

FILOSOFIA, COMUNICAÇÃO E SUBJETIVIDADE

VOLUME 2, PENSAMENTO CRÍTICO, PSICOLOGIA E EDUCAÇÃO

ANDRÉ BARATA
GÉRSO PEREIRA FILHO
PAULO DENISAR FRAGA
SORAYA GUIMARÃES HOEPFNER
(ORG.)



LABCOM.IFP

Comunicação, Filosofia e Humanidades
Unidade de Investigação
Universidade da Beira Interior

FILOSOFIA, COMUNICAÇÃO E SUBJETIVIDADE

VOLUME 2, PENSAMENTO CRÍTICO, PSICOLOGIA E EDUCAÇÃO

ANDRÉ BARATA

GÉRSON PEREIRA FILHO

PAULO DENISAR FRAGA

SORAYA GUIMARÃES HOEPFNER

(ORGS.)



LABCOM.IFP

Comunicação, Filosofia e Humanidades

Unidade de Investigação

Universidade da Beira Interior



Ficha Técnica

Título

Filosofia, Comunicação e Subjetividade:
Volume 2, Pensamento Crítico, Psicologia e Educação

Organização

André Barata, Gérson Pereira Filho, Paulo Denisar Fraga
e Soraya Guimarães Hoepfner

Editora LabCom.IFP

www.labcom-ifp.ubi.pt

Coleção

Livros de Comunicação

Direção

Gisela Gonçalves

Design Gráfico

Cristina Lopes
Cefas Garcia Pereira (Ilustração da capa)

ISBN

978-989-654-529-1 (papel)
978-989-654-531-4 (pdf)
978-989-654-530-7 (epub)

Depósito Legal

978-989-654-531-4

Tiragem

Print-on-demand

Universidade da Beira Interior
Rua Marquês D'Ávila e Bolama.
6201-001 Covilhã. Portugal
www.ubi.pt

Covilhã, 2018

© 2018, Andre Barata, Gérson Pereira Filho, Paulo Denisar Fraga e Soraya
Guimarães Hoepfner.

© 2018, Universidade da Beira Interior.

*O conteúdo desta obra está protegido por Lei. Qualquer forma de
reprodução, distribuição, comunicação pública ou transformação da
totalidade ou de parte desta obra carece de expressa autorização do
editor e dos seus autores. Os artigos, bem como a autorização de
publicação das imagens, são da exclusiva responsabilidade dos autores.*



Índice

Apresentação	11
Prefácio	15
CONFERENCISTAS	19
A relação entre democracia e pluralismo e as três antinomias da democracia André Barata	21
Os herdeiros de Heidegger Peter Trawny	53
Heidegger e o inevitável diálogo com o mundo oriental Antonio Florentino Neto	69
Genealogia da verdade e do poder: reflexões sobre Nietzsche e Foucault Miroslav Milovic	89
O fetichismo da mercadoria em Marx: uma análise a partir dos conceitos de pulsão e de objeto em Freud e Lacan Lucas Cid Gigante e Priscila Cristina da Silva Cid Gigante	105
Do “dialético primevo” à Teoria Crítica como “legítima defesa”: entrevista com Christoph Türcke Flademir Roberto Williges e Paulo Denisar Fraga	123
COMUNICAÇÕES	
A desconstrução da ideia objetiva de mente em Heidegger: o <i>Dasein</i> como espacialidade Nara Cristina Moreira Almeida e Eduardo Marandola Jr.	151
Merleau-Ponty no limiar da virada icônica André Dias de Andrade	165

Publicidade como um dos aportes para o progresso da humanidade na história segundo Immanuel Kant Wagner Barbosa de Barros	181
Habilidades de pensamento na aula de Filosofia João Bosco Fernandes	193
Mito, ciência e esclarecimento: crítica do pressuposto epistêmico-metodológico do positivismo Paulo Denisar Fraga	213
Novas subjetividades: a contribuição da Neurociência para as representações sociais da pessoa humana Allisson Vieira Gonçalves, Carlos Tadeu Siepierski e Daniele Ferreira Soares	229
Montaigne e a educação como “frequentação”: pensando a atividade pedagógica para além dos espaços tradicionais de comunicação do saber Elvis Rezende Messias	245
A educação emancipatória e a superação da barbárie em Adorno Paulo César de Oliveira	261
Materialismo mecanicista y Psicología Hobbesiana Campo Elías Flórez Pabón	271
A concepção de justiça na alegoria da caverna de Platão: uma comparação das interpretações kelseniana e heideggeriana Fernanda Israel Pio, Bruno Pistinzi Fraga e Virgílio Diniz Carvalho Gonçalves	287
Crianças institucionalizadas: projeto pessoal e perspectivas de futuro Vivian Inácio da Rosa e Cristiano de Jesus Andrade	305
Revolução técnica e coerção social: um estudo sobre a ambiguidade da técnica e as suas consequências políticas Eduardo Ramalho Rotstein	321

Conhecer e ao mesmo tempo aprender a viver: Pierre Hadot e a Filosofia como exercício espiritual	337
Adriana Andrade de Souza e Giseli do Prado Siqueira	
O diálogo interreligioso de Ramon Llull	351
Maria Regina T. Weckwerth	
A subjetividade autoritária: bases frankfurtianas para a análise social crítica	367
Elisa Zwick	

Apresentação

Em relação dialética com as crescentes transformações tecnológicas, as contínuas mudanças nas formas de interação e comunicação humanas são impulsionadoras de redes sociais e novas mídias de massa, ensejando impactos decisivos e novas experiências, as quais exigem uma devida compreensão científica e crítica. Essa nova realidade mundial desafia a comunidade acadêmica a renovar suas interpretações, requerendo abordagens integradas, permanentemente subsidiadas pelo diálogo interdisciplinar.

Contribuem para este ambiente reflexivo áreas de investigação como a Filosofia, a Psicologia, a Comunicação, o Jornalismo, a Linguística, a Educação, a Arte, a Semiótica, ao lado de outras Ciências Humanas e Sociais. Enfoques direcionados a pesquisas no campo tecnológico, da informação e do comportamento muito têm a colaborar para uma visão mais abrangente desses fenômenos, trazendo reflexões e análises próprias, bem como inovadoras perspectivas teóricas e metodológicas.

Animado por este propósito é que surgiu a ideia do *Simpósio Internacional de Filosofia, Comunicação e Subjetividade (Lubral 2016)*. Ao integrar pesquisadores de três diferentes países, quatro nacionalidades e diversas instituições, o simpósio priorizou a aproximação cultural e o compartilhamento de experiências sobre formas emergentes de interconexão, comunicação e relacionamento humanos, estudadas em diferentes campos de abordagem.

Colaboraram para a execução deste evento o Curso de Especialização em Filosofia oferecido desde 2010 pela PUC Minas - Campus Poços de Caldas, juntamente com

outras atividades acadêmicas realizadas pelo Núcleo de Ciências Humanas desta mesma unidade e sua atuação nos vários cursos de graduação da PUC Minas. Também se envolveram de modo especial os cursos de Comunicação Social e de Psicologia da PUC Minas, além de três Grupos de Pesquisa da instituição, vinculados ao CNPq: Cultura, Memória e Sociedade; Filosofia, Religiosidade e suas Interfaces; Modos de Produção da Subjetividade. Do lado brasileiro destaca-se ainda a parceria e atuação do Instituto de Ciências Humanas e Letras da Universidade Federal de Alfenas (ICHL/Unifal-MG), pelo Grupo de Pesquisa, vinculado ao CNPq, Filosofia, História e Teoria Social.

Do lado português, une-se a esta experiência o trabalho de ensino, pesquisa e produção acadêmica desenvolvido pelo Labcom.IFP, da Universidade da Beira Interior (UBI - Covilhã, Portugal), nas áreas de Filosofia, Comunicação e Mídia, Fenomenologia, Artes e Humanidades, representado através dos grupos de Filosofia Prática e de Comunicação e Media.

Ganha relevância para o evento o fato de que em 2016 completam-se quarenta anos da morte (1976) do filósofo alemão Martin Heidegger, um dos grandes expoentes da filosofia fenomenológica e da ontologia na contemporaneidade; oitenta anos (1936) da publicação de *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental (Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: ein Einleitung in die phänomenologische Philosophie)*, o livro clássico de Edmund Husserl; e também de *A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica (Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit)*, de Walter Benjamin. Todas são obras e autores fundamentais para o pensamento filosófico crítico, essenciais no enfrentamento dos desafios impostos pela modernidade nos âmbitos tanto científico quanto técnico.

Além de reunir pesquisadores e especialistas das universidades promotoras do Brasil e Portugal, o evento também contou com convidados internacionais oriundos da Alemanha e da Sérvia, estabelecendo um elo bastante diversificado de abordagens. Além das conferências e palestras, o Simpósio

ofereceu aos participantes um minicurso sobre a relação entre o pensamento de Heidegger e a mídia. Os participantes, vindos de diferentes partes do Brasil, também trouxeram seus trabalhos, os quais foram apresentados em três mesas de comunicação, conforme as seguintes linhas temáticas:

1. *Comunicação, Mídias e Linguagens: práticas e reflexões*: esta sessão procurou abrigar comunicações que abordaram temas relacionados ao campo da linguagem/Filosofia da Linguagem, semiótica e comunicações simbólicas, mídias e suas relações no contexto cultural, social, políticos, comportamental.

2. *Filosofia e Psicologia: questões da subjetividade*: esta sessão procurou abrigar comunicações que abordaram temas relacionados aos campos de investigação na Psicologia, especialmente nas conexões com as teorias e métodos filosóficos, em torno do sujeito, do comportamento, da sociedade, tais como a fenomenologia, a psicanálise, as teorias humanistas etc.

3. *Filosofia, Educação, Cultura e Sociedade*: esta sessão procurou abrigar comunicações que abordaram temas amplos na Filosofia, sobretudo aqueles que se voltam às questões da educação, da ética, da cultura, da sociedade, da política, no contexto contemporâneo.

Neste segundo volume, a presente coletânea integraliza as conferências e uma série das comunicações apresentadas nas mesas, as quais traduzem o espírito interdisciplinar do evento, que valorizou diferentes temáticas a partir de distintas áreas do conhecimento. Todas as atividades foram abertas ao público interessado em Filosofia e suas interfaces, estudantes de graduação e pós-graduação nas áreas afins, docentes, profissionais e pesquisadores.

Os organizadores

Prefácio

Coube-me a honrosa tarefa de prefaciá-lo este segundo volume da coletânea que reúne as conferências e comunicações expostas durante a realização do Simpósio Internacional de Filosofia, Comunicação e Subjetividade luso-brasileiro-alemão – Lubral, em sua primeira edição ocorrida em 2016. A abertura temática e epistemológica que caracterizou este evento científico permitiu a transdisciplinaridade acadêmica entre áreas que nem sempre dialogam entre si. Partindo do eixo filosófico que perpassa os diferentes campos do conhecimento, a identidade teórica do Simpósio Lubral está exatamente na diversidade que se pretendeu alcançar. Agrega-se ainda a função pedagógica do evento que incentivou a apresentação de comunicações, aqui publicadas em capítulos, de notórios e conceituados pesquisadores, doutores e autores, em cada uma das respectivas áreas, ao lado de textos produzidos por iniciantes na vida acadêmica e científica, como alunos de graduação ou pós-graduação em seus diferentes graus. No entanto, em qualquer dos casos, foram aplicados os critérios e o rigor necessários para uma obra que preserve sua qualidade teórica e que possa servir de referência a estudiosos e pesquisadores, bem como atender ao leitor atraído pela variedade textual.

A divisão da coletânea em dois volumes foi uma necessidade operacional no intuito de termos em mãos publicações que permitam o acesso ao melhor conteúdo gerado pelo Simpósio, sem se tornar uma obra demasiadamente excessiva em suas páginas. Para efeito organizacional, procuramos reunir em cada um dos volumes os textos mais próximos das linhas temáticas que nortearam as apresentações, quais sejam, a comunica-

ção, a linguagem, a cultura e a sociedade, em toda sua abrangência, para integrar o primeiro volume; e temas mais estritamente filosóficos, éticos, psicológicos ou educacionais, para integrar o segundo volume. É fato que tal separação não anula a integralidade dos volumes que podem e devem ser assimilados em sua totalidade e inter-relação, e assim preservar o propósito diferenciador da obra, ao colocar em diálogo todas estas áreas.

Mantém-se neste segundo volume o mesmo formato apresentado no primeiro, ao se contemplar, na parte inicial, aqueles textos oferecidos pelos conferencistas principais que participaram do Simpósio e que caracterizam o triângulo geográfico que se tornou a marca do evento, com a presença de pesquisadores brasileiros, portugueses e alemães. Em seguida, são reunidas contribuições selecionadas de participantes nas diversas seções de comunicação, oriundos de inúmeras universidades brasileiras, alguns com experiência internacional, o que resulta numa obra de valiosas contribuições.

Assim é que no primeiro bloco nos deparamos com seis textos da mais alta qualidade teórica, e que abordam questões de extrema pertinência no contexto da filosofia contemporânea. É o que temos já no primeiro capítulo de autoria do pesquisador português em Filosofia, da Universidade da Beira Interior, ao abordar “*As três antinomias da democracia e o problema da comunicação*”, que nos leva a enfrentar a polêmica questão em torno do papel dos meios de comunicação na contemporaneidade, frente à chamada sociedade midiática, em suas relações de poder e contradições diante dos pressupostos democráticos. Em seguida, a inédita e especial conferência de um dos maiores pesquisadores sobre o pensamento e a vida de Heidegger na atualidade, editor de suas obras completas, inclusive os inusitados “*Cadernos negros*”, Peter Trawny, diretor do Instituto Martin Heidegger ligado à Universidade Wuppertal, na Alemanha, que veio ao Brasil exclusivamente para este Simpósio, aqui deixando o espetacular artigo que explana sobre a presença do pensamento heideggeriano na tradição contemporânea, intitulado “*Os herdeiros de Heidegger*”. Numa outra perspectiva, não menos importante, o pesquisador brasileiro Antônio Florentino Neto enriquece sobremaneira o volume com o texto “*Heidegger e o inevitável diálogo com o mundo oriental*”,

que dá destaque a uma temática não muito comum, com pioneirismo, ao se aprofundar na enigmática e complexa filosofia, a dimensão oriental e sua presença no Ocidente. Miroslav Milovic, sérvio naturalizado brasileiro, atualmente vinculado à Universidade de Brasília, filósofo enciclopédico, além de somar-se ao espírito multiétnico do Simpósio e apresentar uma “aula magna” de profundidade inigualável sobre a filosofia contemporânea e suas vertentes, nos oferece o instigante texto “*Genealogia da moral e do poder: reflexões sobre Nietzsche e Foucault*”. O capítulo “*O fetichismo da mercadoria em Marx: uma análise a partir dos conceitos de pulsão e objeto em Freud e Lacan*”, ao propor uma abordagem que relaciona a economia política e a dimensão antropológica do marxismo com a psicanálise, numa perspectiva crítica, expressa também a interdisciplinaridade sugerida, e assegura neste artigo a representatividade de uma das anfitriãs do Simpósio, a Universidade Federal de Alfenas, com a presença do professor Lucas Cid Gigante, em coautoria com a pesquisadora Priscila Cristina da Silva Gigante. Para fechar com “chave de ouro” o primeiro bloco do volume, a inédita entrevista intitulada “*Do ‘dialético primevo’ à Teoria Crítica como ‘legítima defesa’*”, com o antológico filósofo alemão Christoph Türcke, um dos maiores representantes vivos da escola filosófica frankfurtiana. Em presença digna de figurar nos anais históricos da filosofia no Brasil, a entrevista foi conduzida de modo preciso pelos docentes e pesquisadores Flademir Roberto Williges, do Instituto Federal do Rio Grande do Sul, e Paulo Denisar Fraga, da Universidade Federal de Alfenas, ambos participantes do Simpósio e autores de capítulos nesta coletânea, estudiosos da “Teoria Crítica” alemã e da obra de Türcke, que souberam lapidar o mais fino cristal no diálogo com o filósofo da “*Filosofia da sensação*”, que laureou o Simpósio com a notável e extremamente representativa conferência publicada no volume um desta obra.

