiais da sociedade.

Uma vez que a materialidade que funda o Estado como forma de governo, e não o Estado conforma a sociedade segundo o *modus abstrato* do pensamento que acaba por subjetivar o mesmo frente a sociedade civil, é a ela que se volta o olhar de Marx ao demarcar como demanda primária a supressão das carências do homem em detrimento da salvaguarda da propriedade acumulada nas mãos de poucos.

A substancialidade do Estado, assim, não é a liberdade do conceito dado abstratamente pela ideia, mas o seu contrário, o domínio de uma classe sobre a outra sob uma base material na qual, independente da forma de governo, boa em si mesma ou má em si mesma, este, o governo ou o Estado concretamente dado, será sempre um organismo parasitário das relações sociais. A relação que se dá aí é de manutenção do Estado distanciado da sociedade e, portanto, da base material. Somente a abstração do Estado pode manter tal relação de domínio por servir-se de um instrumento ideológico que, por sua vez, se serve de uma burocracia instituída para gerenciar os negócios de uma minoria. Segundo o próprio Marx, “o executivo no Estado moderno não é senão um comitê para gerir os negócios comuns de toda a classe burguesa” (MARX, 2010, p. 42).

Segundo o comentador italiano:

Quanto a relação entre sociedade civil e estado, a posição de Marx é antitética a de Hegel: para Hegel, o estado é o racional ‘em-si-parasi’, o ‘deus-terreno’, o sujeito da história universal; em suma, o momento final do espírito objetivo; como tal, é a superação das contradições que se manifestam na sociedade civil. Para Marx, ao contrário, o estado é tão só o reflexo destas contradições, não sua superação, mas sua perpetuação (BOBBIO, 2017, p. 182).

Conclui o comentador dizendo que Marx “considera o estado como puro e simples *instrumento* de domínio...” (BOBBIO, 2017, p. 182), ao que conclui dois aspectos fundamentais da crítica marxiana a ideia de Estado assim entendida, o primeiro entende o Estado como “superestrutura que reflete o estado das relações

sociais determinadas pela base econômica” (BOBBIO, 2017, p. 183), e, segundo, como aparelho ao quais se serve a classe dominante.

Da relação material/historicista, da dialética materialista como real motor da história, onde o Estado reflete a organização social, Marx depreende toda lógica de dominação centrada no argumento do acúmulo dos meios de produção. Portanto, o primeiro passo do autor alemão rumo a sua crítica tal como exposta no *Manifesto do Partido Comunista* é a afirmação da luta de classes como elemento que perpassa a história da humanidade e marca a narrativa do homem com o tom das lutas e revoluções rumo a uma emancipação comum. Diz o próprio autor que “A história de todas as sociedades até hoje existentes é a história das lutas de classes” (MARX, 2010, p.40).

Isto nos conduz ao inevitável previsto por Marx como passagem lógica da dominação do homem sobre o homem até sua real emancipação fora da política e, assim, fora das configurações governamentais do Estado. Vejamos como isso se dá.

Da oposição de classes e da historicidade como processo de emancipação humana

Ao nos remetermos ao conceito de Estado em Marx, entendemos que o amadurecimento intelectual do autor alemão passa por algumas fases que se dividem majoritariamente entre o jovem e o velho Marx. Deixaremos de lado o Marx do segundo período, o qual se caracteriza fundamentalmente pela crítica a economia política, sem o abandono da dialética e, ou, de suas críticas as limitações da política. Nos focaremos nas duas fases subsequentes às experiências do jovem Marx, marcado pela atuação como escritor de jornais como a Gazeta Renana e a experiência junto a luta do proletariado em seus diversos momentos, principalmente em relação a comuna francesa.

Os dois momentos do jovem Marx supracitados se dividem entre a crítica ao Estado cristão e à dialética hegeliana, onde o autor busca na depuração do seu conceito de Estado uma proposta mais ampla de participação popular por meio da ação direta do povo, caracterizando a democracia direta, e o abandono das saídas politicistas caracterizado como viragem ontológica de Marx, onde o autor entende a política totalmente sob um viés negativo (o que antes era relativizado pela figura do povo agora assume o mesmo como ponto de viragem para algo além da política enquanto dominação de classe).

A crítica de Marx ao Estado cristão tem como base sua compreensão material/imanente do Estado em geral entendido como demiurgo assosiativo das vontades livres. Essa linha crítica marca o primeiro passo do autor alemão na consolidação de sua compreensão primária do Estado, pois, assume no conceito mesmo a relação material implicada na produção cultural e histórica, mostrando que a religião de Estado nega o mesmo ao inverter sua relação com a sociedade.

Aqui aparece-nos um Marx preocupado com a essência democrática do Estado e sua laicidade. O Estado cristão, portanto, é uma inversão na sua relação mesma com a base material, cultural e histórica, ao se distanciar do todo assumindo uma parte abstraída da cultura como fundamento universal.

Pois, no entender de Paixão, a compreensão de Estado em Marx nessa altura do seu decurso intelectual:

[...] é a real comunidade humana, onde os instintos animais desse ser são convertidos em uma racionalidade ética, que garante a verdadeira liberdade do homem, se configurando enquanto expressão associativa dos homens realmente livres. O Estado sempre vem aparecendo enquanto demiurgo da realização da racionalidade humana, pois ele é encarado até então, como expressão da própria natureza humana: é o desenvolvimento organizativo da vida política dos homens (PAIXÃO, 2017, p. 44).

Tal como no caso do Estado cristão, o mesmo é destituído de sua função devido a abstração implicada no caráter religioso da instituição terrena; em relação a propriedade privada o Estado se vê eclipsado em sua universalidade referente ao todo pela parte daqueles que detém a exigência de poder econômico por meio do direito privado. O Estado, tal como entendido por Marx no contexto da propriedade privada, é assim destituído de real função social. Pois, em vez de garantir a igualdade enquanto valor substancial e, portanto, universal, assegura aos poucos a opulência sob a qual muitos sofrem em miséria. Assim, o Estado burguês mostra sua cara ao apresentar-se preliminarmente como um comitê que assegura o direito restrito de uns poucos.

O universal, desta forma, não pode ser realizado, uma vez que o Estado representa não o povo, o *demos*, mas uma forma de indivíduo, o homem burguês personificado no nível da sociedade pelo direito a propriedade privada contrário a associação democrática em igual proporção. Assim, vemos desde já a contrariedade de Marx em relação a Hegel. O que para um é o princípio geral da liberdade, para outro representa a destituição do Estado de sua função enquanto universalidade mesma. O problema, nessa altura do decurso intelectual marxiano, não está ainda no Estado em si, mas na sua conformação histórica. Portanto, o Estado burguês, partícipe da marcha do espírito humano na história, deve dar lugar a uma noção mais bem acabada de Estado, no caso, a democracia direta, tal que capta da universalidade a igualdade pela supressão da propriedade privada enquanto direito inalienável da parte sobre o todo.

A crítica de Marx ao Estado burguês não nos deixa mentir acerca da influência do hegelianismo na expressão do autor alemão. A crítica a Hegel se dá no sentido em que este “deriva” da lógica as relações concretas, subjetivando o Estado como agente externo de vontade própria; isto é, o Estado torna-se um estranho em relação

a si mesmo, negando a universalidade da liberdade em prol da particularidade. Decorrente dessa influência, segundo Marx, o Estado não atinge na sua universalidade mesma o objetivo o qual representa em essência, a saber, de ser um meio de realização humana pela emancipação do homem em relação as suas demandas e carências próprias.

Segundo o comentador:

Se as revoluções políticas encerram na dominação de uma classe sobre a outra, logo mantém, sempre, um caráter limitador das potencialidades humanas, contribuindo na verdade para uma negação dessas potencialidades, pois permite e garante a escravidão do homem, seja ela transfigurada no escravo da antiguidade, no servo do medievo ou no proletariado na modernidade (PAIXÃO, 2017, p. 68).

Assim, o Estado assume sua acepção negativa a qual representa uma tal viragem ontológica no pensamento de Marx a partir da qual a política representa tão somente uma instância de dominação irreformável em relação a necessidade de emancipação humana. É preciso, pois, superá-la por meio da supressão do próprio Estado enquanto instância classista.

No entender de Marx, tal postura se justifica quando entendemos que o Estado burguês e a classe dominante assumem na história o seu papel dialético ao propiciar por meio da própria ganância os elementos do próximo passo revolucionário rumo a emancipação total do homem. Diz Marx:

A dezenas de anos, a história da indústria e do comércio não é senão a história da revolta das forças produtivas modernas contra as modernas relações de produção, contra as relações de propriedade que condicionam a existência da burguesia e seu domínio (MARX, 2010, p. 45).

Ao que assevera concluindo que “O sistema burguês tornou-se demasiado estreito para manter as riquezas criadas no seu seio” (MARX, 2010, p. 45). Essa passagem marca finalmente a proposta marxiana de superação do Estado pela negação da política como instrumento de dominação de classe. Tal processo que se dá junto ao decurso histórico pela lógica dialética de superação das contradições da sociedade.

Segundo Marx, a emancipação humana não perpassa somente a dimensão metafísico/religiosa, superando-a ao negar a instância do além vida (o que afirma a própria vivência), mas do mesmo modo e de forma ainda mais enfática visa a superação de uma metafísica que simula o além no mundo do aquém, negando a própria base material quando surge dela e a ela retorna como forma de dominação do universal pela lógica do particular. Assim, como o homem cria sua divindade para dominá-lo, também o faz em relação ao Estado segundo seu caráter classista.

A política, nesse sentido, em consonância com a questão do método, dever ter e manter seu elemento crítico junto à história, essa última entendida como expressão do social em sua conformação material, referente a um sistema de carências de caráter distributivamente igualitário.

A proposta de Marx enuncia em sua visão negativa da política a necessidade de sua superação consonante ao amadurecimento do espírito humano por meio da cultura, não mais abstrata, relacionada com a supressão das carências do povo entendido seu direito como realidade universal em sua concretude de base material. Ou seja, destituído do seu domínio de uma classe sobre a outra e, portanto, retirado do âmbito alienante do trabalho assalariado.

Marx evidencia dois tipos de emancipação, uma política e outra humana. A primeira, circunscrita à lógica de dominação inerente ao Estado, só restam soluções temporárias que invertem momentaneamente a ordem de dominância. Já a segunda perpassa a dimensão política do Estado, superando-a. Ambas são ontologicamente distintas. Enquanto a primeira afirma a natureza política do homem em seu estado de dominação de uns sobre os outros, a segunda enfatiza sua humanidade como direito de ser livre em comunidade de iguais. Nas palavras do nosso comentador:

A argumentação marxiana em torno das formas políticas tem o esforço de mostrar que por mais aperfeiçoadas que possam parecer, as relações sociais perpassadas por essa dimensão são em sua essencialidade limitadas, e no fundo inumanas, pois só se realizam no homem abstrato, irreal; são poderes alienados da humanidade enquanto comunidade social real e utilizados por uma classe de rapina que anula as potencialidades humanas. Essa castração omnilateral é o que fundamentalmente caracteriza o sentido negativo da política (PAIXÃO, 2017, p. 76).

102

A ilimitada potência humana em seu sentido universal só pode, assim, ser alcançada pelo próprio povo enquanto tal, que, superando a particularidade feita universal abstrato, afirma-se não só enquanto classe, mas como gênero propriamente humano ao afirmar como correlato necessário a realização da liberdade que retira da materialidade os meios de igual manutenção da vida. Nas palavras do próprio Marx:

De todas as classes que hoje em dia se opõem a burguesia, só o proletariado é uma classe verdadeiramente revolucionária. As outras classes degeneram e perecem com o crescimento da grande indústria; o proletariado, pelo contrário, é seu produto mais autêntico (MARX, 2010, p. 49).

Ao que assevera mais abaixo concluindo que, sob sua roupagem de revolução radical, ao proletariado cabe “destruir toda as garantias e seguranças da propriedade privada até aqui existentes (MARX, 2010, p. 50). Ou seja, somente pela abolição da

propriedade privada por meio de uma revolução radical dos meios de produção por uma classe que deles surge como miserável é que é possível elevar o espírito humano que surge das próprias carências e reivindica que sejam sanadas no corpo da comunidade humana.

Em suma, o Estado enquanto figura mediadora reforça a ilusão metafísica de sua superioridade, que não se esvai senão quando superada ela mesma pela supressão da própria política como meio de gerenciamento da propriedade privada. O Estado é ele mesmo um instrumento de alienação do trabalho assalariado, instância mistificadora das relações sociais pela ideia de dependência dos meios de produção capitalista. A negatividade da política, pois, se mostra na sua essencialidade limitadora das potencialidades humanas que incapacita o universal humano de emancipar-se, referindo-se ao particular segundo o direito abstrato burguês.

Para fechar, cito Marx em sua formulação acabada tal como consta no *Manifesto do partido comunista*:

A condição essencial para existência e supremacia da classe burguesa é a acumulação da riqueza nas mãos de particulares, a formação e o crescimento do capital; a condição de existência do capital é o trabalho assalariado. Este se baseia exclusivamente na concorrência dos operários entre si. O progresso da indústria, de que a burguesia é agente passivo e involuntário, substitui o isolamento dos operários, resultante da competição, por sua união revolucionária resultante da associação. Assim, o desenvolvimento da grande indústria retira dos pés da burguesia a própria base sobre a qual ela ascentou o seu regime de produção e de apropriação dos produtos. A burguesia produz, sobretudo, seus próprios coveiros. Seu declínio e a vitória do proletariado são igualmente inevitáveis (MARX, 2010, p. 50-1).

103

Conclusão

Sem recairmos em qualquer tipo de discurso panfletário, perpassamos a discussão em comum entre Hegel e Marx em relação a questão do Estado entendendo-a como fundamental para compreensão filosófica e cultural de nosso tempo. Longe de incutirmos qualquer ideal doutrinário, tangenciamos nossa problemática com o exclusivo intuito de esclarecimento do leitor junto a tradição do pensamento num momento de viragem tão crucial para o nosso tempo, a saber, da relação entre a formação do Estado burguês e a ideia de defesa da propriedade privada em Hegel e a crítica ao monopólio dos meios de produção e ao Estado enquanto instância de dominação de classe em Marx.

Vimos que ambos partilham de uma mesma base lógica, ainda que oposta de acordo com a ênfase de cada um, retomando como interessante o fato de que cada qual, a seu modo, interpreta na sociedade um viés de oposição entre si. A

diferenciação que surge de tal contraste nos mostra não só a relevância de cada um dos autores em questão mas a diversidade de pensamento que a filosofia política implica como base argumentativa.

Referências

- BOBBIO, N. *A teoria das formas de governo*. trad. Luiz Sérgio Henrique. São Paulo: Edipro, 2017.
- BRUHL, L-L. *A teoria do estado em Hegel*. in: Revista Princípios, Natal (RN), v. 20, n.33, janeiro/junho de 2013, p. 653-671.
- CHAGAS, E. F. *O método dialético de Marx: investigação e exposição crítica do objeto*. rev. Síntese. v. 38, n. 120, 2011, p. 55-70.
- FERREIRA, F. G. *A dialética hegeliana: uma tentativa de compreensão*. Porto Alegre: Revista Estudos Legislativos, v. 7, n. 7, 2017, p. 167-184.
- HEGEL, G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- MARX, K. & ENGELS, F. *Manifesto do partido comunista*. trad. Alvaro Pina & Ivana Jinkings. São Paulo: BoiTempo, 2010.
- PAIXÃO, B. G. *A política em Marx*. São Paulo: Instituto Lukács, 2017.
- VAZ, H. C. de L. *Sociedade civil e estado em Hegel*. rev. Síntese. v. 7, n. 19, 1980, p. 21-29.
- WEBER, T. *Ética e filosofia política: Hegel e o formalismo kantiano*. 2. ed. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2009.

Submissão: 05. 08. 2020 / Aceite: 14. 12. 2020

O surgimento da religião como instinto de dependência

The emergence of religion as an instinct for dependence

ARLEI DE ESPINDOLA²⁴

ADRIANO APARECIDO FERREIRA MELO²⁵

Resumo: O presente artigo tem como objetivo discutir o surgimento da religião a partir de Feuerbach. Discutir a religião neste pensador é se deparar com argumentos sólidos que nos propicie a repensar a nossa compreensão sobre a mesma. A problemática que permeia o artigo é se o instinto de dependência é suficiente para explicar a origem da religião ou se devemos recorrer ao medo como fonte de explicação do surgimento da religião. Para buscar uma resposta a esse questionamento, vamos nos fundamentar nas principais obras do pensador e apresentar temas relevantes como o conceito de religião; Deus; homem; Filosofia especulativa. Estes temas são de importância inquestionável para compreender o surgimento da religião, mas se faz necessário pensar a religião na perspectiva humana e natural.

Palavras-Chave: Instinto de dependência. Deus. Homem. Religião.

Abstract: This article intends to discuss the rise of religion in Feuerbach. Discussing religion in this philosopher is to face solid arguments that propitiate us to rethink our understanding about the theme. The article's question is about the rising of religion as a dependency instinct on one side, and the fear as its origin on the other side. To search for an answer to this question, we will base ourselves on the main works of the thinker and present relevant themes such as the concept of religion, God, man and speculative philosophy. Those are fundamental topics for the rising of religion understanding, but it is necessary to think about religion from a human and natural perspective too.

Keywords: Dependency Instinct. God. Man. Religion.

²⁴ Possui graduação em Licenciatura Plena em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (1992), mestrado em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (1999) e doutorado em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (2005). Pós-Doutorado em Filosofia pela PUC-RS (2016). Atualmente é Professor Associado da Universidade Estadual de Londrina/PR. E-mail: earlei@uel.br; earlei@sercomtel.com.br

²⁵ Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina; Graduação em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná; Graduando em Direito pela Universidade Estadual de Londrina. Participa do Projeto de Pesquisa, enquanto graduando do Direito, projeto intitulado: "Materialismo Antropológico de Feuerbach: Da Fonte da Reflexão no Iluminismo ao Impacto no Marx dos Primeiros Escritos", cadastrado sob o nº 10834, coordenado pelo Professor Doutor Arlei de Espíndola. Vale destacar que a presente contribuição consta desenvolvida de modo semelhante no primeiro capítulo da dissertação já apresentada, somando-se aos esforços aqui de disseminação dos resultados da pesquisa, por opção do estudante, pesquisa em vias de encerramento, fazendo-se este artigo conjunto. E-mail: melo.adr@gmail.com

Introdução

O nome de Feuerbach - que traduzindo significa “ribeiro de fogo” (ALVES apud FEUERBACH, 1989, p. 7) - está associado com a sua filosofia. Assim como o seu nome é caminho de fogo sua filosofia queima a tradição especulativa religiosa de modo que não tem como perpassar por ela sem se queimar ou queimar o autor, e, fazendo jus ao seu nome, foi punido como arsonista²⁶ terminando por viver no exílio intelectual.

Objetiva-se nesse artigo discutir o surgimento da religião em Feuerbach, tema esse que perpassa toda filosofia do pensador. Vamos percebendo - ao desenrolar do texto - que a religião foi compreendida como algo estranha a si - uma objetivação -, mas vamos demonstrar que ela não é alienação e sim consciência de si.

Ao definirmos ela como consciência de si, trazemos o problema religioso para dentro da filosofia, pois passa a ser compreendida como sendo antropologia e fisiologia. É nessa linha antropológica e materialista que a discussão irá se desenvolver, porque os problemas filosóficos e religiosos são os mesmos: o homem real e a natureza.

Destarte, iremos percebendo que o instinto de dependência é o que irá fundamentar o surgimento da religião, de modo que irá dar estrutura a fim de que a religião surja e permaneça, contudo para que isso acontecesse o autor precisou ser “queimado”.

106

O fundamento psicológico e subjetivo do surgimento da religião

Discutir o surgimento da religião (Religion) tem a finalidade de apresentar como o filósofo compreendeu a religião e o objeto religioso ao desenvolver os seus textos. Ora, esta temática se encontra ligada diretamente com a compreensão da religião como algo alienante ou objetivo. Buscar compreender o surgimento da religião em Feuerbach é se deparar com uma crítica a tradição filosófica e religiosa.

Em a *Essência da religião*, Feuerbach discute o que leva o surgimento da religião. Esta obra busca superar uma lacuna deixada por *A essência do cristianismo*, pois esta apresenta a essência da religião cristã sozinha e isolada, enquanto aquela desenvolve, segundo Chagas, “a essência da religião em geral, [...] pré-cristã” (CHAGAS, 2014, p.85) e ao discutir sobre a essência da religião em geral, Feuerbach, depara-se com o surgimento da mesma. No segundo parágrafo do texto *Essência da religião*, há uma demonstração do objeto primeiro da religião que é a natureza, mas ele é fundamentado numa origem subjetiva e psicológica. Conforme podemos constatar nas *Preleções*: “O sentimento de dependência é o único nome e conceito

²⁶ Arsonista é uma pessoa que gosta de ver o circo pegar fogo, usando linguagem popular. Foi considerado um pelo fato de haver criticado duramente a religião e não se importar com as críticas sofridas, como ele mesmo descreve no prefácio a segunda edição d’*A essência do cristianismo*.

universalmente certo para a designação e explicação do fundamento psicológico e subjetivo da religião” (FEUERBACH, 1989, p. 34). Este sentimento é o mesmo que o sentimento de finitude: “é o sentimento ou a consciência de que ele um dia acaba, de que ele morre. Se o homem não morresse, se vivesse eternamente, não existiria religião. [...] somente o túmulo do homem é o berço dos deuses” (FEUERBACH, 2009, p. 46-47). Aqui se percebe a necessidade desse sentimento (instinto) para o despertar da religião.

A partir do que Feuerbach entende por religião, fica evidente que ela é inata ao ser humano. Em *A Essência do cristianismo* isto é evidente, pois ela está no próprio homem (*Mensch*) e percebemos o ato de definição dela enquanto “consciência que o homem tem de si” (FEUERBACH, 2007, p. 45). Também o seu conceito de religião na *Essência da religião* corrobora com essa tese, e nesta, a religião é entendida “como o sentimento de dependência, o sentimento ou a consciência espontânea que o homem tem de não existir sem um ente distinto de si” (FEUERBACH, 2005, p.24). Aqui nos deparamos com um problema: qual a relação entre o conceito de religião encontrado em *A Essência do cristianismo* e este da *Essência da religião*? No primeiro parágrafo d’*A Essência do cristianismo*, o autor coloca a religião como princípio diferenciador entre o homem e o animal, ou seja, ela é a própria consciência humana, “consciência no sentido rigoroso, no qual para um ser é objeto o seu gênero, sua quiddidade” (FEUERBACH, 2007, p. 35). Ao definir a religião desta maneira, Feuerbach vai, na *Essência da religião*, relacionar esse conceito com o surgimento da mesma, porque ao afirmar que o seu surgimento está fundamentado no instinto de dependência - aquilo que não pode ser eliminado do ser humano - e está na própria essência humana o ato de buscar uma divindade²⁷, e este ato de buscar faz com que o homem tome consciência de si (FEUERBACH, 2007, p. 38), em si mesmo ou a partir da natureza. Mas a consequência da sua filosofia será a de que não existe nenhum Deus (*Gott*), no sentido abstrato, e sim de que “o homem e a natureza que decidem sobre o destino do universo e da humanidade a seu bel-prazer” (FEUERBACH, 1989, p. 28). O Instinto de dependência (*Abhängigkeitsgefühl*) é próprio do homem, é natural a ele buscar um ser superior e colocar para fora de si este ser. Quando o homem percebe que esse ser é externo, está fora de si - fazendo-se uma objetivação religiosa -, depara-se com a natureza como sendo um ser divino ou com sua essência objetiva, esta essência objetivada se fundamenta na necessidade (dependência) que o homem tem do ser divino, com isso fica insustentável a tese de que o medo²⁸ é o que gera a religião, pelo menos ela não é

²⁷ Essa afirmação começa a dar início a ideia de objetivação em Feuerbach.

²⁸ Existem pensadores que defendem essa tese, podemos destacar nomes importantes, como Hume, por exemplo, que apresenta a seguinte ideia: “Em questões de religião, os homens têm mais prazer em sentir medo, e os pregadores mais populares são os que despertam as paixões mais lúgubres e sombrias. Nos afazeres cotidianos, quando estamos mergulhados na materialidade sensível dos assuntos tratados, nada pode ser mais desagradável que o medo e o terror. Somente nos espetáculos dramáticos e nos sermões religiosos eles podem nos dar prazer” (HUME, 2009, p. 145 -146).

suficiente para explicar a origem da religião. “O medo é o sentimento da dependência de um ser sem ou pelo qual não sou nada” (FEUERBACH, 1989, p. 34). Parece, com essas afirmações, ocorrer uma negação da religião, mas o que ocorre é uma demonstração de como ela surge e se fundamenta na história. Negar a religião é negar a própria essência humana, é negar a própria natureza. A intenção do filósofo é rediscutir a religião, reinterpretando-a e, também, o seu objeto acaba sendo fixado numa necessidade humana. É buscando sanar essa necessidade que a religião se torna antropologia (*Anthropologie*) e fisiologia (*Physiologie*).

Em Feuerbach, o problema religioso está ligado com o problema filosófico, isto é, ele apresenta uma nova maneira de conceber o pensamento filosófico e o pensamento religioso associando ambos a uma filosofia prática, sem essencialismo ou metafísica. Ao fazer essa ligação entre esses dois pontos, o filósofo apresenta uma fundamentação filosófica para a religião, fazendo com que ela se torne uma reflexão sobre a realidade e se limite a refletir sobre ela. Para que isso venha acontecer, é necessário entender que a religião feuerbachiana é desenvolvida em uma perspectiva materialista-antropológica (homem e natureza). A filosofia - entendida como filosofia prática - é inconciliável com a teologia - entendida também como filosofia especulativa -, pois os argumentos teológicos centram-se em querer demonstrar a existência e as propriedades de Deus enquanto ser metafísico; assim também é a filosofia especulativa, a qual busca tratar da abstração, como a teologia. Todavia, ambas são incompatíveis com a religião - desde que seja entendida como acontecimento da vida humana - tendo no centro o homem e a natureza. Por mais que a religião parta de uma fisiologia²⁹, como ele a apresenta na *Essência da religião*, ela tem como foco o homem, porque somente ele é capaz de atribuir sentido à natureza, ou ainda “ela é o fundamento da vida humana” (FEUERBACH, 1989, p. 28). A natureza pressupõe o homem, ela é a causa e o fundamento do homem, mas ela só se torna consciente e inteligente por causa do homem.

Aqui temos que fazer uma ressalva em relação à divindade; tanto n’*A essência do cristianismo* como na *Essência da religião* não há um endeusamento³⁰ do homem e nem da natureza. O que ele pretende é designá-la como meta do próprio homem e apresentar as suas qualidades humanas, assim também é com a natureza. Em

²⁹ “Numa palavra: a natureza (fisiologia) é o fundamento do homem (antropologia). Procurar-se-á evidenciar que tal transição no pensamento de Feuerbach traz uma profunda mudança no tocante a sua relação com o sistema hegeliano. Nossa justificativa consiste no fato de que, para Feuerbach, não só a teologia, mas sua forma de filosofia sublimada, isto é, a filosofia de Hegel, deve ser inteiramente esclarecida. Em face desse esclarecimento, como ponto de partida positivo da nova filosofia ou “filosofia do futuro”, aparece o homem racional concreto na sua relação fundamental com a natureza, e, enquanto aspecto ético e social, a relação EU-TU e o amor” (SOUZA, 2013, p. 46). Ver também a ideia de Feuerbach sobre a filosofia da natureza. FEUERBACH, L. *Xiene satirico-teologiche*, 2000, p.65.

³⁰ Feuerbach não faz do homem, como foi sustentado, um Deus no sentido da fé teológico-religiosa, ele o analisa em seus elementos humanos e antiteológicos como é possível conferirmos em FEUERBACH, L. *Preleções sobre a essência da religião*, 1989, p. 39.

relação a natureza, ele não a quer divinizar-la no sentido teológico e nem da forma do panteísmo, que a designou “como o fundamento da existência humana, como a essência da qual o homem deve saber depender e da qual é inseparável” (FEUERBACH, 1989, p. 40). Esta condição de relação homem e natureza, que demonstra uma inseparabilidade entre elas, é aceitar a imanência da divindade a partir do pensamento feuerbachiano, porque ambos assumem uma condição divina, mas materialista. Ora, fazemos esta afirmação, porque o depender é o primeiro ato do surgimento do ser religioso e a inseparabilidade reafirma esta dependência, uma vez que não conseguimos e não podemos nos separar daquilo do qual somos totalmente dependentes, isto é, o homem sem o seu ser divino é um ser sem sentido no plano existencial. Um ser sem sentido é um ser que não reconhece a sua essência e que não se relaciona; é uma relação egoísta, entendendo esse egoísmo como um eu único e não como amor de si.

O não reconhecimento desta condição de relação e dependência é o que podemos chamar de ateísmo. O ateísmo³¹ é fortemente defendido na sociedade contemporânea. Partindo de Tomasoni, afirmamos que: grandes nomes da atualidade (científica) como Richard Dawkins³² afirmam “fortemente a necessidade do ateísmo” (2015, p.33). O negar o ser religioso é uma condição para se fazer ciência na contemporaneidade, mas a crítica ao ser religioso da contemporaneidade não atinge Feuerbach, pois Deus e religião para nosso filósofo são entes diferentes da tradição teológica e filosófica. Ambos surgem de uma forma real e a crítica científica não os afeta, porque a ciência - assim como o Deus feuerbachiano - trabalham com o que é concreto. A ciência torna a religião teologizada algo supérfluo, uma mentalidade antiga e negativa. Feuerbach tem consciência da importância da religião e isto é percebido n’ *A essência do cristianismo*, que na primeira parte trata da religião e seu acordo com a essência humana, ser mais desenvolvida do que a segunda parte, que trata da religião e o desacordo com a essência humana.

Não podemos negar que Feuerbach foi influenciado pelo positivismo, o que diferencia ele dos pensadores, que a partir do positivismo fundamentaram a ciência, é a consciência de que a “a religião tange problemas mais profundos, existenciais, e que a ciência é circunscrita dentro de barreiras e finalidades dadas” (TOMASONI, 2015, p. 35). Ao adentrar no cristianismo, Feuerbach percebe o homem como um ser complexo e que não foi devidamente compreendido pela filosofia especulativa o

³¹ Podemos afirmar que Feuerbach é ateu no sentido em que estamos tratando “a crença ortodoxa que como tal associa a religião a um objeto exterior” (FEUERBACH, 2007a, p.43), mas quando estamos diante da sua filosofia encontramos uma forma diferente de entender o ateu, porque “um ateu legítimo, isto é, um ateu no sentido vulgar é então aquele para o qual os predicados da essência divina, como, por exemplo, o amor, a sabedoria, a justiça, nada significam, mas não aquele para o qual o sujeito desses predicados nada significa. E de forma nenhuma é a negação do sujeito também necessariamente a negação dos predicados em si” (FEUERBACH, 2007a, p.51).

³² Richard Dawkins (1941) é um etólogo (aquele que estuda o comportamento animal) e biólogo evolucionista. É considerado um dos grandes nomes do ateísmo contemporâneo.

qual compreendeu apenas na perspectiva da razão. A razão é necessária para entender o homem e também a divindade; ela é o ponto de partida, porque “Deus é a objetivação da razão” (TOMASONI, 2015 p. 35), ou, antecipando as palavras de Feuerbach: Deus pensado como algo que se encontra fora do homem, como não-humano “é a essência objetivada da inteligência” (FEUERBACH, 2007a, p. 63). Mas a divindade não se resume na razão, pois se assim fosse ele estaria preso à filosofia especulativa; ele propõe um confronto entre lei (razão) e o coração. A razão nos impõe uma lei incondicional, já o “coração compadece do pecador” (FEUERBACH, 2007a, p. 75). O coração afirma a divindade como um ser real, como um ser humano, já a razão afirma a divindade como um ser perfeito, puro e pleno, com isso, a razão é a parte de um todo, enquanto o homem é esse todo não é apenas razão.

O amor (coração) é fundamento da filosofia do futuro³³. O que nosso autor está querendo mostrar é que somente no amor, sentimento em geral, que cada homem irá reconhecer a verdade da filosofia. Para ele o sentimento não se relaciona com seres abstratos ou metafísicos, mas com “objectos e seres reais e sensíveis” (FEUERBACH, 2002, p. 81). Quando Feuerbach está referenciando o coração (amor) está falando do homem concreto, ele não quer “partir em sua própria filosofia de nenhum princípio divino ou ser absoluto, mas do homem e apenas do homem” (FEUERBACH, 2002, p. 81) que depende da natureza para sua existência. Mas quando estamos falando do homem feuerbachiano estamos entendendo o “homem tal como ele se encontra na existência concreta e em sua inserção na natureza” (FEUERBACH, 2002, p. 81) “O primeiro objeto do homem é o homem; ‘O homem é, para si, a medida de todas as coisas, de toda a realidade’. Por isso, deve-se ‘fazer do homem a questão da filosofia’” (WEISCHEDEL, 2006, p. 270), por consequência uma questão da religião. Como vimos anteriormente, não há uma negação da divindade em nosso autor, e a religião é algo necessário, pois é o princípio diferenciador entre os humanos e os animais: os animais não têm religião³⁴. Não é somente a razão o que diferencia o homem dos animais como é discutido na filosofia especulativa. A razão é apenas uma parte do humano, mas não o homem em sua totalidade.

O homem completo é composto de *razão*, *vontade* e *coração* que necessita da capacidade de *amar* sendo exercitada; essência divina deste, a dependência do homem de um ser perfeito faz com que ele coloque para fora de si o que está dentro; ou seja, o que a teologia chama de Deus, Feuerbach percebe que está no próprio homem, potencial e virtualmente, como sendo algo perfeito (Razão, vontade e amor). Pela religião tornamo-nos diferentes em relação aos animais, mas isto não quer dizer que os animais não sirvam como uma divindade para os humanos. E o

³³ Não se tem o objetivo de discutir o tema da filosofia do futuro, mas para fins de esclarecimento, a filosofia do futuro é a inauguração de Feuerbach de uma abordagem antro-materialista no pensar filosófico. Essas ideias são discutidas na obra *Princípios da filosofia do futuro*.

³⁴ Segundo Feuerbach: “A religião se baseia na diferença essencial entre o homem e o animal – os animais não têm religião” (FEUERBACH, 2007a, p.35).

que faz com que o homem adore alguns animais ou um Deus transcendente como no cristianismo? A dependência dele em relação a estes animais, objetos ou a uma perfeição (entidade perfeita). O sentimento de dependência é o fundamento da religião e o objeto mais primitivo da religião é a natureza. A natureza é o primeiro objeto da religião, pois ele depende dela, mas não da natureza em geral e sim da natureza particular, ou seja, “não depende da terra em geral, mas deste solo e desta terra; não da água em geral, mas desta água, deste rio e desta fonte” (FEUERBACH, 2005, p. 25). A natureza é entendida como “objetos que o homem diferencia de si mesmo e de suas próprias produções” (FEUERBACH, 2005, p. 23); é tudo aquilo que está fora do homem e dessas coisas é que nos tornamos dependentes. Quando foi defendido por Feuerbach que o “sentimento de dependência” é o “fundamento da religião” ele foi zombado pelos filósofos especulativos³⁵. Esse sarcasmo já é perceptivo desde quando Hegel não levou a sério Schleiermacher, pois este fez a afirmação do instinto de dependência que se encontra na religião, por conseguinte Hegel o ironiza afirmando que “conforme essa doutrina também um cão tem que ter religião porque sente-se dependente de seu dono” (HEGEL apud FEUERBACH, 1989, p. 30). Podemos falar que a religião surge no homem como um sentimento de dependência, pois este ato é a dependência do homem não existir sem um ente diferente de si, como ele afirma na *Essência da religião*.

Alguns, assim como os “antigos ateus” os “povos mais rudes da África” da “Ásia do Norte” e da “América”, buscaram explicar o surgimento da religião a partir do medo; assim também é o cristianismo. Como já afirmamos anteriormente, o medo não é uma explicação suficiente e completa para explicar a origem da religião. Não atribuímos ao medo, porque uma vez que o perigo tenha cessado, o medo segue-se em um sentimento oposto; encontra-se preso no mesmo objeto um sentimento de conforto. Precisa-se ter um pouco de atenção, defendeu Feuerbach, pois podemos querer atribuir o sentimento de conforto e de alegria a um ser distinto do que causou o medo. O sentimento oposto é o “da libertação do perigo, do medo da angústia, é o sentimento do arrebatamento, da alegria, do amor e da gratidão” (FEUERBACH, 1989, p. 33). Ora, “o mesmo Deus que destrói árvores, animais e homens através de seu raio é o mesmo que reaviva os campos e prados através de sua chuva” (FEUERBACH, 1989, p. 33).

A nossa dependência em relação a objetos, animais ou um ser transcendente é uma demonstração de um egoísmo, pois adoramos aquilo que julgamos ser útil para nós. Que sentido tem a existência de Deus se ele não me for útil? Se ele não propor benefícios ao indivíduo não tem sentido a sua existência. Partindo da ideia de Deus ser um ser útil, o homem religioso é um ser egoísta, pois “renuncia à sua própria pessoa, mas em compensação é para ele, Deus, o ser plenipotente e ilimitado, um

³⁵ Os filósofos especulativos são aqueles que não levam em consideração o real, tais como Espinosa, que para Feuerbach é o criador, Schelling é o seu restaurador e Hegel levou-a ao pleno cumprimento.

ser pessoal” (FEUERBACH, 2007a, p. 57); ele renega a dignidade humana buscando um ser que se compara a ele: Deus um ser egoísta, que tudo só quer a si, a sua honra e a sua vantagem. Mas o egoísmo não é colocado num patamar negativo, ele é o amor de si. Somente amo o outro quando amo primeiramente a mim. A religião irá proporcionar este amor que ocorre entre os entes sagrados: homem e natureza. Esta importância dada por Feuerbach a religião fez com que ele afirmasse que ela é o “fundamento da vida humana” (FEUERBACH, 1988, p. 28). É o fundamento porque ela tem uma característica existencial, real e limitada.

Em *A essência do cristianismo* é demonstrado um Deus não como um ser estranho, “anteposto a ele” (FEUERBACH, 2007a, p. 63), diferente do humano, mas um Deus íntimo ao humano. Temos um confronto entre o que os cristãos pensam ser Deus e o que eles atribuem ao homem: “Deus é eterno, o homem transitório; Deus é plenipotente, o homem impotente; Deus é santo, o homem pecador. Deus e homem são extremos” (FEUERBACH, 2007a, p. 63). É este confronto que causa a dependência, pois toda perfeição divina coloca o homem diante das suas limitações e fraquezas e uma grande limitação é a morte. A morte é o reconhecimento da finitude humana, e o sentimento de dependência mais delicado, pois o homem pode realizar grandes feitos, mas a morte é uma certeza indubitável. A morte imprime no homem um sentimento de limitação, no qual ele não depende só dele, ele não pode viver o tanto que ele desejar.

No cristianismo temos a dependência do homem para com o seu “criador”, um homem preocupado em retornar para o seu Deus e de viver no paraíso, a qual foi expulso; podemos entender este paraíso como a vida pós morte, ou como afirma Santo Agostinho, “[uma vida feliz está em procurar a Deus, pois] quando Vos procuro, meu Deus, busco a vida feliz. Procurar-Vos-ei, para que a minha alma viva. O meu corpo vive da minha alma e esta vive de Vós” (AGOSTINHO, 1997, p.185). O cristianismo busca confortar os menos favorecidos, defendendo uma igualdade no paraíso, em que não há rico e nem pobre; por uma necessidade egoísta de ser reconhecido (seja em vida ou em morte) faz com que nós dependamos de um ente perfeito. Somente Deus, para os cristãos, é capaz de propor esta igualdade. O sentimento de dependência no cristianismo se resume numa busca constante da perfeição e superar as limitações ou desenvolvimento das capacidades do humano. Somos limitados e o homem sentindo-se limitado e finito passa acreditar em um ser ilimitado e infinito: Deus.

É aí que a religião, “enquanto manifestação da infinitude de Deus, oferece ao homem essas características perfeitas e o homem revela-se na possibilidade de ver os seus desejos de infinitude realizados na figura de Deus” (MERUJE, 2010, p.9). A religião sendo algo próprio do ser humano faz com que ele necessite de um ente superior - um ser perfeito-, pois soa estranha a não existência de um ser pleno, principalmente para a origem do universo ou a própria criação dos seres. Há a

necessidade de propor um criador para o mundo, não reconhecendo a “criação do universo em si mesmo” (FEUERBACH, 2007a, p. 107) e o seu sentido (significado) sendo atribuído pelo homem.

Em *A essência do cristianismo*, Deus é tido como uma necessidade - instinto de dependência - mas o homem se encontra infeliz, pois na infelicidade o homem se relaciona com o que é necessário, relaciona-se consigo mesmo. Quando tudo na vida parece estar um caos, Deus surge como um conforto. O homem é carente de Deus, sem a ideia de Deus o homem fica perdido, ou melhor: a dependência do homem em um ser superior faz com que ele se encontre.

A dependência humana faz com que a religião surja como uma necessidade de manifestar o sagrado, e ao surgir o homem colocou Deus para fora de si e o adorou como um ente supremo. Este ato de adorar a essência humana é a essência da religião cristã, é também a primeira definição de religião dada por Feuerbach, pois em *A essência do cristianismo* a religião é compreendida como “a consciência primeira e indireta que o homem tem de si mesmo” (FEUERBACH, 2007a, p. 45); essa consciência é a consciência da sua essência que nada mais é do que a “razão”, a “vontade” e o “coração”, isto é o que há de mais perfeito e pleno no homem. Podemos perceber que a religião tem a sua condição de possibilidade na vida interior. Diversamente dos objetos sensíveis, que reproduzem elementos do mundo exterior, o objeto religioso, do cristianismo, habita a consciência sem que lhe corresponda qualquer coisa sensível.

Tratando desta questão que envolve a consciência, ou vida interior, Serrão (2014) afirma que:

Mesmo que pudesse comparar-se a outros conteúdos mentais, como as ideias abstratas ou os produtos da atividade pensante, acresce que este conteúdo que é “o objeto mais íntimo, mais próximo de todos” (GW 5, 45), possui ainda outra particularidade: é um objeto eleito, sempre associado a uma ideia de preferência e de valor, e mesmo de valor supremo, que não só o coloca acima dos sensíveis mundanos mas também dos produtos das faculdades cognoscitivas. Deus é este objeto ao mesmo tempo mais íntimo e mais elevado (p. 29)

O homem não reconhece a sua perfeição, por isto coloca a divindade para fora de si, tornando-se assim alienado.

A partir de alguns exemplos históricos, podemos perceber que a religião é a qualidade ou característica de um ser que se relaciona com outro. Demonstra nos ser o seu sentimento de finitude, sentimento de dependência e sentimento de finitude são a mesma coisa.

Associando o sentimento de dependência aos animais - e aqui estamos falando de alguns animais que se tornaram divindades para o homem - afirmamos que “os

animais são seres indispensáveis para o homem” (FEUERBACH, 1989, p. 42). A contribuição dos animais para a vida humana é vasta, pois somente atingimos o estágio da cultura com a ajuda dos animais e a adoração deles como Deus se dá por causa da dependência da sua existência em relação a determinados animais, ou seja, ele objetiva apenas o valor que atribui a si e a vida.

Podemos encontrar nas *Preleções* citações de várias obras que discutem sobre os animais como objetos de adoração por alguns povos³⁶ e nelas o que se destaca por nosso autor são os animais e objetos que são adorados. É destacado por ele, por exemplo, as lhamas que são adoradas como sagradas por muitos peruanos; destaca também a adoração dos hindus em relação ao touro. Os devotos budistas e mais os jainas ou dschainas (seita dos hindus próxima do budismo) consideram qualquer aniquilamento do mais ínfimo verme como um pecado como se fosse um crime a qualquer ser humano. São apenas alguns dos exemplos citados pelo nosso autor; citamos tribos antigas, religiões milenárias como o hinduísmo; mas que importância tem o animal ainda hoje? Buscando um sentido para esta questão, temos como resposta a afirmação que “os animais eram seres necessários para o homem” (FEUERBACH, 1989, p. 43). Aquilo que é necessário é aquilo de que eu dependo; observando desta forma, a natureza animal tornou-se objeto de adoração animal da mesma maneira que a natureza em geral, porque assim como a natureza em geral é o “princípio fundamental da existência humana” (FEUERBACH, 1989, p. 43), assim também é compreendida a natureza animal. O que queremos ressaltar aqui é que o culto aos animais se dá em uma cultura que se iniciava, uma cultura primitiva, mas que não se perdeu, pois os animais ainda são adorados. Ao rirmos dos cultos aos animais entramos em contradição, pois ainda consideram um cão como se fosse um ser humano. O cão, além de ser comparado com um ser humano e muitas vezes tem mais valor, tem uma importância significativa para o caçador e para o pastor, ou seja, “que é o caçador sem o cão de caça, o pastor sem o cão pastor, o camponês sem o boi?” (FEUERBACH, 1989, p. 43). A dependência aos animais ainda é algo constante na sociedade vigente, como podemos perceber. Com isso, voltamos a evidenciar o que já havíamos discutido em parágrafos anteriores, a necessidade da natureza não é uma necessidade geral e sim particular, não dependemos do animal geral e sim do particular.

Conclusão

Em suma, o sentimento de dependência está na origem da religião, pois ela surge a partir do momento em que passamos a depender de algo, com isto passamos a divinizar determinados objetos ou animais, como o texto buscou apresentar. Ao propor este sentimento como o princípio da religião, Feuerbach combateu a

³⁶ Eis algumas das obras citadas por Feuerbach relativas ao assunto: *Costumes dos habitantes primitivos do Brasil* de Martius; *Enciclopedia* de Ersch e Gruber; *A antiga Índia* de Bohlen; *História geral crítica de todas as religiões* de Meiners.

alienação religiosa, por conseguinte a ele atinge a filosofia especulativa, e metodologicamente ele busca solucionar o problema de ambas. Ao colocar o sentimento de dependência como a origem da religião, damos ênfase em seu sentido positivo, buscando perceber a objetivação proposta por Feuerbach e ao mesmo tempo destacar que há uma recusa para se ter uma afirmação, pois como ele mesmo comenta: “nego apenas para afirmar” (FEUERBACH, 1989, p. 28). Vê-se uma concatenação entre os três tópicos, pois a forma como se conceitua a divindade pode ser uma objetivação ou alienação, mas ambas têm sua origem no sentimento de dependência.

Temos consciência de que não é possível aceitar as afirmações de Feuerbach sem uma compreensão do que seja a filosofia, uma vez que ela desenvolve os mesmos problemas da religião. Para que isso aconteça precisa da necessidade de uma reinterpretação da religião e, por conseguinte, da filosofia; ela será aquilo que de fato tem que ser, e não mera quimera, fundamentando-a a partir da sua origem. Buscando dar uma consistência ao tema principal, temos a necessidade de apresentar a proposta de uma nova filosofia em Feuerbach, negando a tradição e afirmando um novo propósito ao fazer filosófico, que é colocando a objetivação dentro da filosofia. Assim como a objetivação não é algo ruim, a religião na sua origem é boa, mas se deteriora; e ao deteriorar-se é ainda religião, mesmo que precise se restabelecer. Tem-se a necessidade de diferenciar teologia e religião, e nos argumentos precedentes apenas de modo sumário deixo claro que Feuerbach está se distanciando da especulação teológica e da filosofia especulativa, para fundamentar a filosofia do futuro que requer o homem integral, este ser de carne e osso, sobretudo.

A partir dos escritos de Feuerbach, percebemos que a religião continua a ser o lugar de manifestação do divino (Deus), o que se transforma é a compreensão deste divino que foi apresentado errônea e intencionalmente pela tradição. A perda da essência metafísica da divindade faz com que Feuerbach seja tachado como ateu; mas até que ponto podemos atribuir a Feuerbach um ateísmo? É fato que o nosso autor pensa Deus como um ser real, seja ele a natureza ou as qualidades perfeitas do homem; ora, de alguma maneira há uma crença na existência da divindade. Se ele acredita na divindade como sendo o real, ser ateu seria negar a realidade sensitiva em prol de uma vida celeste, é o mesmo que negar as qualidades humanas e as qualidades da natureza; ser ateu nada mais é do que recusar a existência. O fato de o homem existir como um ser concreto faz com que ele dependa das coisas, seja ela perfeita ou material e, também, a existência faz com que a religião seja compreendida de maneira materialista, porque é na existência real o lugar de manifestação do sagrado.

Referências

- AGOSTINHO. *Confissões; De Magistro*. Tradução de J. O. Santos; A. Pina & A. Ricci. Nova Cultural: São Paulo. 1997. (Coleção Os pensadores)
- CHAGAS, E. A religião em Feuerbach: Deus não é Deus, mas o homem e/ou a natureza divinizados. In: *Revista Dialectus*, nº4, pg. 78-91, Fortaleza, Janeiro-Julho de 2014.
- FEUERBACH, L. *A essência do Cristianismo*. Trad. José da Silva Brandão. Petrópolis: Vozes, 2007a.
- FEUERBACH, L. *Preleções sobre a essência da religião*. Trad. José da Silva Brandão. Campinas: 1989.
- FEUERBACH, L. *Preleções sobre a essência da religião*. Tradução de José da Silva Brandão. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.
- FEUERBACH, L. *Princípios da filosofia do futuro*. Trad. Artur Morão. Lisboa: edições 70, 2002.
- FEUERBACH, L. *La esencia de la religión*. Trad. Tomás Cuadrado Madrid: Páginas de Espuma, 2005.
- FEUERBACH, L. *XIENE satirico-teologiche*. Traduzione dl tedesco di Fabio Bazzani. Firenze: Editrice Clinamen, 2000.
- HUME, David. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. 2 ed. São Paulo: Editora Unesp, 2009.
- MERUJE, Márcio. *Amor e Sofrimento. Entre Ludwig Feuerbach e René Girard*. Covilhã: lusofia, 2010
- SERRÃO, A. A essência da religião em geral: uma análise da Introdução a Das Wesen des Christentums de Ludwig Feuerbach. In: *Ensaio Filosóficos*, Volume X, Rio de Janeiro, dezembro/2014.
- SOUSA, A. L. *Questão de método em Ludwig Feuerbach: Da Carta a Karl Riedel aos Princípios da Filosofia do Futuro*. Tese (Doutorado). Porto Alegre: Pontifício Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2013.
- TOMASONI, F. *Ludwig Feuerbach e a fratura no pensamento contemporâneo*. São Paulo: Loyola, 2015.
- WEISCHEDEL, W. *A escada dos fundos da filosofia*. Tradução de Edson Dognaldo Gil. São Paulo: Editora Angra, 2006.

A questão da virtude e o valor moral: uma breve análise da inversão dos valores historicamente constituídos segundo Max Scheler

The question of virtue and moral value: a brief analysis of the inversion of historically constituted values according to Max Scheler

RODRIGO LOPES FIGUEIREDO³⁷

Resumo: O presente artigo parte do estudo sobre a virtude e o valor moral refletidos desde a sua gênese, sob o pano de fundo da História e da crítica dirigida às filosofias de Friedrich Nietzsche e Immanuel Kant, considerando, respectivamente, os conceitos de ressentimento e dever moral, os quais foram analisados na obra *Da reviravolta dos valores* por Max Ferdinand Scheler. Nesta obra é mostrado como a virtude se desconfigurou na Modernidade em decorrência do capitalismo industrial, da ascensão da burguesia e do método científico aplicado ao estudo do homem e da natureza sob o viés técnico e pragmático utilitarista. O nosso objetivo neste sentido é analisar criticamente e de modo interligado sobre a transformação axiológica do conceito de virtude e valor presente na abordagem fenomenológica de Max Scheler, aprofundando particularmente, sobre as divergências filosóficas entre este filósofo e os pensadores acima citados, a fim de compreender melhor sobre o estado de desorientação ética em que vivemos em nossos dias.

Palavras-chave: Virtude. inversão axiológica. valor moral.

Abstract: This article starts from the study about virtue and moral worth reflected since its genesis, under the backdrop of history and criticism the philosophies of Friedrich Nietzsche and Immanuel Kant, considering, respectively, the concepts of resentment and moral duty, which were analyzed in the work of the Turnaround of values by Max Ferdinand Scheler. This work it is shown how the virtue has been disfigured in Modernity due to industrial capitalism, the rise of the bourgeoisie and the scientific method applied to the study of man and nature under the technical and pragmatic utilitarian bias. Our goal in this regard is analyze critically and in an interconnected way about the axiological transformation of concept the virtue and present value in the phenomenological approach of Max Scheler, deepening particularly, about the philosophical differences between this philosopher and the aforementioned thinkers, in order to better understand on the state of ethical disorientation that we live in today.

Keywords: Virtue. axiological inversion. moral worth.

Introdução

O contraponto entre a filosofia moral de Max Ferdinand Scheler e Immanuel Kant nos revela o que significa a virtude em seu sentido axiológico essencial; para tal, adentramos na reflexão sobre os nossos conceitos centrais pautados na obra *Da reviravolta dos valores*, considerando as análises de Scheler em relação ao processo

³⁷ Graduado e Mestre em Filosofia pela UNIOESTE. E-mail: digo_filo@yahoo.com.br

de corrompimento da virtude operado durante a Modernidade, considerando a sua crítica aplicada as filosofias de Friedrich Nietzsche e Immanuel Kant, tendo em vista, respectivamente, os conceitos de ressentimento e dever moral.

Segundo Max Scheler a virtude e o valor moral atribuído a pessoa foram suplantados pelo desenvolvimento técnico científico e pela ascensão da burguesia na Modernidade. Localizemos a questão presente na obra *Da reviravolta dos valores*:

Hoje fala-se da virtude, como se ela não tivesse significação alguma para os virtuosos mesmo, perdurando apenas para o grupo daqueles que, com esta palavra-conceito, fazem um cálculo aproximado, rápido e reduzido” [...] A virtude era uma qualidade da pessoa mesma, em diferença frente as habilidades e capacidades – as quais são sempre habilidades e capacidades ‘para algo’, isto é para alguma realização já definida (SCHELER, 1994, p. 20-21).

A constatação de que a virtude tem hoje o seu significado absolutamente esvaziado e relativizado não é de hoje, em meados do século XX Scheler já denuncia o viés instrumental com que os assuntos humanos pertencentes ao caráter eram tratados. Reduz-se deste modo, um aspecto genuinamente humano ao cálculo objetivo destinado a um fim previsto; Scheler discorda desta concepção, entendendo que a manifestação da virtude está para além da relação técnica e pragmático utilitarista; estando situada na vontade disposta a fazer o bem ao outro, fato que revela um caráter humanitário. Ora, se a virtude moral está circunscrita num ‘patamar’ para além do técnico e é algo admirável por si só, o que aconteceu com ela durante a Modernidade?

Segundo Max Scheler, a humanidade assumiu como referenciais valorativos o trabalho, a propriedade e o sujeito (individualizado), desenvolvendo as condições históricas em torno da utilidade exigida pelo capitalismo industrial, pelo método científico aplicado ao estudo da natureza (sobretudo) e pela adequação técnica entre meios e fins exigidos no processo de desenvolvimento tecnológico. Neste sentido os valores e cuidados essenciais com a vida, considerada nas dimensões natural, moral e histórica foram sendo gradativamente substituídos por valores de utilidade, pautados no lucro, na eficiência e na busca do prazer e do bem-estar imediatos.

O trecho acima destaca a virtude enquanto ‘qualidade’ humana distinta das habilidades e capacidades, intuindo ser ela fruto da espontaneidade e do caráter da pessoa, independente do aspecto técnico e instrumental. Habilidades e capacidades podem ser desenvolvidas em vista de maior eficiência e resultados esperados, a virtude é diferente, não pode (ou não deveria ser de modo algum) instrumentalizada, isto é, concebida como um meio destinado a um fim pré-determinado. Contudo, o verbo “era” referente à virtude nos indica que, mesmo sendo um aspecto tão genuíno da liberdade humana, foi modificada profundamente

pelo próprio homem; isto significa que as condições objetivas condicionaram gradativamente muitos aspectos do caráter.

Análise scheleriana sobre as virtudes da humildade e a veneração

Na mesma obra *Da reviravolta dos Valores* Scheler destaca duas virtudes³⁸ provenientes do cristianismo: a humildade e a veneração, as quais considera importantes pelo fato de mostrarem desapego de si em favor dos outros e da divindade; partindo da análise de tais virtudes cristãs Scheler evidencia o desvio operado pela burguesia moderna ao se referir a virtude em geral. Vejamos:

Quando os gregos acharam a virtude tão encantadora, a ponto de a estenderem em unidade para com a irresponsável beleza, com palavras como: *Ἔν ζην, Ἐὐγενής, Καλλογαθία* etc; o que estava implícito nesta atitude era que eles não degradaram a virtude como os filósofos da burguesia moderna, como por exemplo Kant. Nestes, a virtude se torna um mero efeito de uma vontade em consonância para com o dever, como se esta vontade jamais pudesse enobrecer os homens com virtude (SCHELER, 1994, p. 21).

Antes de tratar sobre o desvio da virtude operado na modernidade, atentemos a compreensão grega da virtude, cujo significado etimológico remete ao homem corajoso, onde o prefixo ‘vir’ significa varão e o termo ‘tus’ significa força, capacidade de permanecer podendo realizar algo. Em suas origens a virtude esteve ligada a guerra, onde prevalecia a excelência do homem corajoso, firme, seguro em suas convicções e ações. Segundo o estudioso Werner Jaeger em sua obra *Paidéia – A formação do homem grego* a virtude significava originalmente *areté* traduzida para nós como excelência. Neste sentido compreende-se o guerreiro excelente enquanto aquele que se arriscava em defesa da *genos* (família), da cidade-Estado (*pólis*) e de tudo aquilo que atribui valor e importância.

A guerra tinha uma conotação valorativa estimada por todos, o campo de batalha era também o lugar onde se manifestava a excelência do guerreiro no combate, a cabeça do inimigo exibida em público era um troféu que indicava a bravura, a destreza, a inteligência do homem guerreiro, elogiado até mesmo pelos adversários. Unida a excelência guerreira estava a morte e aquilo que mais tarde, na modernidade se denominou barbárie e violência, pois nas guerras aconteciam espartejamentos, decapitações, mutilações de toda ordem e a escravização do inimigo quando este admitia a derrota diante do adversário mais forte. A coragem era provada às custas da aniquilação do inimigo, do sangue derramado e até mesmo da ostentação da brutalidade diante de outros guerreiros.

Porque Max Scheler indica a virtude entre os gregos como algo também belo? O que há de belo na *areté* guerreira? Os gregos compreendiam a bravura somada a

³⁸ Cf. SCHELER, 1994, p. 23-41.

lealdade e a fidelidade na defesa do território, do clã, da tribo, enfim, das pessoas consideradas mais importantes. Há também o cuidado físico, os treinamentos, os exercícios para manter o corpo atlético e saudável, equilibrado à mente, por fim, há também o legado de conquistas deixado as gerações do presente e do futuro. Estes aspectos internos do caráter que chamam a atenção de Scheler.

A título de complementariedade vejamos o que nos diz Werner Jaeger, um estudioso da cultura grega, acerca da virtude e do homem virtuoso:

[...] A luta e a vitória são, no conceito cavalheiresco, a autêntica prova de fogo da virtude humana. Elas não significam simplesmente a superação física do adversário, mas a comprovação da *arete* conquistada na rigorosa exercitação das qualidades naturais. A palavra *aristeia*, empregada mais tarde para os combates singulares dos grandes heróis épicos, corresponde plenamente àquela concepção. O esforço e a vida inteira desses heróis são uma luta incessante pela supremacia entre seus pares, uma corrida para alcançar o primeiro prêmio. (JAEGER, 2013, p. 21).

Como vemos a virtude era posta à prova diante de todos os homens gregos, havia uma exigência de si em relação a um ideal de educação inspirado nos heróis do passado e do presente. A honra tinha um caráter meritório, neste sentido era importante receber o elogio e a aprovação pública pelos feitos realizados.

É importante salientar que a virtude nem sempre esteve atrelada a guerra e a “violência”; no período helenista destaca-se também a excelência intelectual, muito valorizada sobretudo em Atenas. A *Paidéia* grega destaca a preocupação com o equilíbrio entre o corpo, o intelecto e o caráter na formação do homem grego pertencente à aristocracia antiga.

Retornando à consideração de Max Scheler quanto à virtude entre os gregos antigos conclui-se que a virtude não havia sido degradada porque conservaram-na sempre associada a pessoa e ao reconhecimento desta pela comunidade a que pertencia; diferente dos modernos que remeteram a virtude a ‘externalidades’ dissociadas da pessoa ‘em si’.

Antes de aprofundarmos a concepção de virtude situada nas instâncias objetivas ‘externas’ vejamos como ela foi encarnada no cristianismo pautado desde a Idade Média – período histórico em que prevalece o cuidado interior e a interioridade. Scheler destaca duas virtudes cristãs em especial: a humildade e a veneração, sendo essa um reconhecimento genuíno, uma gratidão consciente à divindade, entendida num patamar superior inacessível à razão e que nos abre a visão de que não temos o controle pleno de todos os assuntos humanos, há algo maior do que nós, que nos ultrapassa.