Respeitadas as diferentes perspectivas de abordagem e os diferentes níveis de produção acadêmica, o segundo bloco deste volume reúne ainda capítulos com doze textos selecionados para esta seção, que com esmero e comprometimento teórico dos autores, permitiram complementar o volu-

me à altura necessária para garantir uma obra de qualidade. Seja pelo viés temático como o ensino de filosofia, a metodologia e a ciência na crítica ao positivismo e aos limites do “esclarecimento”, a neurociência na formação da pessoa, a educação emancipatória, a psicologia e a subjetividade, a justiça e a teoria social, o fenômeno da religiosidade; seja pela ênfase em uma escola ou autor, como Adorno, Montaigne, Hobbes, Kelsen, Heidegger, Hadot, Ramon Llull, dentre outros pensadores, podemos encontrar variadas análises com validade para os inúmeros campos de manifestação da filosofia aplicada.

Cabe destacar que a organização deste volume foi viável graças ao trabalho coletivo e partilhado de seus organizadores, com a presença de colegas que se dispuseram à colaboração efetiva com competência técnica e qualificado conhecimento teórico, no mesmo espírito com que abraçaram a proposta do Simpósio e participaram em todas as etapas para a viabilização deste projeto, seja na forma do evento ocorrido, seja na sua perpetuação com os trabalhos publicados. Esforço com certeza não menor do que o praticado pela equipe organizadora do primeiro volume e de todos aqueles que contribuíram de algum modo, com a produção gráfica, capa, revisão, leitura e pareceres sobre os capítulos. Acima de tudo, o mérito deve ser atribuído aos autores, sem os quais, a obra não existiria.

Deste modo, esperamos que este segundo volume da coletânea, ao lado do primeiro, possa constituir uma obra que merece ocupar lugar de destaque nas mesas, mãos e prateleiras dos leitores e pesquisadores que apreciam o diálogo filosófico aberto e multidisciplinar somado ao teor crítico e questionador inerente à filosofia.

Gérson Pereira Filho¹

1. Docente do Depto. de Filosofia da PUCMinas – Campus Poços de Caldas; vinculado ao programa de Pós-doutorado em Filosofia da Universidade Estadual de Campinas – Unicamp. Coordenador Geral e membro das Comissões Organizadora e Científica do Simpósio Luso-Brasileiro-Alemão – Lubral 2016. Pesquisador e autor especialmente no campo do platonismo, da ética, da educação e da filosofia política.

A RELAÇÃO ENTRE DEMOCRACIA E PLURALISMO E AS TRÊS ANTINOMIAS DA DEMOCRACIA

André Barata¹

1. A crise da democracia

A viragem do século, que coincidiu com a do milénio, veio progressiva, mas rapidamente, instalar um tempo de consciência de crise da democracia. Seja por uma linha de análise filosófica seja por uma abordagem de recorte de ciência empírica, os estudos políticos evidenciaram abundante e circunstanciadamente os sintomas dessa crise. Precisamente no ano 2000 o sociólogo Colin Crouch publicava *Coping with post democracy* que antecederia o seu mais célebre *Post-Democracy* (2004). Numa tentativa de identificação de linhas evolutivas da democracia no tempo contemporâneo, também Philippe Schmitter (2015) apontou cinco tendências, duas já bastante incorporadas nos quotidianos das democracias representativas ocidentais — por um lado, o alargamento da representação de indivíduos à representação de interesses por delegação, por outro a profissionalização da política —, mas outras três que se prolongam pelos nossos dias, constituindo parte importante da preocupação com um cenário de crise da democracia. Primeiro, o “crescimento de autoridades não eleitas”, segundo, a instalação de uma governação/democracia multinível e, terceiro, o crescimento da prática da “governança” (Freire, 2015). Estas transições mudanças sucedem-se quase sempre com sacrifício da componente representativa das democracias políticas.

1. LabCom.IFP, Universidade da Beira Interior

Três indicadores de uma crise de democracia, ou mais precisamente, da representação política democrática, podem ser destacados: em primeiro lugar, tem sido verificado um fenómeno de *sublegitimação* democrática em uma cada vez mais significativa parte de decisões políticas com impacto sobre a sociedade; em segundo lugar, há uma *descapacitação* cada vez mais significativa das escolhas que a democracia representativa faz; em terceiro lugar, há uma compreensão diminuída da própria prática da democracia, em que esta chega a ser perspectivada como um *obstáculo* a uma melhor governação.

Assim, com uma democracia que participa menos de decisões eminentemente políticas, uma democracia que, portanto, decide menos e que, além disso, no que decide, é menos decisiva, e com menos compreensão da autonomia democrática como regra de ouro de uma governação.

O desafio que se coloca hoje com grande preocupação é saber se a actual transição ou crise da democracia se orienta em direcção a uma superação da democracia, como sugere a noção de “pós-democracia” (Colin Crouch), ou se uma transformação pode orientar a democracia em direcção a um empoderamento da democracia. A direcção mais pessimista é sublinhada por importantes trabalhos que têm surgido depois de 2000. Nesse sentido, fazemos referência a três autores, que sintetizam bem o traço da direcção mais pessimista que parece conduzir a uma corrosão da democraticidade das nossas democracias representativas contemporâneas. Em primeiro lugar, o já mencionado *Post-Democracy* de Colin Crouch

Satisfaction with the unambitious democratic expectations of liberal democracy produces complacency about the rise of what I call post-democracy. Under this model, while elections certainly exist and can change governments, public electoral debate is a tightly controlled spectacle, managed by rival teams, of professional experts in the techniques of persuasion, and considering a small range of issues selected by those teams. The mass of citizens play a passive, quiescent, even apathetic part, responding only to the signals given them. Behind this spectacle of the

*electoral game, politics is really shaped in private by interaction between elected governments and elites that overwhelmingly represent business interests.*²

Em segundo lugar, Wendy Brown, num volume colectivo (com a participação de Agamben, Badiou, Rancière, Žižek, Nancy, Bensaïd, Ross) formula o paradoxo de uma democracia cada vez mais globalizada mas, ao mesmo tempo, cada vez mais impotente, um “significante vazio” do ponto de vista político.

*Democracy has historically unparalleled global popularity today yet has never been more conceptually footloose or substantively hollow.*³

Contraste quase idêntico é feito por Emmanouil Tsatsanis num trabalho ainda mais recente:

Será que a globalização facilitou a disseminação e o triunfo da democracia numa escala global, ou escavou a democracia até ao ponto em que só a casca institucional permanece, desprovida de qualquer substância?⁴

2. A crise do pluralismo

A crise da democracia é também uma crise do pluralismo e uma crise do que se espera do pluralismo. Em primeiro lugar, uma crise do pluralismo, pois a pressão sobre a diferença de concepções de vida e de valores de organização das comunidades tende a crescer nos mesmos contextos em que a pressão sobre os processos democráticos tende a crescer. Transige-se menos com a diferença cultural, étnico, religiosa, forçando-se não raro a coincidência de *sociedade* com uma *comunidade* só, homogénea e, sem dúvida, também hegemónica. Nas suas diferentes expressões, o pluralismo vai sendo tão pressionado e alvo de corrosão no contexto europeu desde os anos 2000 quanto a democracia vai aprofundando o seu estado de crise. Mas seria um engano pensar-se que há aqui uma correlação de essência entre

2. CROUCH, 2004: 3-4.

3. BROWN, 2009: 44.

4. TSATSANIS, 2015: 178.

democracia e pluralismo, ou liberalidade. Desde o famoso artigo de Fared Zakaria “The rise of illiberal democracy” (1997), não só ficou mais claro não haver nenhuma ligação conceptual entre liberalidade e democracia, como ficou evidenciada uma tendência, que denominou *the next wave*, no sentido da emergência à escala global de democracias iliberais.

Contudo, há aqui algumas observações a fazer. Zakaria escreve em 1997 — “*Democracy is flourishing; constitutional liberalism is not.*” (Zakaria, 1997: 23). Mas escreve, na realidade, o que se tornou difícil defender poucos anos depois. Afinal, a expansão da democracia pelo mundo fora depressa deu lugar à percepção do decaimento da sua qualidade, sobretudo onde a democracia estaria mais solidamente instalada. Se é certo que há uma coincidência histórica entre a emergência das democracias representativas e a emergência do liberalismo político, não podendo afirmar-se que haja conceptualmente uma equivalência, sequer uma implicação lógica, entre democracia e liberalismo, talvez se possa, ainda assim, sustentar que aquela coincidência histórica e esta inexistência de uma relação de implicação lógica não devem obscurecer a possibilidade de se evidenciarem outro tipo de relações, de afinidade, influência, ou outras, entre democracia e pluralismo.

E este é o motivo de fundo para propormos um alargamento da atenção e envolvermos junto com a consideração da crise do pluralismo também uma consideração do que podemos denominar como crise do que se espera do pluralismo. É que, reconhecidas ambas as crises, da democracia e do pluralismo, com tempos mais ou menos coincidentes, procurar definir um entendimento mais robusto do pluralismo como traço vital (ainda que não logicamente essencial) de um entendimento da própria democracia pode ser uma pista a explorar no sentido de uma superação do estado de crise para ambos.

Indo mais longe, se a crise da democracia e do pluralismo for também uma crise das formas como os entendemos, então a possibilidade de inverter esta dupla tendência de crise da democracia representativa e de corrosão do pluralismo bem pode passar por detectar uma forte ligação interna, ainda que

não lógica, entre ambos e por procurar restaurá-la nas ideias. E a verdade é que não é especialmente difícil dar conta de como as perspectivas mais influentes em defesa do pluralismo são perspectivas que verdadeiramente se debatem com o pluralismo mais do que o exprimem de forma conciliada. A crise dos entendimentos do pluralismo, por assim dizer, é comum tanto à perspectiva liberal habitualmente designada por *pluralismo clássico*, como à perspectiva agonística, de inspiração schmittiana, habitualmente designada por *pluralismo radical* que se vai constituindo como sua alternativa aparente.

Mais do que defender a possibilidade de um entendimento intrinsecamente pluralista da democracia, trata-se aqui de promover um tal entendimento, de democracia pluralista, como especialmente propício a ambos, democracia e pluralismo. Na verdade, nem é irredutivelmente necessário pôr a questão em termos de qual é o entendimento *certo* de cada, mas antes de qual é o *melhor* entendimento para o seu desempenho. Não por considerações normativas, mas por considerações relacionadas com a natureza de ambos. Acreditamos ser capazes de exprimir uma preferência democrática, ou de inspiração democrática, por uma democracia pluralista, tal como somos capazes de preferir, mesmo por razões democráticas, democracias liberais a democracias iliberais. Aclarar essas razões é o objectivo da proposta que formularemos.

É, aliás, muito interessante registar a posição de Fareed Zakaria uma década depois do seu artigo seminal. Na conclusão do seu livro *The Future of Freedom* (2003), revisto em 2007, Zakaria afirma que “What we need in politics today is not more democracy but less”, procurando fundamentar uma agenda de maior delegação da democracia em poderes em si mesmo não eleitos. A delegação não é um recurso novo, na verdade é um ingrediente central dos regimes dos países que se reconhecem como estados de direito democráticos. Mas menos democracia para termos, em contrapartida, melhor democracia, não apenas no sentido de mais qualidade, numa escala variável, mas no sentido em que pode, realmente, estar em causa o seu colapso. A este propósito, é bem elucidativa a reflexão conclusiva

de Zakaria, em que reintegra um vínculo entre democracia e liberalismo constitucional:

“Modern democracies will face difficult new challenges—fighting terrorism, adjusting to globalization, adapting to an aging society—and they will have to make their system work much better than it currently does. That means making democratic decision-making effective, reintegrating constitutional liberalism into the practice of democracy, rebuilding broken political institutions and civic associations. Perhaps most difficult of all, it requires that those with immense power in our societies embrace their responsibilities, lead, and set standards that are not only legal, but moral. Without this inner stuffing, democracy will become an empty shell, not simply inadequate but potentially dangerous, bringing with it the erosion of liberty, the manipulation of freedom, and the decay of a common life. This would be a tragedy because democracy, with all its flaws, represents the “last best hope” for people around the world.”

3. Democracia e pluralismo – a perspectiva do pluralismo clássico

Em *Capitalismo, Socialismo e Democracia* (1943), Joseph Shumpeter opôs, de forma marcante para todos os debates subsequentes, ao que chamou teoria clássica da democracia uma teorização assente fundamentalmente no carácter concorrencial do voto dos eleitores. A democracia é, então, apresentada como apenas um “método político”, “um arranjo institucional para se chegar a decisões políticas”, através de uma luta competitiva entre elites pelo voto do povo. Esta ênfase no carácter apenas metodológico da democracia procurava afastá-la de uma concepção normativa e substantiva, desvalorizando a importância da participação muito ampla da comunidade no processo de decisão política, a ponto de não tomar por necessária à democracia a condição de sufrágio universal, como nota Carole Pateman (1970). Esta desproporção entre o valor concorrencial e o escasso valor da participação respondia, naturalmente, aos regimes do socialismo democrático que nutriam a desproporção inversa.

A proposta de Robert Dahl, muito influente, de pensar a democracia como poliarquia matiza notoriamente a perspectiva de Schumpeter, sem, contudo, perder o mais claro contributo desta. A poliarquia é um regime de convivência de grupos de interesse e de pressão, da mais diversa ordem, e de minorias numa sociedade, cada um deles ou delas dispendo de poder, no sentido de uma capacidade de influir. Esta pluralidade de actores emerge das dinâmicas da sociedade civil e têm entre si lógicas de relacionamento que passam incontornavelmente por uma competição. Nesse sentido, a poliarquia revê-se na ênfase concorrencial para que Schumpeter chamara a atenção nos anos 40. Mas num certo sentido democratiza essa concorrência garantindo-lhe, através de um conjunto importante de condições a respeitar, uma ampla participação, com justas oportunidades. Vale a pena passar em revista algumas das condições que Dahl indica. Além de eleições livres e justas, o sufrágio universal e a universal elegibilidade, a liberdade de associação, a protecção da liberdade de expressão, meios de informação não controlados governamentalmente, a prestação de contas. A poliarquia é bem, respeitadas estas condições, politicamente liberal.

Em virtude deste envolvimento de muitos (idealmente todos) interesses organizados numa poliarquia, a proposta de Dahl consegue afastar-se de perspectivas explicitamente elitistas que tendem a confinar o papel do povo ao mero controlo pelo voto em eleições periódicas, sem lhe conferir um genuíno estatuto de sujeito político. Mas, enfatizando a intrínseca dinâmica de uma pluralidade de sujeitos políticos, também esta perspectiva neutraliza a ideia de um povo inteiro sujeito político como condição para a democracia.

No quadro das democracias representativas liberais ocidentais, a solução de Dahl acabou por responder melhor ao socialismo democrático ao saber opor-lhe não uma perspectiva elitista descarnada da experiência da democracia como um valor, mas uma perspectiva pluralista que preservava um horizonte normativo claro. Não de mobilização totalitária, mas de envolvimento generalizado pelas múltiplas maneiras por que se organizam interesses numa sociedade. O acento deslocado assim de um governo da maioria para um governo de minorias. São estas os sujeitos activos. A maio-

ria enquanto corpo unido não existe, o que faz do fantasma da “tirania das maiorias” apenas um fantasma de facto. A maioria tem antes um papel de controlo, através de eleições.