Para o fim a que se destina a nossa reflexão (neste momento) será desenvolvida mais a virtude da humildade, pois a humildade é o pressuposto da veneração no cristianismo.

As virtudes da humildade e da veneração elogiadas por Scheler remetem ao estágio em que a firmeza na prática do bem distancia-se da “brutalidade” associada à *areté* guerreira, pois o cristianismo alicerça a valorização da ação no cuidado e no amor ao próximo, substituindo gradativamente a cultura da disputa, da vingança e da barbárie, pela caridade, pelo cuidado, pela gratuidade e pelo emprego eloquente e coerente da palavra no lugar da força física e da recompensa visada.

Vejamos o que nos diz sobre a humildade:

A humildade é a mais tenra, a mais velada e a mais bela das virtudes cristãs; ela é o pulsar interno e duradouro da disposição espiritual para o servir, no centro de nossa existência, da disposição para servir a todas as coisas, as boas e más, as belas e feias, as vivas e mortas. [...] Arriscai-vos a renunciar a todos os vossos supostos “direitos” interiores, às vossas “dignidades”, aos vossos “ganhos”, à estima de todos os homens - mas, na maior parte dos casos, à vossa “estima própria” - a toda sentença, para então ser “digno” de uma sorte qualquer, aprendendo-a, de forma diversa, como sorte presenteada: só assim sereis vós humildes! (SCHELER, 1994, p. 23).

O elogio da humildade cristã indica o seu caráter humanitário e humanizador, onde a pessoa é o que é na sinceridade, independente da imagem social projetada em decorrência dos seus feitos, aliás, o humilde é desprendido de pretensão e honrarias, não se preocupando com ganhos e recompensas, com feitos e afazeres para demonstrar o que é, daí a autenticidade valorativa de tal virtude. Diferente do guerreiro excelente, do orador retórico e do sábio dialético, que agem em vista da recompensa visada, o humilde ‘serve’ os outros contentando-se em realizar aquilo que é necessário ao próximo, agindo na simplicidade gratuita e na disponibilidade desapegada de si.

A gratuidade desinteressada e o desapego de si são os traços marcantes que conservam o caráter benevolente da virtude da humildade, evidenciada no cristianismo.

No trecho inicial da obra *Da reviravolta dos valores* o pensador alemão contrapõe a humildade ao orgulho vaidoso e a soberba, antecipando características da subjetividade moderna. Daí podemos entender por que a burguesia é tão atacada pela argumentação scheleriana, a ponto de degradar a virtude, desvirtuando-a completamente. Ao longo do processo de desvirtuamento dois pensadores são responsabilizados pelos desvios do sentido essencial do que se entende por virtude: Friedrich Nietzsche e Immanuel Kant, dentre os dois filósofos, aprofundaremos nosso estudo no ataque dirigido a Kant.

A crítica de Scheler à filosofia de Nietzsche

Primeiramente tratamos do desvio operado pela filosofia de Friedrich Nietzsche e o conceito de ressentimento. Vejamos o que nos diz Scheler:

O ressentimento é um revivenciar da emoção mesma, um sentir após um sentir de novo. Este sempre-de-novo através e a partir do viver da emoção é muito diferente de uma mera recordação intelectual da emoção e dos antecedentes sobre os quais ela “responderia”. No ressentimento a qualidade da emoção é negativa, trazendo um movimento hostil. Ressentimento é um envenenamento pessoal da alma, com causas e consequências bem determinadas. Ele é uma introjeção psíquica contínua, que através de um exercício sistemático de recalçamento de descargas desperta certos movimentos internos e afecções, que em si são normais e pertencem a estrutura fundamental da natureza humana. Os movimentos internos e afecções que, em primeiro lugar, tomaremos para análise são: sentimento e impulso de vingança, ódio, maldade, inveja, cobiça, malícia. (SCHELER, 1994, p. 48).

O ressentimento é um ato espiritual da pessoa ou de uma classe social ou até mesmo de uma sociedade, manifestado como reação baseada numa comparação entre pessoas que convivem num mesmo campo relacional de ação. O posicionamento nietzschiano reage contrariamente a toda espécie de transcendência e se volta ferozmente contra o cristianismo e os valores e virtudes cristãos em particular, alegando que toda forma de apego ao transcendente desvia-nos da vida aqui e agora no imanente da existência.

Scheler deixa claro logo no início da obra *Da reviravolta dos valores* o pontual objetivo de ‘desintoxicar’ a juventude alemã do ressentimento disseminado culturalmente a partir da popularização da filosofia de Friedrich Nietzsche.

O que haveria de tão nocivo no denominado ressentimento?

A exemplo das ideologias, o discurso nietzschiano é reativo e provocador, terminando por distorcer o significado real da virtude, associada ao caráter humanizador da pessoa; produzindo como consequência uma polarização adversária, jogando uns contra os outros a partir de termos como o “forte” e o “fraco”, “transcendente” e “imanente”, “vontade de poder”, etc. cujo objetivo é enaltecer um ideal imanente às custas da descaracterização e do esvaziamento axiológico do ‘objeto da crítica’ a que se dirigem os ataques, cujo objetivo é desqualificar para auto afirmar sua posição intelectual. O grande problema identificado por Scheler é a disseminação do ódio, da vingança, da inveja, da cobiça, da malícia, etc. enquanto estados emocionais decorrentes do pensamento

provocativo, cuja manifestação fenomenológica é sempre nociva e prejudicial a todos. Vejamos um trecho comprobatório do que dizemos:

O homem do ressentimento tem um sentido valorativo revertido na seguinte direção: “isto tudo é uma ninharia”. Nas manifestações contrapostas é que se encontram exatamente os valores positivos e preferenciais, que conduzem o homem à salvação (pobreza, sofrimento, mal, morte) (SCHELER, 1994, p. 85).

O termo ‘salvação’ remete a um sentido figurado a que se dirige a intenção nietzschiana de “purificar” o pensamento ocidental de toda influência metafísica, elevando a humanidade a um patamar de moralidade onde se anulariam as noções de bem e mal, certo e errado, justo e injusto; tendo em vista que tais noções desde os primórdios remetem a divindade e ao transcendente. Ora, segundo Max Scheler, quando se anulam as distinções morais essenciais mergulha-se na ilusão, uma espécie de falsificação existencial coletiva (também denominada “mentira orgânica”³⁹) recaindo-se na servidão de interesses egoístas e dos impulsos irracionais inatos tais como o ódio, o ciúme, a vingança, etc.

Deste modo o ressentimento contribuiu decididamente para a instalação de uma cultura desviante da virtude, disseminando a compreensão de que a vida que vale a pena ser vivida é aquela projetada a partir da força contraditória, do confronto, da reação e dos impulsos deliberadamente manifestos. O sujeito é constituído a partir de si e por si mesmo enquanto auto referência re-ativa, sendo portanto, incapaz de realizar algo pelo bem e a necessidade de outrem, isto caracterizaria uma inversão de valores onde o impulso se torna valor e o critério axiológico é anulado.

123

A crítica de Scheler a filosofia moral kantiana

Passemos a seguir a degradação da virtude operada pelo filósofo Immanuel Kant segundo Max Scheler.

No segundo trecho citado na página 03 retirado da obra *Da reviravolta dos valores* Scheler incluí Kant entre os pensadores pertencentes à burguesia moderna, o qual teria contribuído para a degradação da virtude, estabelecendo um sentido forçado e obrigatório do agir virtuoso produzido como resultado do dever moral; complementa dizendo que a vontade se vê destituída de autonomia que enobreça o homem por si só.

Numa outra passagem da mesma obra Max Scheler ataca Kant contrapondo a virtude da humildade à soberania e a dignidade advindas da racionalidade prática traduzida moralmente como dever. Vejamos:

³⁹ Cf. SCHELER, 1994, p. 86.

A “humildade” traz consigo a antítese mais extrema, no momento em que se opõe à atitude do orgulho racional e ético dos estóicos e romanos, ao método do procedimento que visa salvaguardar e impedir a perda da estima pessoal, da “soberania” e dignidade de si mesmo. Em especial na oposição “a autonomia do dever”⁴⁰ de Kant (retomada de Roma em sua filosofia aristocrática) (SCHELER, 1994, p. 24).

Scheler complementa o que quer dizer acerca dos estóicos quando se refere a dois tipos de orgulho, pretensiosos e nocivos moralmente:

A primeira modalidade de orgulho, que os estóicos julgam asceticamente como pura e mera vaidade, é construída já com base em uma forma de amor às coisas de que somos orgulhosos. [...] Daí se derivam as saudações e sinais atenciosos de cumprimento dos que passam por nós, ao uniforme que se usa, ou às coisas que, mesmo fora de nosso ser orgulhoso delas, têm um certo valor próprio. [...] A segunda modalidade de orgulho, que os estóicos avaliam como um aproveitar-se do orgulho dos primeiros, é, sozinha, o que perfaz, no interior do sentimento cristão, a soberba (*Superbia*) e a origem do diabo; na medida em que ela nos empobrece irremediavelmente, fazendo com que nos obscureçamos, a nós mesmos e ao mundo; na medida em que ela faz com que o sujeito, orgulhoso de si, sempre ultrapasse novamente todas as coisas e valores, até o momento em que, com sua “soberania” sobre tudo – até mesmo sobre o seu completo vazio e nulidade agora encontrados – ele olhe para baixo (SCHELER, 1994, p. 25).

124

Porque a filosofia scheleriana reflete sobre os estóicos e os romanos? Por que a escolha do orgulho enquanto ato intencional vivenciado entre os estóicos e romanos da Antiguidade?

Porque Scheler pretende alicerçar a sua crítica à filosofia moral de Immanuel Kant, mostrando: 1º) Os fundamentos primordiais onde Kant alicerça a sua concepção de dever; 2º) Crítica a autonomia da vontade por ser autorreferente e distante do reconhecimento devido à divindade; 3º) A dignidade do sujeito, proveniente do Imperativo categórico, condiz com a pretensão burguesa de progresso e autoafirmação histórica e 4º) O conceito de soberania advinda do dever contribuiria para a potencialização do sujeito em sua subjetivação, culminando no individualismo moderno

Segundo Scheler, Kant é um ‘fruto do seu tempo’, pensando a ética em termos de bens e fins, máximas e lei moral, negligenciando o aspecto valorativo material ou a materialidade dos valores concernentes às regulações da moralidade. Embora reconhecido como critério de fundamentação admirável o Imperativo categórico caracteriza-se problemático devido a sua aplicação depender da vontade expressa do

⁴⁰ O grifo está presente na obra referida.

sujeito moral e devido ao seu caráter lógico formal distante dos conteúdos vivenciados na esfera material.

O problema indicado por Scheler quando se refere a Kant como aquele (incluído entre os ‘filósofos da burguesia moderna’) que contribuiu com a degradação da virtude, é que, ao desqualificar a ação virtuosa também se desqualifica a presença de virtudes presentes na vontade, esvaziando-se todo seu significado valorativo; é como se todo e qualquer valor virtuoso fosse “fabricado” em nome da subordinação ao princípio supremo da moralidade (o Imperativo categórico).

A configuração deontológica atribuída a filosofia moral kantiana, se vê alicerçada exclusivamente na noção do que é necessário e devido, caracterizando uma visão normativa com forte tendência padronizante quando nos referimos a fundamentação moral; neste sentido merece destaque o papel fundamental atribuído a razão, tendo em vista que é ela a fonte que nos permite realizar *avaliações*, neste sentido toda consideração ou predicação valorativa provém exclusivamente da sua constituição universal e necessária.

Scheler discorda da fundamentação unívoca originada na faculdade racional, mostrando a necessidade do auxílio afetivo dos sentimentos e das emoções no sentido de ‘colocarmo-nos no lugar dos outros’ vivenciando as suas dores e alegrias, penetrando de modo mais ‘aproximado’ em sua história, independente dos “ditames racionais formais” advindos de representações ou esquemas mentais que determinam o nosso comportamento no mundo.

A consideração estritamente racional oportunizaria distorções e falsificações operadas pelo ressentimento (conforme exposto acima), pelos estados emocionais patológicos (onde governam a inveja, o ódio, a soberba e a vingança por exemplo) e pelas ideologias disseminadas como justificações pseudo verdadeiras travestidas de verdades racionais, e que, quando dissociadas do aspecto afetivo-emocional dirigido pelos valores intuídos “*a priori*”, nos permitem mergulhar nos desvios operados numa inversão valorativa.

Vejamos o alerta: “Os juízos éticos valorativos (de valor) não podem depender de farsas valorativas tais como o ressentimento. O ressentimento é uma das fontes da reviravolta dos valores, sendo uma fonte de engano” (SCHELER, 1994, p. 80).

O questionamento scheleriano em relação a subordinação da boa vontade kantiana, conformada por princípios “*a priori*” universais e necessários determinados pelo Imperativo categórico, pretende mostrar a fragilidade de uma perspectiva ética rigorosa, formalista e que não atentou devidamente aos valores espirituais (em sentido fenomenológico afetivo) devido ao fato de não haver tido contato com o método fenomenológico. Enquanto representante da Ilustração moderna Kant pensou dentro dos paradigmas vigentes na modernidade, trazendo a

influência cartesiana da distinção fundamental entre o sujeito do conhecimento e o objeto disponível à cognição, sem, no entanto, ultrapassar esta dicotomia epistemológica.

Como vemos, Scheler pretende revelar as razões fundantes da inversão dos valores vigentes na cultura ocidental, refletindo globalmente sobre as filosofias de Nietzsche e Kant, os quais, segundo o seu entendimento filosófico, contribuíram para o desvio operado nas noções de virtude e valor moral; derivando-se da filosofia nietzschiana uma espécie de cultura discriminatória e reativa em relação a toda manifestação advinda do ‘transcendente’, sendo esta alicerçada no conceito de ressentimento e por outro lado, o estabelecimento de uma cultura racional e subjetivista, alicerçada no excesso de exigência lógico-racional, advinda da filosofia moral kantiana.

Para além dos posicionamentos filosóficos criticados, destacando em especial os aspectos emocional (ressentimento) e racional (o dever), Scheler pontua a sua contribuição fenomenológica, partindo do estudo dos valores sentidos e vivenciados (internamente), estando estes para além da compreensão intelectual e dos “conteúdos cognitivos” representados na mente; tais parâmetros racionais nos levariam a julgar algo ou alguém (exclusivamente) a partir de parâmetros lógico racionais e os valores ultrapassam tal realidade. A qualidade valorativa de alguém é reconhecida a partir do auxílio da percepção emotiva e do sentimento ativado sob a forma de “simpatia”.

O que acontece quando não se reconhece o valor merecido atribuído a uma pessoa, lugar ou em relação aos demais seres vivos tais como animais e plantas? A ausência de reconhecimento valorativo ocorre sempre que incidem sobre a vontade humana alguma patologia, quando somos afetados por falsas noções (ideologias) ou pelo ressentimento e as paixões inatas, denominadas estados afetivos negativos, produzidos por um desequilíbrio axiológico quando se estabelecem relações humanas baseadas na comparação disputada. A ausência de condições materiais igualitárias oportunizaria a manifestação do desvio teleológico em relação aos valores e as virtudes.

Segundo Max Scheler os valores já estão dados, são produzidos ou reconhecidos independentemente de um princípio ou regra racional que determine o que deve acontecer; ocorrem atos afetivos (que não dependem de uma reflexão prévia para virem à tona) estando estes conectados a valores correspondentes como correlatos. Quando não ocorrem desvios na apreensão e intuição valorativa há uma correspondência equilibrada entre atos e correlatos e as vivências espirituais seguem o curso teleológico saudável, já quando ocorrem desvios distorcem-se as relações humanas, reinando a confusão generalizada e o domínio de uns para com os outros.

Vejamos o que ocorreu na modernidade segundo o pensador:

Muitas virtudes tiveram o sentido original invertido na modernidade: o “autodomínio” moral foi substituído pelo autogoverno nos negócios. A fidelidade ao cumprimento moral da promessa se transforma numa atitude prática de fazer promessas “artificiais” e firmar contratos. A veracidade antes valorizada enquanto coragem de confessar ganha o sentido de “vergonha”, onde não se pode dizer diante do fórum moral comunitário e da opinião pública! (SCHELER, 1994, p. 167).

Em outra obra Scheler complementa acerca do ideário presente no contexto moderno:

As antigas relações de lealdade e de crença dissolvem-se em contratos arbitrários, e todas as comunidades imediatas de vida dissolvem-se em sociedades em que os interessados tudo sujeitam ao cálculo. Para o tipo moderno, <<pensar>> torna-se <<calcular>> e o corpo vivo torna-se um corpo entre outros, uma parte do mecanismo universal do mundo dos corpos (SCHELER, 1993, p. 40).

O ideal mecanicista moderno, que equivale o corpo a máquina quanto ao funcionamento em processo traz como consequência a indiferença em relação ao “estar vivo ou estar morto”, tudo se relativiza, perdendo a importância valorativa, a própria vida perde o seu valor quando voltamos para fora de nós mesmos. Daí o grande alerta trazido à tona por Max Scheler.

127

Considerações finais

Quando as condições econômicas, políticas, filosóficas, enfim, quando o legado histórico objetivo assume proporções valorativas mais importantes que a pessoa, ocorre um processo de condicionamento auto sabotador do próprio homem; na ânsia desmedida de conhecer, administrar e projetar demais as instâncias objetivas, terminamos por nos perder no horizonte existencial das vivências, atribuindo valor exagerado ao que não é meritório de reconhecimento, produz-se assim a inversão dos valores, onde o ‘objetual’ se torna mais significativo que o sujeito e a subjetividade.

Ao longo de nossa reflexão abordamos as perspectivas filosóficas de Friedrich Nietzsche e Immanuel Kant sob a análise do filósofo Max Scheler e a sua preocupação com o desvio essencial da configuração significativa da virtude e dos valores. Traçamos um breve histórico da compreensão acerca da virtude em seus primórdios gregos, onde era manifesta como excelência, abordamos duas virtudes cristãs escolhidas pelo filósofo alemão por sua pertinência em relação ao caráter humanizador da pessoa onde ser virtuoso significava estar entregue ao bem do próximo, atendendo-lhe as necessidades de cuidado sem esperar algo em troca, em resumo, a virtude é tornada caridade; refletimos sobre a nova configuração da virtude e dos valores na modernidade, constatando o ‘ser virtuoso’ como operação

prudente e eficiente, isto é, enquanto utilidade adequada segundo os propósitos circunstanciais exigidos; argumentando no sentido de compreender quais as causas da degradação operada. Enfim, temos que, o objetivo principal de Max Scheler é resgatar o conteúdo significativo da virtude e do valor, elevando a pessoa humana ao amadurecimento existencial condizente com o propósito genuinamente humano e não técnico.

Referências

- CADENA, N. B. de la. "Scheler, os valores, o sentimento e a simpatia" in: *Revista Ética e Filosofia Política*, Juiz de Fora, MG, volume II, número XVI, p. 76-88, dez., 2013.
- JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. 6ª ed. Brasília: Martins Fontes, 2013.
- KANT, I. *A Religião nos limites da simples razão*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.
- _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*; trad. nova com introdução e notas de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2009 (Coleção philosophia)
- SCHELER, M. *Da reviravolta dos valores: ensaios e artigos*. Trad. introdução e notas de Marco Antônio dos Santos Casa Nova. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.
- _____. *Morte e sobrevivência*. Trad. Artur Morão. Edições 70, Lisboa, 1993.
- _____. *Modelos e líderes*. Trad. Irineu Martim. Curitiba: Champagnat, 1998.
- _____. *Sobre el pudor y el sentimiento de verguenza*. Trad. Ingrid Vendrell Ferran. Ediciones Sígueme, Salamanca, 2004.
- VOLKMER, S. A. J. *O Perceber do valor na ética material de Max Scheler*. Porto Alegre: PUCRS, 2016 [Dissertação de mestrado].

Exercício do poder e manifestações da verdade na análise foucaultiana do *Édipo Rei*

Exercise of power and manifestations of truth in Foucault's analysis of *Oedipus Rex*

IGOR CORRÊA DE BARROS⁴¹

Resumo: Este artigo tem por objetivo apresentar Michel Foucault como um intérprete original e assíduo de *Édipo Rei*, retomando a leitura realizada pelo autor no curso *Do governo dos vivos* (1979-1980), à luz dos aportes teórico-metodológicos da ética. Pretende-se discutir a tragédia de Sófocles em termos de aleturgia, como um ritual de manifestação de verdade e exercício de poder. Para isso, apresenta-se o conceito de aleturgia e rituais de verdade; em seguida caracterizam-se as formas de aleturgia encontradas em *Édipo Rei*; por fim, investiga-se em que consiste o saber de Édipo e a relação entre a arte de governar os homens e a autoaleturgia.

Palavras-chave: Foucault. Aleturgia. Poder.

Abstract: This article aims to present Michel Foucault as an original and assiduous interpreter of *Oedipus Rex*, resuming the author's rereading in *On the Government of the Living's* lectures (1979-1980), in the light of the theoretical-methodological contributions of ethics. It intends to discuss the Sophocles' tragedy in terms of aleturgy, as a ritual of manifestation of truth and exercise of power. It starts presenting the concept of aleturgy and rituals of truth; then it characterizes the aleturgy forms found in *Oedipus Rex*. Finally, it investigates in what consists the Oedipus' knowledge, and the relations between the art of governing men and self-aleturgy.

Keywords: Foucault. Aleturgy. Power.

1 Considerações iniciais

Michel Foucault é um dos mais potentes filósofos contemporâneos, que fez de sua obra instrumento de problematização das questões de seu tempo. Seus estudos perpassam pelos mais variados campos, desde a loucura, medicina, ciências humanas, sistema prisional, até as formas de governo. A obra de Foucault pode ser dividida em três “fases”, três tipos de investigação histórica nas quais o autor se apoiou para guiar seu pensamento: arqueologia, marcada pelas obras *As palavras e as coisas* (1966) e *Arqueologia do saber* (1969); genealogia, representada por *Vigiar e Punir* (1975) e *A vontade de saber* (1976); e ética ou estética da existência, presentes nos volumes 2 e 3 da *História da Sexualidade: Os usos do prazer* (1984) e *O cuidado de si* (1984).

⁴¹ Graduando em Filosofia pela Universidade Federal de São João del Rei. Formado em Técnico em Informática pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Sudeste de Minas Gerais, Campus Rio Pomba. E-mail: igorcorreadebarros@yahoo.com.br

Na primeira fase, Foucault dedicou-se a analisar a produção e a validação dos regimes de verdades; sobretudo, as ciências e os discursos pelos quais os seres humanos investigam a si mesmos, como as ciências humanas e a psiquiatria. Rabinow e Dreyfus avaliam que “os primeiros trabalhos de Foucault estão centrados nas análises dos sistemas de instituições e práticas discursivas historicamente situadas” (DREYFUS; RABINOW, 1995, p.121). A questão dos enunciados prevalece na fase genealógica: a produção de verdades é situada como parte de um sistema complexo de exercício de poder, no qual mecanismos de poder articulam-se com os saberes para produzir verdade. Na última fase de sua vida, os regimes de verdade são situados como parte do campo das técnicas de si, no domínio da ética.

Ao longo de sua trajetória, Foucault recorreu ao menos seis vezes ao texto de Édipo Rei⁴², peça escrita por Sófocles. A história do herói trágico serviu de apoio para estudar não só a produção de verdades, mas também outros temas como as formas de governar, as relações entre poder e saber, o inquérito, a genealogia da sociedade punitiva e manifestação da verdade.

Em 1980, ao iniciar seus estudos no campo da ética, Foucault desloca sua atenção do conceito saber-poder para o conceito de governo, mais precisamente para a investigação do governo dos vivos pela verdade e recorre à peça para analisar as manifestações de verdade que acompanham o exercício do poder, que o autor chamou de aleturgia.

Foucault pode ser considerado um intérprete original da história de Édipo, e sua reflexão contribui tanto para o campo da literatura quanto para o campo da filosofia. Ao manter um diálogo vivo e intenso com outros estudiosos da peça, como Friedrich Nietzsche, Claude Lévi-Strauss, Jean-Pierre Vernant e Pierre Vidal-Naquet, Gilles Deleuze e Félix Guattari, o pensador francês atualizou as discussões em torno do texto e lançou um novo olhar sobre a história de Édipo, não mais do complexo de Édipo freudiano, como se a nossa civilização carregasse “a mesma maldição que o oráculo pronunciou contra ele” (Vernant e Pierre, 1999, p.54). Em uma conferência pronunciada em 1973, Foucault rompe com o complexo freudiano edípiano pai-mãe-filho ao afirmar que, se há um complexo de Édipo em nossa sociedade, esse complexo:

[...] não diz respeito ao nosso inconsciente e ao nosso desejo, nem às relações entre desejo e inconsciente. Se existe complexo de Édipo, ele se dá não no nível individual, mas coletivo; não a propósito de desejo e inconsciente, mas de poder e de saber. (FOUCAULT, 2002, p. 31).

⁴² Foucault havia analisado Édipo rei, pela primeira vez no curso *A vontade de saber* (1971-1972). Em seguida retomou o texto em uma conferência pronunciada em 1972, *O saber de Édipo*. No ano seguinte promoveu uma releitura de Édipo na conferência *A verdade e as formas jurídicas*, no Rio de Janeiro. Em 1980, no curso *Do governo dos vivos*, Foucault retoma o texto, dessa vez sobre a ótica dos atos de verdade (objeto desse artigo). Outras duas ocasiões marcaram a utilização de Édipo rei: *Malfazer, dizer a verdade*, em 1981 e no curso *O governo de si e dos outros* (1983-1984).

Frente a esses aspectos, este artigo se compromete a apresentar leitura realizada por Foucault no curso *Do governo dos vivos*, em que o autor relaciona a peça com os atos de verdade, nos quais o indivíduo se compromete a dizer a verdade sobre as coisas (aleturgia) e sobre si mesmo (autoaleturgia). Focaremos na mudança teórica e nos estudos realizados em *Do governo dos vivos*, momento em que Foucault inicia seus estudos no campo da ética, realizando uma análise dos atos de verdade presentes no cristianismo primitivo, como o batismo, a penitência e a direção da consciência.

Na seção a seguir, apresentaremos a releitura aletúrgica que Foucault realiza da obra de Sófocles, na qual o filósofo faz uma relação entre o exercício do poder e a manifestação da verdade, apresentada na trama em duas formas de aleturgias: aleturgia dos deuses e aleturgia dos escravos. Em seguida, exploraremos Édipo como operador da verdade: a importância do “eu” nos procedimentos de veridicção; a relação entre arte de governar os homens e autoaleturgia; e em que consiste o poder de Édipo, aspecto central da peça.

2 Aleturgia e os rituais de manifestação da verdade

O curso *Do governo dos vivos* marca o início dos estudos de Foucault no campo da ética, tema que o autor perseguirá até o final de sua vida. O curso é uma continuação dos estudos feitos a propósito da noção de governo, temática iniciada em *Segurança, território e população* (1977-1978). O campo aberto pelo estudo do biopoder atribuiu novos contornos à analítica do poder: não mais o estudo dos poderes periféricos, sobretudo a disciplina, e sim dos fenômenos políticos de maior escala, que dizem respeito à regulação dos aspectos biológicos da população.

A noção de governo presente no título do curso de 1980 enfatiza a retomada do conceito, como forma de analisar os mecanismos pelos quais o poder se encarrega da vida humana enquanto população, de modo que “a vida e seus mecanismos entraram no domínio dos cálculos explícitos, e fez do poder-saber um agente de transformação da vida humana”. (Foucault, 2009, p.161). De forma mais específica, Foucault tinha o objetivo de estudar o governo dos homens pela verdade.

Com o objetivo de estudar as relações entre exercício de poder e manifestação de verdade, Foucault realizou no curso de 1979-1980 uma análise minuciosa do cristianismo primitivo, dos modos pelos quais os cristãos são convidados a confessarem a verdade sobre si próprios, principalmente por meio de três práticas: batismo, penitência e direção de consciência. Esses atos representam uma incessante verbalização por meio da qual o cristianismo exige mais que obediência e submissão de seus seguidores; uma vez que cada fiel deve dizer a verdade a propósito de si mesmo, confessando seus pecados e seus desejos mais íntimos.

Embora Foucault sustente que o poder é agente de produção social, no curso *Do governo dos vivos*, o autor volta sua atenção a outras formas de saberes e verdades que acompanham o poder. Segundo o filósofo francês, há sempre a manifestação de uma verdade que é irredutível aos saberes produzidos pelo poder, uma verdade que não é da ordem do conhecimento, que atua de forma suplementar, que não tem por objetivo provar algo ou administrar a população, mas desvelar o oculto. A esse fenômeno, Foucault chamou de manifestação de verdade “porque não se trata pura e simplesmente do que poderíamos chamar de uma atividade mais ou menos racional do conhecimento” (Foucault, 2018, p.7). Como exemplo, o autor cita o imperador romano Sétimo Severo, que havia mandado representar no teto da sala de seu palácio a conjunção das estrelas que havia presidido seu nascimento. Sua intenção ao fazer essa manifestação de verdade era clara: mostrar como a posição dos astros no seu nascimento justificava seu poder e suas pronunciações. Desse modo, tratava-se de mostrar como seu reino havia sido fundado de acordo com os astros, como forma de substituir a ordem racional do mundo pela ordem mágica dos astros.

Assim como no exemplo de Sétimo Severo, toda forma de poder vem acompanhada de uma série de atos de verdade como: conhecimento racional, procedimentos verbais ou não verbais; um certo número de informações, como rituais de magia, consulta ao oráculo ou aos deuses. Dessa forma, na aula de 9 de janeiro de 1980, Foucault anuncia um deslocamento teórico:

[...] eu não diria simplesmente que o exercício do poder supõe nos que governam algo como um conhecimento, um conhecimento útil e utilizável. Diria que o exercício do poder se faz acompanhar com bastante constância de uma manifestação de verdade entendida nesse sentido bem lato. (FOUCAULT, 2018, p. 8).

Portanto, trata-se de produzir um deslocamento teórico da noção de poder-saber para a noção de verdade, saber racionalizado do governo para os atos de verdade, do saber enquanto produção social para as formas de manifestação de verdade. Para designar essa forma de revelar a verdade oculta, Foucault introduz o conceito de aleturgia para se referir ao:

[...] conjunto de procedimentos possíveis, verbais ou não verbais pelos quais se revela o que é dado como verdadeiro em oposição ao que é falso, ao oculto, ao indizível, ao imprevisível, ao esquecimento, e dizer que não há exercício de poder sem algo como uma aleturgia. (FOUCAULT, 2018, p. 7).

De toda forma, o que vale salientar é que não existe poder independente da manifestação de verdade; pelo contrário, o poder mais forte é aquele capaz de desvelar o maior número de verdades. É verdade que rituais de manifestação de verdade da ordem da magia, como a representação do céu estrelado acima da cabeça do imperador, quase desapareceram, principalmente a partir da perseguição do

cristianismo e do progresso da racionalidade ocidental a partir do século XV e XVI. A governamentalidade do Estado Moderno veio acompanhada de uma forma racionalizada e calculada de governar, pautada em conhecimentos políticos, econômicos e demográficos. Razão de Estado⁴³ remanejou, de forma calculada, as aleturgias que até então acompanhavam o poder dos soberanos. Era preciso eliminar aquele tipo de saber e aquela produção da verdade. Para tanto, os adivinhos e astrólogos foram varridos e substituídos por ministros, instaurando o conhecimento que é a marca de um governo racionalizado.

Foucault havia trabalhado, nos cursos anteriores, a noção biopolítica de governo dos homens enquanto população, governo no sentido mais amplo da palavra, enquanto forma de gerir e dirigir a conduta dos homens. Ao elaborar a noção de governo dos homens pela verdade, o autor promove um deslocamento da noção de poder-saber para a noção de governo pela verdade.

As análises do poder realizadas ao longo dos anos 70 tinham como objetivo formular a relação entre exercício do poder e produção da verdade. “A verdade estava ligada circularmente a sistemas de poder que a produzem e a sustentam, e a efeitos de poder que ela induz e que a trazem de volta”. (Senellart, 2018, p. 312).

A noção poder-saber correspondia à crítica de Foucault ao problema da origem do conhecimento, da busca por uma essência do poder. Dessa forma, com o conceito poder-saber trata de colocar a verdade a nível das relações de poder, o poder enquanto campo de batalha, enquanto algo que não possui uma essência. Quanto a esse tópico, Deleuze interpreta de forma minuciosa a concepção relacional de poder em Foucault:

O poder não tem essência, ele é operatório. Não é um atributo, mas uma relação: a relação de poder é o conjunto das relações de força, que passa tanto pelas forças dominadas quanto pelas dominantes, ambas constituindo singularidades. (DELEUZE, 2005, p. 37).

A crítica foucaultiana ao que Deleuze chama de postulada da essência ou do atributo se prolonga no curso *A sociedade punitiva* (1972-1973), dessa vez tendo como alvo a abordagem do poder em termos de ideologia. A análise do poder em termos de ideologia repousa na ideia negativa do poder. As relações de poder teriam que ser suspensas para haver uma produção de saber. “Ora, o poder produz realidade antes de reprimir. E também produz realidade, antes de ideologizar, antes de abstrair ou mascarar”. (DELEUZE, 2005, p. 38). Sendo assim, “o poder não procede como ideologia, mesmo quando se aplica sobre as almas; ele não opera

⁴³ No curso de 1978, *Segurança, território e população*, Foucault investiga a lógica por trás da política de governo dos homens, uma nova racionalidade que tem como objetivo assegurar a conservação e a defesa do Estado. Dessa forma, Foucault (2008, p.318) define a razão de Estado como “o tipo de racionalidade que vai possibilitar manter e conservar o Estado a partir do momento em que ele é fundado, em seu funcionamento cotidiano, em sua gestão de todos os dias”.

necessariamente pela violência e da repressão quando se dirige aos corpos”. (Deleuze, 2005, p. 38). Sendo assim, Foucault criou em sua análise do poder um arcabouço conceitual para conceber o poder de forma relacional.

Os estudos de Foucault dos anos 70 podem ser lidos como uma série de investigações acerca dos mecanismos de poder-saber: investigação do sistema prisional, as ciências humanas, a psiquiatria penal, governo dos homens enquanto população. Dessa forma, o conceito poder-saber foi fundamental na elaboração de uma concepção de poder que contornasse a noção de poder enquanto essência/atribuição ou ideologia/repressão.

No entanto, na aula de 9 de janeiro de 1980, Foucault anuncia querer se livrar do tema poder-saber, “tema já gasto e reprisado”. Da mesma forma que esse tema havia permitido ao autor elaborar uma nova concepção de poder, agora ele necessitava de outro conceito para entender a operacionalidade do “governo pela verdade”. Os estudos dos regimes de verdade realizados em 1980 não dizem respeito à articulação entre discurso e prática, mas aos procedimentos e aos meios que ligam o sujeito à manifestação da verdade. Senellart deixa claro que o conceito “regime de verdade” foi usado naquele ano para se referir à ideia de que: “é essa relação entre procedimento de manifestações do verdadeiro (ou aleturgia) e formas de implicação do sujeito (operador, testemunha ou objeto) que a palavra regime define” (Senellart, 2018, p. 312).

Feito o deslocamento teórico da noção de poder-saber em direção ao conceito de governo dos homens pela verdade, nas duas aulas seguintes do *curso Do governo dos vivos*, Foucault revisita Édipo Rei e propõe uma releitura aletúrgica da tragédia de Sófocles, com o objetivo de mostrar a relação entre o governo dos homens e a manifestação do verdadeiro.

3 Édipo rei: dramaturgia da cegueira e a lei das metades

Foucault não analisa a história de Édipo como sendo a tragédia que instaurou a verdade acerca do inconsciente no Ocidente, mas como uma contra-história, que evidencia a relação entre poder e saber ao expor práticas jurídicas como um dos modos de desvelar a verdade. O autor francês chega a afirmar que, além do direito, a trama é permeada por uma metáfora médica. A luta para curar Tebas da peste indica que “no limite Édipo é uma questão de medicina e de direito”. (Foucault, 2018, p.54).

Na história que perpassa o direito da Grécia Antiga, Foucault encontrou elementos para investigar a origem das práticas jurídicas, em especial o inquérito, além de outras práticas fundamentais como o testemunho e a confissão. Essa análise foucaultiana realizada nos anos 70, principalmente em *A verdade e as formas jurídicas*, é a mais estudada, porém a releitura feita em *Do governo dos vivos* traz a tona elementos da fase ética de Foucault que ainda permanecem pouco explorados e

que merecem maior atenção pelo seu conteúdo e pelo modo como o autor usa o ficcional para explicar elementos políticos e históricos.

No início de sua abordagem na aula de 16 de janeiro de 1980, Foucault começa por analisar de forma minuciosa a dramaturgia grega. Para o autor, toda tragédia é uma forma de dizer a verdade: os heróis, os mitos e os atores trazem à tona uma verdade que até então era desconhecida ou permanecia em segredo durante todo o enredo. O motor da história de Sófocles é a busca pelo assassino do rei.

No interior da tragédia grega há uma economia própria, um modo de fazer aparecer à verdade. Para fundamentar sua análise das tragédias, Foucault cita *A Poética*, de Aristóteles, texto no qual o autor grego afirma haver alguns elementos constitutivos da tragédia, como a peripécia e o reconhecimento. A peripécia é o movimento pelo qual a fortuna dos personagens se inverte: os miseráveis se revelam fortes e poderosos, detentores da verdade e do poder. Esses movimentos estão muito presentes na peça de Sófocles. Édipo foi abandonado pelos pais, mas chega ao trono de Tebas. No final da peça, perde seu poder. O reconhecimento, por sua vez, é definido por Aristóteles como:

[...] a passagem da ignorância para o conhecimento, para a amizade ou para o ódio entre aqueles que estão destinados à felicidade ou à infelicidade. O reconhecimento mais belo é aquele que se opera juntamente com peripécia, como acontece no Édipo. (ARISTÓTELES, 2008, p. 56).

135

Reconhecimento seria o momento da descoberta da verdade. No final da peça, o assassino de Laio é revelado. A profecia se cumpriu: Édipo matou o pai e deitou-se com a mãe. Porém, em *Édipo rei*, o reconhecimento tem uma forma peculiar: o personagem procura por uma verdade da qual ele é o próprio objeto. Dessa forma, o personagem submete-se a solucionar um crime do qual ele mesmo é o culpado.

Em *Do governo dos vivos*, Foucault volta a se referir à história de Édipo como uma dramaturgia da cegueira. O trágico destino do herói de Sófocles é definido pela força do olhar. É pela visão que a verdade se manifesta. Dessa forma, a história é uma dramaturgia da cegueira, “uma dramaturgia das verdades múltiplas, das verdades profundas, das verdades a mais” (Foucault, 2018, p.25).

No último ato, Édipo, que exigia ver a verdade com seus próprios olhos, acaba por tornar-se cego. Em um momento de desespero, o herói de Sófocles tira sua própria visão, escondendo-se assim na escuridão. Impossibilitado de captar o esplendor divino, os olhos mortais têm acesso agora “a uma outra luz, a luz ofuscante e terrível do divino” (VERNANT e PIERRE, 1999, p. 80). Mas Foucault aponta para o fato de que Édipo vê com seus olhos humanos, nas cenas finais, a revelação da verdade: Édipo é o filho abandonado de Laio, criado por Políbo, o que trouxe a desgraça para Tebas.

Um conjunto de expressões faz referência à visão como elemento fundamental para a descoberta do assassino, como, por exemplo, a expressão “φάινειν”, que, significando “trazer à luz, tornar visível”, termo que possuía na época uma função jurídica, referindo-se “naturalmente, a um termo associado ao processo legal (trazer um criminoso, ou um crime, à luz, informando às autoridades), e esse significado opera plenamente na peça” (KNOX, 2002b, p. 115).

Até que o assassinato de Laio, que pertence à ordem das coisas obscuras, seja resolvido, o termo “φάινειν” ganha uma série de variações e relações no decorrer da trama. O termo é relacionado, por exemplo, com a expressão “σαφής” que no século V designava algo como verdadeiro.

Abrir os olhos, encontrar a verdade, eis a grande vontade de Édipo que está no centro da trama. “Édipo é o homem que não cessa de dizer: ‘eu inquiri, e como ninguém foi capaz de me dar informações, abri os olhos e os ouvidos, eu vi”. (FOUCAULT, 2018, p. 25). Ao “abrir os olhos”, Édipo então torna-se vítima da busca que ele próprio promoveu.

Na história de Édipo, a verdade é descoberta pouco a pouco, como peças que vão se encaixando em um quebra-cabeças, o que o filósofo francês chamou de lei das metades. Duas metades formam o quebra-cabeça: a metade dos deuses, representada pelo deus e pelo profeta; a metade humana, uma referente ao assassinato, proferida por Jocasta, Édipo, pelo mensageiro e pelo escravo.

A propósito de descobrir o assassino, Édipo propõe interrogar a população, proposta que logo é rejeitada pelo coro, pois seria uma forma de desconfiar dos tebanos. Sendo assim, só resta a Édipo uma segunda alternativa, que é consultar o profeta, o adivinho Tirésias. O profeta não quer dizer o que sabe, mas é pressionado por Édipo e acaba por revelar “Afirmo QUE ÉS TU o assassino que procuras”. (SÓFOCLES, 1980, p. 30). Dessa forma, Tirésias revelara a outra metade do enigma, a metade do assassino, que não havia sido revelada pelo oráculo. Nesse momento, a aleturgia dos deuses está completa, e toda verdade sobre o assassinato é revelada.

Apesar da revelação, a acusação de Tirésias não foi suficiente para provar a culpa de Édipo, que tinha um governo sólido e era respeitado em Tebas. Durante o confronto entre Édipo e Tirésias, o Corifeu diz “as acusações de Tirésias valem tanto quanto as de Édipo. Os dois falam sob o efeito da cólera”. O coro também se recusa a tomar partido. Foucault aponta novamente para a importância da visão como um dos eixos da peça: o coro e Corifeu necessitavam de provas, precisavam ver com os próprios olhos a concretização da acusação feita pelo profeta. “Édipo tem para si coisas visíveis e são elas que impedem o coro de dar o crédito necessário e suficiente às palavras divinas” (Foucault, 2018, p.28).

Depois da metade divina, a segunda metade da verdade sobre a morte de Laio é a metade humana. Esta se divide em duas partes: a descoberta do assassinato e a descoberta do nascimento.

Feita a acusação contra Édipo, Jocasta tenta ajudar o marido dizendo “tranquilize-se, não foste tu que podes ter matado Laio, pois ele foi morto em uma encruzilhada por bandidos” (SÓFOCLES, 1980, p. 42). A verdade dita por Jocasta é a história que os tebanos conhecem a respeito da morte do velho rei. A outra metade sobre o assassinato pertence a Édipo, a metade da qual os tebanos estão privados. Resta, então, a ele ordenar seus pensamentos e dizer que também matou um homem em uma encruzilhada.

Antes de chegar o escravo, única testemunha da morte do rei, surge no palco um mensageiro de Corinto que anuncia a Édipo a morte de Políbio, e que este não era seu pai. Começa a ser descoberta a verdade sobre o nascimento de Édipo. Nesse momento surge o escravo que testemunhou o crime, e que também é a pessoa a quem foi confiado Édipo depois que seus pais quiseram matá-lo. O escravo é a última peça do quebra-cabeças: “Diziam que era filho dele próprio (Laio)”. (SÓFOCLES, 1980, p. 58). O inquérito, enfim, é concluído.

O autor sustenta que, na peça, a aleturgia possui dois vetores se consumando duas vezes: a aleturgia dos deuses e a dos escravos. Sendo assim, Édipo e Jocasta seriam figuras intermediárias nesse processo. “São duas as formas de aleturgia que juntas constituem a boa palavra, a palavra reta que é, no final das contas, a portadora da verdade” (FOUCAULT, 2018, p. 45). Dessa forma, destacaremos no próximo tópico as diferenças entre essas duas formas de aleturgia, e em quais as implicações dessa revelação no governo de Édipo.

4 Dramaturgia da temporalidade

Foucault constata, na aula de 16 de janeiro, que o desencadeamento dos fatos em relação à morte do velho rei acontece paulatinamente, o que seria então uma segunda forma de dramaturgia, uma dramaturgia da temporalidade. Três grupos diferentes detêm, cada qual, um fragmento da verdade. Primeiro, no nível dos deuses, o oráculo e Tirésias. Segundo, no nível humano, Jocasta e Édipo em uma discussão que se situa entre as duas formas de aleturgia. Por fim, a verdade dos escravos, que reforçam o que foi dito pelos deuses e acrescentam a verdade sobre o nascimento de Édipo. São três grupos, seis fragmentos que vão se encaixando e que juntos revelam a verdade.

Entre esses personagens, em cada um dos grupos acima, há um vínculo. No primeiro grupo, formado pelo deus e pelo profeta, o vínculo é de ordem religiosa, pois o profeta recebeu de um deus o dom de dizer a verdade. Em segundo lugar, entre Édipo e Jocasta existe o vínculo mais delicado. Isso porque, além de ser mulher

de Édipo, Jocasta também é aquela que o concebeu. E nisso reside a maldição e, conseqüentemente, a desgraça que caiu sobre Tebas. E, enfim, entre os dois servos, o mensageiro e o escravo, há um vínculo de amizade. Assim, existem, entre os personagens, vínculos de naturezas diferentes, que podem ser analisados de forma hierárquica: pacto de amizade, pacto jurídico e pacto religioso.

Além da análise do vínculo entre os personagens, Foucault chama atenção para o fato de que Édipo é, ao mesmo tempo, um ser de duas naturezas e um ser duplo. Édipo, que até então era um ser fragmentado, nascido em Tebas e crescido em Corinto, verá a si, no fim da peça, como um ser de monstruosa dualidade: ele é filho e esposo de sua mãe, pai e irmão de seus filhos.

A comparação entre as duas formas de aleturgias encontradas na peça está no centro da análise de Foucault. Entre a aleturgia divina e a aleturgia dos escravos há três diferenças: na forma de extração da verdade, na composição do saber e na temporalidade em que se situam ambos os discursos.

Tanto os deuses quanto os escravos são sujeitos interrogados, detentores da verdade. A diferença está na forma como se dá esse interrogatório. Os deuses são consultados, e depois de dada a resposta não são mais. Por ser uma entidade superior, por mais incompleta que seja a resposta desse deus, não se pode contestá-la. “O jogo de pergunta resposta com o deus é um jogo que se joga uma vez por todas, e, terminada a partida, há que se conformar com o resultado” (FOUCAULT, 2018, p. 33).

Apesar de ter recebido de um deus a capacidade de dizer a verdade, o profeta Tirésias é consultado de modo diferente. Mesmo encarregado de proteger a cidade, Tirésias recusa a verdade por vontade própria, foi obrigado por Édipo. Diferente do deus, Tirésias é ameaçado de morte e interrogado em pé de igualdade, de rei para rei.

A terceira consulta procede do mensageiro e do escravo e vai acontecer de forma diferente da feita ao deus e ao profeta Tirésias. O primeiro a ser interrogado é o mensageiro que traz a notícia da morte de Políbio. O pastor, último a ser interrogado, é detentor de toda a verdade. Isso porque ele salvou Édipo de ser morto por seus pais e assistiu à morte de Laio. Dessa forma, o pastor sabe de toda a verdade e possui um saber que equivale a de um deus que tudo vê. Mesmo sabendo de tudo, ele não é interrogado em pé de igualdade, como Tirésias. Pelo contrário, hesitando em dizer o que sabe, é ameaçado de morte por Édipo.

A segunda diferença está na composição do saber dos deuses e dos escravos. “O saber dos deuses, no entanto, assim como dos escravos, é uma certa maneira de compor o olhar e o discurso, ou ainda de compor o ver e o dizer” (FOUCAULT, 2018, p. 35). O deus vê tudo, ilumina todas as coisas e as torna visíveis. É a luz dos olhos dos deuses que iluminam o mundo. A luz dos deuses não só iluminam as coisas

como as determinam. Dessa forma, não tem como os deuses não dizerem a verdade, pois “há uma conaturalidade entre a luz que habita o olhar do deus e a visibilidade das coisas, ela diz as coisas e faz as coisas acontecerem”. (FOUCAULT, 2018, p. 35)

Nos escravos, o saber e o dizer são compostos de outra maneira. Os escravos assistem passivamente aos acontecimentos. Eles apenas obedecem, exceto quando o pastor salvou Édipo da morte. O que assegura a verdade de seu testemunho é o fato de estarem presentes, vendo com seus próprios olhos.

Eles estão na verdade, não sendo habitado por elas. Eles é que habitam a verdade ou que, pelo menos, visitaram uma realidade, fatos, ações, personagens, sobre as quais, em nome de sua identidade, em nome do fato de que são eles mesmos e que são sempre os mesmos, nessas condições eles podem ter um discurso. (FOUCAULT, 2018, p. 37).

A terceira diferença entre a aleturgia dos deuses e a aleturgia dos escravos diz respeito ao tempo em que o personagem situa seu discurso. O deus e o adivinho, como habitantes da verdade, situam seu discurso no eixo do presente e do futuro, sempre fazendo uma relação entre os dois. A manifestação dos escravos se situa no passado, pois mensageiro e o pastor relatam coisas que já aconteceram. E a parte da verdade que não havia sido revelada pelos deuses é, enfim, validada e completada pelos escravos. O deus anuncia e pronuncia, enquanto o escravo reconhece e confessa.

139

4 O saber de Édipo: relação entre governo e aleturgia

Foucault constata que as duas formas de aleturgia destacadas anteriormente giram em torno da primeira pessoa, passam pelo íntimo de quem manifesta a verdade. Os atos de verdade são validados pela afirmação da identidade da testemunha, por isso a necessidade de dizer “eu”, “eu mesmo”.

Essa identificação do dizer-a-verdade e do ter-visto-a-verdade, essa identificação entre aquele que fala e a fonte, a origem, a raiz da verdade, e aí sem dúvida um processo múltiplo e complexo que foi capital para a história da verdade em nossas sociedades”. (FOUCAULT, 2018, p. 47).

Édipo, situado entre essas duas formas de aleturgias, é marcado por um não saber, por uma ignorância. Quando o personagem pratica o que Foucault chama de autoaleturgia, quando o herói de Sófocles diz “eu sei”, sabemos que o que ele acredita saber não é a verdade dos fatos, ou é, pelo menos, uma parte dela. Todas essas expressões que marcam o saber dos outros personagens, no caso de Édipo, remetem à sua ignorância.

Édipo é o homem que não sabe, e a peça gira em torno do reconhecimento, de modo que Édipo passa do homem que não sabia para o que sabe. Ele mesmo quer fazer essa descoberta, pois não confia em mais ninguém, ou seja, o próprio Édipo é o operador dessa verdade. Mesmo fazendo da descoberta sua propriedade, ao longo

da peça não é à verdade que Édipo faz referência, mas ao poder. Para o personagem, não se trata de um jogo de verdade, mas de um jogo de poder. Na discussão com Tirésias, Édipo não se defende dizendo que não matou o rei ou que ainda não era um tebano quando ocorreu o assassinato. Ao contrário, ele diz “ó riqueza! Ó poder! Ó glória de uma vida consagrada a ciência, quanta inveja despertais contra o homem a quem todo mundo admira” (SÓFOCLES, 1980, p. 31). Assim como nessa passagem, ao longo da peça, Édipo só enxerga o poder.

Entre a aleturgia dos deuses e dos escravos, há o canto do coro, que consiste em um elogio às leis e uma crítica aos tiranos, que, claramente, refere-se a Édipo. Foucault situa a figura do tirano no contexto histórico em que a peça se passa, no qual o termo tirania não tinha um sentido pejorativo como atualmente:

A tirania foi um modelo constante e ambíguo para o pensamento político na Grécia, e por várias razões. E, no final das contas, poderíamos dizer que a tirania foi para o pensamento político grego o que foi a revolução para o pensamento europeu moderno, aquilo em relação a que, no fim das contas, sempre é preciso se situar e que deve ser pensado ao mesmo tempo como passagem, transição, fundação ou subversão (FOUCAULT, 2018, p. 59).

Essa figura ambígua do tirano, que é positiva e negativa, pode ser encontrada na forma de governar de Édipo. Algumas das características que marcaram o herói tirano das tragédias gregas estão presentes na obra de Sófocles. Édipo teve um destino desigual, marcado por inconstâncias. O personagem passou por altos e baixos, que se alternaram por toda sua trajetória. Em segundo lugar, o fato de Édipo ter salvado a cidade autentica seu poder, ainda que ele não seja nobre de berço. Ao salvar Tebas, Édipo se vinculou a ela, tornando-se uma espécie de proprietário. Sua ação baseia-se, então, não em um poder recebido por herança, mas em sua vontade de conduzir os homens na descoberta dos melhores meios de proteger seus súditos e validar seu poder. Sendo obrigado a descobrir enquanto governa, Édipo situa seu poder em um jogo de verdades no qual ele mesmo se torna vítima.

Foucault termina sua análise concluindo que a peça não critica a busca pela verdade nem as formas de aleturgia identificadas pelo autor, mas sim a pretensão de Édipo em querer ser o mestre dessas aleturgias, e sua intenção em usar dessa verdade para proveito próprio.

Considerações finais

O artigo se propôs, seguindo a leitura de Foucault e outros comentadores, a analisar Édipo Rei como uma obra constituída por duas dramaturgias: da cegueira e da temporalidade. A complexidade dos personagens e a multiplicidade de acontecimentos presentes na tragédia de Édipo servem de base para interpretar a dramaturgia e a sociedade grega antiga, bem como elementos fundamentais da nossa sociedade. Para Foucault, Édipo é mais do que a história do inconsciente, é

uma história sobre poder e saber, do nascimento de novos procedimentos jurídicos estabelecidos na tragédia por Édipo.

Na leitura realizada em 1980, Foucault utiliza-se da obra de Sófocles para explicitar a relação entre manifestação da verdade e exercício do poder. A revelação da verdade era a condição necessária para o reestabelecimento do equilíbrio em Tebas, e conseqüentemente, para a continuação do exercício do poder. Mesmo tendo sido revelada pelos deuses, houve a necessidade de uma confirmação dessa verdade, uma necessidade de autoaleurgia. Assim como nos procedimentos do cristianismo, sem essa subjetivação, sem essa passagem da verdade pela primeira pessoa, pelo “eu” que testemunhou os fatos, a verdade permaneceria inacabada. É nesse processo de subjetivação que reside, segundo o autor, um ponto fundamental da história da verdade.

Foucault usa da peça para exemplificar que, assim como na cultura ocidental cristã, o sujeito na trama de Sófocles tem um duplo papel: ator nas relações de poder e também nos atos de verdade, dos quais o sujeito é ao mesmo tempo ator, testemunha e objeto. Ao proferir a verdade, o escravo torna-se ator da aleturgia ao narrar os fatos do qual foi ao mesmo tempo testemunha e objeto. No centro da aleturgia revelada pelos deuses e pelos escravos encontra-se Édipo, o reflexo da figura do tirano do século V, que ao tentar ser o operador da verdade, tornou-se vítima de sua própria descoberta e não se cegou por culpa, mas por excesso de informação.

141

Referências

- ARISTÓTELES. *Poética*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- DELEUZE, G. *Foucault*. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade: a vontade de saber*. 19. ed. São Paulo: Graal, 2009.
- _____. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau, 2002.
- _____. *Do governo dos vivos*. São Paulo: Martins Fontes, 2018.
- _____. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- KNOX, Bernard. *Édipo em Tebas*. São Paulo: Perspectiva, 2002b.
- SENEILLART, M. “Situação do curso”. In: FOUCAULT, M. *Do governo dos vivos*. São Paulo: Martins Fontes, 2018.
- SÓFOCLES. *Ésquilo. Rei, Édipo, Antigone; Prometeu Arrependido: tragédias gregas*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1980.
- VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Perspectiva, 1999

Submissão: 30. 03. 2020 / Aceite: 14. 08. 2020

**Ser e linguagem retornados do exílio:
O conceito de “forma esquizofrênica” na interpretação de Abah Andrade do
poema “ser” de Drummond**

**Being and language returned from exile:
The concept of “schizophrenic form” in the interpretation of Abah Andrade
of the poem “being” by Drummond**

LUCAS DE LIMA CAVALCANTI GONÇALVES⁴⁴

Resumo: Este trabalho analisa o conceito de “forma esquizofrênica” desenvolvido no ensaio de Abah Andrade intitulado “Drummond e o acontecimento ontológico”. Nele, a partir de uma reflexão acerca do poema “Ser” de Drummond, o autor desenvolve uma reflexão sobre o trágico como a circunstância da enunciação poética. Propomos, então, uma reflexão em torno da esquizofrenia da forma, que consiste na afirmação simultânea do mesmo e do outro como repetição, a partir da qual se possa pensar a própria essência da linguagem. Revelando a dimensão originária de todo dizer, a atividade poética e a experiência mística se configuram, então, como modos privilegiados de resguardar o caráter de fluxo indiferenciado na vida em um uso da linguagem proposicional que constitui também a sua ultrapassagem.

Palavras-chave: Trágico. Poesia. Experiência mística.

Abstract: This work analyzes the concept of “schizophrenic form” developed in the essay by Abah Andrade entitled “Drummond and ontological event”. In it, based on a reflection about Drummond's poem “Being”, the author develops a reflection on tragedy as the circumstance of poetic enunciation. We propose, then, a reflection about the schizophrenia of the form, which consists of the simultaneous affirmation of the same and the other as repetition, from which it may be possible to think about the very essence of language. Revealing an original dimension of all saying, the poetic activity and the mystical experience are then configured as privileged ways of safeguarding the character of undifferentiated flow of life in a use of propositional language that is also its overcoming.

Keywords: Tragic. Poetry. Mystical experience.

*Se abraçamos unicamente a existência,
perdemos a vacuidade.
Se abraçamos unicamente a vacuidade,
perdemos a existência.*

(Jianzhi Sengcan, *Versos sobre a perfeição da mente*, séc. VI d.C.).

Introdução

⁴⁴ Licenciatura em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba. Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba. E-mail: lucaslcg123@outlook.com

No ensaio intitulado “Drummond e o acontecimento ontológico”, Abah Andrade propõe uma reflexão filosófica acerca do poema “Ser”, de Carlos Drummond de Andrade, por meio da qual se possa chegar ao suposto “lugar” de elaboração da enunciação poética drummondiana (ANDRADE, 2020, p. 67). Ao falar do filho não-nascido, o poema de Drummond proporia uma representação imagética do trágico que, para Andrade, configura-se como o fundo inexplorado de toda produção cultural: o trágico constituiria, portanto, o próprio elemento que circunda o lugar da enunciação poética. O autor o delimita em contraposição ao religioso. O trágico é a simultânea afirmação de vida e morte, ao passo que o religioso se constituiria a partir de negação da morte como afirmação unilateral da vida. “Enquanto o trágico diz: tu vais morrer, o religioso promete: há vida para além da morte” (ANDRADE, 2020, p. 68). Para o autor, a negação da morte seria um momento característico da religiosidade, de tal modo que se verifica, ao longo de toda a história dos agrupamentos humanos, uma conexão recorrente entre cultura e religião. A conexão entre cultura e tragédia seria, por outro lado, mais problemática. Para Andrade, no poema de Drummond encontrar-se-ia a expressão do “eixo justo dessa relação problemática” (ANDRADE, 2020, p. 68). A ver.

Gostaríamos de propor, quanto à relação entre religião e tragédia, uma diferenciação entre experiência mística e religião institucional. Assim como a expressão “cultura antitrágica”, a expressão “religião institucional” também constitui quase que uma redundância. Como afirma Andrade, cultura alguma pôde jamais emergir senão enquanto fuga do trágico. Assim também, toda religião tende a se afirmar a partir de seu caráter institucional, exotérico, pelo qual se assegura que o trágico não resvale para além dos limites que demarcam o domínio da coletividade. O asseguramento da vida da coletividade é, em cada época histórica, tarefa que cabe a uma instituição específica. O que importa é, em todo caso, a manutenção do trágico em seu devido lugar, que é fora do corpo social, cuja sobrevivência deve ser assegurada.

As potências do trágico são experimentadas culturalmente como forças do caos. O que se deseja manter é, no entanto, a ordem. Exconjurando as forças do caos, a religião operou, por inumeráveis eras, o papel de manter distante do homem o pensamento da morte, recalçando tudo aquilo que possa remeter às dinâmicas de desintegração do ego. No Ocidente, especialmente a partir da modernidade, este mesmo papel passa a ser atribuído ao pensamento científico. Na bancada do laboratório, as forças beligerantes na natureza são reduzidas à forma diminuta do tubo de ensaio, e o cientista assegura ter eliminado a beligerância ao compreender-lhe o mecanismo de funcionamento. O cientista atribui à beligerância o caráter de mera inexistência. Assim como pela religião, também pela ciência, o caos é interpretado como simples ausência, como um nada. O caos, diz o homem de ciência, não se encontra propriamente nos elementos manipulados, mas em certos

desdobramentos previsíveis e, portanto, evitáveis, das relações que se podem dar entre eles. Contudo, tais desdobramentos não podem mais amendrontar, pois já foram vistos no interior de um vidrinho esterelizado muito antes que se deem em larga escala, colocando efetivamente em risco a manutenção da ordem. A ciência assegura a vida da coletividade ao nivelar todos os fenômenos da natureza, tornando-os estéreis no que diz respeito à sua potencialidade de engendramento do novo, do único, do jamais visto. O asseguramento é, por essa via, obtido mediante a compreensão de que tudo já foi visto, descrito e anotado no ambiente controlado do experimento, no qual o homem da ciência acredita revelar-se a verdadeira face da natureza.