Esta perspectiva tem sido designada como pluralismo e torna efectivamente Dahl um autor nas antípodas das democracias do tipo de partido único, ainda que não um autor nas antípodas de uma concepção de democracia igualitária, designadamente no que respeita à percepção de que uma desigualdade desenfreada inibe a participação e detém a dinâmica da poliarquia (El-Haj, 2008). Por outro lado, a poliarquia acomoda, com maior ou menor eficácia, as agendas reivindicativas ligadas à desigualdade e à imobilidade sociais, mesmo referidas a uma luta de classes, desde que assimiladas num sistema onde a convivência de grupos de interesses se normaliza em relações de negociação onde se medem poderes de influência. Por exemplo quando se fala de concertação social, envolvendo governo, associações patronais, sindicatos. E nessas condições a poliarquia é permeável e é terreno político de lutas sociais que obtêm ou podem obter algum sucesso. Concluindo esta linha de argumentação, tal como em Rawls se fala de um liberalismo igualitário, em Dahl pode falar-se de um pluralismo igualitário. Ainda que, como lhes tem sido apontado por críticos à esquerda, não estejam nessas condições aqueles que ficam no perímetro, à margem, sejam os vulneráveis, os refugiados, os imigrantes, os excluídos.

O pluralismo da poliarquia acompanha bem o pluralismo rawlsiano e habermasiano. Ainda que conceptualizados a partir de perspectivas diferentes, pois Dahl posiciona-se a partir de um ponto de vista científico empírico, e numa linha que remonta a Weber, ao passo que Rawls se posiciona de um ponto de vista abstrato construtivista, numa linha que remonta ao contratualismo de feição kantiana, e Habermas se posiciona a partir do ponto de vista de uma racionalidade comunicacional da esfera pública, uma vez mais com raízes no pensamento kantiano. As três versões podem ser enquadradas no pluralismo clássico e todas enquadram bem a prática dos regimes democráticos representativos ocidentais contemporâneos, liberais e com uma preocupação igualitária. Também por esta convergência, a poliarquia

sujeita-se, de forma bastante paralela, às mesmas críticas que o pluralismo radical de Mouffé, inspirado no pensamento de Carl Schmitt, endereça a Rawls e a Habermas. Em todos, há um inquestionado que fica na sombra. Aqueles que não chegam a constituir-se como sujeitos políticos, aqueles que não chegam a poder objectivar o seu interesse constituindo-se em grupos de interesse ou de pressão, aqueles que, de tão vulneráveis ou à margem, não chegam a ser sujeitos de argumentação. Em todas estas perspectivas, o pluralismo é tão mais facilmente assumido quando mais demarcada está uma fronteira ou um perímetro para o que nele tem lugar. Dentro do perímetro, o pluralismo torna-se ténue, sobretudo negocial, dependendo do bom funcionamento de procedimentos para a confrontação dos grupos de pressão, ou os argumentos, ou dos valores. Fora do perímetro, ou dos múltiplos perímetros que são criados, o pluralismo não consegue exprimir-se. E, no entanto, aí onde não tem expressão é onde a pluralidade mais se acentua. O pluralismo clássico falha porque é um pluralismo sem pluralidade, porque participa na geração de uma pluralidade sem pluralismo.

Se incluir mais e alargar o perímetro é, sem dúvida, um passo democrático, a dinâmica que vinga, porém, é dentro de um perímetro mais amplo, novas fronteiras, muitas delas informais ou com o mínimo de formalidade, produzirem novas formas de exclusivismo. Há toda uma dinâmica do equilíbrio que procura preservar o *statu quo* como se fosse um ponto de equilíbrio de mínimos de exclusão, através da produção de novas inclusões selectivas, apenas para alguns — é nisso que consiste o exclusivismo —, e que se justificam num certo empreendedorismo livre.

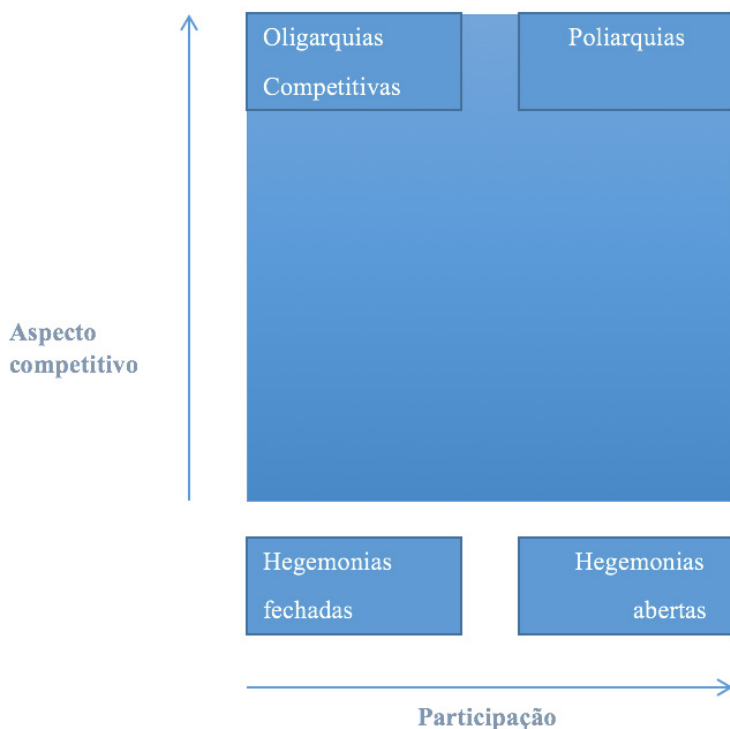
A fronteira foi sempre muito mais do que uma membrana de passagem que resultasse de uma organização necessária de territórios. Foi sempre, acima de tudo, um dispositivo político de exclusões por delimitações muito peremptórias sobre quem é, de direito, sujeito de inclusão. Por outras palavras, uns são genuínos sujeitos políticos, sociais e económicos, outros não ou nem tanto, ainda que possam ser, sem qualquer inibição, tanto ou mais sujeitados. Neste sentido, a fronteira, nacional, municipal, de grupo, formal ou informal, não está na margem mas no centro de uma política da exclusão

por inclusões selectivas. Como se um jogo do gato e do rato empreendesse subjogos de poder dentro do jogo democrático porque, em última análise, é o próprio jogo democrático que aceita assentar sobre a ideia de fronteira, perímetro e de exclusivismo. Motivo para repensar a democracia, nas suas diferentes escalas, organizando-se e às suas fronteiras, não por um princípio de exclusões e de direito a excluir mas, bem ao contrário, por um princípio de vida comum efectiva.

O tipo de defesa da democracia pluralista que temos em mente não coincide, no essencial, com a defesa da poliarquia dahliana. Se esta é verificada na satisfação das duas dimensões da participação dos cidadãos no processo decisório político e da dinâmica concorrencial entre actores, então há que reconhecer que estes atributos podem ser tão bem satisfeitos num cenário de democracias que decidem de forma decisiva e autónoma, mas não menos num cenário de pós-democracia, como aquele que nos é descrito por Colin Crouch em *Post-Democracy*. Uma democracia espectáculo é tão mais bem sucedida quanto mais se constituir como fenómeno de massas numa lógica concorrencial. E tal como num quadro económico de produtivismo são produzidas necessidades artificiais de consumo para alimentar uma lógica de produção baseada no consumismo, também num quadro político de proceduralismo são produzidas necessidades e interesses sociais artificiais, ou artificialmente relevados, para alimentar o dispositivo pós-democrático. Ou seja: as duas dimensões dahlianas, uma de participação, onde importa a inclusão do maior número nos processos decisórios, sobretudo aqueles que afectam as suas vidas, outra de competição política são necessárias, mas não suficientes para garantir a qualidade da democracia. Com base nestas duas variáveis, Dahl distinguiu quatro estádios em que podem ser encontrados diferentes regimes que se reclamam democráticos — *hegemonias, fechadas* ou *abertas* (sem competição, sem ou com participação inclusiva), *oligarquias competitivas* e, finalmente, *poliarquias* (que conciliam competição e inclusão).

Decerto podemos considerar que o cenário de pós-democracia não configura uma genuína poliarquia, mas apenas um seu simulacro. Esta linha de raciocínio não nos repugna mas carece da introdução de uma terceira dimensão de efectividade ou consequência substantiva da poliarquia num pluralismo. A verdade é que num contexto em que a procedimentalização se torna um dos sintomas da crise da democracia, definições procedimentais da democracia vêm-se em dificuldades. É esse o caso da abordagem bidimensional de Dahl, como também de Samuel Huntington (1993) para quem um regime político é democrático se, seguindo uma síntese do politólogo português André Freire, “os seus mais poderosos decisores políticos forem selecionados através de eleições justas, honestas e periódicas, nas quais os candidatos competem livremente pelo voto e praticamente toda a população adulta tem direito de voto” (Freire, 2015: 25). Com isto queremos dizer que num contexto de corrosão procedimentalista da democracia, outras abordagens que não procedimentais ao conceito de democracia podem bem ser determinantes para se garantir a satisfação do sempre oportuno preceito de Lincoln — *government of the people, by the people, for the people*.

Em suma, não discordamos de Dahl quando afirma que “as poliarquias são regimes que foram substancialmente popularizados e liberalizados, isto é, fortemente inclusivos e amplamente abertos à contestação pública”. (Dahl, 2005). Contudo, há uma insuficiência conceptual que torna a poliarquia dahliana vulnerável. Os 4 tipos de regimes que Dahl perspectiva resultam da variação concorrência/participação apenas. Mas esta é uma variação condicionada por um tempo onde essas era as variáveis que polarizavam o debate sobre democracia a partir de um contexto histórico em que se opunham democracias representativas liberais e democracias socialistas. Hoje, o quadro de crise comum da democracia e do pluralismo justifica pensar outros eixos de variação, ou tornar a pensá-los a partir de perspectivas que têm uma história passada na teoria da democracia e que podem evitar que se tenha como única alternativa ao pluralismo ténue da exclusão o pluralismo radical do conflito.



A perspectiva que se defenderá em seguida, ainda que construtivista e não científico-empírica, propõe pluralizar os eixos de variação além daquele que dominou o pensamento de Dahl e fazer desse movimento de pluralização a afirmação da tese de que há na própria compreensão da democracia uma compreensão de um pluralismo de princípios constituintes internos à realidade das democracias. *Este pluralismo de princípios não é um pluralismo de valores nem de grupos de pressão e de interesses.* Ele mesmo tem valor para a qualidade da democracia, em contraste com a sua ausência, num sentido semelhante ao valor da poliarquia em Dahl para os outros tipos de regimes com menor liberalidade e/ou menor participação.

Para articular este pluralismo de princípios constituintes, pede-se de empréstimo o conceito de antinomia de Kant, cuja racionalidade acreditamos poder aplicar-se à compreensão da natureza das democracias e dos seus limites e, com grande utilidade, estabelecer em bases novas a ideia de pluralismo como crucial e central para a qualidade da democracia.

4. As antinomias de Kant

Podíamos chamar-lhe “paradoxo”, mas em filosofia chamamos “antinomia” a dois princípios que, sendo cada um por si mesmo coerente, são entre si contraditórios. São célebres as quatro antinomias que o grande filósofo das Luzes Immanuel Kant desenvolveu na sua *Crítica da Razão Pura*.

O propósito deste trabalho é mostrar que um método antinômico análogo ao empregado por Kant pode ser mais prosaicamente aplicado para compreender três encruzilhadas com que as democracias representativas políticas se deparam hoje. E também para pensar a própria natureza da democracia como regime político na sua relação com o pluralismo.

E interessam-nos dos raciocínios dialécticos que Kant identifica apenas as antinomias, por duas ordens de razão. Em primeiro lugar, porque respeitam ao mundo que está aí fora e não, como sucede com os paralogismos, à psicologia, que versa sobre o que se forma ou sucede dentro de um sujeito, seja este individual ou colectivo. Nisto, seguiremos a lição de Hannah Arendt (em *A Condição Humana*, mas também em vários ensaios, pontuando toda a sua obra), que de forma bastante consentânea com a reflexão crítica de Kant pensou a liberdade como assunto do mundo e não como assunto de uma vontade interior, enfeudada na sua interioridade. Segundo a pensadora política, a liberdade concebida como livre-arbítrio não é mais do que uma forma de exercício de poder e violência sobre o outro. A liberdade do mundo, pelo contrário, é concebida por Hannah Arendt como capacidade de fazer nascer, capacidade de causar incausadamente, capacidade dos homens, de poder de começar, milagre num sentido laico da palavra.

Em segundo lugar porque as antinomias se formam, de acordo com Kant, como raciocínios hipotéticos, com a forma “se... então”. Esta forma hipotética do raciocínio liberta um conceito do Entendimento da sua base empírica limitada, alargando-o além desses limites. É este mesmo tipo de extensão a partir de um princípio que procuraremos aplicar na análise da democracia para, mesmo se mais na forma de uma analogia do que de uma homologia, estabelecer os limites do uso desses princípios.

Feita esta apresentação sumária, uma objecção poderia colocar-se desde logo, de que estaríamos a cometer uma apropriação abusiva da ideia de antinomia ao deslocá-las do domínio da razão pura para o domínio da racionalidade prática. Não cremos, contudo, que esta objecção seja procedente desde que procedamos às clarificações exigíveis sobre o uso que faremos deste instrumento de pensamento. Uma antinómica, ou sistema de antinomias, consiste numa estratégia metodológica com um conjunto de características que não têm de ser confinadas exclusivamente ao domínio da racionalidade teórica. Para clarificar este aspecto, enunciamos o conjunto de traços que caracterizam uma estratégia antinómica, para assim se verificar se algum deles não é impedimento à sua aplicação no plano da razão prática.

- A primeira condição para uma antinomia é a apresentação de princípios bem circunscritos;
- A segunda condição é que esses princípios sejam de tal natureza que possam ser, de forma lógica, alargados além da base original;
- A terceira condição é que essas consequências lógicas se cruzem produzindo, entre as suas consequências, uma contradição formal.

Ora, como verificaremos, todas estes traços são por várias vezes satisfeitos no campo da racionalidade democrática, onde propomos, depois desta digressão, identificar três antinomias da democracia que julgamos ajudarem a compreender de forma mais estrutural os contornos de crise da democracia empiricamente conhecidos.

5. A primeira antinomia da democracia

Um primeiro par de princípios que podem desenvolver em relação antinómica são, por um lado, o princípio democrático de *todos participarem livremente da decisão que a todos respeita*, autogoverno e autonomia portanto — princípio hoje inquestionável na legitimação do poder na grande maioria das instituições públicas. E, por outro, o princípio que diz dever vingar a *decisão política informada que promove o bem comum*. Idealmente, os dois conjugar-se-iam de forma madura na prática democrática, pois a

vontade democrática é a garantia menos falível da promoção do bem comum. Todavia, em vez disso acirra-se uma concorrência que reclama dever prevalecer a decisão competente, imune à vontade democrática — como se esta, na verdade, corrompesse aquela —, o que tem feito da democracia cada vez mais universal uma democracia cada vez mais impotente. A este respeito, é exemplaríssima a exclamação proferida há alguns anos atrás por um então ministro das finanças de Portugal, Vítor Gaspar: “não fui eleito coisa nenhuma!” Assim, como se fosse um preço a pagar, essas mesmas instituições públicas que estão cada vez mais democráticas pelo mundo fora tendem, ao mesmo tempo, a estar cada vez mais alheadas do exercício do poder político. Autores como o já mencionado Colin Crouch têm, desde há mais de uma década para cá, posto a hipótese de estarmos a transitar para uma fase histórica de pós-democracia, em que é no *backstage* mal iluminado do palco das instituições políticas e da esfera pública que acontecem as decisões que realmente afectam as vidas das pessoas. O que de outro modo dito representa uma transformação da democracia em espectáculo de entretenimento, no qual os cidadãos tendem a ser iludidos sobre a sua função — acreditando serem actores, na verdade são espectadores participantes de um espectáculo cujos verdadeiros actores não comparecem a não ser na forma de sombras.