O grande já se encontra assegurado e, quando surge a ameaça do pequeno, do diminuto micróbio que ameaça a vida, então, mediante discursos inflamados, os cultores da razão saem em defesa do poder da ciência. E mesmo que as forças da morte se mostrem mais rápidas que a capacidade humana de controle, previsão e cálculo, isso se deixaria, para o homem da ciência, justificar pelo fato de que a ciência prossegue sua marcha muito mais lentamente que a religião. Isto porque a ciência é o domínio da certeza e, neste domínio, uma vez conquistado o asseguramento, a ameaça é eliminada de modo inexorável. Muito mais eficaz é a ciência, dizem os cultores da razão, do que a religião, pois com uma vacina apenas morre a peste que todas as procissões e penitências do *Trecento* não foram capazes de debelar. O asseguramento mais lento obtido pela ciência, portanto, encontra-se plenamente justificado em virtude da superior eficácia do que ocorre na bancada do laboratório, em detrimento do que se opera no altar da igreja. Em uma como na outra mesa, entretanto, é sempre o mesmo que se manipula: as forças destrutivas do caos, cujo domínio é, em cada época, legado pela coletividade a uma instituição específica. Enquanto dura a manipulação das forças infernais, a recomendação é invariavelmente a mesma: recolhei-vos às vossas celas.

Em outros momentos ainda, quando as potências destrutivas vêm, não da natureza, mas do próprio homem, o asseguramento é supostamente obtido pela instituição política. O fascismo, por exemplo, colocou em jogo a existência humana no século XX, representando a emergência das potências destrutivas que se encontram nas profundezas esquecidas da alma humana. Passada a experiência da guerra, veio à fala o mesmo procedimento, adotado pelos cultores da razão, que afirmam ser o caos mera exceção à regra, que é a ordem. Eles afirmam que o fascismo é apenas um erro do passado, uma expressão de indivíduos corrompidos por extrema maldade e que, por isso, se distinguiriam do mais comum dos homens, o bom selvagem, que prefere sempre a convivência pacífica. Os “bons” são, por esse expediente, resguardados da responsabilidade por aquilo que fizeram aqueles a quem, “inocentemente”, atribuíram poder sobre suas vidas. Se supõe ter sido pura inocência, mera exceção o fato de os alemães terem permitido que chegasse ao

poder aquele que edificaria Auschwitz. E todas as vezes que esse lado obscuro do homem ameaça emergir, todos buscam refúgio nas leis, nas instituições democráticas, no estado de direito. Em suma, sempre que os homens encarregados da manutenção da ordem afirmam veementemente o princípio do asseguramento, é porque o caos, de algum modo, é flagrado a negar, de forma aberta ou sub-reptícia, a pretensa incolumidade de suas estruturas.

Assim, as instituições religiosas, científicas e políticas cumprem o papel de negação do trágico. Nessa negação, a identidade entre não-ser e mera ausência é já pressuposta, de modo que, quando o susto passa, o homem da ordem pode então dizer, em um aliviado suspiro: “Finalmente, não foi *nada!*”. Este “nada”, porém, vez ou outra volta a aparecer, mostrando-se como algo distinto de uma mera ausência, que coloca em jogo a existência humana. Ele é prontamente silenciado, mas jamais aniquilado. Contudo, “a inexistência não é ausência: tem sua consistência própria. É dela que é feita a matéria trágica” (ANDRADE, 2020, p. 69). As forças do caos não são completamente exconjuradas, mas apenas varridas para debaixo do ser de antemão socialmente instituído. E é precisamente aí, à margem da normalidade do tecido social, que se encontram duas fontes fundamentais de acesso à potencialidade do trágico: a experiência mística e a criação poética. Na mística e na poesia, vem à fala aquilo que os discursos religioso e científico se esforçam por negar. É esse caráter marginal da mística e da poesia que caracteriza o “exílio ontológico” (ANDRADE, 2020, p. 68) de Dioniso.

1 Religião e mistério: o exílio ontológico de Dioniso

O panteão de divindades cultuado pelos gregos na Antiguidade pode ser dividido em duas categorias: há os deuses urânicos, cujas funções envolvem o mundo dos vivos e há os deuses ctônicos, cujas funções incluem a própria terra (por exemplo, na atividade agrícola), cujas profundezas habitam, e o mundo dos mortos, em cujo âmbito desenvolvem os mais variados consórcios. Seguindo a terminologia adotada por nosso autor, poderíamos vincular as divindades urânicas ao aspecto religioso, ao passo que as divindades ctônicas se relacionariam à dimensão do trágico. De fato, no culto das divindades urânicas e ctônicas se reflete o contraste entre ordem e caos, entre luz e escuridão, vida e morte. O culto às divindades urânicas era usualmente realizado durante o dia, em altares, enquanto que o culto às divindades ctônicas era realizado durante a noite e diretamente sobre a terra. Também os animais sacrificados às divindades urânicas eram de cor branca, enquanto que às divindades ctônicas eram sacrificados animais de cor preta (FELTON, 2007, p. 90). Entre as divindades ctônicas se situam, entre outras, Érebo (a escuridão), Hécate (divindade ligada à noite, aos fantasmas e à necromancia), Thanatos (personificação da morte), assim como o próprio Hades, senhor do mundo dos mortos, e sua consorte Perséfone, deidade ligada à primavera que, durante um terço do ano, habita as regiões infernais.

Dioniso é um caso particular, pois se trata de uma divindade, por assim dizer, ambivalente. Embora seja um deus urânico, filho de Zeus e Sêmele, Dioniso desce aos infernos para salvar sua mãe. Sêmele, atraída pelo castigo da ciumenta Hera, viu o esplendor de Zeus e foi fulminada (EURÍPEDES, *Bacantes*, 2, 242, 522). Após a morte de Sêmele, Dioniso é costurado à coxa de Zeus, onde se completa sua gestação. A própria geração de Dionísio envolve a relação entre morte e renascimento. Dioniso teria sido, primeiramente, gerado a partir da relação entre Zeus e Perséfone. Hera, enciumada, teria pedido aos Titãs que atraíssem a criança com brinquedos e, em seguida, o matassem. Assim eles fizeram, não apenas despedaçando a criança, mas também cozinhando seus pedaços em um caldeirão e devorando-os todos, exceto o coração, que foi salvo por Atena. Do coração da criança, Zeus teria preparado uma bebida que, sendo então consumida por Sêmele, operara nela a regeneração do deus infante. Assim, Dioniso é a divindade de triplo nascimento: uma vez nascido de Perséfone, depois, tendo sido morto pelos Titãs, gerado por Sêmele e, depois da morte de Sêmele, nascido de Zeus, que o carregou costurado na própria coxa até que a gestação se completasse. Por isso, um dos hinos atribuídos a Homero, que é dedicado a Dioniso, louva-o dizendo: “E por teres três vezes nascido, sempre, em trietéricas / festas, os homens hão de ofertar-te hecatombes exímias” (HOMERO, *Hino I*, fr. 4, v. 2-3).

Dioniso personifica a vegetação arborescente e o princípio úmido necessário à sua renovação. A metáfora da morte e do renascimento que tão claramente lhe caracteriza o culto é que permite associar Dionísio à ideia de repetição, isto é, da morte como “uma exigência de um novo começo, de um novo impulso para construir” (ANDRADE, 2020, p. 69). A conexão entre Dioniso e Hades, o senhor dos mortos, é também atestada por Heráclito de Éfeso (fr. 15). Sua associação à vegetação, à natureza que proporciona aos homens o necessário para a manutenção da vida corpórea através do ciclo das estações, cuja identificação com o ciclo de morte e renascimento é óbvia, faz-nos lembrar a célebre passagem do evangelho em que Cristo, também ele um deus morto e renascido, anuncia aos discípulos sua própria paixão dizendo: “Em verdade, em verdade, vos digo: se o grão de trigo que cai na terra não morrer, permanecerá só; mas se morrer, produzirá muito fruto” (BÍBLIA, João, 12, 24). Trata-se, portanto, em Dioniso como em Cristo, da morte como a “dupla asseveração da vida” (ANDRADE, 2020, p. 69), da destruição como condição de um novo surgimento.

A linha temporal da vida à morte é uma só e é a mesma linha da morte à mais-vida, no próprio fluxo da vida; e não é possível dizer onde começa a vida e onde começa a morte, porque morrer seria, então, função de quem está vivo. Morrer seria viver até o fim, que se perfaz como um *encore*, de novo e mais, e ainda mais uma vez – repetição. (ANDRADE, 2020, p. 69).

Tudo isso, contudo, se refere à dimensão misteriosa do sagrado, ao caráter esotérico da experiência religiosa, a quê – dissemos – apenas o mito e a poesia dão acesso. Quando a experiência religiosa devém instituição, assumindo a função de asseguramento da ordem mediante o asseguramento da vida, então a morte, como elemento interno da vida, cai no esquecimento para dar lugar apenas a uma vida interminável como pura e simples negação da morte. Isto porque a própria vida possui o caráter de um fluxo que toda tentativa de apreensão racional pode apenas paralisar e enrijecer. “O excesso de apego ao Cristo, excesso do amor que só busca um, excluindo todo o outro, é que impede compreendê-lo desde o tempo de fermentação do divino” (SCHUBACK, 2000, p. 163). Contrariamente ao espírito do Cristo como impulso vital, “esse apego excessivo fez do Cristo dogmatismo, fanatismo, doutrina e, portanto, uma letra fria para impedir a sua vida” (SCHUBACK, 2000, p. 163). A ideia de vida eterna como negação da morte surgiria, então, de uma objetivação da vida que não admite a variabilidade do fluxo porque precisa assegurar-se, dominar e, para dominar, elimina toda divergência, toda beligerância, falseando aquilo que se busca compreender, como se fosse algo uniforme. Essa intromissão da objetividade, que busca assegurar a vida extirpando a morte, na verdade coopera para a própria morte da vida verdadeira, com toda complexidade que lhe é inerente.

O antitrágico ruma a uma universalidade anêmica cada vez mais abrangente, unívoca e identitária (ela reifica e dogmatiza modelos unilaterais de apreender a realidade última e primeira, forçando o devir múltiplo a ser uno estanque, segundo certa paralisia da unilateralidade danosa à formação de singularidades pessoais)” (ANDRADE, 2020, p. 70).

O antitrágico rejeita o caráter de fluxo e forja a ideia de uma eternidade cinzenta e entendiante, que não conhece as mudanças e as variações que, na concretude da experiência, atribuem à vida a plenitude de seu sentido. A repetição não constitui o retorno do mesmo como mera identidade entre dois estados que apenas se diferenciam por uma interrupção. Essa compreensão da repetição como retorno de uma mesmidade pressupõe uma compreensão linear do tempo, como uma sucessão de pontos-agora que podem ser apreendidos através do cálculo. A imagem do vinho, associada a Dioniso, revela que o novo que surge, a repetição, não é simplesmente idêntico à vida anterior. A fermentação é, como trabalho do tempo, uma transformação qualitativa em que a nova vida que surge é repetição da vida anterior apenas no sentido em que a vida anterior se mostra como prenúncio, como prefiguração do novo que só pode ter lugar mediante a destruição.

A morte de Dioniso não constitui apenas a condição para que ele reapareça tal como havia aparecido anteriormente. Na imagem do vinho, a sua morte, o desaparecer de todo o antes, o perecimento de todo o antes já apresenta a novidade de um outro princípio. No

perecimento, no desaparecimento se dá o aparecimento.
(SCHUBACK, 2000, p. 140-141).

O trabalho do tempo corresponde à dimensão existencial da temporalidade, da copertinência intrínseca entre o agora e tudo aquilo que o precedeu. Para captar essa *simultaneidade* de vida e morte, simultaneidade que o poeta exprime ao empregar a linguagem em seu sentido originário que, enquanto tal, se distingue do uso ordinário da fala como dizer paralisante do fluxo, Andrade elabora o conceito de “forma esquizofrênica” (ANDRADE, 2020, p. 69). No uso cotidiano, a linguagem opera a partir de uma redução do múltiplo à mera identidade. Dizemos “mera identidade” por se tratar de uma identidade conquistada a partir de um nivelamento, de uma desconsideração apressada da diferença. Em toda pressa, em todo impulso de ir prontamente às vias de fato, reside o medo infantil e possessivo em relação à perda do objeto de desejo. Na pressa se consome rapidamente todo o sumo da videira, para que este não apodreça. É do apodrecimento, contudo, que surge a alegria da vida renovada. O predomínio da linguagem cotidiana, contudo, faz pensar que o dizer nivelador, que fala desde a mera identidade, constitui a função primordial da linguagem. O conceito de forma esquizofrênica se refere, por outro lado, à originariedade do dizer poético, que recolhe em si a multiplicidade própria à vida, enquanto fonte inesgotável de sentido. “A univocidade da ‘forma’ esquizofrênica seria, antes, a afirmação originária de uma duplicidade radical e incontornável” (ANDRADE, 2020, p. 70). A multiplicidade, que é concretamente experimentada por cada um, apesar de aparecer negada no dizer unívoco da fala cotidiana, apresenta-se, por isso, como um “Claro enigma”, expressão que é também o título da obra de Drummond em que se encontra o poema “Ser”. Assim, o que a forma esquizofrênica universaliza, é a própria multiplicidade, que se inscreve no lugar do uno.

Na expressão poética de Drummond, o filho não-nascido se configura, então, como forma esquizofrênica, por apresentar justamente o contraste entre ausência e presença, entre atualidade e virtualidade. O objeto que vem à fala na forma esquizofrênica se caracteriza propriamente como “objeto tenso e atual que é um e outro” sem se deixar reduzir “a nenhum dos dois que o compõem” (ANDRADE, 2020, p. 71). O autor menciona o sonho como o lugar de evidenciação da forma esquizofrênica, pois é no sonho que a falta de sentido aparece como instância produtora de significados. Também na mística cristã, o elemento propriamente misterioso se refere ao fato de o uno aparecer sempre e invariavelmente de modo plural. A univocidade do divino é de tal modo que recolhe em si uma multiplicidade de sentidos. “Deus falou uma vez, e duas vezes eu ouvi” (BÍBLIA, Salmos, 62, 12). Todos os nomes que a ele se atribuem são capazes de captá-lo inteiramente e, contudo, ele permanece inesgotável. A “esquizofrenia” consiste precisamente nesse jogo de presença e ausência simultâneas da totalidade de sentido na forma, o que, para a linguagem ordinária, só poderia constituir um contrassenso. “A

incompreensibilidade não exclui apreensão, não exclui *lógos*, mas se furta à apreensão que busca ‘segurar e agarrar’ (*akatalépsis*) em conceito” (SCHUBACK, 2000, p. 212). O lugar do mistério é o lugar da fala que se pronuncia já no modo de uma recusa a esgotar-se no pronunciado. “Manué disse então ao anjo de Iahweh: ‘Qual é o teu nome para que, assim que se cumprir a tua palavra, possamos prestar-te homenagem?’. O Anjo de Iahweh lhe respondeu: ‘Por que perguntas meu nome? Ele é misterioso’” (BÍBLIA, Juízes 13, 17-18). O mistério se diz na experiência furtando-se a toda tentativa de apreensão dominadora, lógico-racional. Em sua unidade, o mistério já se diz de modo duplo. Já para a linguagem cotidiana, com sua paixão pela simploriedade, pela mera univocidade, um tal dizer, em que todo uno já é pelos menos dois, só pode aparecer como “esquizofrenia”, como “mente dividida”. O exílio ontológico do trágico comporta um exílio gnosiológico do sentido.

A falta de sentido que se manifesta nas imagens oníricas mostra-se assim não como ausência, mas como instância da livre produção de sentido. O espaço que engendra todo significado não tem, ele mesmo, significado algum que seja univocamente determinável, e esta é a própria condição de possibilidade do aparecimento de qualquer significado determinado. “Portanto, nossa realidade primeira não é um sentido que pudesse ser descoberto, colhido e acolhido por alguma interpretação, mas a falta de sentido mesma, falta que é uma plethora de significações virtuais a espera de serem experimentadas no processo mesmo de sua invenção” (ANDRADE, 2020, p. 72). A aposta na univocidade de sentido que caracteriza a cultura antitrágica se constitui, por outro lado, como moeda de troca, como instrumento de dominação. Um grande rebanho de fugitivos busca na religião, na ciência ou na política o sentido último pelo qual cada um está disposto a se anular em sua própria individualidade, oferecendo-a em troca do asseguramento fornecido pela suposta verdade cuja existência se vincula à manutenção da ordem.

A realidade mais íntima é, por outro lado, o espaço aberto em que se produz a multiplicidade de sentidos, a maleabilidade absoluta: forma esquizofrênica. “Não te espantes se afirmar que a mesma coisa é igualmente unida e desconexa e que, mesmo falando por enigmas, concebemos uma estranha e paradoxal desconexão unida e união desconexa” (SÃO BASÍLIO apud SCHUBACK, 2000, p. 223). A realidade mais íntima consiste propriamente na forma que, por não ter sentido, é capaz de acolher sempre sentidos inumeráveis, o campo aberto para uma plethora de significações.

O autor aponta para o fato de que já Freud percebera algo desta ideia em sua descrição da significação antitética das palavras primitivas. Acontece que Freud verifica que, nos fenômenos que constituem vias de acesso ao inconsciente, como o sonho, por exemplo, bem como nas línguas primitivas, verifica-se, sob um mesmo signo, a coexistência rigorosa de dois sentidos opostos. O que Freud não teria visto seria justamente o caráter positivo dessa duplicidade, que é o caráter ontológico da

significação primeva como fonte inesgotável de sentido, isto é, como forma esquizofrênica (ANDRADE, 2020, p. 73). Assim, a consideração freudiana da significação antitética das palavras primitivas se daria desde o paradigma da normalidade, isto é, desde o lugar de onde o trágico se exilou, constituindo a univocidade como caráter essencial da inteligibilidade.

Andrade caracteriza o caráter de univocidade próprio à forma esquizofrênica a partir do jogo entre a determinabilidade da forma (Cassirer) e a indeterminabilidade do real (Voegelin), entre intencionalidade e objeto intencional. A visualização da copertinência entre esses dois momentos depende do que o autor caracteriza como o “momento kantiano” (ANDRADE, 2020, p. 74). O objeto intencional não é algo previamente dado, como uma realidade fixa e imutável, ao próprio ato pelo qual ele é apreendido. O ato intencional, na medida em que toma algo como objeto, também o produz enquanto tal, se distinguindo, por isso, de um mero reconhecimento. Para Platão, o domínio noético seria apreensível como “a região da pura realidade criadora de realidades” (ANDRADE, 2020, p. 74), isto é, como representação. A força filosófica de Platão consiste na localização da região cognoscível para além do domínio da experiência. Enquanto região da objetualidade pura, contudo, ainda pertence ao mundo das ideias platônico o princípio apolíneo, o caráter de univocidade inescapável que fixa os limites da apreensibilidade no interior dos quais apenas se pode mover o ato intencional.

Kant, por sua vez, ao deslocar a unidade entre sujeito e objeto para o âmbito da própria consciência, torna possível a caracterização da cognição como atividade produtiva de um sentido que é engendrado pelo próprio ato, e não simplesmente como reconhecimento passivo de algo previamente dado. O objeto devém sentido. “É a palavra que confere ser às coisas” (HEIDEGGER, 2012, p. 126). A consciência não é mais caracterizada como a mera interioridade do sujeito, mas como campo transcendental que antecede e possibilita o aparecimento tanto do sujeito quanto do objeto. Trata-se da própria instância em que sujeito e objeto se produzem mutuamente em uma relação de copertinência. “O que a noese apreende como realidade pura não é uma realidade que subsiste fora dessa apreensão” (ANDRADE, 2020, p. 75): está assim aberto o campo transcendental. O campo transcendental é, portanto, a instância doadora do sentido, a abertura que torna possível qualquer atitude compreensiva. A compreensão perfaz uma atividade de simbolização, sendo a condução de um signo determinado ao preenchimento do espaço indeterminado da realidade. Desse modo, o objeto vem a ser na medida em que é plena potencialidade de significação, na medida em que devém sentido.

Diante do fluxo indiferenciado da realidade, o ato intencional, ao fixar um sentido determinado, não pretende, com isso, o esgotamento do fluxo, mas a elevação do próprio caráter de indeterminabilidade, e cuja forma de apreensão é o instante, a singularidade. A forma esquizofrênica corresponde, então, a essa

potência diferenciadora do fluxo, que não pretende esgotar a plenitude da indeferenciabilidade, mas apenas permanecer, por assim dizer, junto a ela, acolhendo seu caráter de fluxo de um modo que é simultaneamente unívoco e equívoco: unívoco do lado do signo, cuja forma é determinada; equívoco do lado do real, para cuja indeterminação a determinabilidade da forma aponta. Na univocidade, a forma acolhe o fluxo; na equivocidade, a forma deixa o fluxo ser assim como ele é. A unidade do signo não se perfaz no modo de um fechamento, mas de uma transitividade, de um pertencimento dinâmico ao real indeterminável que não se deixa elucidar com base em nenhuma ideia de substância.

Quanto à sua univocidade específica, portanto, a dimensão do trágico se caracteriza como “unidade (forma) capaz de trazer em sua malha uma multiplicidade, ou mesmo várias multiplicidades (esquizofrenia)” (ANDRADE, 2020, p. 75). O caráter múltiplo do significado, consignado sob o aspecto unitário da forma, aponta para a compreensão de ser, que o autor localiza na filosofia das formas simbólicas de Cassirer, como função, e não mais como substância. De fato, a unidade do signo reside em ser junto à multiplicidade do fluxo. O signo possui, assim, um caráter adverbial, de permanência junto ao fluxo verbal da existência em sua plena e inesgotável transitividade. “Ser uno não é ser um, isto é, uma parte individuada e autônoma, mas ser inteiramente em cada parte, em cada divisão e limitação” (SCHUBACK, 2000, p. 58). O copertencimento entre signo e significado se dá sempre na singularidade do instante, não obedecendo a nenhum modo rígido de configuração que seja válido, por assim dizer, de modo atemporal. Assim como a própria realidade, também o signo que a ela se refere possui caráter dinâmico.

152

2 Existência como substância: o fazer que precede o ser

A experiência da forma como lugar dinâmico, como o lugar de todos os lugares, da singularização de uma multiplicidade, cujo caráter múltiplo é preservado em todas as suas configurações, muito embora não se esgote em nenhum delas, aponta para a dimensão da temporalidade. Tempo é “realização imagética do ser” (ANDRADE, 2020, p. 76), não sendo, portanto, algo distinto do próprio Ser. Sendo imagem móvel da eternidade, tempo, que é consumação de Ser, não admite nenhuma fixação, nenhuma cristalização, estando sempre a se fazer. Tempo, como Ser que nele se realiza, é um “não-algo”, não podendo ser apreendido sob uma forma fixa, apesar de realizar-se todo inteiro, a cada instante, nas inumeráveis configurações que assume. Tempo se constitui, portanto, como a própria forma da existência, como forma esquizofrênica, no sentido de uma totalidade cujo caráter próprio é permanecer sempre por fazer-se, sempre em aberto, como “impossibilidade ontológica de cristalização, de reificação, de ensização: virtualidade do múltiplo como convite à tarefa infinita da performance de si, de fábrica de singulares” (ANDRADE, 2020, p. 77). O ente, o real em sentido vulgar,

como aquilo que é apreensível em si, como um todo encerrado de sentido, se furta totalmente à consumação de Ser que é existir.

A temporalização de Ser é, enquanto tal, tarefa infinita da produção de si na multiplicidade de singulares em cada um dos quais já se é todo e, no entanto, ainda não. “Na essência da constituição fundamental do *Dasein* reside, portanto, uma *insistente inconclusão*. (...) Retirar-lhe o que há de pendente significa aniquilar o seu ser. Enquanto o *Dasein* é um ente, ele jamais alcançou seus todos” (HEIDEGGER, 2015, p. 310). Forma esquizofrênica: a consideração que cinge finitude e infinitude. (ANDRADE, 2020, p. 77). Finitude remete à escolha de uma possibilidade, de uma forma determinada. Entretanto, cada determinação já carrega em si a tarefa infinita do fazer-se de um ente cuja substância não é previamente determinada, mas consiste no próprio movimento de temporalização. O *Dasein*, diz Heidegger, é este ente, cuja substância é existir, perfazendo todos os seus modos, sem contudo reduzir-se pura e simplesmente a nenhum deles: “As características constitutivas do *Dasein* são sempre modos possíveis de ser e somente isso” (HEIDEGGER, 2015, p. 85). Assim, aquilo que se compreende como destino do ser humano só pode ser efetivamente determinado levando-se em consideração a simultaneidade entre a finitude dos modos de ser herdados da tradição e a tarefa infinita de escolher-se a cada passo. O termo “destino” (*Schicksal*), para Heidegger, “designa o acontecer originário do *Dasein*, que reside na decisão própria onde ele, livre para a morte, se transmite a si mesmo numa possibilidade herdada, mas igualdade, escolhida” (HEIDEGGER, 2015, p. 476).

O que é *Dasein* em Heidegger, é “eu-lírico” em Andrade: “o pôr-se universal do humano mediante a completa singularização de uma pessoa” (ANDRADE, 2020, p. 77). O “filho que não fiz”, a que se refere o poeta, enuncia aquilo que é designado no título: “Ser”, isto é, o enigma de um início que é em si mesmo um fim. Em sua existência, o *Dasein* nunca chega a ser todo, nunca esgota todas as possibilidades que tem diante de si, porque elas são infinitas. E quando se esgotam as possibilidades, então é porque já não é mais, pois é próprio à existência o ser inesgotável. “O problema da existência só se pode esclarecer no próprio existir” (HEIDEGGER, 2015, p. 48). É nesse sentido que Heidegger enuncia suas três teses sobre a morte:

1. Enquanto o *Dasein* é, pertence-lhe um ainda não, que ele será – o constantemente pendente.
2. O chegar-ao-fim do ente que cada vez não está no fim (a superação ontológica do que está pendente) possui o caráter de não-ser-mais-*Dasein*.
3. O chegar-ao-fim encerra em si um modo de ser absolutamente insubstituível para cada *Dasein* singular. (HEIDEGGER, 2015, p. 316).

Heidegger enfatiza, quanto ao processo de produção de si como simultânea produção de Ser, o aspecto da apropriação (*Ereignis*), porque em cada possibilidade

assumida, o que se acolhe é o próprio Ser como tarefa. Pode-se, por outro lado, enfatizar o aspecto do desprendimento, do deixar-ser, como ser-possível, aquilo que (ainda não) se escolheu propriamente, que coincide com a plena potencialidade, a forma esquizofrênica. (ANDRADE, 2020, p. 78). No caso do filho não feito do poeta, a escolha já é pela própria potencialidade. A esquizofrenia reside, portanto, no fato de que, enquanto toda escolha se dá em função de uma possibilidade determinada, o filho não feito é a imagem da escolha que se faz pela pura potencialidade. O desprendimento é a escolha, não como acolhimento, mas como gesto que deixa ser a pura potencialidade.

Antes de toda escolha, a pura potencialidade é o início, o *ígneo cio*, na curiosa etimologia proposta por Andrade, como fogo abrasador sempre em busca do recomeço. Enquanto Heidegger adere ao fim, à apropriação, interpretando-a desde a plenitude da potencialidade, Drummond propõe o retorno a esta mesma plenitude, reconhecida por Heidegger como originária, mas descrita apenas como tendência a concretizar-se em uma escolha determinada. O poeta dispensa a necessidade da concretização, e volta para o lugar da pura potencialidade, em que o pensador não ousara permanecer.

A pulsão de morte – seu instinto – não seria uma segunda pulsão, ao lado do princípio de prazer, mas a natureza íntima da pulsão em si: toda pulsão, por princípio, segundo o princípio (de prazer), quer voltar ao início para repetir-se no impulso que a constitui: ela quer chegar logo ao fim (ela quer a destruição e a destruição de si), ela quer morrer porque morrer é começar tudo de novo, e de novo, e outra vez: ela se quer ludicamente a si naquilo que lhe é essencial: ir, ir para o não-ser de onde ela pode vir a ser de novo. (ANDRADE, 2020, p. 79).

A dimensão de construção dos desempenhos vitais constitui, portanto, apenas a dimensão do aparente. O essencial inaparente consiste no próprio movimento de começar/findar. Começar e findar dizem o mesmo, porque todo começo se dá em função do próprio impulso de começar e, portanto, em virtude de um findar que é a própria condição do recomeço. Em todo começo, é o recomeço que se almeja. “Não queremos ir a lugar nenhum. Queremos ao menos uma vez chegar no lugar em que já estamos” (HEIDEGGER, 2012, p. 8). A potência de destruição, a pulsão de morte, é o elemento interno da vida, “é seu poder de permanecer no seu direito de manter-se em si (o supracitado repouso absoluto), de voltar a si, de ser, de novo, o começo; de fazer do fim o meio pelo qual somente o que faz sentido interessa: o que faz sentido é o começo e o sentido feito é o fim” (ANDRADE, 2020, p. 80). O fazer, o impulso para Ser, antecede o próprio ser, e retorna ao impulso desde as suas produções. Tendo, por assim dizer, se gastado um pouco naquilo que produziu, o poeta retorna ao puro impulso, sem perder nada de si ao se gastar.

Nos versos de Drummond: “O filho que não fiz / hoje seria homem”, Andrade enxerga a “troca de sinais” que responde pela esquizofrenia da forma. “O filho que não fiz”: um fato da ordem de não-Ser, “Hoje seria homem”: uma virtualidade da ordem do possível. No curso ordinário do pensamento, por outro lado, esperaríamos, em primeiro lugar, um fato que fosse da ordem de Ser! E posto que fosse da ordem de não-Ser, posto que fosse um não-fato, então não se poderia nem sequer vincular o que a ele se segue ao domínio do meramente possível. Essa troca de sinais é precisamente o que torna possível que o não-fato seja caracterizado como possuindo “um excesso de potência impressionante” (ANDRADE, 2020, p. 81): “Ele corre na brisa, / sem carne, sem nome”, diz o poeta acerca de seu filho não nascido. O não-fato de que trata o poema é, porque não-fato, em seu pertencimento ao núcleo do mundo, como aquilo que não se deixa nomear, remetendo à região do anorgânico como o virtual do orgânico” (ANDRADE, 2020, p. 81). E o poema segue dizendo: “Às vezes o encontro / num encontro de nuvem. / Apoiado em meu ombro / seu ombro nenhum”. Nosso autor toma a *nuvem*, referida no poema de Drummond, como signo do anorgânico, de não-Ser que é núcleo do mundo, fundamento de Ser. Forma esquizofrênica como “ação de pôr-se em obras e se manter em seu ser enquanto obra em obras e não ainda como obra feita” (ANDRADE, 2020, p. 81). O filho não-feito do poeta é caracterizado como “objeto de ar”, sendo o ar a própria imagem do sopro vital, de *psyché*, que não se confunde com a alma humana, pois corresponde à dimensão pela qual *physis*, sendo obra, é também a instância produtiva.