Do lado oposto, um populismo da esfera pública que se desenvolve não por acaso nas costas de uma “pós-verdade”, sem preocupações com o respeito pelo argumento válido ou pela verdade das premissas, comprime até perto da anulação o princípio democrático da decisão informada em prol do bem comum.

De forma mais analítica, a primeira antinomia pode enunciar-se assim:

A democracia deve envolver todos os cidadãos (tese) ou, diversamente, a democracia deve envolver os mais preparados (antítese)

Esta é também a tensão que Jean-Jacques Rousseau já expunha no *Du Contrat Social*, quando opôs a *vontade geral* à *vontade de todos*, descrevendo esta como uma degenerescência em que a vontade unânime, ou de uma

grande maioria, deixa de perseguir o interesse comum, único conteúdo legítimo da vontade geral. Ou ainda, a acusação, aliás muitas vezes injustamente apontada a Rousseau, da tirania das maiorias, expressão utilizada por Tocqueville (em *A Democracia na América*) e, depois, por Stuart Mill no seu ensaio sobre a liberdade. A injustiça da acusação a Rousseau, que se tornou um lugar comum entre os filósofos liberais, está em não ter feito caso do facto, na verdade incontornável, de Rousseau ter sido quem identificou o problema, tendo procurado apresentar soluções para ele. Se essas eram boas ou más soluções, essa é uma discussão posterior, em que as perspectivas de Rousseau podem e devem ser questionadas. Em concreto, se a solução de interditar a organização de interesses particulares, obrigando-os a permanecer na sua individualidade, para dessa forma garantir que desses interesses individuais nenhum outro interesse agregado se formaria além do interesse comum, conteúdo de uma vontade geral, na verdade não traria como consequência uma proibição de sociedade civil pouco aceitável. Esta, e não a formação de tiranias da maioria, é a razão da oposição justificada entre liberalismo político e Rousseau.

Da tese da primeira antinomia, levada às últimas consequências, resulta a possibilidade de um regime de demagogia e multidões: a oclocracia (ὀχλοκρατία) de Políbio, bem exemplificada no que passou a designar-se por trumpismo a partir da forma como Donald Trump se fez eleger 45º Presidente dos Estados Unidos e tem exercido o seu mandato. Da antítese, levada às últimas consequências, resulta a possibilidade de uma oligarquia elitista que se furta ao escrutínio democrático, bem exemplificada em eurocratas que tentam desviar os aspectos centrais da decisão política do circuito da legitimação democrática, mas também numa espécie de bonapartismo esclarecido de governantes que se agastam com a conformação necessária à vontade democrática. Uma e outra, tese e antítese desta primeira antinomia, falsificam, ou pelo menos ameaçam, a democracia. E as duas conflituam entre si de forma muito evidente no actual momento histórico.

A tensão entre tese e antítese na primeira antinomia é, aliás, hoje mais complexa, desdobrando o princípio da universal participação dos cidadãos

a uma vontade de globalização da democracia, mas que é ao mesmo tempo alienada por uma deslocação global do exercício efectivo do poder político por instituições e actores económico-financeiros globais que se furtam ao escrutínio democrático.

6. A segunda antinomia da democracia

A segunda antinomia da razão democrática tem origem no seu “amor pela igualdade”, como dizia Montesquieu em *L'esprit des lois*. De um lado, a igualdade de oportunidades reivindica a incorporação de direitos sociais, sejam universais ou de discriminação positiva, que garantam, e não deixem de garantir, a todos um ponto de partida um pouco mais igual, para que todos possam ser um pouco mais o que desejam ser, livremente diferenciados. Este é o princípio democrático da igualdade material, ou do igualitarismo. Do outro, deve ser garantido a todos o tratamento igual, desde logo perante a lei, e a inexistência de práticas discriminatórias. Este é o princípio da igualdade formal, ou da isonomia.

Todavia, uma espécie de obstinação da igualdade formal levada ao limite recusa qualquer diferença de tratamento, qualquer incorporação de direitos, impondo o mais estrito respeito legal por uma igualdade inicial, não importa o que dela tenha resultado, comprimindo até à anulação de qualquer preocupação igualitária, pela igualdade material. Esta torna-se uma memória na verdade apenas imaginada de um ponto de partida igual. Na melhor das hipóteses, só é admitida a redistribuição, corrigindo desigualdades criadas, mediante a excepção assinalada, comprovada e vigiada, através da demonstração de uma condição de recursos. Quem não passou pela experiência jovem ou adulta de, jogando monopólio, ver um parceiro, ou ver-se a si próprio, a ser excluído, explorando-se a implacável exigência de seguir as regras iguais do jogo a partir de um ponto de partida igual? Ou ser poupado e lembrado de que o foi? Podemos dizer que a vida não é um jogo de monopólio — mas não é essa a lógica que em boa medida regula, por exemplo, o jugo da dívida e dos seus juros? Isto do ponto de vista dos factos. E do ponto de

vista normativo, não é precisamente esse o coração da concepção de justiça de um Nozick?⁵

Obviamente, do outro lado, uma espécie de rancor da igualdade material, levado ao extremo, combate, com discricionariedade, qualquer diferenciação que pudesse vir a ter lugar, comprimindo assim até à anulação qualquer salvaguarda da isonomia e da igualdade formal.

A segunda antinomia da democracia pode enunciar-se assim:

A democracia deve garantir uma justa igualdade formal (tese) ou, diversamente, deve garantir uma justa igualdade material (antítese)

Levada às últimas consequências, a tese pode conduzir às maiores desigualdades e, contudo, justificar-se com o argumento de que seria uma falta para com a igualdade inicial proporcionar-se meios de justiça social redistributivos, seja por via fiscal, seja por via de políticas de Estado social. Este é o argumento central dos libertários de direita e dos minarquistas, para quem os impostos são por princípio uma cobrança injusta. Por seu turno, a antítese, se levada às últimas consequências pode conduzir ao totalitarismo que tudo controla na vidas das pessoas, desde os méritos, as vocações, a sorte.

Tese e antítese correspondem, na verdade, na sua forma extrema, a duas formas de igualismo. Por vezes é com palavras quase iguais que conseguimos exprimir as maiores oposições. É o caso do “igualitarismo” e do “igualismo”. A primeira não é nova e exprime uma condição imprescindível para a generalização da dignidade numa sociedade. Promove a igualdade de direitos (isonomia), mas também de oportunidades efectivas, pois a lei ser igual para todos não chega para assegurar que cada um poderá realizar o seu projecto de vida e singularizar-se tanto quanto qualquer outro. Persegue a igualdade como um meio, para que se garanta a cada novo cidadão, e à sua

5. A concepção de justiça de Nozick assenta em três princípios:

1. *Princípio da justiça na transferência*: o que quer que seja justamente adquirido pode ser livremente transferido.
2. *Princípio da aquisição inicial justa*: descrição de como as pessoas chegam a possuir as coisas que podem transferir de acordo com o princípio anterior.
3. *Princípio da rectificação das injustiças*: como repor a justiça quando se verifica a posse de bens injustamente adquiridos ou transferidos.

nascença, um direito igual, mesmo que aproximadamente igual, à liberdade de ser como bem entende.

No lugar da igualdade como *condição de possibilidade* que é promovida pelo igualitarismo, o O igualismo formal de feição neoliberal absolutiza a igualdade formal, tornada então uma *restrição* que inibe por todos os meios ao seu alcance quaisquer formas de discriminação positiva (por exemplo, políticas de apoio ao desenvolvimento do interior), de acção afirmativa (por exemplo, políticas de quotas, para corrigir desigualdade de género no acesso ao exercício de cargos públicos, ou exclusões de grupos étnicos), de políticas de redistribuição e de pré-distribuição (que introduzam uma contenção na desigualdade de rendimento).

O igualismo formal comprime e anula não só o igualitarismo, mas o propósito que anima aquele como o próprio princípio da igualdade formal. Onde as políticas igualitárias, junto com o princípio da igualdade formal, procuram alargar horizontes de possibilidades, o igualismo formal tenta comprimir e mesmo eliminar as diferenças na sociedade. Nisto não se distinguindo do igualismo material que caracterizou o socialismo real vivido historicamente no Leste europeu e que, levado ao extremo, não só comprime e anula o princípio da igualdade formal, depressa tomado por um discricionarismo totalitário, como o próprio propósito da igualdade material de alargar o horizonte de possibilidades.

Em ambos os desequilíbrios, o uso da palavra igualdade serviu mais à condição restritiva do que à condição de possibilidade. A igualdade do igualismo não só não é um *transcendental* capacitante, mas uma *transcendência* que nunca chega a ser alcançada porque, no igualismo material, novas formas de desigualdade material surgem no “aparelho”, no “partido” e na corrupção. E porque no igualismo formal, novas formas de desigualdade formal surgem na legislação feita à medida de interesses económicos e, em todo o caso, apertadamente vigiada num quadro de cumplicidade, quando não promiscuidade, nas relações entre poder político e poder financeiro.

Igualitarismo e isonomia não poderiam estar mais nos antípodas dos igualismos. Facilmente se concebe ser-se tão empenhado opositor do igualismo como defensor do igualitarismo ou da isonomia. Porque o que estes fazem juntos pela maior liberdade para todos aquele faz pela opressão.

O programa do igualismo mais recente, ainda que leve o epíteto de neo-liberal e se estime como nas antípodas dos socialismos totalitários, é tão profundamente iliberal como foram estes. Iliberal na sua obsessão de levar uma mesma ordem económica, mas também de consumo, de gostos e preferências a todas as partes habitadas do planeta. E ainda na austeritária apologia de uma igual precariedade para todos, sem zonas de conforto, sem direitos adquiridos, todos confinados à sua igual e exposta individualidade, que não é mais do que uma atomização vulnerabilizadora. Todos assim iguais, não importa se vulneráveis ou invulneráveis, se pobres ou ricos — isso há-de ser culpa sua, das suas escolhas, ou das dos seus pais, que lhes deixaram, ou não, herança.

Esta iliberalidade intrusiva do igualismo que passou o milénio é uma tendência global que contamina muitos registos, revelando familiaridades de que não se suspeitaria à partida com movimentos e agendas muito diferentes. Um exemplo é o do crescente anti-islamismo, que também se serve do igualismo para proscrever, ao igualar as expressões de diferença a expressões de radicalização.

O historiador Tony Judt, a pensar no século XX, explicava que “O pecado intelectual do século foi o de fazermos juízos de valor sobre o destino dos outros, em nome do futuro desses outros como nós o vemos, um futuro no qual não temos de investir, mas sobre o qual reivindicamos conhecimento perfeito e exclusivo.”⁶

O século mudou mas o pecado intelectual parece, agora já bem dentro do século XXI, continuar a ser o mesmo.

6. JUDT & SNYDER, 2013.

7. A terceira antinomia da democracia

A terceira antinomia da democracia joga-se na exigência de transparência. De um lado, esta é uma exigência que conjuga o dever de prestação de contas com o direito ao escrutínio, e é um elemento essencial ao bom funcionamento do Estado de direito democrático. A transparência garante melhor que a vontade democrática é respeitada, e, assim, também que o bem comum é promovido. Do outro, a representação democrática tem uma dimensão inalienável de opacidade que resulta da própria confiança que depositamos em quem escolhemos para nos representar, e na sua capacidade de fazer o melhor juízo de acordo com cada circunstância.

Todavia, uma espécie de absolutização do princípio da transparência, que se espalha especialmente bem em sociedades desconfiadas (com baixo desempenho nos indicadores de confiança interpessoal ou de confiança nas instituições), recusa qualquer dependência da confiança, evoluindo facilmente para direcções de vigilância totalitária. No limite, uma sociedade levada à transparência extrema, de paredes de vidro — como tão bem caracterizava *Zamiatyn*, um dos pais do género distópico, influente em Huxley ou Orwell, na sua ficção “Nós” — é incompatível com a democracia.

Do outro lado, a absolutização do princípio da confiança torna impossível, e mesmo objecto de desconfiança, qualquer pretensão de transparência. Se absolutizada, a confiança não tolera a transparência, eliminando-a até à destruição de qualquer coisa reconhecível como democracia.

A terceira antinomia da democracia pode enunciar-se assim:

A democracia deve perseguir a maior confiança nos representantes (tese) ou, diversamente, deve perseguir a maior transparência (antítese)

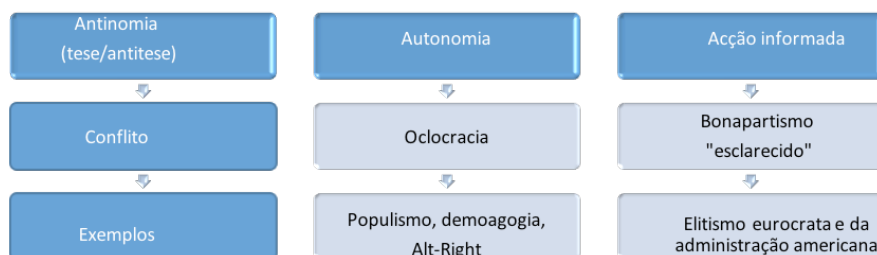
Se levada ao limite, a tese pode conduzir a democracia a dispensar-se os procedimentos do escrutínio democrático da acção governativa, levando a cesarismo, se não mesmo a tirania. Com efeito, a confiança pode não só dispensar a avaliação, mas tornar-se ela própria exigência de mais confiança, de confiança cega. Ou seja, pode a confiança transitar da condição avaliável

para a condição avaliadora. Quando se encontra essa circunstância de uma confiança avaliadora sucede, contudo, uma inversão decisiva. O poder político torna-se ele mesmo sujeito activo e poderoso de desconfiança, tendendo a agir em conformidade com a sua circunstância, o que conduz a escolhas que eliminem focos de desconfiança.

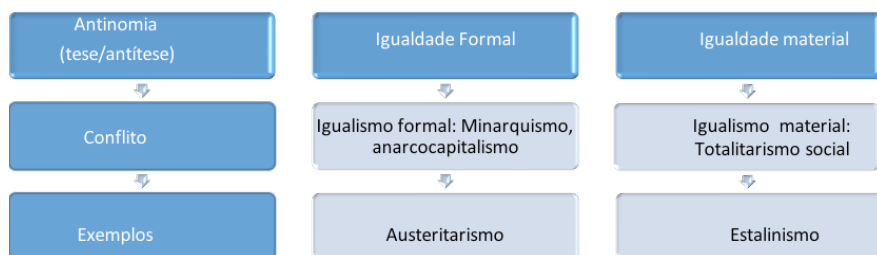
Por seu turno, se levada ao limite, a antítese pode conduzir a democracia a dispensar-se de representação política, e também do voto secreto. Pode mesmo substituir o voto, mesmo se de braço no ar, pela apresentação das razões que levariam o voto a seguir numa direcção ou noutra, substituição que é também uma eliminação da vontade propriamente política. Este foi o alerta maior de grande parte das distopias contemporâneas.

Podemos recorrer a três quadros, para recapitular as três antinomias que acabamos de descrever. Neles, arriscamos alguns exemplos possíveis para cada uma das condições antinómicas em que a democracia pode fixar-se:

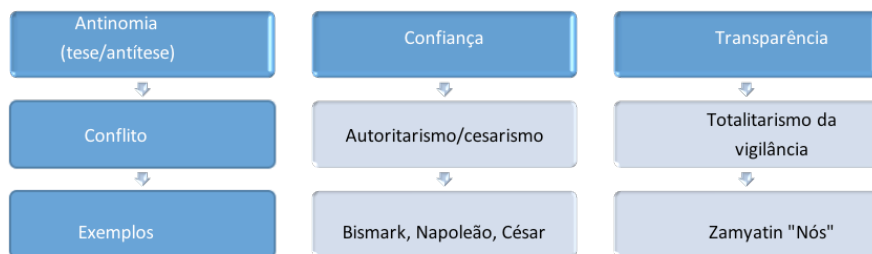
1.ª Antinomia



2.ª Antinomia



3.^a Antinomia



8. O que têm em comum as três antinomias

Estas três antinomias têm algo em comum e que na verdade as distingue das de Kant: cada uma delas depende de um equilíbrio prático entre dois princípios válidos, mas frágeis porque entre si irreduzíveis — *autonomia* e *bem comum*, *igualdade formal* e *igualdade material*, *confiança* e *transparência*. Se em Kant, as antinomias configuram sempre duas direcções ao infinito em divergência, como se com sentidos opostos, e a que poderíamos chamar antinomias divergentes, as antinomias da democracia pelo contrário são convergentes. Por isso, concretizam-se numa proximidade de convivência que tem por possibilidade desejável um equilíbrio, mas que pode sempre dar lugar ao desequilíbrio. Quando as antinomias cedem à desconfiança, os seus princípios cerram fileiras, buscam uma pureza, auto-confinam-se, e assim tornam-se entre si contraditórios e deixam de conseguir conviver. Absolutizam-se, e assim tornados incompatíveis, procuram subjugar-se um ao outro. O equilíbrio entre autonomia e bem comum origina os desequilíbrios da oclocracia e do elitismo; o equilíbrio entre igualdade formal e igualdade material origina os desequilíbrios do igualismo minarquista e do igualismo totalitário social; o equilíbrio entre confiança e transparência origina os desequilíbrios do cesarismo e do totalitarismo da vigilância. E temos exemplos claros quando falamos das vontades eleitorais oclocráticas que poderão ter sido determinantes em momentos eleitorais recentes como o *Brexit* ou a eleição presidencial de Donald Trump, quando falamos de uma arrogância de elites na Europa e nos EUA; quando falamos da guerra sem

tréguas que o neoliberalismo lançou contra o Estado social; quando falamos de regresso do xenofobia, do ódio ao multiculturalismo e ao relativismo, por mão de autocratas; quando falamos de uma sociedade de transparência absoluta que fere os direitos humanos de nova geração em torno do direito à opacidade da pessoa própria, direito à sua imagem, direito à ignorância sobre si, sobre a sua localização, sobre o que pensa ou imagina, direito à incomunicabilidade; quando falamos da vontade inarticulada e desproporcionada de que apareça um novo César.

9. O pluralismo como imanência da democracia

A descrição das três antinomias da democracia que propusemos tem por base, como vimos, três pares de princípios que, em democracia, têm de encontrar cada par, dentro de si, um ponto de equilíbrio que os obriga a uma condição convivencial aprofundada — não apenas uma convivência plural, mas também uma pluralidade de convivências. Os maiores ou menores equilíbrios em cada uma das três dimensões apontadas definem as diversas geometrias possíveis que a democracia pode realizar. Se a democracia não se deixa deduzir de nenhum dos seus princípios, essa indedutibilidade tem o valor de um princípio horizontal, de segunda ordem, metaprincípio, que atravessa todos os seis e do qual se deduzem consequências que tudo têm que ver com a experiência concreta que fazemos da vida em democracia. Porque os princípios da democracia ou convivem ou ameaçam a democracia, há na sua gênese uma imagem ou modelo para o regime de convivência que se espera dos democratas. A própria condição de igualdade que tanto se associa à democracia encontra uma justificação crucial na irreduzibilidade das partes umas em relação às outras, precisamente o que sucede com os princípios da democracia. Estes seis ou outros que a História venha a realçar. Mais do que uma pluralidade de princípios, há na democracia um pluralismo de princípios.

Com estas observações acreditamos poder sustentar, ou ao menos esboçar uma tentativa de argumentação em defesa da existência de uma relação imanente, ainda que não de implicação, entre democracia e pluralismo. E que

se afasta tanto da perspectiva rawlsiana, tão criticada por Chantal Mouffe, como da perspectiva de inspiração schmittiana que esta filósofa contrapõe a Rawls. Por outras palavras, trata-se de firmar o pluralismo político como aspecto estruturante da democracia representativa, mas a partir da transição de um paradigma *teorético*, de que verdadeiramente consenso e dissenso apenas são possibilidades equivalentes, para um paradigma genuinamente *prático* assente no pressuposto do convívio, independentemente da consideração sobre o consenso, como apraz à perspectiva liberal, ou da consideração sobre o dissenso, como apraz à perspectiva crítica do liberalismo político. Em suma, a oposição entre *pluralismo clássico* (que tem como mais importantes representantes contemporâneos John Rawls e Robert Dahl) e *pluralismo radical* (que reúne um conjunto significativo de autores, em boa parte oriundos de sensibilidades pós-estruturalistas, como Laclau, Mouffe, Lefort, entre outros) pode bem não ser a oposição mais adequada para uma compreensão do pluralismo.⁷

Não significa isto que a crítica do pluralismo radical ao pluralismo clássico e, mais em particular, de uma pensadora como Mouffe a Rawls, não deva ser atentamente considerada. Significa apenas que a validade dos seus argumentos não é suficiente para garantir o sucesso da sua posição. Passemos em revista os pontos centrais dessa crítica.

Em *O Regresso do Político* (1993), Mouffe observa pelo menos três pontos que merecem a este respeito menção. Primeiro, o liberalismo político de Rawls é concebido a partir do pressuposto de que as sociedades contemporâneas são sociedades marcadas pelo pluralismo. Mas este pressuposto é simplesmente reconhecido como uma realidade incontornável e não como

7. Uma boa e desenvolvida caracterização destas duas perspectivas do pluralismo, clássica e radical, encontra-se em Cunningham (2002, caps. 5 e 10), mas sintetizada por exemplo aqui: “For the classic pluralists (...), power is regarded in the first instance as possessed by groups who employ what they have of it to advance those interests that uniquely define them. The danger of mutually destructive conflict is headed off by ceding some of this power to a state charged with protecting the peace. These pluralists then depart from this otherwise Hobbesist scenario by rejecting the latter’s authoritarian political recommendations in favour of democracy which is supposed both to regulate conflict and to prevent some groups from co-opting the power of the state. On the perspective of the radical pluralists this picture is profoundly apolitical in two senses: the state is seen as a recipient of power derived from prepolitical interest groups, and the interests that define these groups determine their political interactions rather than being themselves politically constructed.” (Cunningham, 2002: 184)

um valor do liberalismo. Do ponto de vista de Mouffe, o liberalismo rawlsiano é uma resposta que acomoda a inevitabilidade do pluralismo e não uma apologia do pluralismo. Não se trata, portanto, de uma escolha, mas de uma condição que determina escolhas. Em segundo lugar, este pluralismo não escolhido é contido, estabelecendo linhas de exclusão em torno do que seria “irrazoável”. Simplesmente, essa é uma exclusão que não se faz entre visões plurais que entre si se oponham e entre si tenham de negociar uma convivência igual apesar da exclusão recíproca, mas uma exclusão que se faz para fora do racional que contem todo o pluralismo admissível. O anátema do excluído é, pois, duplo. Fora da esfera do pluralismo, fora da própria esfera da razoabilidade. Contudo, a construção rawlsiana não está fora da história. É ela mesma uma das dimensões do pluralismo que se propõe ser perspectivada como o quadro regulador do pluralismo.

Uma filosofia política que deixa espaço para a contingência e a indeterminação é claramente contrário ao racionalismo liberal, cuja jogada típica consiste em eliminar as próprias condições de enunciação e negar o seu espaço de inscrição histórica, o que já era constitutivo da “hipocrisia” do iluminismo, como Reinhart Koselleck demonstrou [em *Crítica e Crise*]. Muitos liberais seguem esta ideia, recusando assumir a sua posição política e pretendendo estar a falar de uma situação imparcial. Dessa forma, conseguem apresentar as suas opiniões como a encarnação da “racionalidade”, o que lhes permite excluir os seus adversários do “diálogo racional”. Todavia, os excluídos não desaparecem, e depois de a sua posição ser declarada “irrazoável”, o problema da neutralidade permanece por resolver. Do seu ponto de vista, os princípios neutrais do diálogo racional certamente não o são. Para eles, o que os liberais proclamam como “racionalidade” é sentido como coerção.⁸

Esta coerção pelo enquadramento do pluralismo interdita qualquer posição mais confrontacional, como se se tratasse de um pluralismo institucionalizado, na verdade apenas performativo, sem genuína escolha em questão.

8. MOUFFE, 1993: 193.

Na realidade, há no construtivismo rawlsiano em torno de uma concepção de justiça uma elisão da própria política, que já havia sido antecipada nas considerações schmittianas sobre o liberalismo. Esta é a terceira e talvez mais importante observação que Chantal Mouffe faz no seu *O Regresso do Político*, que lhe inspira o título e as últimas palavras da obra, em torno de uma democracia radical, sem perda de uma matriz liberal, nem perda de um pluralismo confrontacional.

Um projeto de democracia radical e plural tem de conciliar-se com a dimensão de conflito e antagonismo da política e tem de aceitar as consequências da irreduzível pluralidade de valores. Deve ser este o ponto de partida da nossa tentativa de radicalizar o regime democrático-liberal e de alargar a revolução democrática a uma número crescente de relações sociais. Em vez de fugir da componente de violência e hostilidade inerente às relações sociais, a tarefa consiste em pensar em como criar as condições nas quais essas forças agressivas podem ser diluídas e canalizadas, de forma a tornar possível uma ordem democrática pluralista. (Mouffe, 1993)

Mas terá de ser o caso que à violência que o liberalismo político contemporâneo vaza para os lados de fora das fronteiras da exclusão, qualquer que seja a natureza destas, só podemos opor um antagonismo que depressa faz deslizar os adversários políticos para a categoria de inimigos, com as consequências violentas que daí se pode esperar? E por outro lado, entre um pluralismo tão domesticado como se nele estivesse em causa, no essencial, a sua contenção e um pluralismo tão selvagem a ponto de, por outras vias, se tornar essencial a sua contenção, não estaremos de ambas as formas, sob ambas as perspectivas, uma no princípio outra no fim, a diminuí-lo?

É a própria Mouffe que recusa que o pluralismo radical seja um auto-contraditório pluralismo do conflito, assumindo aquele como *agónico* e protagonizado por *adversários* e este como *antagonismo* entre *inimigos*.

O que caracteriza a democracia pluralista enquanto forma específica da ordem política é a instauração de uma distinção entre as categorias de “inimigo” e “adversário”. Isso significa que, no interior do “nós” que constitui a comunidade política, não se verá no oponente um inimigo a abater, mas um adversário com legítima existência e que deve tolerar-se. Combater-se-ão com vigor as suas ideias, mas jamais se questionará o seu direito a defendê-las. Não obstante, a categoria “inimigo” não desaparece, pois continua pertinente relativamente a quem, ao questionar as próprias bases da ordem democrática, não pode entrar no círculo dos iguais. Uma vez que distinguimos desta maneira entre antagonismo (relação com o inimigo) e agonismo (relação com o adversário), podemos compreender por que razão a confrontação agonística, longe de representar um perigo para a democracia, é na realidade a sua própria condição de existência. (Mouffe, 1993)

Estas distinções conceptuais, embora úteis, encontram contudo uma dificuldade significativa na sua concretização. Para Chantal Mouffe, o pluralismo não pode converter-se numa relação de inimigos, mas tem, em todo o caso, de se radicalizar a ponto de conseguir lidar com a violência latente na sociedade, diluindo-a. Simplesmente, as distinções propostas por Mouffe operam menos mudanças qualitativas do que nomeiam tensões onde a transição é iminente e uma possibilidade permanente. O adversário que pode, ultrapassados certos limites, tornar-se inimigo. Ou pelo contrário, o adversário que pode deixar decair a adversidade a ponto de ele se converter em apenas um concorrente, um competidor, um parceiro que tem em comum com os outros competidores concorrentes muito mais do que aquilo que os separa. Razões para concluir que o propósito inteiramente justificado de conferir uma concepção de pluralismo mais radical à democracia não fica satisfatoriamente conseguido nos termos propostos por Mouffe.

Por outro lado, é de inteira justiça reconhecer que Rawls foi sensível às críticas que *Uma Teoria da Justiça* recebeu, mesmo antes de terem sido formuladas por Mouffe, e que procurou, com sucesso, evidenciar que a sua posição não era, nem nunca fora, exclusivamente dependente de um

construtivismo abstracto e fora da história. Leituras mais esquemáticas fixaram-se na força de um argumento que envolvia a hipótese de um “véu e ignorância” e que concluía um conjunto de princípios de justiça, entre eles a novidade de um princípio da diferença baseado na estratégia maximin, mas não são menos importantes as noções de consenso por sobreposição (*overlapping consensus*) e de equilíbrio reflexivo que cruzam e compaginam a abstracção racional com o enraizamento na história e no mundo da vida. Pode mesmo falar-se de uma iluminação recíproca ou de uma circularidade informativa e formativa entre as duas abordagens. Esta perspectiva ficará, contudo, muito mais patente em *Political Liberalism*, obra publicada no mesmo ano do *The Return of the Political* de Mouffe.

Em todo o caso, de acordo com que o procurámos sustentar, a viragem que seria necessário cumprir no entendimento do pluralismo passa, essencialmente, por fazer dele prioritariamente resposta não a um tipo de perguntas como ‘Que fazer para que convivam no mesmo espaço social opiniões, ideias, convicções diferentes, contrárias, mesmo contraditórias?’, mas outro tipo de perguntas, mais estrutural, como ‘Que fazer para que convivam no mesmo espaço social modos de existir e práticas concretas diferentes e com graus variáveis de incompatibilidade?’ Este tipo de perguntas está para aquele como uma paradigma prático que deve suceder a um paradigma teórico, ou seja, em que se aprofunda o pluralismo por o fazer transitar da esfera intelectual para a propriamente existencial, onde está em causa muito menos o que pessoas diferentes pensam do que o que pessoas diferentes são.

Ora, esta viragem está longe de poder ser dada por pensada no quadro de uma tradição liberal pluralista e sem ela tal tradição não disporá de recursos capazes diante de perspectivas como o comunitarismo, muito mais sensíveis às fundações práticas existenciais em que as pessoas realmente se reconhecem. O tipo de pluralismo convivencial que aqui defendemos e que defendemos ser imanente às dinâmicas de equilíbrio da democracia representativa é, em suma, a proposta de uma *democracia pluralista convivencial* e poderia encontrar um bom começo de fundamentação teórica política

na consideração da figura do terceiro que Emmanuel Lévinas apresentou no seu *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974). Aí, este importante fenomenólogo, referência da maior importância nos estudos de ética de inspiração fenomenológica, faz da passagem da relação face a face (entre dois absolutos singulares, irreduzíveis entre si) para uma segunda relação, que não cancela nem se antagoniza com a primeira, em que comparece um terceiro — outro do outro —, uma passagem da ética para a política, começo das relações de reciprocidade e simetria que caracterizam a justiça e o domínio de uma comunidade de iguais.