Instância produtiva, *physis* é aquilo que emerge, remetendo à dinâmica do recolhimento essencial daquilo que, ao aparecer, convoca o homem para o espaço da relação. Essa dinâmica de recolhimento e aparecimento simultâneos é simbolizada pelo elemento ar, o elemento que mais resiste à estabilidade, a qualquer posição e sustentação. *Physis* se sedimenta no aparecer e, por assim dizer, toma uma posição. Contudo, ao se sedimentar no aparecer, *physis* não se torna substância, não se fixa como algo estável. Pelo contrário, a aparição sustenta a dinâmica do aparecimento, que só existe na relação entre aparecer e ver.

Assim, o aparecimento de *physis* é, ao mesmo tempo, aquilo que convoca a atenção, que pede para ser visto em seu aparecimento, que se manifesta como dinâmica de recolhimento. *Physis*: “palavra que traduzimos por natureza e cuja significação mais própria perdemos muito rapidamente quando a pensamos como coisa posta, e não mais como ato de pôr, de fazer brotar” (ANDRADE, 2020, p. 83). Assim são as múltiplas aparições do divino e, particularmente, a aparição do não-fato que é o Cristo, o filho gerado em tempo nenhum:

Muitas vezes e de modos diversos falou Deus outrora, aos Pais pelos profetas; agora, nestes dias que são os últimos, falou-nos por meio do Filho, a quem constituiu herdeiro de todas as coisas, e pelo qual

fez os séculos. É ele o resplendor de sua glória e a expressão de sua substância; sustenta o universo com o poder de sua palavra.” (BÍBLIA, Hebreus, 1, 1-3).

O filho não feito, ou gerado antes do tempo, é uma das múltiplas expressões do divino, que constitui uma estrutura inesgotável. “São Paulo indica que essa ‘estabilidade de sedimento’, que é o Cristo, não constitui um resíduo fixo, cabal, esgotável num sentido único e universal como é o de ‘natureza real da coisa’” mas, muito ao contrário, “seu sentido é dar sustento às muitas vezes e aos muitos modos de exposição do mistério” (SCHUBACK, 2000, p. 206-207). Para *physis*, Ser não é ser ao modo da substância, e sim como aquilo que se configura concretamente em uma tomada de posição (*hypo-stasis*).

Em uma carta dirigida a seu irmão São Gregório de Nissa, São Basílio de Cesareia apresenta a dinâmica de formação do arco-íris, a partir da dinâmica em que a luz penetra o ar úmido em movimento, como imagem da singularidade (o Filho), que se gera a partir do inefável (a Trindade imanente), não como uma substância separada, mas como uma sedimentação do mesmo. A singularização não apaga a multiplicidade, mas a eleva ao caráter daquilo que aparece. As cores do arco-íris, mesmo que se possam perceber distintamente, não permitem a clara diferenciação das fronteiras, em que uma cor começa e a outra termina.

Os traços singulares das hipostasias podem ser comparados aos matizes próprios das cores do arco-íris. Eles reluzem sobre cada um daqueles que em nossa fé constituem a Santíssima Trindade. Entretanto, não se pode perceber nenhuma diferença no caráter singular do surgimento de um quando comparado com o outro, não obstante os traços de cada um só resplandecerem na comunidade de sua substância. (...) É que a fé nos ensina a entender o que é separado na hipostasia mas, ao mesmo tempo, unido na substância. (SÃO BASÍLIO apud SCHUBACK, 2000, p. 305-306).

Também Anaxímenes, observa nosso autor, preserva a imagem da *physis* como ar, como o uno que se perfaz na multiplicidade de suas aparições. O *pneuma* é o próprio Ser, entendido como função e não como substância. É a vontade (*conatus*) que aparece na multiplicidade das coisas sem ser, ele mesmo, uma coisa. Ser (*physis*) e Nada (*pneuma*) “são uma só e mesma... não-coisa” (ANDRADE, 2020, p. 83). O Ser é Nada, não como nada negativo, mas como nada de entitativo. Nada é Ser porque se constitui pela potência de convocação que torna possível a presentificação de Ser. “Interrogo meu filho / objeto de ar”: nestes versos se encontra pois consignado o apelo, o chamamento (*-rogo*), que Nada (*pneuma*) profere deste as entranhas (*inter-*) de Ser (*physis*) para que venha adiante (*objectum*), presentificando-se desde o fundo sem fundo, desde elemento aéreo inefável que constitui a sua emergência e o seu retraimento. “A importância hermenêutica da imagem fenomenal do ar e do vento é de retirar a compreensão da

tendência (tentação) de sempre apreender a partir do que já adquiriu estabilidade e substancialidade” (SCHUBACK, 2000, p. 218-219). Onde reside, pois, a tendência à estabilidade e substancialidade?

O poeta também o diz: “em que gruta ou concha / quedas abstrato?”. Na concretude da gruta ou da concha, o Nada se *ab-strai*, consumando o movimento de sua retração. Permanece aí apenas como uma ideia vaga, um pressentimento nebuloso. Não obstante, mesmo como vaga recordação que se mantém naquilo que não se pode furtar à substancialidade, “Nada” permanece como um apelo silencioso, porque raramente ouvido, para o redescobrimto de sua absoluta plasticidade. “Lá onde eu jazia, / responde-me o hálito, / não me percebeste, / contudo chamava-te”. O hálito remete ao próprio movimento de contração do divino, que instaura o espaço da existência. “Se [Shaddai] só aplicasse seu pensamento em si mesmo, se concentrasse em si seu sopro e seu hálito, expiraria toda a carne no mesmo instante” (BÍBLIA, Jó, 34, 14). O hálito que responde à evocação do poeta é o próprio divino que se retrai e oculta, para inaugurar o espaço aberto onde a existência se pode desenrolar. Nesse espaço ele permanece como o próprio elemento vitalizador, como o hálito da contração, que é vida vivificante. Para onde o divino se retiraria? Para que espaço que já não o contivesse? Em verdade, não foi o divino a lugar nenhum, a não ser a este próprio em que já estamos, e no qual ele próprio se faz presente, embora de modo oculto, apresentando-se na simplicidade do mesmo apelo que o poeta lhe dirige.

O espaço diminuto da gruta ou da concha mostram que no concreto se manifesta o profundo recolhimento daquilo que se encolhe para habitar. “O ser que se esconde, o ser que ‘entra na concha’, prepara ‘uma saída’. (...) Tudo o que tem forma conheceu então uma ontogênese de concha. O primeiro esforço da vida é fazer conchas” (BACHELARD, 1988, p. 182-183). Nada, que é Ser, ou Ser, que é Nada, se recolhe na miniatura da palavra, permanecendo nela como apelo. Trata-se de um apelo que reconhece a dificuldade que há em que alguém o ouça, mas que se encolhe e recolhe na pequenez da palavra pela mera possibilidade de ser ouvido. “Encolher pertence à fenomenologia do verbo habitar. Só mora com intensidade aquele que já soube encolher-se” (BACHELARD, 1988, p. 109). Ser-Nada se destitui de sua natureza sutil, resguardando-se no concreto, apenas pela graça de um reencontro fortuito com o poeta em cuja voz poderá finalmente ressoar de novo. Não é à toa que, na teologia cristã, o movimento de retraimento do *lógos* divino, que se faz homem, é entendido como *kénosis*, como esvaziamento de Deus, rebaixamento do verbo divino à condição de palavra (cf. BÍBLIA, Filipenses, 2, 6-11) que se pronuncia na forma da finitude.

A linguagem é o campo de possibilidades de ressonância que decaiu em fala pela força do esquecimento e que cabe ao poeta trazer novamente ao aberto, como o *pneuma*, que traz para a abertura os movimentos recônditos do recolhimento da

physis. “É a fala cotidiana que consiste num poema esquecido e desgastado, que quase não mais ressoa” (HEIDEGGER, 2012, p. 24). Ser-Nada faz, assim, da linguagem, da ressonância transformada em habitação concreta, a sua morada. “Casa do ser é a linguagem porque, como saga do dizer, ela é o modo do acontecimento apropriador” (HEIDEGGER, 2012, p. 215). O filho que o poeta não fez é, portanto, a imagem do próprio Ser que, no desempenho da existência, se faz a si mesmo como obra de arte singular, isto é, como espaço materialmente fechado, que apenas a forma é capaz de penetrar como abertura, trazendo para fora a multiplicidade de sentidos do que apenas aparentemente é uno, ou melhor, daquilo cuja unidade consiste em ser múltiplo.

Referências

- ANDRADE, A. Drummond e o acontecimento ontológico. *Eixo Roda*, Belo Horizonte, v. 29, n. 1, p. 66-85, 2020.
- BACHELARD, G. *A poética do espaço*. Trad. Antônio da Costa Leal; Lídia do Valle Santos Leal. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Coleção Os Pensadores).
- BÍBLIA. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.
- EURÍPIDES. *As bacantes*. Trad. Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1976.
- FELTON, D. The Dead. In: OGDEN, Daniel (ed.). *A Companion to Greek Religion*. Oxford: Blackwell, 2007. p. 86-99.
- HEIDEGGER, M. *A caminho da linguagem*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- _____. *Ser e tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- HOMERO. *Hinos homéricos: hinos I e do VI ao XXXIII*. Trad. Alberto Machado Cabral. São Paulo: Odysseus Editora, 2009.
- SCHUBACK, M. S. C. *Para ler os medievais: ensaio de hermenêutica imaginativa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

Submissão: 07. 07. 2020 / Aceite: 15. 12. 2020

03 Modelos de Biopolítica - Foucault, Agamben e Esposito

03 Models of Biopolitics - Foucault, Agamben and Esposito

PEDRO FARIAS MENTOR⁴⁵

Resumo: O intuito desse trabalho é fazer uma explanação não exaustiva do conceito de “Biopolítica” partindo de sua origem no pensamento foucaultiano, passando em algumas reformulações do termo nas pesquisas de Agamben e Esposito. Para tanto, o trajeto escolhido partirá das definições gerais presentes em uma seleção circunscrita de dicionários “comuns” a respeito do termo, seguida da relevância dos estudos de Foucault, especialmente na fase intermediária e final de sua vida, sobre disciplina, governamentalidade, uso dos corpos e o exórdio da ideia de “Biopolítica”, posteriormente a crítica de Agamben ao filósofo francês e sua contribuição fundamentalmente no projeto Homo Sacer seguidamente da exposição de Esposito de sobre imunidade e comunidade.

Palavras-chave: Giorgio Agamben. Biopolítica. Michel Foucault. Roberto Esposito.

Abstract: The aim of this work is to provide a non-exhaustive explanation of the concept of “Biopolitics”, starting from its origin in Foucault's thought, passing through some reformulations of the term in the research by Agamben and Esposito. For this purpose, the chosen path will start from the general definitions present in a circumscribed selection of “common” dictionaries about the term, followed by the relevance of Foucault's studies, especially in the middle and final phase of his life, on discipline, governmentality, use of bodies and the exordium of the idea of “Biopolitics”, later Agamben's criticism of the French philosopher and his contribution fundamentally in the Homo Sacer project followed by Esposito's exhibition on immunity and community.

Key words: Giorgio Agamben. Biopolitics. Michel Foucault. Roberto Esposito.

Introdução

Etimologicamente o prefixo ‘bio’ vem do grego antigo *bios*, que pode ser entendido, a grosso modo, como vida ou qualquer coisa que mantém relação para com algo vivo; e política, que vem de *politiká*, derivação de *pólis* - relativa a coisa pública. Biopolítica: vida na e (ao mesmo tempo) da coisa pública.

É curiosa, na contramão da étima, a definição de “biopolítica” em três dos nossos mais populares dicionários - Houaiss da Língua Português⁴⁶, Michaelis⁴⁷ e

⁴⁵ Graduando em Filosofia pela Universidade de Brasília (2016 - presente). Membro do Grupo de Pesquisa Anarchai - Metafísica e Política contemporâneas (UnB/CNPq), do Grupo de Leitura da Ciência da Lógica de Hegel (FIL-UnB) e Grupo de estudos e pesquisa em História do Movimento LGBTQI+ no Brasil (PCL-UnB). Venho focando pesquisas e leituras nos seguintes tópicos: pós-humanismo, geontologia, aceleracionismo e pluriépisteontologias. E-mail: pedrofariasmentor@gmail.com

⁴⁶ HOUAISS A, Villar MS. Dicionário Houaiss da língua portuguesa. Rio de Janeiro: Objetiva; 2001. Biopolítica; p. 457.

Priberam da Língua Portuguesa⁴⁸. Concomitantemente os três lidam com definições envasadas na responsabilidade do uso dos recursos naturais e sua necessidade dentro de uma dada organização social. No primeiro deles temos:

[...] ciência interdisciplinar que estuda a integração e reconciliação da sociedade moderna e de suas instituições com a infraestrutura de apoio orgânico básico (natureza, clima, saúde do solo, pureza das águas etc.) (HOUAISS, 2001, p. 457)

No Michaelis a palavra aparece como:

[...] processo pelo qual as decisões sobre recursos naturais são mais frequentemente tomadas com base em dados qualitativos (opinião pública, percepção política das opiniões correntes, disposição para sustentar uma ideia etc.) do que em dados quantitativos (ciências naturais etc.) (MICHAELIS, 2018, online)

E no Priberam como:

Ciência incipiente que procura conciliar os interesses da sociedade hodierna com os recursos do meio ambiente (natureza, clima, salubridade do solo, pureza das águas), enquanto suporte não só da qualidade de vida mas também da sobrevivência da própria Humanidade. (PRIBERAM, 2008 - 2013, online)

Distante da etimologia e dos dicionários, a noção de “biopolítica” desenvolvida em trabalhos acadêmicos da segunda metade do século XX (finais da década de 70 para cá) destoa substancialmente de uma elucidação descomplicada. Em parte porque seu engendramento se fez no interior das pesquisas do francês Michel Foucault (1926 - 1984) sobrevivendo a imperatividade de compreender suas pesquisas de caráter genealógico a respeito do entrelaçamento histórico (em especial entre os séculos XV - XVIII) das práticas de poder, jurisdição e *episteme* enquanto categorias que configuram a realidade social nascente através das novas instâncias de inteligibilidade e gestão da população, tais como o sujeito e o Estado. Em parte também pelo caráter interpelativo desse conceito nas reflexões de outres pensadoras - vozes das mais variadas vertentes e áreas do saber que debatem ardentemente a tradição inaugurada por Foucault: algumas em forma de elogio, outras de correções ou chacota⁴⁹.

⁴⁷BIOPOLÍTICA. Dicionário online Priberam, 12 jun. 2020. Disponível em: <<https://www.priberam.pt/dlpo/biopol%C3%ADticas>>. Acesso em 12 jun 2020.

⁴⁸BIOPOLÍTICA. Dicionário online Michaelis, 04 abr. 2020. Disponível em: <<http://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/biopolitica/>>. Acesso em 04 abr 2019.

⁴⁹Sobre o impacto de Foucault na educação ver: MARIN-DIAZ, D.L. and NOGUERA-RAMIREZ, C.E. O efeito educacional em Foucault. O governo, uma questão pedagógica? Pro-Posições [online]. 2014, vol.25, n° 2, pp. 47-65; sobre o impacto nas teorias queer ver: MARINHO, Cristiane Maria; VERAS, Elias Ferreira. Michel Foucault e a Teoria Queer. Revista Bagoas (UFRN) – Estudos gays:

O comentário de Schramm quando retorna a Esposito para esplanar o termo nos aparece muito pertinente para alumiar a disputa sobre sua fixação:

Tal ambiguidade não parece ser fruto do acaso, pois o que caracterizaria a biopolítica seria uma patente indefinição conceitual, haja vista que o conceito de biopolítica aparece atravessado por uma incerteza [que] o impede de qualquer conotação estável [e que] parece fazer dele não só instrumento como também objecto de um áspero confronto, filosófico e político, sobre a configuração e o destino de nosso tempo, levantando a questão de saber: como há de ser pensada uma política que lhe seja directamente dirigida? (SCHRAMMN, 2010, p. 521)

O uso do conceito de biopolítica depende de cada autor, mas iremos defini-lo aqui, de forma geral, como a implantação da vida no cálculo do poder. De antemão, seria interessante nos afastarmos de um moralismo que a princípio isso pode nos remeter, pois a relação entre poder e vida não implica algo opressor ou de cunho dominador necessariamente. A questão deve se voltar ao sentido e a direção dessa política da/na vida.

Por isso, o presente ensaio pretende apresentar de forma introdutória a 'Biopolítica' ao largo da obra *Em defesa da sociedade* de Foucault para depois indicar alguns desdobramentos em especial na arqueologia filosófica de Giorgio Agamben e na Tanatocracia de Esposito. O último exercício de escrita, que dá ensejo a conclusão do ensaio, visa apresentar o suicídio como resposta a algumas estratégias da biopolítica.

161

1 Foucault: a biopolítica enquanto área de estudo

I.I. Direito, episteme e ciência

Segundo Edgardo Castro (Cf. CASTRO, 2015, pp. 69 - 75), as reivindicações deflagradas em maio de 1968 na França motivaram mudanças expressivas no pensamento e no posicionamento público de Foucault - com encarceramento em massa de alunos e operários através de aparatos legais de exceção jurídica promovidos por Raymond Marcellin simultaneamente ao projeto do ministro da educação de vedar a licenciatura em Filosofia na Universidade de Vincennes (onde Foucault lecionava), surge em 1971 (e que irá durar pouco tempo, indo apenas até 1972) a GIP - Grupo de Informação sobre Prisão - com objetivo de apresentar a cotidianidade da política atrás das grades e denunciar as instituições do Estado. No GIP, Foucault irá pesquisar a realidade dos prisioneiros e os meios de legitimação de suas reclusões. Pouco tempo depois, o filósofo ingressará como docente na Collège

gêneros e sexualidades; a resenha Nildo Viana do livro de Mandosio pode contar como uma fonte de crítica negativa a Foucault também: VIANA, Nildo. Resenha. Revista Espaço Acadêmico, n 123, set. 2011, pp. 156 - 159.

de France, considerada uma das melhores e mais antigas universidades da França onde suas pesquisas versarão temáticas polêmicas: sexualidade, sistema prisional, liberalismo, terrorismo, racismo etc.⁵⁰ Esse caldo histórico direciona toda a produção de Foucault para uma mistura indissociável entre a facticidade do momento e a tradição teórica na qual ele se insere e pleiteia. Os estudos de Biopolítica carregam as marcas desse tempo - entre a encruzilhada da arqueologia documentária e a atualidade dos acontecimento Foucault reorienta a tradição filosófica sobre temas “universais” da Ética Filosófica ou da Filosofia Política de forma incontornável⁵¹.

Para Foucault Biopolítica será o entrecruzamento de pelo menos três coisas: (I) uma forma de pensar a política a partir do ponto de vista do próprio poder, (II) uma organização do Estado calcada em parte na regulamentação da população (higiene, pesquisas demográficas, controle de natalidade etc) e na disciplinarização dos corpos (sejam eles entendidos enquanto corpos que compõe a própria baliza estatal seja os corpos físicos, materiais dos sujeitos) visando a normatização e a potencialização dos elementos constituintes, (III) uma prática de poder não localizada no verticalismo, mas na horizontalidade que desestabiliza a separação entre conhecimento, poder, legislação que se dá por um processo histórico secular em curso com várias contradições e rearranjos.

Resta-nos desenhar como ele chega a essa acepção⁵².

Expor-se-ia a palavra “poder” como locução capital para entrarmos na meditação filosófica de Foucault sobre a biopolítica. Mas para o filósofo, a questão não “o que é” o poder (natureza estratificada do mesmo), mas como o poder⁵³ é constituído enquanto “um fazer” dentro de um triângulo que ao mesmo tempo o alimenta e lhe cobra substância para determinar os outros dois pontos, a saber o direito e a verdade. Para Foucault as questões a serem feitas são: de que forma o direito cerceia formalmente o poder e que efeitos de verdade são produzidos por esse poder? Como a verdade delimita o que é direito e o que poder? O que é permitido como poder e verdade?

Segundo Foucault, para responder essas questões é preciso voltar à logística entre poder e direito que se dá no período medieval. O direito romano é reativado no final da Idade Média para restituir uma jurisdição que sirva como forma de

⁵⁰ Nota de curiosidade: stricto sensu as palestras não gozaram de alunos, certificados, diplomas ou controle de presença uma vez que a Collège não pretendia uma graduação e sim divulgação do que há de mais avançando em todas as áreas do saber pelas mãos dos principais nomes da época.

⁵¹ Os cursos sobre Biopolítica foram aqueles ministrados entre 1976 - 1979 posteriormente publicados com os nomes de *Em defesa da sociedade*, *Segurança, território e população*, *Nascimento da biopolítica* e *Do governo dos vivos*.

⁵² A partir daqui o texto seguirá exclusivamente como retomada das aulas do dia 14 de janeiro de 1976 e do dia 17 de março de 1976 do curso *Em defesa da sociedade*, tal recorte se fez tendo em mente a sinuosidades e extensões que os demais cursos de Foucault assomariam a esse artigo.

⁵³ Cf. FOUCAULT, 2016, p. 28.

instrumento e justificativa do poder régio. O poder monárquico nascente edificará ao redor da figura do rei todo o aparato jurídico do Ocidente - é dele que se trata os limites e as extensões dos poderes, dos direitos e dos sistemas de organização geral. Desse poder régio pensa-se a armadura que o poder se investe de acordo com a adequação de um direito fundamental, como ele estará limitado pelas regras de direitos e o interior dos limites que ele deve exercer seu poder para que possa ser legítimo.

A teoria do direito se preocupará a partir daí (I) em legitimar o poder e (II) lidar com problema maior que é a soberania. Desse momento em diante, o discurso e a técnica do direito terão a função de dissolver a dominação no interior do poder para que, na sua eliminação, apareçam os direitos legítimos da soberania e a obrigação legal da obediência. O direito será um instrumento de dominação e seus aparatos sempre veicularão outras relações de dominação⁵⁴.

Para Foucault, o direito se vale das relações de poder para produzir verdades - há várias relações de poder que constituem o corpo de uma sociedade, entretanto, nenhuma delas pode se estabelecer ou se dissociar sem uma economia de discursos de verdade, isso é, o exercício do poder só é possível por “produções” de verdade que sustentam e legitimam o *status quo*. Por isso, o poder exige constantemente a verdade das coisas para que possa funcionar: submetidos à produção de verdade somos ao mesmo tempo submetidos e exercemos o poder. O poder assedia a confissão e a busca pela verdade é institucionalizada e profissionalizada. A verdade se traduz em norma, decidindo e vinculando nela mesma os efeitos do poder - pelos discursos verdadeiros estamos regulados em uma forma de viver, classificados e obrigados a determinadas ações: “regras de direito, mecanismos de poder, efeitos de verdade” (FOUCAULT, 2016, p. 29).

O direito então, não pode ser analisado a partir das pretensões de legitimidade, mas nas relações de dominação e sujeição: em vez de analisar as formas de regulação, os efeitos do conjunto ou dos mecanismos gerais do poder, das regras de organização e delimitação do direito deve-se estudar o poder nos seus espaços mais regionais e locais, indo de encontro com as regras e os métodos de intervenções mais materiais. Em vez de querer localizar o poder em um lugar ou equalizar um nível de intenção se deter nas intenções efetivas, práticos, reais no seu objeto de investimento, mantendo uma postura investigativa que parta da relação direta e externa onde ele incide, ou seja, como uma série de coisas ocorrem concomitante no mesmo processo ininterrupto de gerenciamento de comportamento e corpos - como surgem os súditos de maneira factual pelos

⁵⁴É importante ressaltar que “dominação” para Foucault não é um fato, uma dominação global dos outros e ou dos grupos, mas sim “múltiplas formas de dominação que podem se exercer no interior de uma sociedade: não portando, o rei em sua posição central, mas os súditos em suas relações recíprocas, não a soberania em seu edificio único, mas as múltiplas sujeições que ocorreram e funcionam no interior do corpo social (FOUCAULT, 2016, 31 - 32)

mecanismos de poder partindo da materialidade da sujeição. Contrário a Hobbes, devemos estudar as dissonâncias e efeitos do poder como constituidor do súdito e não a união das forças e vontades:

[...] em vez de perguntar-se como o soberano aparece no alto, procurar saber como se constituíram pouco a pouco, progressivamente, realmente, materialmente, os súditos, o súdito, a partir da multiplicidade dos corpos, das forças, das energias, das matérias, dos desejos, dos pensamentos, etc. (FOUCAULT, 2016, p. 33)

O autor nos incita a não tomarmos o poder como fato homogêneo - de uma ala o dominador e em um flanco o dominado - seja em disposições de classes, indivíduos ou grupos. O poder é circular, uma rede em cadeia que simplesmente “funciona”, a inércia não é viável. Os indivíduos⁵⁵ que estão em relação dentro/a partir estão sempre submetidos ao poder bem como em condição de exercê-lo. “O poder transita pelos indivíduos, não se aplica a eles” (FOUCAULT, 2016, p. 35). Tal poder que perpassa nosso corpo não é distribuído de acordo com a equidade ou a aleatoriedade - a dedução de que o poder parte de algum centro, prolongando para baixo é pouco produtivo, vale mais uma análise dos mecanismos microelementais com seus próprios anais, técnicas, táticas e como foram instrumentalizados, transformados, estendido, rearranjados por engrenagens cada vez maiores de dominação a nível global:

[...] é preciso examinar o modo como, nos níveis mais baixos, os fenômenos, as técnicas, as procedimentos de poder atuam; mostrar como esses procedimentos, e claro, se deslocam, se estendem, se modificam, mas, sobretudo, como eles são investidos, anexados por fenômenos globais, e como poderes mais gerais ou lucros de economia podem introduzir-se no jogo dessas tecnologias, ao mesmo tempo relativamente autônomas e infinitesimais, de poder (FOUCAULT, 2016, p. 36)

Em resumo, elementos como a loucura, a sexualidade e a repressão de determinados comportamentos devem ser vistos por esse filtro que consiste em (I) mecanismos pequenos com suas trajetórias específicas, (II) mecanismos de poder que se relacionam com outros mecanismos, (III) a máquina geral que os pequenos elementos articula. A classificação do louco, por exemplo, como uma pessoa inútil para o contexto da produção industrial não pode deixar de considerar as teias que o colocam pela jurisdição e psiquiatria em mecanismos de exclusão tais como a medicalização da sexualidade e as definições de delinquência que, levados a cabo podem ser vistos no âmbito mais próximo da realidade: nas instituições concretas como a família, os hospitais, os órgãos políticos. Tais instituições, com o passar por

⁵⁵ O indivíduo, importante lembrar, não é um átomo, um núcleo duro e sim um conjunto na qual o corpo, os desejo, os gestos são ordenados a serem efeitos de poder e sedimento para sua consumação.

dos séculos, irão se tornar lucrativas e politicamente vantajosas e não uma abstração geral chamada “burguesia” com um itinerário muito bem definido.

O sistema burguês não focará na “mera exclusão”, mas nas técnicas e nos procedimentos de exclusão. O cuidado da burguesia sobre os loucos e a sexualidade infantil se volta aos mecanismos de exclusão da loucura da sociedade e as vigilâncias porque são de certa utilidade política e economicamente vantajoso, logo serão agregados e manipulados por outros aparatos maiores e, em última instância, pelo Estado. Esses sujeitos pouco importam, a menos quando o poder recai sobre suas personagens. Para a burguesia, o delinquente só é objeto de interesse quando falamos das formas que são punidos, seguidos e controlados, interesse compreendido no centro de uma economia política geral.

Porém, há de se notar que as grandes máquinas de poder são acompanhados de ideologias, tais ideologias são formação e acumulação de saber - observações, registros, investigações e métodos, paramentos de pesquisas, tecnologias de verificação. O poder só é possível nos mecanismos mais finos por um aparelho de saber colocando em circulação por uma ideologia.

I.II Soberania e disciplina

Em decorrência dessa evolução do poder-saber-fazer efetuado entre os séculos XVI - XVIII Foucault acredita que devemos nos desligar da teoria de soberania inequívoca. Nesse arco de tempo um novo mecanismo de poder revela-se em sobreposição da soberania: instrumento para a implantação de uma sociedade capitalista que incide primeiro sobre os corpos e seus gestos e depois sobre sua produção, tempo e trabalho, exercido por vigilância e coerções materiais, preocupada com a reprodução das forças que sujeitam e aquilo que é sujeitado.

Se a teoria da soberania é o que permite fundamentar o poder absoluto, que fomenta a ideologia do direito e enseja todas os códigos de jurisdição a nova será aquela que é disciplinar, ou seja, um poder inventado pela burguesia que de forma alguma pode ser compreendido pelos parâmetros da primeira, fundada no interior de uma mentalidade estatal calda na soberania que se vale dessa mesma para ser um instrumento crítico contra a monarquia e da organização jurídica, responsável por mascarar a democratização de uma autoridade única, a implantação do direito público e a dominação por coerções disciplinares. Dessarte, o poder, a datar o século XIX “se exerce, nas sociedades modernas, através, a partir do e no próprio jogo dessa heterogeneidade entre um direito público da soberania e uma mecânica polimorfa da disciplina” (FOUCAULT, 2016, p.45).

Os poderes disciplinares possuem suas expressões próprias, são criadores de um aparelho de saberes. Inventivo, não se valem da regra para efeito de soberania, mas de uma outra regra - a norma. As normas serão o horizonte teórico das ciências

humanas e o direito - fundadas entre a autoridade de uma soberania e os mecanismos de coerção, encaradas como um saber neutro, assertivo, objetivo e verdadeiro. A Ciência é a ascensão de um poder vinculado ao saber, contra ela sempre se voltam os críticos à Soberania de forma organizada. Vivemos, por isso, numa sociedade de normalização - as normatizações disciplinares. A Medicina, por exemplo, será o paradigma das ciências pois na sua prática cruzam os embates da mecânica da disciplina e o direito. Poder disciplinar: poder em direção ao homem enquanto corpo, tratando da multiplicidade e a educação dos indivíduos, vigia, treina e pune, realiza um trabalho individualizante, em um nível atômico-política do corpo humano. Na teoria da soberania clássica o atributo fundamental do rei é o direito de vida e de morte, ele faz morrer e deixar viver - a vida e a morte não são fenômenos naturais, que estão fora do campo do poder político. A existência do súdito está sob o jugo do soberano, é o direito da espada que é mais forte.