*(...) du tiers interrompant le face a face de l'accueil de l'autre homme — interrompant la proximité ou l'approche du pro chain — du troisième homme par lequel commence la justice.*⁹

De certo modo, pode dizer-se que está em causa fazer aprofundar o pensamento do pluralismo da ideia de uma *comunidade de diferenças* para a ideia de uma *comunidade de singularidades*, pista que, contudo, apenas deixamos apontada, mas que faz muito eco no pensamento político de Hannah Arendt, para quem o pluralismo refere-se a uma pluralidade de seres únicos (Arendt, 1958).

Como conclusão, importa-nos sublinhar que a imanência do pluralismo às nossas democracias representativas políticas não deve ser encarado como o mal menor que garante o direito às convicções incompatíveis de cada parte por uma autocontenção, nem como a realidade a que a democracia, à partida, dir-se-ia mesmo irremediavelmente, tem de se adaptar. A relação interna entre democracia e pluralismo justifica-se na promoção da convivência, decerto em equilíbrios muitos variáveis, de partes entre si irreduzíveis como um fim em si mesmo politicamente desejável. Portanto, nem como mal menor, nem como o que não tem remédio, mas como bem maior que se escolhe. A convivência entre singulares como categoria estrutural da política. Como a convivência de pluralidade e pluralidade de convivências em torno dos princípios da democracia.

9. LEVINAS, 1974: 191.

Referências

- ABU-EL-HAJ, J., 2008. “Robert Dahl e o dilema da igualdade na democracia moderna”. *Análise Social*, vol. XLIII (1.º), 159-180.
- ARENDT, H., 1958. *A Condição Humana*. Trad.: Roberto Raposo. Lisboa: Relógio d'Água, 2001.
- BROWN, W., 2009. “We are all democrats now...” in AGAMBEN, Giorgio et al., 2009. *Democracy in what state?*. Trad.: William McCuaig. Chichester, West Sussex, NY: Columbia University Press, 2012.
- CROUCH, C., 2000. *Coping with post-democracy*. UK: Fabian Society.
- CROUCH, C., 2004. *Post-Democracy*. Cambridge UK: Polity Press.
- CUNNINGHAM, F., 2002. *Theories of Democracy. A critical introduction*. London & NY: Routledge.
- DAHL, R., 1971. *Poliarchy: Participation and opposition*. New Haven, CT: Yale University Press.
- FREIRE, A., 2015. “O futuro da democracia representativa” in FREIRE, A. (Org.), 2015. *O futuro da representação política democrática*. Lisboa: Vega, pp. 15-71.
- HUNTINGTON, S., 1993. *The third wave. Democratization in the late twentieth century*. Norman: University Oklahoma Press.
- JUDT, T., Timothy SNYDER, 2013. *Thinking the Twentieth Century*, London: Vintage.
- LEVINAS, E., 1974. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff/La Haye.
- KANT, I., 1787. *Crítica da Razão Pura*. Trad.: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: FCG, 2001.
- MONTESQUIEU, *Do espírito das leis*. Trad.: Miguel Morgado. Lisboa: Edições 70.
- MOUFFE, C., 1993. *O Regresso do Político*. Trad.: Ana Cecília Simões. Lisboa: Gradiva.
- NOZICK, R., 1974. *Anarquia, Estado e Utopia*. Trad.: Rui Jungmann. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

- PATEMAN, C., 1970. *Participation and Democratic Theory*. Cambridge UK: Cambridge University Press.
- RAWLS, J., 1985. *Justiça como equidade*. Trad. Cláudia Berliner. São Paulo: Martim Fontes, 2003
- SCHMITTER, P., 2015. “Crisis and transition but not decline”, *Journal of democracy*, 26 (1), pp. 32-44.
- SCHUMPETER, J., 1943. *Capitalism, Socialism, Democracy*. London and NY: Routledge, 1994.
- STUART MILL, J. S., 1859. *On Liberty*. Kitchener, Ontario: Batouche Books, 2001.
- TOCQUEVILLE, A., 1835. *Da democracia na América*. Trad.: Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio d'Água, 2008.
- TSATSANIS, E., 2015. “O futuro da governação democrática na era da globalização: o triunfo ideológico de ua forma de governo ultrapassada” in FREIRE, André (Org.), 2015. *O futuro da representação política democrática*. Lisboa: Vega, pp. 177-201.
- ZAKARIA, F., 1997. “The rise of iliberal democracy” in *Foreign Affairs*, Vol. 76, No. 6 (Nov. - Dec., 1997), pp. 22-43.
- ZAKARIA, F., 2003. *The future of freedom: illiberal democracy at home and abroad (revised edition, 2007)*. NY, London: Norton.
- ZAMIATINE, E., 1920. *Nós*. Trad.: Manuel João Gomes. Porto: Antígona, 2004.

OS HERDEIROS DE HEIDEGGER¹

Peter Trawny²

O século 20 nos mostrou que a história da filosofia não pode mais estar separada da história do mundo ou da história universal. Enquanto para Hegel ainda era possível ministrar dois cursos diferentes (História da filosofia, Filosofia da história mundial), para a filosofia da atualidade pode apenas ser constatado que a história se introjeta no pensamento dos filósofos, e que os filósofos tentam responder às perguntas que lhe são colocadas pela história.

Enquanto os filósofos no século 19 conseguiram produzir seus textos ainda que relativamente incólumes aos acontecimentos históricos (Revolução Francesa, Guerras Napoleônicas, Comuna Parisiense, Guerra Franco-Alemã etc.), as primeiras duas décadas da filosofia (europeia) do século seguinte já se deram à sombra da Primeira Guerra Mundial. Praticamente, nenhum pensamento deixou de ser afetado pelo totalitarismo que veio a seguir, com seus massacres, em especial a Shoah.

Isso expõe o problema: *se e como* a filosofia é capaz de garantir a si própria a continuidade de sua recepção à parte da história; *se e como* uma “tradição” do filosofar ainda é possível para além dos impactos da história. Gostaria de reformular imediatamente a questão: ainda

1. Tradução de Soraya Guimarães Hoepfner e Kátia Fonsaca.

2. Professor de Filosofia da Universidade de Wuppertal – Alemanha.

faz sentido falar de uma “herança” [*Erbe*] ou de um “legado” [*Vermächtnis*] da filosofia, no caso em questão, da filosofia de Heidegger?

Primeiramente, é preciso frisar que o próprio Heidegger fala de “herança” e “legado” no célebre § 74 de *Ser e tempo* (Heidegger, 2006), embora, no contexto ele o faça em relação à “existência autêntica”, que para Heidegger, aliás, sem dúvida, exige a existência filosófica (toda existência filosófica é “autêntica”, mas nem toda existência “autêntica” tem de ser necessariamente filosófica). Derrida, por exemplo, levou adiante esse discurso. Portanto, levá-lo mais precisamente em consideração faz-se, necessário.

A questão do “legado” da filosofia de Heidegger pode ser compreendida de diferentes modos. Ela pode se dar como histórica e partir da investigação sobre quando e como os vestígios de sua filosofia aparecem em outros filósofos (e não somente nos filósofos, mas também, por exemplo, nos artistas, poetas etc.). Nesse sentido, a questão ou seu questionador se interessa pela história do efeito ou da recepção do pensamento de Heidegger. Assim, não seria difícil identificar tais vestígios na atualidade como, por exemplo, no projeto filosófico de Alain Badiou ou de Quentin Meillassoux. Sobretudo, Heidegger desempenha um papel tanto declarado quanto omitido nos “realismos” difusos que hoje são apresentados em determinados discursos.

No entanto, essa abordagem histórica do “legado” de Heidegger resulta em perder de vista a discussão filosófica do problema. Esse problema se refere a se, hoje em dia, em tempos de extrema dispersão do discurso filosófico e em tempos de sua integração no aparato técnico-econômico-científico, ainda é possível algo como um “legado” de um pensamento filosófico. Ao se levar esse problema em consideração, surgem questões totalmente diferentes. Abre-se uma outra perspectiva.

Certamente, é possível enumerar quantos pensamentos, conhecimentos, visões podem ser construídos a partir da filosofia de Heidegger. Não quero me furtar a essa tarefa. Sem dúvida, caso se queira ser produtivo com o pensamento de Heidegger, é possível encontrar uma catalogação do pensamento que representa o seu “legado”. No entanto, o problema do “legado” em si

não se resolve com isso. Ao contrário, ela (a catalogação) vai imediatamente evidenciar em que consiste o problema.

Primeiramente, tentarei então catalogar o seu “legado”. Vou enumerar dez elementos do pensamento heideggeriano, para demonstrar quais ideias desse pensamento, no mínimo, formam uma presença histórica e ganham continuidade. Em seguida, tentarei desestabilizar essa representação através de um recurso de tematização de “herança” e “tradição” feita por Heidegger em *Ser e tempo*. Por fim, vou desestabilizar ainda mais essa tematização através de afirmações de Heidegger, retiradas dos *Cadernos negros* (Heidegger, 2014-2015). O objetivo de minhas considerações será mostrar, o quanto possível, em que medida o filosofar atual sobre “herança” e “tradição” deve ser dado como perdido.

1. O “legado” de Heidegger forma um catálogo de problemas que pode ser resumido da seguinte forma:

- i. O cerne da filosofia heideggeriana é a “pergunta pelo sentido de ser”, o qual é assumido como sendo “tempo” e “temporalidade”. Mesmo quando, mais tarde, Heidegger afirma que o “sentido de ser” é “verdade de ser”, essa verdade, enquanto “evento-apropriador”, também é para ser compreendida em sua “temporalidade” específica. Os títulos *Ser e tempo* (Heidegger, 2006) e *Tempo e ser* (Heidegger, 2009) podem ser entendidos como o arco de sustentação do pensamento heideggeriano.
- ii. Da “pergunta pelo sentido de ser” surge o conhecimento da “diferença ontológica”. Essa vai ser compreendida como “encontro de contas” ou “di-ferença” [*Unter-schied*]. Em última instância, trata-se tão somente da “diferença enquanto tal”. A “diferença entre ser e entes” forma o eixo sob o qual esse pensamento gira em torno.
- iii. Heidegger afirma de diversas maneiras que o “sentido de ser” é a “verdade de ser”. É em correlação com a “diferença entre ser e seres” que a “verdade” enquanto “desvelamento” (*ἀλήθεια*) é pensada. Nessa relação

entre “encobrimento” e “desencobrimento” o foco está no primeiro. “Ser” é o “fenômeno” que precisamente “não se mostra”.

- iv. Na relação entre “ser” e “tempo”, torna-se evidente que ambos os elementos da relação e a relação ela mesma são finitos. Essa finitude leva ao problema de sua relação com a “história”, que se torna então “história de ser”. A ideia de uma “história de ser” guarda em si o perigo de uma absolutização da história. Tudo se dá sob o “destino de ser”, tudo se mostra na absoluta tautologia, de que tudo é o que é.
- v. Esse pensamento faz lembrar três elementos subsequentes do pensamento heideggeriano. Assim como já se deu no pensamento de Hegel, há em Heidegger um conceito não empírico de “experiência”. A filosofia se baseia (também) para Heidegger em uma “experiência”, cujo significado está relacionado com a “diferença ontológica”, com o “retraimento” de “ser” dos “seres”.
- vi. É nesse sentido que Heidegger pode falar também de uma “experiência do pensar”. Se compreendido o lema que norteia as Obras Completas: “Caminhos, não obras” (Heidegger, 1978), como uma indicação de que o pensamento filosófico é sempre uma “experiência” aberta desses “caminhos”, então o pensamento de Heidegger – talvez como nenhum outro antes dele – foi o que representou performativamente que a filosofia está no cerne de uma espécie de “práxis” que não se exaure na sua apresentação como textos.
- vii. A “lógica” do pensamento heideggeriano não se orienta pelo “argumento”. Onde todo mostrar-se dos “seres” se submete ao “destino de ser”, o “argumento” ou, melhor dizendo, a ideia de que o pensamento seria nada além de um “argumentar”, também está subjugado às condicionantes da “história”. O λόγον διδόναι³ não pode constituir nenhuma reivindicação sobre um primeiro λόγος [logos], sobre nenhum primeiro “argumento”.

3. N.T.: *logoi didonai*, o ‘dar conta das coisas’.

viii. No que diz respeito à “pergunta pelo sentido de ser”, O discurso racional da “metafísica” não basta para Heidegger. Esse discurso cria sempre a expectativa de que “ser” se deixa apreender em um “conceito” ou que cai na irracionalidade. (Claramente, isso implica também o conhecimento de que “ser”, enquanto o mais geral dos conceitos, é necessariamente desprovido de conceito). Nesse sentido, visto que Heidegger considera a linguagem da “metafísica” insuficiente, a questão do “pensar” vai ser então deslocada para ser discutida então em sua relação com o “poetizar”. Esse deslocamento da questão do pensar inclui também uma dimensão narrativa, que, a meu ver, não foi até o presente considerada suficientemente

ix. É justamente desse todo que advém o caráter anticientífico desse pensamento. “Ciência” no sentido de sua fundação moderna na sabedoria (matemática, empiria, mensuração) não é um campo no qual “ser enquanto tal” (“Diferença”, “Desvelamento”, “Retraimento” etc.) pode ser tematizado. Obviamente, isso também se aplica ao discurso universitário acadêmico da disciplina “Filosofia”, à medida que esse é compreendido como “ciência”.

x. Que o discurso da “ciência” na modernidade se torna o discurso com a propriedade modal de ser verdadeiro-falso por excelência é um epifenômeno da técnica enquanto “com-posição” [*Ge-Stell*] (Heidegger, 2002). No fim da “história de ser”, o mundo passa a ser “composto” em sua totalidade pela técnica. Se solidifica agora o tempo da técnica, na sua total imanência. Sobre essa questão, Heidegger reage na maioria das vezes num pathos de “decisão” (entre total decadência na “maquinação” ou “outro começo”), depois novamente em uma imbricação enigmática entre “*Ge-stell*” (com-posição) e “*Ereignis*” (evento), por último num discurso sobre “serenidade” (Heidegger, 2000), enquanto liberação da “decisão”.

Caso haja um “legado” do pensamento de Heidegger, então esse se dá, de uma maneira ou de outra, acompanhado de um ou de vários desses dez elementos de sua filosofia. No entanto, parece que tal apresentação do

pensamento heideggeriano tem seus pontos fracos. Ela tende a objetivar os problemas filosóficos que nascem de uma determinada constelação histórica para poder assim representá-los em qualquer época. Filosofia não implica em uma estabilidade da “tradição”, que somente existe já em uma perspectiva fixa – ou seja, uma perspectiva que assume o histórico cânone do pensamento heideggeriano (Grécia, Idade Média, Modernidade, Filosofia Moderna e Europeia) e também os métodos de sua aplicação? Os problemas filosóficos, cujas tentativas de solução necessariamente ultrapassam o nível da arquivologia histórica, não surgem eles da “herança” e do “legado”?

Nesse sentido, a segunda parte da minha reflexão questiona como o discurso de “herança” e “herdamento” devem ser de todo compreendidos.

2. No § 74 de *Ser e tempo*, Heidegger introduz o conceito de “herança” e “herdamento”. Essa discussão faz parte da tematização da “historicidade” do *Dasein* em sua autorrelação com a “decisividade” [*Entschlossenheit*]. Nela, o *Dasein* se volta “para si mesmo”; abre, a partir da herança, “cada uma das possibilidades fáticas do seu existir autêntico”. Isso é possível para o “*Dasein*” à medida que ele assume, na “decisividade” “lançada”, a “herança”. Retornando “do lançar-se” aparecem “possibilidades legadas autotransmitidas” que não são compreendidas “necessariamente como legadas”. Consequentemente, é possível que possibilidades, que se mostram como completamente presentes, nasçam da “tradição”.