A partir de então a soberania e a disciplina são constitutivos do poder no nosso mundo.

No século XIX há uma assunção da vida pelo poder, uma inclinação a estatizar a vida. Surge outro poder que não apaga, mas complementa e modifica o primeiro dizendo: tenho o direito de fazer viver e deixo morrer. Mas não isso não é da noite para o dia, entre os séculos XVII - XVIII os juristas se perguntam como e por que há o contrato social visando a proteção da vida, ora, não é a vida o pilar do exercício e da necessidade de um poder soberano? Ao mesmo tempo, vemos técnicas de poder centradas no corpo individual dos sujeitos. Técnicas que regulam os corpos aumentando sua utilidade de exercícios, técnicas disciplinares de trabalho - um poder que se exerce nos sistemas de vigilância, nos relatórios e etc.

166

I.III A biopolítica

Já durante o século XVIII uma nova técnica que não exclui o Estado nem as práticas disciplinares ou soberanas, que se integra, modifica e utiliza elas, se dá em uma escala fartamente maior, lidando com instrumentos diferentes, aplica-se ao homem-espécie e não ao homem-indivíduo, dirigindo-se às multiplicidades dos homens em escala global, afetada por coisas que são da vida - morte, doença, nascimento, ocupando-se como massificação: Biopolítica:

O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão (Foucault, 1999, p. 134).

A Biopolítica surge no contexto do controle de natalidade, mortalidade, longevidade de acordo com os problemas econômicos políticos do XVIII e do XIX; nos estudos de demografia sobre a extensão, duração e intensidade das doenças na população, doenças que são difíceis de eliminar e as implicações para a força de

trabalhos e os custos de tratamento; na medicina do XIX que tem como função maior a higiene pública, a catalogação de doenças, a medicalização da população; nos fenômenos que escapam dos sistemas de controle e definição sejam globais sejam individuais; na introdução de instituições de assistência e economicamente racionais como a seguridade, a previdência e etc. Ela lida com a população questão política-científica que será respondida por uma biologia-política.

Por isso, a Biopolítica se dirigirá aos acontecimentos aleatórios que ocorrem numa população levando em consideração sua duração. As tecnologias do biopoder irão se discernir das disciplinares - nelas há um cálculo muito preciso de estado de vida, porém ambas, na medida que trilham caminhos diferentes, maximizam e extraem forças. O Biopoder cuida para que a vida continue mesmo depois da morte física. Mas como?

Parte dessa resposta está na transferência da morte do espaço público para o espaço privado no XVIII, quando o processo de ritualização e transferência do poder desaparece. Como o poder agora recai no manuseamento da vida - controle de eventualidades, deficiência - ele está do lado de fora do seu próprio objeto, ele deixa a morte de lado.

Para que assim fosse, esses poderes se articulam por (I) uma acomodação do poder sobre os corpos individuais - treino e vigia -, disciplina, (II) localizações fracionadas empiricamente em instituições como quartel, asilo e etc, (III) coordenação e centralização sobre os processos bio-sociológicos:

Temos, pois, duas séries: a série corpo - organismo - disciplina - instituições; e a série população - processos biológicos - mecanismos regulamentadores - Estado. Um conjunto orgânico institucional: a organo-disciplina da instituição, se vocês quiserem, e, de outro lado, um conjunto biológico e estatal: a bio-regulamentação pelo Estado.” (FOUCAULT, 2016, p. 298)

Disciplina e regulação não estão no mesmo nível, mas são articuladas uma com a outra. Como por exemplo o problema da cidade - especialmente a espacialidade concebida na cidade modelo dos operários: nota-se os controles sobre os corpos pela própria arquitetura e o comportamento pela poupança e pelo seguro de vida. Foucault cria então o termo “governamentalidade” para designar o governo da vontade dos outros, que é o escopo cabal da biopolítica. As subjetividades serão controladas e padronizadas pela coação, indução e principalmente a educação que será o espaço de formatação dos comportamentos e desejos e finalmente um sentido de liberdade que só assim será quando comprimir as premissas do sistema. A sexualidade se torna um campo estratégico para a governamentalidade por ser:

“exatamente corporal, depende de um controle disciplinar, individualizante, em forma de vigilância permanente (e os famosos controles, por exemplo, da masturba, ao que foram exercidos sobre

as crianças desde o fim do século XVII até o século XX, e isto no meio familiar, no meio escolar, etc., representam exatamente esse lado de controle disciplinar da sexualidade); e depois, por outro lado, a sexualidade se insere e adquire efeito, por seus efeitos procriadores, em processos biológicos amplos que concernem não mais ao corpo do indivíduo mas a esse elemento, a essa unidade múltipla constituída pela população. A sexualidade está exatamente na encruzilhada do corpo e da população. Portanto, ela depende da disciplina, mas depende também da regulamentação.” (FOUCAULT, 2016, p. 300)

Para responder esse desafio a medicina recebe o encargo de disciplinada e regular a sexualidade do corpo como doenças individuais acarretada pelo devasso e a população por hereditariedade (teoria da degenerescência). Logo, a medicina será uma técnica a serviço da política de intervenção.

O exercício da biopolítica é esse paradoxo entre o pequeno, concreto (anatomopolítica) e o grande, abstrato para aumentar a força, o valor e a utilidade da vida.

Agamben: homo sacer e estado de exceção

Em seu projeto *Homo Sacer* iniciado em 1995 com *O Poder Soberano e a Vida Nua* e finalizado em 2014 com *O uso dos corpos: Homo Sacer IV, 2*, Giorgio Agamben propõe uma genealogia da biopolítica que, ao contrário de Foucault, não deve ser localizada na modernidade, mas desde as práticas mais ancestrais da política e do direito grego-romano. Agamben não irá negar as pesquisas de Foucault, porém irá desviar de certas assertivas como a categoria de cuidado de si, compartilhando com o francês a metodologia genealógica para demonstrar outras realidades e percepções sobre o poder. Se para Foucault a biopolítica surge como o governo dos outros, para Agamben ela deve ser compreendida através do conceito de *oikonomia*⁵⁶ divina da trindade cristã.

Para o italiano, a máquina biopolítica articula a soberania, o governo, a lei, a norma, o direito, a economia de forma a se confundirem. O poder enquanto soberano não desaparece na modernidade nem deixa de existir em um Estado de Direito, mas persiste necessariamente nos regimes democráticos na forma constitucional, mais claramente na viabilização do estado de sítio. O paradoxo jurídico da lei que defende e ameaça destruir a vida na modernidade é o mesmo desde a antiguidade clássica.

Voltando-se aos gregos antigos Agamben nota que haveria duas formas de entender a categoria “vida” - a *zoe*, ou mera vida biológica/animal e *bios*, ou vida humana, vida qualificada. A política manteria uma relação de “captura-exclusão” da

⁵⁶ Sobre o conceito de *oikonomia* ver: AGAMBEN, G. “O que é um dispositivo?”. Trad. Nilcéia Valdati. In: Revista outra travessia, n. 5, Ilha de Santa Catarina, SC, 20. Sem. 2005, 9-16.

zoe humana dentro do seu aparato através da figura do *homo sacer*, o fantasma do sistema biopolítico do Ocidente, que desde sua origem, é a figura edificadora de todo o sistema jurídico: uma mera vida que é capturada pela vida qualificável. A vida humana será convertida em produto de muitos fins para o poder (vida nua, tal como Benjamin teoriza) - multiplicando suas potencialidades biológicas como recurso produtivo e lucrativo.

Na modernidade, o mercado e o Estado serão as instituições que se propõe em gerir a vida - controlando e gerando os corpos a vida é entregue a lógica do “custo benefício” e no descarte quando não é mais útil. Paradoxalmente, vemos e vivemos em uma realidade em que se espera a proteção de direitos mas que simultaneamente se opera a vida em favor do mercado. A dimensão biopolítica da morte é a da sua organização.

Quatro conceitos são importantes para Agamben: soberania, estado de exceção, *homo sacer* e campo.

Sobre a soberania e a exceção lemos no começo de *Homo Sacer: O Poder soberano e a vida nua*:

"O soberano está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico". Se o soberano é, de fato, aquele no qual o ordenamento jurídico reconhece o poder de proclamar o estado de exceção e de suspender, deste modo, a validade do ordenamento, então ele permanece fora do ordenamento jurídico e, todavia, pertence a este, porque cabe a ele decidir se a constituição *intoto* possa ser suspensa" (Schmitt, 1922, p. 34 apud AGAMBEN, 2002, p. 23)

Soberano é aquele que tem o poder de decretar o estado de exceção (E. de E.), portanto ele está fora do direito e por suspendê-lo está acima do direito. É como a verdade que não pode ser dita, mas que se faz ao não fazer. Aquele que recai a exceção, a figura que pode dizer a verdade, o oprimido, aquele que a vê como regra é o *Homo sacer*, que corresponde ao estado de vida nua, quando o sujeito sofre a exceção dos "seus" direitos.

A soberania por ser quem realiza as decisões sobre a exceção inclui o fator “violência” como ponto nevrálgico do aparato jurídico e a faz [a exceção] o bojo do direito. O ordenamento jurídico não se funda no que pode chamar de *nomos* e sim nesse exercício de suspensão - o E. de E. cria a norma e a naturalidade do poder. Ao decretar a exceção se suspende todos os demais direitos vigentes - sempre decretando sobre as pessoas, não sobre as coisas, pois é do âmbito do direito capturar a vida que pretende excluir em algum momento.

A soberania não é um conceito puramente político, nem uma potência extra-jurídica, nem a norma suprema, ela “é a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui através da própria suspensão” (AGAMBEN, 202, p.35). Para

entendermos a lógica do poder devemos compreender a categoria da exceção pois é no seu limiar que estão vinculados a soberania, o direito e a ordem social.

O E. de E. é decretado para a preservação da ordem vigente e do direito instaurado, uma necessidade que precisa ser suspensa para que haja a possibilidade de defender e se fazer a mesma ordem. Nesse momento a vida fica fora do direito, não estritamente excluída, mas numa zona de anomia. Em outras palavras, a vida quando entra no direito entra como exceção; a nível estatal é uma relação metafísica do direito. A vida humana é colocada em total fragilidade, quanto maior a exceção maior será o controle social, conferindo a possibilidade de governar todas as pessoas na medida que suas vidas estão nas mãos do soberano.

Interessante notar, segundo Agamben, que o E. de E. foi criado pelo Estado de Direito (E. de D.) - pois no Estado Absoluto a exceção é norma, é a vontade do rei - o soberano continua como uma sombra no E. de D. ao passo que é instrumento de força para legitimar um direito, pois só uma força soberana pode cancelar uma outra força soberana. Na modernidade, o E. de E. é utilizado soberbamente como disciplina e governamentalidade, tornando-se uma tecnologia biopolítica a tal nível inventivo que se aplica em toda e qualquer instância: política, campos de concentração, saúde, questões étnica, identitária e etc.. O mesmo direito que defende é aquele se afugenta visto que todos a qualquer momento podem representar uma ameaça a ordem social.

Todos nós, humanos, somos *homo sacer* - agindo como cidadãos dóceis jamais entraremos na exceção, porém no momento que batermos de frente com o ordem ela será o dispositivo biopolítico de eliminação e controle - vide casos de pessoas que portam doenças epidêmicas, migrantes, aqueles que ameaçam os segredos de estado, certos movimentos sociais e intervenções que desestabilizam. O termo Homo Sacer vem da jurídico-política romana que revela o nexos oculto entre o direito e a vida humana: a origem biopolítica do direito. É por essa figura que a vida é protegida ou ameaçada. por ela a legislação romana retirava os direitos de alguém abandonado-o, perdendo sua cidadania para se tornar mero ser vivente (vida nua). É aquele julgado por um delito e, embora não pode ser sacrificado, ninguém responderá por sua morte caso essa venha acontecer (homicídio):

“O que define a condição do *homo sacer*, então, não é a pretensa ambivalência originária da sacralidade que lhe é inerente, quanto, sobretudo, o caráter particular da dupla exclusão em que se encontra preso e da violência à qual se encontra exposto. Esta violência – a morte insancionável que qualquer um pode cometer em relação a ele – não é classificável nem como sacrifício e nem como homicídio, nem como execução, nem como condenação e nem com o sacrilégio.” (AGAMBEN, 2002, p,90)

O homo sacer e o soberano estão entrelaçados - no primeiro o segundo confirma a possibilidade de todos serem homines sacer e o segundo no primeiro que todos são soberanos. Em resumo, homo sacer é: a vida condenada a matabilidade impune, sem condenação legal, vulnerável a qualquer violência, marcada como “vida bandida”, abandonada por ser sacralizada, excluída dos direitos fundamentais mas incluída sob controle da vontade soberana.

Para Agamben, o refugiado é o paradigma moderno dessa condição pois demonstra que o poder e os direitos do Estado de Direito só podem valer na vida humana daqueles que reconhece como nascidos em um território (cidadãos). Os outros, pelo fato de serem não cidadão desse estado, estão fora de qualquer direito instituído pelo Estado. Essa ideia o autor retoma de Hannah Arendt no qual os direitos do homem são homologados apenas a um Estado nacional, o refugiado é a prova de que a declaração formal dos direitos a vida não é a garantia do seu cumprimento. Os sistemas de estado-nação os direitos “inalienáveis” caíram por terra juntamente as mortes dos refugiados (a exceção), por isso tais direitos são outorgados exclusivamente aos cidadãos. Outro ponto que confirma a biopolítica moderna: o nascimento, na declaração de 1789, já está ligado imediatamente a cidadania, ou seja, os direitos só são atribuídos quando os homens são pressupostos cidadãos.

Vida humana e cidadania são alicerces do Estado Moderno. Se um lado a resposta foi a cisão entre direito humano (D.H.) e direito cidadão (D.C.) onde o D.H. são passivos e o D.C. são ativos por aqueles que contribuem economicamente no E. de D. o reconhecimento formal de ambos é claro, mas, na prática, defende exclusivamente o D.C. Aquele por sua vez limita a vigência do seu direito naquele que reconhece como seus cidadãos, os outros são meros seres humanos, dignos de respeito mas pelos quais não se sente responsável porque se encontram fora do seu limite, na exceção – aí encontramos o refugiado. Ele rompe as identidades, as demarcações territoriais e por colocar em xeque o esquema estado-país-território o refugiado é o paradigma da história recente⁵⁷. O Homo sacer corresponde ao estado de vida nua quando as pessoas caem sob Campo é o espaço onde se aplica plenamente a exceção.

O campo é o espaço que se abre quando a exceção se torna a norma, quando a exceção se implementa sobre a vida humana. Ele um espaço geográfico, mas também demográfico. O campo demarca um espaço biopolítico em que a exceção se aplica como norma a exceção dos "seus" direitos. No campo, a exceção vigora como norma. Nele, os direitos estão suspensos e no vazio do direito se faz vontade

⁵⁷ Sobre as considerações de Arendt ver: Arendt, H.. Nós, os refugiados. Trad: Ricardo Santos, Covilhã, Portugal: LusoSofiapress, 2013. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/20131214-hannah_arendt_nos_os_refugiados.pdf> Acesso em: 13 jun 2020. Sobre a visão de Agamben: AGAMBEN, G.. Meios sem fins. Trad.: Davi Pessoa. Rio de Janeiro: Autêntica. 2015.

soberana. Todo espaço em que o direito está suspenso, de uma ou outra forma, e a exceção se aplica como algo normal, esse espaço incorpora a característica do campo. O campo realiza a exceção como espaço biopolítico em que a vida humana se encontra plenamente controlada porque está totalmente vulnerável. É o espaço em que o controle opera como tecnologia eficiente de governo biopolítico das pessoas e populações. Nele a vida está capturada pela exclusão.

“[...] o próprio estado de exceção, como estrutura política fundamental de nosso tempo, emerge sempre mais ao primeiro plano e tende, por fim, a tornar-se regra. Quando nosso tempo procurou dar uma localização visível e permanente a este ilocalizável, o resultado foi o campo de concentração. Não é o cárcere, mas o campo, a realidade, o espaço que corresponde a esta estrutura originária do nomos. (AGAMBEN, 2002, p. 27)

O campo não é uma espécie de cárcere⁵⁸, é uma possibilidade de múltiplas entradas em contextos diversos. E, por ser uma resposta a toda vida desafiadora da ordem social, “existe como um espaço fora do direito onde se pode agir arbitrariamente contra todos os que nele se encontrarem” (AGAMBEN, 2002, p.174). O campo é o espaço absoluto da exceção, diferente da reclusão, ou do encarceramento. Como a condição de *homo sacer* vigora no campo não há delito no que acontece ali, toda violação a vida é inimputável - é uma zona irreconhecida pelo direito. O objetivo do campo é conseguir o controle total dos que nele se encontram. Ordenamento e localização são jogados de escanteio para que se faça a arbitrariedade soberana:

O nascimento do campo em nosso tempo surge então, nesta perspectiva, como o evento que marca de modo decisivo o próprio espaço biopolítico da modernidade. Ele se produz no ponto em que o próprio Estado-nação moderno, que se fundava sobre o nexo funcional entre uma determinada localização (território) e um determinado ordenamento (Estado), mediando as regras automáticas de inscrição da vida (nascimento ou nação), entra em crise duradoura, e o Estado decide assumir diretamente entre as próprias funções os cuidados da vida biológica da nação. (AGAMBEN, 2002, p. 181)

Para sairmos um pouco da abstração peguemos um exemplo: a prisão de abu-ghraib. As práticas de tortura e de exceção incendidas aqui são realizadas *sui generis* por um estado moderno. Um governo biopolítico de vidas vistas como perigosas (as inúmeras fotos vazadas demonstram a impunidade que os militares passariam, afinal, sem direitos ou formas de recor-los, os prisioneiros não passavam de resíduos e corpos que a vontade soberana poderia destrinchar e ressignificar, vivam em uma exceção estável) eram *homo sacer*, vida nua, vulnerável a violência.

⁵⁸No cárcere ainda encontramos, com várias controvérsias, um espaço de direitos.

Conquanto, os campos são vários - de concentração (Auschwitz), refugiados (sírios na Europa), extermínio, DOPs (no Brasil) e assim por diante. Todos são de exceções e em todos os direitos são suspensos. Por isso, ao contrário do que muitos imaginam, o campo não nasce das práticas nazistas, ele é praticado por esses, mas sua viabilização se dá desde as senzalas dos escravos XVI com a emergência do Estado: o que ocorria ali não era delito, não entrava em contradição a jurisdição, era consentido pelo aparato jurídico e disposto publicamente - um biopoder cinício do direito em seu papel concomitante de proteger os direitos do senhor e capturar os escravos como *homini sacri* sem direitos.

Repensando a biopolítica: comunidade e imunidade

Roberto Esposito coloca em jogos novos termos nas pesquisas sobre as biopolíticas, mas, ao contrário de Foucault, acredita que a gestão da vida pelo biopoder ao invés de apenas gerar vidas também produz mortes (Cf. NALLI, 2013, p. 80). Assim como Agamben, Esposito dará importância ao estudo semântico dos conceitos, especialmente aqueles que dentro de si expressam contradições ou são usados em situações inerentemente opostos (e por isso mesmos próximos).

Immunitas e *communitas* são os eixos que Esposito chama de o enigma da biopolítica. Para o italiano, a biopolítica não é uma política sobre a vida, que se aplica e sim uma política da vida. *Munus* é a raiz etimológica dos dois termos, seu significado se refere a algo cedido ou próprio, mas que carrega o sentido de ser uma obrigatoriedade de se retribuir e algo maior que a possibilidade de ser quitado. Esse tributo que guiará a organização social: os constituintes se unem pela diferença, pela distância pelo vazio de dar ao outro toda a negação de si. *Immunita*, imunização, arrega os dois sentidos que aferimos ao sistema imunológico do corpo humano, conservação de algo e destruição de alguma coisa. Pela negatividade a imunização destrói, desconstrói ou compromete a vida da comunidade em favor da mesma comunidade. A *comunnita*, comunidade, etimologicamente, possui uma conotação de imperatividade, uma espécie de obrigação devedora ao outro:

“[...] não há, na comunidade, uma comunhão por identificação; os indivíduos não se reconhecem aí como semelhantes, mas como coobrigados ao ônus do tributo devido, numa cumplicidade pela ausência, pela irrealização do próprio do sujeito e do indivíduo. Por essa razão, há uma estreita vinculação entre comunidade e o nada, ou dito ainda de outro modo, a comunidade tem uma intrigante natureza niilista, pela qual se impede a realização plena dos indivíduos, de seus partícipes em sujeitos. Nesse sentido, a comunidade nutre-se e se mantém com base num complexo processo de dessubjetivação do homem.” (NALLI, M. 2012, p. 43)

A comunidade é o espaço legitimador em que o indivíduo é submetido ao estado e está sob seu julgado em favor do bem comum. E se a violência for preciso

em favor do bem comum assim será. Aqui a imunidade está ligada também a essa prática impedindo que a comunidade venha a ruir a si mesma transversalmente por governo tanatório já pressuposto - dos microespaços e micropoderes até a controle da morte.

A vida não é objeto de proteção, mas algo a “ser um potencial perigo à comunidade em sua totalidade: É pela simples possibilidade de se configurar como perigo em potencial que ela deve ser ao menos isolada e excluída” (NALLI, M. 2012, p. 45). Nos estados fascistas durante o período da segunda guerra essa Tanatocracia fica mais clara como nos campos de exterminação judia onde a comunidade permite a morte de uma parcela da população para manter ela mesma.

Em uma conferência intitulada *Comunidade e violência* o filósofo vê a gênese da agressividade do/ao outro a partir da sua relação com a comunicação e a comunidade. Para o autor, a guerra, o conflito e o derramamento de sangue são as características fundadoras do gênero humano - desde os mitos mais antigos como a morte de Abel, as cenas nas paredes paleolíticas, as literaturas hindus, os homicídios nas peças gregas o que vemos é que, em sua soma,

“o sangue que cimenta os muros da cidade é sempre sangue de família, sangue que, ainda antes de ter sido derramado, já está indissolavelmente a vítima ao carrasco. E mais: precisamente este nexos biológico - esta comunhão de sangue - é o que dá origem ao delito.” (ESPOSITO, 2013, p. 14)

174

Na teoria política moderna também vemos a relevância da violência. Para Hobbes estaríamos todos em pé de equivalência pela possibilidade de matarmos ou sermos mortos pelos nossos semelhantes (igualdade natural), por isso, violência é o epicentro da comunidade pactuada e o gatilho para seu funcionamento. Tanto no imaginário mítico quanto em Hobbes, a indiferenciação é a autodestruição da massa, ou seja, o medo da morte e a vontade de ipseidade levariam o homem a violentar o outro já que reflexo do ‘eu’ que os golpeia é sinal de autoafirmação. Esse ‘homem original’ e essa ‘comunidade primária’ se fariam ou se fazem em um *continuum* sem limites e sem determinação clara, uma vez que ao serem tudo o que existem não há diferença entre o que é externo e o que interno - um constituinte confronto e constitui o outro. A comunicação, por exemplo, desvela a ligação e o abandono dos homens.

[...] não estão separados entre si por nada que os possa proteger reciprocamente. Estão expostos, literalmente, ao que têm em comum: a de ser nada-mais-que-comunidade, comunidade nua, despojada/despida de toda forma. (ESPOSITO, 2013, 17)

Só podemos falar da e por atos de violência. O que é comunicável é a violência. É uma fala que, assim como essa “vida nua” em (não-/sempre) comunidade, marcha

em universalização. E, se o projeto da comunidade dar-se em expansão constante, não há limites do que é seu espaço e do que não é, todos são iguais, como irmãos, logo a violência é uma regra constituinte. Por isso a comunidade originária, reconhecida como uma espécie de estado de sanguinolência perpétua onde a promiscuidade do corpo, a indistinção para com os animais, separada da possibilidade de se viver (sem razão ou lei) será o onde “a Modernidade criou, em suas dinâmicas reais e em sua autointerpretação, um enorme aparato de imunização.” (ESPOSITO, 2013, 18).

A morte é nevrálgica e não externa no cálculo do poder.

Conclusão: esboços para (alguma) desconstrução da biopolítica

Como notamos, a biopolítica parte dos corpos e os regula. Talvez é nesse ponto que possamos pensar algumas subversões da sua economia política. Peguemos três pontos concernentes a eles: a sexualidade, o suicídio e a representação.

Alguns problemas surgem quando o assunto é a representação em um estado biopolítico: quem são os representados? Ora, se Esposito e Agamben acertam, os processos de subjetivação se realizam em corpos planejados a partir e para o controle do soberano; este estará colocando-os em vigilâncias e suportes de regulação para que sua docilidade seja tal que os próprios indivíduos não apresentem comportamentos de ameaça a comunidade e que sejam os agentes em favor das decisões arbitrárias a si e ao outro. A representação terá como ponto de partida e de chegada aquilo que é a própria representação, ou seja, um processo (cabalmente impossível) em que as subjetividades e desubjetividades necessitam obedecer às vontades do soberano. Porém, essa atividade se dá em espaços e tempos contingentes - a tentativa de previsibilidade não apenas cria condições de possibilidade como ignora outros fatores que contestem determinadas práticas biopolíticas. A ideia de imunidade está muito bem articula nessas situações, afinal, apenas dentro de um sistema de reconhecimento que teremos tanto o “cidadão de bem” quanto o “subversivo”: uma necessidade primária de reconhecimento de ambos os lados subjaz, o que é, como dizemos logo acima, de difícil enquadramento, afinal, milhares métodos e situações são pressupostos.

Para o bom funcionamento da biopolítica da representação se fazem necessárias determinadas representações bem alinhadas umas com as outras. Há, é claro, táticas de agregação e desmobilização de corpos e subjetividades dissidentes, como é o caso do casamento gay - inicialmente uma reivindicação que perturba o que Foucault chamaria de dispositivo de aliança se torna uma forma de neutralização e higienização das lutas LGBTQIA+.

A imagem, enquanto forma de orientar o desejo, ao ser quebrada fraciona e abre os esquemas de desejo: saímos do desejo da falta para o desejo criativo. A

máquina biopolítica, ou melhor, tanato-biopolítica, não consegue gerir os desejos para além do “negativo e da “falta”. Os sujeitos advindos dessa outra realidade gozam de possibilidades de vivências e alianças infinitamente criativas, inoperante a violência da comunidade.

Sobre essa operação violenta, falemos um pouco do suicídio - forma mais perniciosa da biopolítica -, ora, se a condição de *homo sacer* recai a todos a todo momento, em alguns mais do que outros, o sentimento de morte eminente e o abandono social são potencializados na forma do desejo suicidário! A travesti, o louco, o sem terra, o leproso são seres quase sem humanidade na biopolítica, mortes sem lutos. Sucede uma escolha quase que explicitamente deliberada de negar políticas públicas aos abjetos. Por que? Porque são figuras cancerígenas da comunidade constantemente (e necessariamente) doente; são descartáveis por serem factualmente impossíveis de existirem (e quando existem, será a custas de enormes sacrifícios). Devemos, pois, entender o suicídio como prática estatal, um processo muito maior que a escolha individual. A prática vai com o passar dos séculos se tornar um controle do súdito por parte do rei, socializando a relação que com o divino. O rei se torna estado e sua vida será aquela moderada por seu intento.

Nesse sentido, o suicídio é uma forma de contrapor as forças que gritam “mantenha-se vivo”; é uma revolta maior por subtrair do estado sua principal fonte e até certo ponto seu paradoxo fundamental: os desejos, os afetos, a imaginação, os corpos. Evitar o suicídio bem como as sexualidades desviante é investir na força de trabalho implícita na sua falta: assim sendo, a aporia da biopolítica dar-se-ia como inoperância total, a desconstrução da Biopolítica só é possível na subversão, na profanação do que antes estava como público, se tornou privado e que agora deve ser jogado de uma única vez para dentro do universo mundano⁵⁹.

176

Referências

AGAMBEN, G. *Estado de Exceção*. Trad. Iraci D. Poleti, São Paulo: Boitempo Editorial, 2004. (Estado de sítio)

_____. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burigo, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

_____. *Profanações*. Trad.: Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. “O que é um dispositivo”, in: *Revista outra travessia*, trad.: Nilcéia Valdati, n. 5, Ilha de Santa Catarina, v. 20, p. 9-16, 2005, .

_____. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (homo sacer III)*. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008. (Estado de sítio)

ESPOSITO, R. “Comunidade e violência”. in: DANNER, Leno Francisco, DANNER, Fernando. *Temas de Filosofia Política Contemporânea*, Porto Alegre: Fi, 2013, pp. 13-32.

⁵⁹ Cf. Elogio à profanação in: *Profanações*. Trad.: Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Trad.: Maria Ermantina Galvão. 1 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005. pp. 27 - 48.

_____. *História da Sexualidade I: A vontade do saber*. Trad.: Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque.. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014, pp. 75 - 123.

MARIN-DIAZ, D.L. & NOGUERA-RAMIREZ, C.E. “O efeito educacional em Foucault. O governo, uma questão pedagógica?” in: *Pro-Posições*, nº 2, vol.25, pp. 47-65, 2014.

NALLI, M. “Communitas/Immunitas: a releitura de Roberto Esposito da biopolítica” in: *Rev. Filos., Aurora*, n. 37, v. 25, p. 79-105, 2013.

_____. “A abordagem imunitária de Roberto Esposito: biopolítica e medicalização” in: *INTERthesis*, Florianópolis, n. 2, v.9, p. 39-50, 2012.

RADOMSKY, G. F. W. “Roberto Esposito: comunidade, biopolítica e imunização” in: *Política & Sociedade*, Florianópolis, nº 35, vol. 16, p. 459 - 473, 2017.

STUART, H. *A Lei da Selva*. São Paulo: Geração Editorial, 2006. pp. 11 - 23.

VIANA, N. “Resenha” in: *Revista Espaço Acadêmico*, n 123, set. 2011, pp. 156 - 159.

VVAA. “Biopolítica”, in: *Dicionário online Michaelis*, 12 jun. 2020. Disponível em: <<http://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/biopolitica/>>. Acesso em 12 jun. 2020.

_____. “Biopolítica”, in: *Dicionário online Priberam*, 12 jun. 2020. Disponível em: <<https://www.priberam.pt/dlpo/biopol%C3%ADticas>>. Acesso em 12 jun. 2020.

_____. “Biopolítica”, in: *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva; 2001; p. 457.

Entre zoe e bios, a voz: notas da quarentena de 2020
Between zoe and bios, the voice: notes from the quarantine of 2020

ESTER MARIA DREHER HEUSER⁶⁰

I.

A palavra de ordem é clara: #FiqueEmCasa.

Fique em casa para achatar a curva e não colapsar o sistema de saúde.

O comando atravessou os sete mares.

Ordem poliglota que nos chegou com um quê de desconfiança e um certo *delay*.

Daí também se ouve, aos berros: #OBrasilNãoPodeParar.

Ordens desencontradas.

Polifonia desconcertada.

Quem escuta não, necessariamente, autoriza a voz de quem fala.

Colapso antecipado: o “ourives do palavreado”⁶¹ e tantos outros não tiveram vez.

II.

“Em toda palavra de ordem, mesmo de um pai a seu filho, há uma pequena sentença de morte” (DELEUZE; GUATTARI, 2002, p. 13).

III.

Dedo em riste: “Cala a boca!”.

Um corvo, do passado, retruca: “Cala-boca já morreu”.

A curva ascende.

IV.

Qual ordem seguir? Nalgumas janelas e sacadas, alvos panos; noutras, tra[n]pos verde-amarelo. Mais do que nunca “O Brazil não merece o Brasil/O Brazil tá matando o Brasil [...] Do Brasil S.O.S. ao Brasil” (BLANC; TAPAJÓS, 1978). Na Terra Brasilis, vírus & inépcia, do governo central, deram-se as mãos (sem álcool-em-gel nem água-e-sabão!).

V.

⁶⁰Docente do Centro de Ciências Humanas e Sociais da UNIOESTE-Toledo/PR. E-mail: esterheu@hotmail.com

⁶¹Como Dorival Caymmi definiu Aldir Blanc, morto na aurora de 4 de maio de 2020, vítima do COVID-19; considera-se que poderia ter sobrevivido, não fosse a longa espera, na “sala vermelha”, por um leito de UTI.

Zoe se impôs à *bios*. Aqueles que escolheram o branco sabem, com nitidez, qual ordem obedecer, à risca: as leis naturais da espécie. Lave as mãos! Alimente-se bem! Durma na hora certa! Não troque o dia pela noite! Tome Sol! Mantenha a imunidade alta! Tudo isso, EM CASA. *Zoe* é imperativa. Única. Singular. Não tem lugar para a pluralidade, nem para a liberdade. Rainha absoluta no reino da Necessidade, nenhum indivíduo da espécie poderá escapar de suas determinações e manter-se vivo. Ela se impõe como vida necessária e não está nem aí para a vontade individual. Simplesmente coage e “regula a vida do corpo, a natureza dos instintos, as leis naturais dos desejos, a necessidade de alimentar-se, a sexualidade, o desenvolvimento biológico, as doenças, o nascimento, a velhice, a morte [...] Pode ser conhecida, preservada e cuidada, porém, na sua essência, tem que ser aceita tal e como a natureza determina que seja” (RUIZ, 2007, p. 264).

VI.

Nada de novo sob o Sol: *zoe* sempre foi condição para todo o resto produzido por *bios*, aquilo que ultrapassa a vida natural e que costumamos chamar “cultura”, na qual estão os nossos modos de viver juntos, seja entre amigos ou em rebanho – nunca antes foi tão real que é disso que se trata, de rebanho, inclusive para a superação da pandemia: será preciso atingir, por contágio ou vacina, a “imunidade de rebanho”. O velho Nietzsche vive.

VII.

Como reinventar uma *bios* a dois, três, ...?

Noves fora, é hora de provar a composição entre as almas que vivem sob o mesmo teto, inclusive os que abrigam pequenos rebanhos: “todo relacionamento deveria ter seus limites absolutos, suas reservas absolutas, essenciais para a existência de uma alma única em cada indivíduo”.

Xi’am, China, bate recorde de divórcios após a “volta ao normal”.

Lawrence, mais amigo de *zoe* do que de *bios*, com sua ética fundada num profundo respeito pela vida instintiva e natural nos lega: “Um relacionamento realmente perfeito é aquele em que cada parceiro admite que há várias regiões desconhecidas no companheiro. Duas pessoas não têm como coincidir em mais do que alguns pontos, conscientemente. Se duas pessoas conseguem simplesmente ficar juntas com uma certa frequência, de tal modo que a presença de uma é espécie de equilíbrio para a outra, essa é a base para um relacionamento perfeito. Ao mesmo tempo deve haver uma autêntica separação” (LAWRENCE, 2012, p. 205).

VIII.

Satisfeitas as imposições de *zoe*, que fazer com as regiões desconhecidas de si mesmo?

Como inventar, no claustro, ao lado de *zoe*, uma *bios* saudável para si?

Que fazer com a obsolescência de *bios*, para que ela não se torne obsoleta?

Ou, como não morrer em vida?

IX.

No Oeste paranaense, resistimos ao EAD.

Ainda.

- Professora, perderemos o semestre?

- ...

[se ficarem os dedos, teremos ganho tanto...]

X.

Docência na obsolescência.

- Ora, ora, como assim? E os artigos por terminar; os projetos de pesquisa por realizar; e os orientandos à porta; a pilha de livros à espera de serem lidos? Vais desperdiçar a oportunidade de aperfeiçoar o aprendizado da língua que já foi posta para escanteio, outra vez?

- Ora, ora, como assim? Fazer de conta que tudo é como antes e que se trata de manter a produtividade? Não, o mundo tal como está, o que se passa ali fora é também da minha conta, não só da responsabilidade daqueles “serviços essenciais” que estão no *front*. Que tenho eu a dar, a mim e aos outros que não compartilham o mesmo teto, capaz de aumentar a potência fisiopsicológica no sentido da grande saúde nietzschiana⁶²?

180

XI.

A voz.

A qualidade expressiva do corpo.

Qualidade pura que se diferencia pelo timbre.

Singular (Cf. NOFFKE, 2019).

A minha voz.

XII.

Por ora, livre de emitir palavras de ordem a estudantes, a voz pode acenar em outras cenas. Desviada da cena da aula em que o comando é da voz (Cf.

⁶² “[...] o tema da grande saúde em Nietzsche, embora não descarte de maneira alguma a saúde do corpo, diz respeito, principalmente, a uma saúde psicológica. Essa saúde psicológica está ligada à ideia de expansão de horizontes e possibilidades da existência humana. Em outras palavras, um modo de existência que dê vazão às possibilidades do ser humano é um modo saudável de existir” (PEREIRA, 2019, p. 116).

AZEVEDO, 2013), esta professora dispensa a audiência e emite sua voz a ouvintes quaisquer, impessoais.

XIII.

Da voz ao ouvido, *Doses literárias*⁶³ fluem em “labirintos povoados por membranas e cavernas” (AZEVEDO, 2013, s/p).

Referências

- AZEVEDO, A. C. A. *A voz acena: a presença da voz na cena da aula*. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Mato Grosso, 2013.
- BLANC, A; TAPAJÓS, M. *Querellas do Brasil* (gravado por Elis Regina no álbum *Transversal do tempo*), 1978.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, Vol. 2, tradução Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2002.
- LAWRENCE, D. H. *Estudos sobre a literatura clássica americana*, tradução Heloísa Jahn. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.
- NOFFKE, A. C. *Devir-criança na filosofia-sintetizador de Deleuze e Guattari*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2019.
- PEREIRA, G. F. “A grande saúde em Nietzsche”, *Argumentos*, ano 11, n. 21 - Fortaleza, jan./jun. 2019, p. 116.
- RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. “Paradoxos do biopoder: a redução da vida humana a mera vida natural”. *Revista Filosofia Unisinos*, set/dez 2007, p. 264.

181

Submissão: 11. 05. 2020 / Aceite: 15. 05. 2020

⁶³ Referente ao Projeto áudio-fônico “Doses literárias” que está sendo produzido pela autora dessas notas, disponível no aplicativo Spotify, disponível em: <https://open.spotify.com/show/5BdLCJ6tb4PM7tD9kw9nd6?si=BRArNY88QqaAxLM5coJXmw> e na página do PPG-Filosofia da UNIOESTE (<https://www5.unioeste.br/portaunioeste/pos/ppgfil>).

La pandemia y la valoración de la vida ajena

The pandemic and the valuation of other people's lives

SIRIO LÓPEZ VELASCO⁶⁴

La pandemia del nuevo coronavirus bautizado COVID₁₉ se originó en China en diciembre de 2019. Desde entonces está recorriendo el mundo, y ha causado más muertes, sucesivamente, en China, en los países europeos (en especial en Italia, España y Francia), en EEUU, y ahora ya figura en esa lista de los más afectados, Brasil.

Desde el principio algunos políticos respaldados por científicos que aportaron el dato de que en todas las pandemias o epidemias anteriores la crisis fue superada cuando el 60 o 70% de la población fue infectada, han defendido entre líneas la política de la ausencia de política, o sea la del “laissez faire, laissez passer” al virus. A eso se le llama “inmunización de rebaño” y su eficacia consiste en el hecho matemático de que cuando el 70% de la población ha sido infectada y por ende inmunizada, el virus “encuentra” más dificultad para hallar personas aún no inmunizadas, y así se detiene su propagación, y, en consecuencia, la pandemia. Algunos de esos voceros se han atrevido a decir que si la gripe española de 1918-1919 mató entre 17 y 50 millones de personas, las 350 mil fallecidas por COVID₁₉ hasta el momento en el que escribo estas líneas (última semana de mayo de 2020) no son nada. El país que aplicó más abiertamente la “inmunización de rebaño” fue Suecia, y mantuvo una vida casi totalmente rutinaria. Pero los números muestran que ese es el país nórdico que tiene por lejos la mayor letalidad y mortalidad (número de muertos en relación al total de infectados o a la población total del país) a causa del COVID₁₉. No destacaron con transparencia los dirigentes suecos que en la “inmunización de rebaño” aproximadamente un 5% de los infectados por COVID₁₉ desarrollan la versión más grave de la enfermedad y pueden morir. Y quienes los imitaron en el Tercer Mundo no llevaron en cuenta el hecho de que el buen sistema sanitario sueco estaba mucho más preparado que sus homólogos tercermundistas para absorber el tratamiento de todos los que necesitarían ser internados en un corto espacio de tiempo (pues sin distanciamiento social y manteniendo la actividad económico-social rutinaria, la curva de infectados por el virus sube rápidamente en un ángulo muy empinado). Nótese que tampoco dijeron los dirigentes suecos si mantendrían esa misma frialdad en caso de que entre los muertos por COVID₁₉ se encontrasen sus propios abuelos, padres o hijos.

A diferencia de Suecia, la gran mayoría de los países no adhirió a la “inmunización de rebaño” y aplicó severas cuarentenas obligatorias, el cierre de

⁶⁴ Professor Doutor em Filosofia aposentado pela FURG. E-mail: lopesirio@hotmail.com.

fronteras, y la detención de todas las actividades económicas y sociales que no fueran esenciales, o, por lo menos acompañó esta última medida con una cuarentena voluntaria, pero repetidamente propagandada y exigida.

De todo este panorama quiero sacar una simple conclusión. Si hoy 350 mil muertos impactan mucho más y motivan un cambio de vida cotidiana en la gran mayoría de los países del mundo mucho más radical que lo que se vio hace 100 años durante la gripe española que mató por lo menos 50 veces más personas, ello se debe al hecho de que, felizmente, hoy el “sentido común” respeta y aprecia mucho más la vida ajena de lo que se la respetaba y apreciaba hace un siglo. Así, no se admite hoy pacíficamente la aplicación a los humanos de la categoría “rebaño”, ni se acepta para ellos la supuesta ley de la sobrevivencia de los más fuertes, ni se asume resignadamente el sacrificio de los más débiles. Ese aumentado respeto impide que los dirigentes de casi todo el mundo adopten en la presente pandemia (por lo menos abiertamente) la “inmunización de rebaño” y se vean obligados a invertir ingentes recursos en los sistemas sanitarios y a sacrificar momentáneamente el insaciable apetito de lucro inherente al capitalismo, para disminuir al máximo el número de muertes, hasta que la inyección de anticuerpos o la vacuna que elimine el riesgo del COVID19 esté disponible.

Ahora bien, la Organización Mundial de la Salud ya ha exigido que cualquier vacuna que se invente en los meses venideros tenga carácter público, o sea, esté al alcance de toda la Humanidad. A su vez, los egoístas que quisieran aplicarla sólo en sus respectivos países (por ejemplo, en los EEUU o en la parte rica de Europa), se ven obligados a constatar que como hoy la circulación diaria de los humanos es mundial (miles de aviones y navíos conectan diariamente a humanos originarios de todo el mundo), no se protege satisfactoriamente a los connacionales si no se protege igualmente a todo ser humano a lo largo y ancho del Planeta. Ojalá esa constatación los obligue a seguir a la OMS, respetando así escrupulosamente la vida ajena, aunque más no sea que para respetar la propia vida y la de sus connacionales. Estaríamos así ante un caso en el que, paradójica o dialécticamente, el egoísmo puede servir al altruismo, reforzando aún más el crecido aumento del respeto por la vida ajena.



RESENHA: CAMINHA, Iraquitan de O. *10 lições sobre Merleau-Ponty*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019, 111p (Coleção 10 Lições) [ISBN 978-85-326-5956-9]

10 Lições sobre Merleau-Ponty

10 Lessons on Merleau-Ponty

LEONAN FERRARI FELIPIN⁶⁵

A prestigiada *Coleção 10 Lições*, da Editora Vozes, se propõe a abrir horizontes ao leitor sobre grandes pensadores. No volume dedicado a Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), é o professor-escritor Iraquitan de Oliveira Caminha quem se ocupa com excepcionalidade dessa tarefa. Segundo o autor, “o sentido primeiro de nossa condição de ser no mundo pelo corpo” (CAMINHA, 2019, p. 7) é o pano de fundo dos estudos do filósofo, como podemos constatar na dezena de lições. Com isso, nosso ofício, no que permite este gênero literário é, especialmente, convidar à leitura.

Em *Vida e Obra, Primeira Lição*, Caminha situa Merleau-Ponty na sua condição histórica e biográfica. Francês de Rochefort-sur-Mer, o emblemático pensador nasceu em 1908, às portas da Primeira Guerra Mundial e faleceu aos 53 anos em Paris. Não foi por acaso que Paul Ricœur (1913–2005) escrevera em homenagem à memória do filósofo que “o inacabamento de uma filosofia do inacabamento é duplamente desconcertante” (RICCEUR apud CAMINHA, 2019, p. 21). Caminha resgata, ainda, o amor de Merleau-Ponty à verdade, segundo o relato de Simone de Beauvoir (1908-1986), pensadora sempre presente na vida do filósofo. Merleau-Ponty, influenciado pela fenomenologia de Edmund Husserl (1859-1938) e de Martin Heidegger (1889-1976), no seu projeto de retornar às coisas mesmas, publica em 1945 aquela que virá a ser a sua obra magna, *Phénoménologie de la perception*. “Para o filósofo, perceber não é uma pura sensação e nem tampouco um julgamento intelectual, mas a experiência de se dirigir, intencionalmente, ao mundo pelo corpo”

⁶⁵ Graduando em Psicologia pela Universidade Federal do Paraná. E-mail: leonan.felipin@ufpr.br

(CAMINHA, 2019, p.19). Assim, a Filosofia, encarregada desse retorno originário, é, como parafraseia o autor, “a perpétua experiência de reaprender a ver o mundo” (CAMINHA, 2019, p. 22).

Diante disso, na *Segunda Lição, Fenomenologia e existência*, o autor apresenta a fenomenologia como o método de que Merleau-Ponty se utiliza no empreendimento de “compreender o corpo enquanto próprio ou vivido” (CAMINHA, 2019, p. 23). Na contramão da postura intelectualista e do empirismo objetivista – e diante de uma identidade entre aparecer e perceber –, o autor discorre sobre a constatação de uma característica do corpo, ímpar na natureza, já citada por Husserl e problematizada pelo francês, a saber, a “experiência da mão que toca e é tocada ao mesmo tempo” (CAMINHA, 2019, p. 24). Em bases dessa investigação, a percepção e a motricidade vão se desenhando no projeto do filósofo Merleau-Ponty como formas fundamentais de intencionalidade não representacional e que exigiriam, portanto, uma apuração fenomenológica detalhada. Ao contrário de Descartes (1596-1650), para Merleau-Ponty “o que importa, então, é evidenciar a experiência de perceber as coisas, e não o que elas significam de maneira clara e distinta” (CAMINHA, 2019, p. 30). Afinal, o que é preciso para revisitar a experiência da percepção?

Conforme Merleau-Ponty, *Percepção e corpo próprio* (título da *Terceira Lição*) estão intimamente ligados, o que exige perceber o fenômeno corpo segundo seu aparecimento. Corpo próprio à guisa de Merleau-Ponty, explica Caminha, não significa o corpo material, coisificado e naturalmente objetivo, como denota o vocábulo alemão *Körper*. Significa, ao invés disso, “uma existência indivisa que nós vivemos como uma vida que sempre nos pertence (*Lieb*)” (CAMINHA, 2019, p. 30, grifo nosso). Esse corpo que se é, condição de possibilidade para se habitar o mundo, “não é objeto, pois nunca está plenamente à distância, ou seja, ele nunca é objetivo para quem o habita” (CAMINHA, 2019, p. 33). Na situação de explicador, continua o autor: “o corpo é um “aqui” que se faz “ali”, o que quer dizer que o corpo é um centro global de referência a si mesmo, porém integrado no mundo” (CAMINHA, 2019, p. 35), cuja centralidade pode ser deslocada, em engajamento com esse mundo, a partir de nossa capacidade motriz. Ainda, nas palavras do filósofo, “o corpo próprio está no mundo assim como o coração no organismo: ele mantém continuamente, em vida, o espetáculo visível, anima-o e alimenta-o interiormente, e forma com ele um sistema” (MERLEAU-PONTY apud CAMINHA, 2019, p. 37).

Nesse sentido, a *Quarta Lição, Motricidade e comportamento*, tem muito a contribuir. De acordo com o filósofo, aponta o autor, “a intencionalidade do sujeito que se põe a perceber o mundo, por meio de sua motricidade, é originariamente um “eu posso”, e não um “eu penso”” (CAMINHA, 2019, p. 42). Assim, ao lado da percepção, como formas fundamentais de intencionalidade, “a motricidade não implica que uma consciência dirija um movimento que se desdobraria na extensão

como *partes extra partes*” (CAMINHA, 2019, p. 43), de modo que, segundo o filósofo, “meu movimento não é uma decisão da mente, um fazer absoluto, que decretaria, do fundo do retiro subjetivo, uma mudança de lugar milagrosamente na extensão” (MERLEAU-PONTY apud CAMINHA, 2019, p. 44). Perceber, por sua vez, é sempre pôr-se em relação, se abrir para algo, de modo que é a motricidade de nosso corpo o que nos possibilita galgar o espaço.

Na *Quinta Lição, Expressividade e alteridade*, o estudo centra-se na obra *Estrutura do comportamento* (1990) em que Merleau-Ponty, além de apresentar críticas ao empiricismo e ao intelectualismo, discute os escritos sobre *gestalt* (forma) para formular sua noção de estrutura. Como esclarece Caminha:

a Teoria da *Gestalt* comete o erro de colocar no mundo objetivo a rica noção de forma que, para Merleau-Ponty, possui uma natureza perceptiva. Nesse sentido, a forma é percebida pelo corpo e não uma coisa objetiva disposta no mundo objetivo. É desse contexto que nasce, de maneira original, o problema da expressão em Merleau-Ponty (2019, p. 49).

Isto posto, ainda que a noção de forma como um todo que não se reduz à soma das partes seja incipiente, Caminha frisa que o alvo da análise de Merleau-Ponty é o fenômeno da percepção e, nesse sentido, utiliza-se desse conceito não enquanto um substantivo-coisificado disponível no mundo objetivo, mas como movimento que visa mostrar a estruturação do comportamento, num sentido que extrapola essa caracterização anterior de forma (*gestalt*), articulando-a, sobretudo, enquanto “formação (*Gestaltung*) ou sua gênese” (CHARCOSSET apud CAMINHA, 2019, p. 52), sempre constituinte no campo perceptivo relacional corpo-mundo. Assim, na interpretação do autor, o filósofo chama a atenção para o “sentido de que tudo aquilo que aparece é uma unidade tensorial que estabelece relações com outras formas diferentes de si mesma, possibilitando considerarmos a existência de uma espécie de expressividade generalizada em tudo que aparece” (CAMINHA, 2019, p. 53). E, como as coisas se definem inicialmente por seu comportamento e não enquanto propriedade estática, tem-se aí a instauração do aparecer enquanto um processo dinâmico. De acordo com o filósofo, o percebido é sempre “efetivamente presente em “pessoa”” (CAMINHA, 2019, p. 55). Logo, a “percepção é, originariamente, uma experiência paisagística, e não geográfica, como se todo sujeito que percebe e toda forma percebida fossem sempre existências suspendidas em um espaço sobrevoado” (BARBARAS apud CAMINHA, 2019, p. 56). O aspecto da alteridade, segundo o autor, além de dizer respeito à categoria relacional entre percepção e aparecer, está entrelaçado ao papel da *Linguagem e do pensamento*, tema da *Sexta Lição*.

Segundo Merleau-Ponty, o aparecimento dos fenômenos tem uma significação anterior à natureza da linguagem. Esta, como explica Caminha, “não é suficiente

para revelar a pluralidade de modos de aparecer, que denominamos aqui de expressividade do mundo percebido” (CAMINHA, 2019, p. 59). Ou seja, nominar as coisas, e comunicá-las por uma rede de signos já pressupõe um mundo percebido – o que vai na contramão da noção de hipóstase linguística. No entanto, para além dessa operação nominativa, explica o autor, em terreno Merleau-Pontiano “a linguagem é, antes de tudo, gesto criativo do corpo que transfere toda sua gestualidade para o mundo com base em seus atos perceptivos” (CAMINHA, 2019, p. 59). O Corpo produz, nesse raciocínio, tanto a “fala falada” quanto a “fala falante”, de modo que a linguagem não é uma estrutura categorial à parte de um corpo falante; ao contrário, o corpo só fala porque está permanentemente no mundo perceptivo, que confere significado às simbologias da linguagem. Quanto ao pensamento, o filósofo segue um caminho similar, pois o pensamento também não seria entendido *a priori* à experiência perceptiva: “para serem pensadas, as coisas devem, em primeiro lugar, existir” (CAMINHA, 2019, p. 63). Logo, a percepção é “uma comunicação com o mundo mais velha do que o pensamento” (Merleau-Ponty apud CAMINHA, 2019, p. 63-4) e que a linguagem e, ainda, “assim como não há separação entre as percepções e as paisagens perceptivas do mundo, também não há cisão entre a fala e o pensamento na instauração da linguagem” (CAMINHA, 2019, p. 65).

Já no instrutivo estudo da *Sétima Lição, Silêncio e mundo sensível*, Caminha marca como a nossa experiência perceptiva é inevitavelmente atada à existência do mundo. “Eu posso fechar os olhos, tampar os ouvidos, mas eu não posso cessar de ver, pelo menos o preto dos meus olhos, de ouvir, pelo menos o silêncio” (MERLEAU-PONTY apud CAMINHA, 2019, p. 67); fechar os olhos, então, não é fechar-se ao mundo, mas alterar dinamicamente nossa relação perceptiva com o mundo. Em nossa experiência sensorial de uma melodia musical, filme ou pintura, a expressividade do artista está no campo de compreensão do movimento do aparecer das formas percebidas, cujo resultado dessa percepção não são partes justapostas de notas musicais ou imagens; há um inseparável nelas e um silêncio que as permite aparecer sozinhas. Como o sujeito é sempre um corpo, “não tem consciência que não seja sustentada por seu engajamento primordial na vida e pelo modo desse engajamento” (MERLEAU-PONTY apud CAMINHA, 2019, p. 72). Assim, na intimidade desse envolvimento, “para que percebamos as coisas, precisamos vivê-las” (CAMINHA, 2019, p. 73-4). No entanto, adverte o filósofo, “viver uma coisa não é nem coincidir com ela, nem pensá-la de uma parte a outra” (MERLEAU-PONTY apud CAMINHA, 2019, p. 74). Com isso, a aparência sensível do mundo sensível e sua persuasão silenciosa “é o único meio do ser manifestar-se sem se tornar positividade, sem cessar de ser ambíguo e transcendente” (MERLEAU-PONTY apud CAMINHA, 2019, p. 75).

Nesses compassos, é nos meandros da discussão da experiência do mundo sensível que se situa a *Oitava Lição, Logos e estética*. Para o fenomenólogo francês, tanto a filosofia como a arte são a realização de uma verdade no mundo, onde já se encontra uma razão (*logos*) preexistente. Esta é o próprio mundo e não uma consciência ordenadora que participaria de um *eido* eterno. Consequentemente, mais antiga do que a consciência é a percepção e, ainda mais velho do que essas, o mundo. Porém, o que dizer do mundo sensivelmente artístico? Na tentativa de resolver o hiato existente entre a subjetividade, que cria uma obra de arte, e o mundo percebido, que é revelado nessa criação, Merleau-Ponty entende que a criação estética não se trata de uma representação. “O sujeito da sensação não é um pensador que nota uma qualidade, nem um meio inerte que seria afetado ou modificado por ela; ele é uma potência que co-nasce junto a um certo meio de existência ou se sincroniza com ele” (MERLEAU-PONTY apud CAMINHA, 2019, p. 78). Então, a arte é sempre um tipo de comunicação com o mundo e não um projeto descolado da existência. Com isso, sobretudo a partir das obras de Cézanne (1839-1906) – pintor pós-impressionista francês –, Merleau-Ponty nota que o artista quer fazer aparecer em suas telas, em vida nova, a própria natureza. Descreve o filósofo: “quando eu observo o verde brilhante de um vaso de Cézanne, ele não me faz pensar na cerâmica, ele a apresenta a mim” (MERLEAU-PONTY apud CAMINHA, 2019, p. 79). Vaso, pôr-do-sol, arco-íris, fantasias, pessoas, amor, Deus, bem como a expressão dos demais entes configura uma tarefa infinita. Tanto o artista como o filósofo são marcados pelo inacabamento, que também “encontra toda sua força no entrelaçamento permanente entre *sentir e subjetividade*” (CAMINHA, 2019, p. 84, grifo nosso), título da *Nona Lição*.

A problemática do filósofo, nesta ocasião, é perscrutar “como o corpo que percebe se constitui, originariamente, sujeito por meio da experiência de sentir” (CAMINHA, 2019, p. 85). Em contrapartida ao empirismo (em que o acesso ao mundo se dá por meio das sensações, partículas impessoais de um mundo objetivo e inteiramente dado) e ao intelectualismo (cujo sujeito da percepção é um ego transcendental, independente do mundo, por isso objetivo, que representa-o), em Merleau-Ponty “toda experiência perceptiva se faz invariavelmente por meio de um campo perceptivo sempre presente e atual, que é vivido intensamente pelo corpo atado ao mundo” (CAMINHA, 2019, p. 86). Esse corpo, sujeito que percebe, já é sempre em um horizonte mundano, isto é, não o abandona enquanto percebe. Logo, diferente de uma ideia clara e distinta das coisas, a percepção Merleau-pontiana é sempre “marcada por falha, descontinuidade e indeterminação” (CAMINHA, 2019, p. 86). Enquanto experiências, aponta o autor, as sensações (cores, texturas, sabores e sons) não são qualidades de objetos que supostamente sentiria “de maneira dissociada das condutas de meu corpo que se dirige para o mundo visando percebê-lo” (CAMINHA, 2019, p. 87); ou seja, há sempre um corpo que as sente e, em sua originalidade, o corpo constitui-se como “um conjunto de significações vitais ligadas

à motricidade” (CAMINHA, 2019, p. 87). É por isso que esse corpo, no que lhe tange, realiza o movimento de se dirigir ao mundo também pelo sentir. Ainda, nesse corpo que se faz sujeito, há a iminência da reversibilidade, como explica Caminha: “aquele que pode ver alguma coisa pode também ver a si mesmo” (2019, p. 91). No entanto, essa reversibilidade nunca se concretiza plenamente por conta da indivisão primordial que existe entre meu corpo que sente e o mundo sensível. Nesse terreno ambíguo, “o corpo é presença a si pela ausência de si. Tal estranheza é fruto de sua condição existencial de abertura para o mundo e fechamento para si. Por causa desse paradoxo, Merleau-Ponty propõe substituir o conceito de corpo pelo conceito de carne” (CAMINHA, 2019, p. 92).

Por sua vez, *Carne e ontologia*, é o tema da *Décima Lição* que coroa o livro de Caminha. Segundo o autor, é através do conceito de carne que o fenomenólogo irá “superar a clivagem ou dicotomia sujeito/objeto, considerando a experiência originária do sentir” (CAMINHA, 2019, p. 93). Desse modo, para Merleau-Ponty, não há uma separação clara entre o dentro (sujeito) e o fora (objeto), pois nesse sentido se entenderia um corpo dentro do corpo. O filósofo preserva, ao contrário, a unidade de nossa experiência no mundo, ou seja, “a carne é o nome que Merleau-Ponty escolheu para dar ao ser. Ela é, para ele, o princípio de indivisão e o estofo comum a todos os seres” (CAMINHA, 2019, p. 96). Enquanto “tecido comum do mundo e do corpo, [a carne] abre uma perspectiva filosófica para se pensar nossa coesão secreta e permanente com o mundo sensível que revela os nossos desejos mais secretos” (CAMINHA, 2019, p. 99). Por isso, a atividade do filósofo precisa estar sempre afinada com o sensível, “ressensorializada”.

Enfim, no balanço do exposto, o autor frisa que, na origem, o que constitui a nossa existência é o sentir, não o pensar. “Sinto, logo existo” (CAMINHA, 2019, p. 101) no mundo pelo corpo. Assim como para Merleau-Ponty a Filosofia é uma interrogação perene, o filósofo também se consagrou como perene no estudo da condição do homem no mundo em bases fenomenológicas. Desse modo, este recente trabalho do professor Caminha é um verdadeiro presente aos leitores de língua portuguesa, sobretudo aos que se iniciam nos estudos do campo fenomenológico-existencial. Reaprender a ver o mundo é uma tarefa incessante e, como defende o autor, ainda mais atual em tempos em que o valor da vida é questionado⁶⁶ e os sentidos de viver urgem serem reformulados.

Submissão: 28. 05. 2020 / Aceito: 30. 05. 2020

⁶⁶Esta resenha foi escrita durante a pandemia da Covid-19, em tonalidade de resistência aos ataques que o direito à vida enfrenta no Brasil e no mundo.