A isso, segue-se uma das frases mais enigmáticas de *Ser e tempo*: “Se todo ‘bem’ é herdamento e o caráter dos ‘bens’ reside em possibilitar uma existência autêntica, então é na decisividade que se constitui a transmissão de uma herança”. Não é fácil compreender claramente o sentido dos substantivos “bem” e “bens”. Estaria Heidegger pensando na “ideia do bem” de Platão, naturalmente no sentido totalmente antiplatônico de um “bem” que advém da “história”? Seria aqui o “bem” atribuído à virtude, como por exemplo, o “pai benévolo”? Ou se trata muito mais de “bem” no sentido de algo apropriado? Assim, seriam os “bens” algo como a qualidade dos seres.

De todo modo: “Todo” o “bem” seria “herdamento”, que viria então da “história” e deveria ser “transmitido”. Seu sentido seria “a possibilitação da existência autêntica”. Agora torna-se compreensível como “história” pode se mostrar como “a possibilitação da existência autêntica” Ela promove acima de tudo as possibilidades da existência e assim também a “existência autêntica”. E, no entanto, é precisamente a “possibilitação da existência autêntica” que será pensada como “herdamento”, e não a possibilidade de um “existir inautêntico”.

Isso se torna ainda mais claro quando Heidegger escreve que o “destino fatídico” pode “abrir-se explicitamente na retomada” “no ater-se à herança legada”. Essa “contínua repetição do transmitir-se da herança de possibilidades” seria então a “historicidade autêntica”. O “existir inautêntico” se encontra fora da “herança de possibilidades”. Isso se dá totalmente no presente de sua realidade.

Essa visão da “história” se dá totalmente sob a influência de uma visão romana ou até mesmo católico-romana da “tradição”. Hannah Arendt (2011) esclareceu maestralmente esse ponto em seu ensaio “Tradição e modernidade”. “Quando os romanos adotaram o pensamento e a cultura da Grécia como sua própria tradição espiritual, decidindo historicamente, dessa forma, que a tradição passaria a ter uma influência formativa permanente sobre a civilização europeia” (p. 52-53). No entanto, para entender esse passo histórico-cultural, é preciso que se indique aquilo que, com respeito à tradição, não existiu na Grécia: um direito extremamente diferenciado. Para pensar tradição como algo que tem a ver com herança e herdamento é preciso então se pensar no direito privado romano. Só então se dá um herdamento (*heres, legatum*) no sentido de propriedade (*dominium*) de uma família, a qual o testador – o *pater familias*, mas não somente ele – destina algo em seu testamento (Sharr, 1960). O significado de um tal direito hereditário é a organização da estabilidade de uma estrutura, no caso, o fundamento da sociedade romana. Essa estabilidade consiste de um repasse ordenado de um inventário, uma coisa, seres que podem ser contabilizados. Se existe o

modelo da “tradição” da “herança”, então o conceito de “transmissão” remeteria originalmente a entes.

É nesse sentido que se dão a compreender os famosos versos no início de *Fausto*: “O que herdastes do teu pai, / conquista-o para fazê-lo teu” (Goethe, 2004). Fausto está pensando nas “velhas ferramentas” do seu pai que ele até então nunca usou. É preciso se apropriar de algo para que se possa usá-lo apropriadamente. Em Novalis (1929), isso está ainda mais claro: “Maneiras de se ganhar dinheiro: 1. Através da jogatina. Loteria. 2. Achando-o por acaso. 3. Através de herança”. A essas se seguem ainda outras cinco “maneiras”. O inventário do “herdamento” se deixa apreender como equivalente a uma soma em dinheiro. “Herdar” é um fenômeno econômico que não perde seu significado econômico na sua transposição para o fenômeno histórico-intelectual ou cultural.

Obviamente, Heidegger está pensando em “possibilidades” e na sua “re-tomada”. No entanto, se isso significa a “historicidade autêntica”, então essas “possibilidades” são sempre *determinadas* “possibilidades”. Isso se torna claro no ano de 1933, quando Heidegger de modo peculiar declara que o Nacional-Socialismo iria, através de Hölderlin, estabelecer as possibilidades da ἀλήθεια [*aletheia*] pré-socrática. Que Heidegger pense de tal maneira em 1933 demonstra em que medida “história”, no sentido de “herdamento” como uma narrativa por si só estável, pode ser sim entendida como quase uma doutrina. Não teria ele com isso na verdade reduzido história a um dominium, propriedade, a um ente?

De fato: A “Revolução”, como Heidegger a compreendeu em 1933, foi para ele nada menos do que o retorno de possibilidades ainda mais abertas à filosofia pré-socrática, à luz da poesia de Hölderlin, embora essa, também em conexão com Stefan Georg, seja entendida como uma “herança” inesgotável da poesia alemã. O que deve desaparecer é uma “existência inautêntica”, sob as condições da República de Weimar, a qual Heidegger conecta provavelmente à uma predominância de uma preferência dos judeus pelas metrópoles e pela modernidade.

3. Foi Derrida quem presumivelmente assumiu o campo semântico de “herança”, “herdamento” e “patrimônio”. Ironicamente em seus dois textos sobre Marx, *Os espectros de Marx* (1994) e *Marx & Sons* (2002), ele faz uso com frequência desse campo semântico. A obra de Marx seria como tal uma “herança”, especialmente em uma época na qual eventos históricos (a queda do muro de Berlim ou o neoliberalismo) contradizem totalmente o teor dessa “herança”. Entretanto, seria preciso “primeiramente se considerar a heterogeneidade radical e necessária de uma herança” (p. 32). Uma “herança” “jamais” se reúne em si, ela “jamais é uma consigo mesma”. Sua “pressuposta unidade”, se é que existe uma, pode “somente consistir na disposição para ser reafirmada na escolha que se faz dela”. Deve-se “filtrar, peneirar, criticar”, deve-se “buscar entre diversas possibilidades” inerentes “à mesma disposição”. Se “fosse dada simplesmente a legibilidade de um legado, naturalmente, transparente, inequívoca”, “então jamais existiria algo a ser herdado”.

Para a filosofia – e não apenas para ela, e sim presumidamente sobretudo para uma memória cultural – a “herança” deve oferecer a possibilidade de crítica. Ela deve ser dúbia, deficitária, difícil. Por essa razão, jamais é possível se ser “fiel” a uma herança”. A relação com a “herança” é muito mais “fiel-infiel” (p. 25), “infiel para ser fiel (infiel para ser fiel: ao mesmo tempo com respeito ao ser-fiel e porque é fiel ou deseja ser)”. A “infidelidade” à “herança” é portanto um ferida que possui propriamente uma cura.

Já está claro que Derrida, assim como Heidegger, pensa em “herança” e em “herdamento” a partir da tradição histórica, ou como se diz hoje em dia, da tradição cultural. Trata-se da relação com escritos, textos, não do evento-apropriador originário do “herdar”. E Derrida vai ainda mais adiante ao notar a “tendência falocêntrica dessa metafísica”, dessa “herança”, com sua longa conexão entre a pergunta pela “herança” e a pergunta pelo “pai” (*pater familias, fillius familias*), respectivamente, pelo “filho” (p. 96). Não seria o “pai” a origem da “herança”?

(É típico de Derrida que ele ao se aproximar da origem econômica do campo semântico de “herdamento” não tematize o elemento econômico do acontecimento em questão, mas sim a especificidade de gênero. Talvez essa atitude faz parte de um deslocamento do discurso de “esquerda”, que no momento é cada vez mais criticado na Europa. Em vez de enfatizar as diferenças sociais cada vez mais agravantes e sua injustiça, o discurso toca a questão de gênero. Se esse deslocamento realmente se dá, eu o descreveria como obsoleto).

Que a discussão de Derrida sobre “herança” se dê num texto em que ele se ocupa de Marx, tem uma conotação irônica. No *Manifesto do partido comunista* (Marx e Engels, 1998) Marx clamou pela “abolição do herdamento”⁴, embora tenha feito declarações diferentes em um artigo publicado na imprensa posteriormente, em 1869. O “direito ao herdamento” seria deixado somente, “à medida de importância social, enquanto herança de poder que o falecido exerceu durante a vida”, “nomeadamente o poder de transferir para sua propriedade os frutos do trabalho alheio”. No entanto, “herdamento” não gera “esse poder de transferência dos frutos do trabalho de um para o bolso do outro”; herdamento diz respeito “somente à troca de pessoas as quais exercem o poder”. “Como em qualquer outra legislação burguesa”, a “legislação hereditária não é a causa, mas o efeito, a consequência jurídica da organização econômica da sociedade vigente, que é fundada na propriedade privada nos meios de produção”. Por isso, Marx clama: “Nosso grande objetivo é, por isso, a abolição de todas as instituições, que conferem poder econômico para que algumas pessoas durante a sua vida transfiram para si os frutos do trabalho de muitos”. A “abolição dos direitos à herança” seria, então, a consequência.

Eu identifico uma certa agressão na redução do discurso de “herança” em sua origem econômica. No entanto, é a partir dessa redução que Heidegger (e Derrida) vão se ocupar do assunto e vislumbrar momentos que de outro modo teriam permanecido ocultos. Afinal de contas, sem a “herança” es-

4. N.T. Herança, na tradução publicada de Marx. A presente tradução opta, porém, pelo uso dos termos ‘herdamento’ e ‘herança’, para preservar a sutil distinção feita pelo autor entre ‘*Erbschaft*’ e ‘*Erbe*’, respectivamente.

taríamos aqui “de mãos vazias”. A impossibilidade da herança seria uma espécie de desapropriação, e além disso a abolição de uma diferença de “poder”, nomeadamente o “poder” o qual é atribuído à toda tradição histórica.

4. Permito-me fazer uma digressão na forma de uma pergunta: Não poderia ser o caso de o espírito da filosofia, ou seja, o que a filosofia de fato é – o filosofar – só poder ser compartilhado se for através da “herança”? Não seria o filosofar a autêntica “herança” – no que ela consiste? Afirmo que é precisamente nesse ponto que o problema se torna claro. De acordo com o “conceito de mundo” da filosofia, não seria possível, segundo Kant (1980) “aprender filosofia”, mas somente o “filosofar”. “Filosofia” não se pode “aprender”, porque segundo Kant ainda não haveria nenhuma. O “filosofar” seria, em contrapartida, “somente” a um “talento da razão”, que também pode ser aplicado a si mesma. Para Kant, também não é possível que o “filosofar” derive da “filosofia”. Enquanto “talento da razão”, ele deve ter um início espontâneo e supostamente impensado para que se ponha em movimento.

E mesmo se Kant aqui está pensando uma ideia supra-histórica de filosofia, ele está certo. Ter à disposição o conhecimento histórico sobre o pensamento filosófico e sobre uma constelação de pensamentos nas obras filosóficas não é condição suficiente para o filosofar. É, porém, uma necessidade?

A relação entre condição suficiente e necessária sugere o modelo de uma estrutura. A condição necessária é a fundação para a condição suficiente. No primeiro instante, parece iluminador, olhando-se mais demoradamente, nem tanto. Mas, e se o começo do próprio filosofar não tiver absolutamente nada a ver com a filosofia, com a sua reificação histórica? Isso me faz pensar no *Forrest Gump* da filosofia, Ludwig Wittgenstein (1889-1951), cuja ligação com a herança filosófica, reza a lenda, até o momento em que veio a Bertrand Russell (1872-1970) em Cambridge em 1911, limitava-se a não mais do que uma conversa com Gottlob Frege (1848-1925).

É tal qual como na *Carta sétima* de Platão (2007). Alguém se encontra em comunidade, na qual problemas filosóficos são discutidos. E então, alguém é arrebatado por uma faísca, que se espalha feito luz. No entanto, entre a

discussão e a faísca, não há nenhuma relação identificável. O mesmo vale, analogamente, para a “herança”.

5. Pouco depois do fracasso da Revolução, Heidegger reconheceu que o modelo de “herança” no qual se encontram “todos os ‘bens’”, não era suficiente para compreender a “história”. A “história” se torna instável, a “decisividade” do “*Dasein*” – também no sentido de abertura para o “ser” – não esclarece praticamente nada em consideração aos eventos dos anos trinta e quarenta.

Por que ninguém quis seguir o “caminho” que o pensador concebeu como prioritário? Como isso poderia ter acontecido? “Talvez no ano de 2327”? Heidegger se pergunta em um dos *Cadernos negros*, nas *Considerações XIV* (2014c). No entanto, isso seria também “mais uma loucura alimentada pela historiografia e sua calculação”. Heidegger começa, aliás, nessa época a tematizar a “história” em períodos de tempo (de modo que ao final das *Considerações VI* (2014a), na qual ele concebe uma história fictícia (“história alemã abissal”) com o nome de Hölderlin, Wagner e Nietzsche, e que termina com sua própria data de nascimento, “(26. 9. 1889)”; ou quando ele nas *Observações II* (2015) conecta as datas de publicação da *Fenomenologia do espírito* (1807), *O Capital* (1867) e *Ser e tempo* (1927), como se houvesse algum significado especial no fato haver 60 anos de separação entre essas obras.

Imediatamente após a guerra, ele afirma: “O isolamento do pensamento se tornará no futuro tão definitivamente manifesto, de maneira sem precedentes para avaliá-lo no passado. Quem vai suportá-lo e transpassá-lo por sobre os próximos trezentos anos?” (*Observações I*) E por fim: “Pelos próximos trezentos anos, o pensamento buscará refúgio em outra estrela. Porém, pensamento é lembrança.” (*Observações II*) “Trezentos anos” foi o tempo necessário entre Descartes e Heidegger, um passo decisivo para Heidegger; no caso, o passo de realização da superação da modernidade. “Uma virada na história mundial”, lê-se, precisa de “no mínimo de trezentos anos”. (*Observações II*). Mais uma vez, deverão se passar mais “trezentos anos”.

Posteriormente, seis anos antes de sua morte, Heidegger faz a seguinte observação em uma entrevista a Richard Wisser (1970):

Um pensador vindouro, que talvez será colocado na tarefa de assumir realmente esse pensamento que eu tento preparar, terá que se alinhar a uma frase escrita certa vez por Heinrich von Kleist e que diz: ‘Eu me coloco diante de um homem que ainda não existe e, mil anos antes, me curvo diante de seu espírito’.

Heidegger cita a passagem retirada de uma carta do poeta escrita à sua irmã Ulrike em 1803. Kleist (1978) escreveu por anos uma tragédia, intitulada “Robert Guiskard”; depois desistiu e queimou praticamente tudo o que já estava escrito. Seria uma “bobagem” querer “colocar esforço por tanto tempo num trabalho” que seria muito “pesado” para ele. Então se segue a célebre frase.

Aliás, Heidegger, não diz que ele próprio deseja renunciar diante desse homem vindouro. Antes, aquele que deseja assumir o seu (o de Heidegger) pensamento preparatório, esse sim é quem deve renunciar diante do homem vindouro. O pensamento e sua história difícil se estende de “trezentos anos” para “um milênio”.

Há ainda vários comentários como esse que, se interpretados como encaenação, são mal compreendidos. O que Heidegger tenta exprimir com eles é para ser levado a sério. Eles vão desde a apreensão teórica de “tradição” às “possibilidades” da “existência autêntica”; o filosofar ele mesmo é uma práxis e performance que se deixa vir à palavra. Quando Heidegger fala sobre um inigualável “isolamento do pensamento”, então essa declaração não pode ser compreendida como uma comunicação factual sobre a filosofia – como tal, ela seria claramente falsa, pois hoje, apenas quarenta anos após sua morte estamos aqui “filosofando” de fato – mas sim como uma realização, uma performance do pensamento, que se compreende na sua condicionalidade histórica, e com ela, na sua contingência.

A autocompreensão, a reflexão (uma palavra que Heidegger recusa, não somente por razões filosóficas), a filosofia não pode mais, nenhum pouco que seja, seguir adiante sem levar em consideração sua realidade histórica. Isso é contingente à medida que em conexão com condições regionais, que, cer-

tamente podem se conectar a condições universais. Dessas contingências não podem mais surgir nenhuma transmissão histórica geral e nenhuma “herança cultural”, que em geral serve apenas de mero elemento decorativo (falo aqui de uma perspectiva europeia, que talvez não corresponda em outros cenários).

Certamente, alguém poderia objetar que eu não faço jus à significância dos presentes textos, a todo esse trabalho filosófico histórico que remonta até os primeiros gregos ou os chineses, quando eu os tomo como produção ou reprodução de uma coisa praticamente cega, um objeto, do qual nada se desdobra. Isso é provavelmente legítimo. No entanto, eu faço uma diferenciação entre “tradição cultural” (um conceito vago) e um evento da filosofia (ou da arte, que é um evento similar) e sou da opinião de que esse evento jamais se dá puramente a partir da “herança”. Ao contrário: a mera “herança” parece muito mais impedir esse evento. Obviamente, não duvido (não sou louco) do fato de que haja uma história da filosofia, que se apresenta em testemunhos.

A pergunta pela tradição filosófica e, com ela, pela nossa relação com o pensamento de Heidegger, está sujeita a contingências que também através da “coletânea” [Versammlung] (Derrida, 1972, p. 141) institucional da tradição não podem ser evitadas. A identificação com Heidegger (ou rejeição) somente pode surgir de um projeto filosófico o qual tenha como pergunta problemas do pensar atuais. Encontrá-los ou – como diria Heidegger – “experenciá-los”, fica a cargo da sensibilidade subjetiva do pensador. A sensibilidade filosófica de Heidegger (ligada a uma horrenda apatia a qual eu não abordei) não pode, no entanto, ser uma “herança”. Qualquer catalogação do legado heideggeriano só faz sentido em uma relação responsiva à tal sensibilidade. Se fosse possível falar de uma “fidelidade” da filosofia para com ela mesma, então seria preciso falar de uma “fidelidade” à tal sensibilidade diante da desgraça da história.

Referências

- ARENDDT, H. Tradição e modernidade. In: ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- DERRIDA, J. *Espectros de Marx*. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- DERRIDA, J. *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972.
- DERRIDA, J. *Marx & Sons*. Paris: PUF; Galilée, 2002.
- MARX, K.; ENGELS, F. Manifesto do partido comunista. Trad. Marcus Vinicius Mazzari. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 12, n. 34, set.-dez. 1998.
- GOETHE, J. W. *Fausto*. Trad. Agostinho D'Ornellas. São Paulo: Martin Claret, 2004.
- HEIDEGGER, M. *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942-1948)*. (GA 97). Peter Trawny (Ed.). Frankfurt am Main: V. Klostermann, 2015.
- HEIDEGGER, M. A questão da técnica. In: HEIDEGGER, M. *Ensaios e conferências*. (GA 7). Trad. Emmanuel C. Leão. Petrópolis: Vozes, 2002.
- HEIDEGGER, M. *Frühe Schriften*. (GA 1). Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Ed.). Frankfurt/M: Klostermann, 1978.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. (GA 2). Trad. Marcia S. C. Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006.
- HEIDEGGER, M. *Serenidade*. Trad. Maria Madalena Andrade e Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.
- HEIDEGGER, M. *Sobre a questão do pensamento*. Trad. Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2009.
- HEIDEGGER, M. *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*. (GA 94). Peter Trawny (Ed.). Frankfurt am Main: V. Klostermann, 2014.
- HEIDEGGER, M. *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*. (GA 95). Peter Trawny (Ed.). Frankfurt am Main: V. Klostermann, 2014.
- HEIDEGGER, M. *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938/39)*. (GA 96). Peter Trawny (Ed.). Frankfurt am Main: V. Klostermann, 2014.

- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses. 7.ed. Petrópolis: Vozes, 2007.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Valério Rohden e Udo B. Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- KLEIST, H. *Werke und Briefe*. Bd. 4. Berlin, Weimar, 1978.
- MARX, K. *O capital*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.
- NOVALIS. *Fragmente*. Dresden: Jess Verlag, 1929.
- PLATÃO. *Fedro; Cartas; O primeiro Alcebiades*. 2. ed. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Edufpa, 2007.
- SCHARR, E. *Römisches Privatrecht*. Zürich, Stuttgart, 1960.
- WISSER, R.; HEIDEGGER, M. *Martin Heidegger im Gespräch*. Alber, 1970.

HEIDEGGER E O INEVITÁVEL DIÁLOGO COM O MUNDO ORIENTAL¹

Antonio Florentino Neto²

1. O contato de Heidegger com o mundo oriental

A relação entre Heidegger e o pensamento oriental apresenta um leque amplo de perspectivas de abordagens das quais algumas já foram bem pesquisadas e outras que permanecem ainda à espera de uma reflexão minimamente satisfatória. Nenhum outro filósofo ocidental suscita tantas discussões e controvérsias no âmbito da relação ou diálogo Ocidente-Oriente, na filosofia, como ele, e diferente de outros pensadores alemães tais como Leibniz, Wolff, Hegel, Schelling ou Jaspers, que escreveram textos que tratam diretamente do pensamento oriental, não há, em Heidegger, tentativas claras de interpretá-lo. Ele quase não tece comentários explícitos sobre o pensamento oriental e seu único escrito completo sobre esse tema foi o texto-diálogo “De uma conversa sobre a linguagem: entre um japonês e um interlocutor” (Heidegger, 2004, p. 71-120), no qual ele faz uma de suas melhores autointerpretações e está muito distante, porém, de abordar o pensamento japonês propriamente.

A postura de Heidegger diante do pensamento oriental não pode ser classificada simplesmente como “positiva” ou “negativa”, como ocorre em Leibniz e Hegel. Sua re-

1. Publicado, em versão diversa em alemão, na revista *Natureza Humana*. São Paulo, v. 13, n. 2, p. 39-62, 2011. Publicado em português em: Florentino Neto, A.; Giacoia Júnior, O. (Orgs.). *Heidegger e o pensamento oriental*. Uberlândia: Edefu, 2012. p. 21-38.

2. Professor Colaborador do Programa de Doutorado em Ciências Sociais - área China/Brasil - da Universidade Estadual de Campinas. Email: floraneto@hotmail.com

lação com o mundo oriental exige grandes esforços para ser compreendida, visto que ela somente pode ser reconstituída como um mosaico, a partir de trechos isolados do conjunto de sua obra, de sua correspondência e dos relatos fornecidos por colaboradores diretos e amigos. Em nenhum outro filósofo ocidental, que se ocupa do mundo oriental, os vestígios e as formas deste ocupar-se se encontram tão dispersos como em Heidegger. Porém eles estão lá, quase nunca explícitos e raramente reconhecíveis à primeira vista. Todavia, são justamente esses vestígios que permitem a recolocação de uma pergunta pouco original, mas ainda pertinente: Podem tais vestígios ser considerados como influências do pensamento oriental sobre Heidegger?

Considerando que a filosofia de Heidegger seja fundamentalmente um diálogo com a tradição filosófica ocidental, sobretudo com Anaximandro, Heráclito, Parmênides, Aristóteles, Kant, Hegel e Nietzsche, ela só pode, portanto, ser compreendida neste contexto. Isso não exclui, entretanto, a possibilidade de que ela tenha sido influenciada significativamente por outras tradições e outras formas de pensar, pois não há incompatibilidade alguma em dialogar com a tradição filosófica ocidental a partir de referências do pensamento oriental.

Porém, a pergunta sobre uma possível influência do pensamento oriental sobre Heidegger é frequentemente ignorada ou desprezada pelos filósofos ocidentais, tal como se qualquer influência do mundo oriental sobre a filosofia ocidental fosse, por princípio, sem consistência e sem fundamento. Tradicionalmente, no meio acadêmico filosófico, há uma disposição preponderante a excluir o pensamento oriental do âmbito da filosofia e, por conseguinte, a recusar categoricamente toda possibilidade de influências orientais sobre o pensamento ocidental. Pode até ser que somente no mundo ocidental tenha ocorrido o que denominamos de filosofia. Pode-se admitir que a filosofia seja puramente ocidental se definirmos precisamente o que seja a filosofia e se constatarmos que esta definição precisa de filosofia tem sua origem só e unicamente na Grécia antiga, mas não há nenhuma determinação maior ou qualquer necessidade lógica que nos impele necessariamente a chegar a essa conclusão.

O que se constata é que, até mesmo filósofos que possuem pouco ou quase nenhum conhecimento sobre questões fundamentais do pensamento oriental, afirmam com frequência, que somente os gregos antigos e os europeus fizeram e fazem filosofia. Esta postura pode ser compreendida nitidamente a partir da história da interpretação filosófica do pensamento oriental, especialmente a partir da interpretação de Hegel sobre o mundo oriental, que influenciou decisivamente os filósofos posteriores a afirmarem, mesmo desconhecendo o pensamento oriental, que a filosofia é exclusivamente europeia. Porém, a pergunta pela influência de Lao Tsé, Tschuang Tsé ou do Zen-budismo sobre Heidegger é tão relevante (ou irrelevante) quanto à pergunta pela influência de Anaximandro, Parmênides ou do Mestre Eckardt sobre seu pensamento. A pergunta é posta aqui, mas a resposta está previamente condicionada à intensidade da disponibilidade e abertura da filosofia ocidental para o futuro diálogo com o pensamento oriental. Ou seja, a pergunta tem um caráter metodológico, que visa, em primeiro plano, orientar uma reflexão sobre o diálogo entre Ocidente e Oriente no meio acadêmico filosófico.

Com Heidegger inicia-se um novo momento na relação entre o pensamento ocidental e oriental na filosofia, pois ele esteve ao longo de toda sua vida em contato direto com representantes do Budismo, do Zen-Budismo e do Taoísmo. Vários pensadores ocidentais estiveram em contato com pensadores e com o pensamento oriental, mas nenhum deles foi tão solicitado por pensadores orientais quanto Heidegger. Ele se encontrou pessoalmente com filósofos, estudantes, monges e cientistas do Japão, da Índia, da Tailândia, Coréia e da China. Heidegger teve também alunos de diversos países do Extremo Oriente principalmente do Japão, China e Coréia. Este contato pessoal inicia-se em 1921, permanece por toda a vida de Heidegger e dificilmente poderia ter permanecido sem significado algum para o conjunto de sua obra. Hoje já existem vários livros publicados que são resultados de Colóquios sobre Heidegger e o pensamento oriental.

De acordo com Petzet, uma das primeiras referências de Heidegger a um importante texto oriental, mencionada ainda hoje com frequência, ocorreu

pouco após a publicação de *Ser e tempo*. Em 1934, logo após ter proferido a conferência Sobre a Essência da Verdade em Bremen para um grupo fechado, Heidegger faz referência direta ao diálogo da obra de Tschuang Tsé intitulado “A alegria dos peixes”. Depois da conferência Heidegger se reuniu com várias outras pessoas na casa de um comerciante da cidade onde a discussão continuara (cf. Petzet, 1977, p. 184). Após ter sido perguntado sobre a possibilidade de um homem se colocar no lugar de outro, de se compreender o que o outro compreende, Heidegger pediu ao anfitrião que lhe trouxesse a edição do livro de Tschuang-Tse, que, em 1911, havia sido traduzida por Martin Buber, do inglês para o alemão. Ao ter o livro nas mãos Heidegger lera a seguinte alegoria:

A alegria dos peixes.

Tschuang Tse e Hui Tse passavam pela ponte sobre o rio Hao e Tschuang-Tse diz:

“Veja como as carpas nadam graciosamente para lá e para cá. Isto é a verdadeira alegria dos peixes.”

“Você não é peixe” diz Hui Tsé, “então como você pode saber de onde se constitui a alegria dos peixes?”

“Você não é eu” responde Tschuang-Tse, “como você pode saber se eu não sei de onde vem a alegria dos peixes?”

“Eu não sou você” confirma Hui-Tse, “e eu não sei o que você sabe. Mas eu sei que você não é peixe, portanto você não pode saber o que os peixes sabem.”

Tschuang-Tse responde: “voltemos à sua pergunta. Você me perguntou como eu posso saber de onde vem a alegria dos peixes. Na verdade você sabia que eu sei, e ainda assim me perguntou. Eu sabia da alegria dos peixes, da ponte” (Tschuang-Tse, 1951, p. 124-125).

A interpretação que Heidegger fizera desta alegoria de Tschuang Tsé, teria, de acordo com Petzet, rompido com o caráter hermético da conferência “Sobre a essência da verdade” e os convidados presentes teriam ficado entusiasmados com a desenvoltura de Heidegger em recorrer a um texto clássico do pensamento chinês para elucidar partes da conferência recém-proferida

(Petzet, 1977, p. 184). O fato de Heidegger, já neste momento, recorrer a um diálogo entre Hui Tsé e Tschuang-Tse sobre a questão da “intersubjetividade” como esclarecimento de sua conferência, não significa necessariamente que ele tenha sido influenciado pela filosofia chinesa, mas indica que há entre esses dois universos de pensamento certa proximidade.

A pergunta sobre o nível de conhecimento que Heidegger tinha sobre o pensamento oriental permanece ainda difícil de ser respondida, visto que referências diretas sobre Oriente somente são feitas por ele a partir do final da década de 1950 (cf. May, 1989, S. 14). Isso não significa que Heidegger já não tinha anteriormente um bom conhecimento sobre o Budismo, o Taoísmo ou sobre o Zen-budismo. Na verdade, a questão referente ao conhecimento de Heidegger sobre o pensamento oriental permanece tão secundária quanto à pergunta sobre a influência que esse pensamento teria exercido no conjunto, ou em partes, de suas obras. Todavia, essas duas perguntas são as pré-condições para outra pergunta, qual seja, a da abertura para o início do diálogo entre o pensamento ocidental e o pensamento oriental, que surge com Heidegger. Esta abertura aparece em sua forma mais clara quando ele afirma, no texto “Ciência e pensar meditativo”, que o retorno ao início do pensamento ocidental seria a base para o diálogo com o mundo oriental.

Este diálogo espera ainda por seu início. Ele foi sequer preparado e permanece para nós mesmo como a pré-condição para o inevitável diálogo com o mundo oriental (Heidegger, 1954, p. 43).

Para Heidegger, o retorno ao princípio do pensamento ocidental é a preparação para um diálogo com o pensamento do Extremo Oriente, mas a sua ideia do diálogo encontra-se ainda numa perspectiva ocidental. A ideia de abertura ao diálogo com o Oriente em Heidegger tem como referência direta o diálogo com o universo grego, o retorno ao início, que se torna central em seu pensamento a partir do final da década de 1930 e que se expressa em sua forma mais evidente no texto “O que é isto – a filosofia?”, de 1949, no qual é apontada a necessidade do diálogo com o mundo grego como possibilidade de resgate do caráter ontológico da linguagem, visto que, na-

quele momento, as coisas eram ditas de forma tal que, ao serem nomeadas, o próprio Ser se mostrava nelas mesmas. A ideia do desvelamento do Ser, no início do pensamento grego, em Heidegger, vincula-se, portanto, ao fato da linguagem enquanto Logos possibilitar o acesso direto às coisas. Nesse sentido, as obras de Heidegger que tratam do retorno ao universo Grego estão em sintonia e dão continuidade ao problema do esquecimento da pergunta sobre o Ser, apontado inicialmente em *Ser e tempo*. O pensamento pré-socrático, particularmente Parmênides, Anaximandro e Heráclito, é considerado por Heidegger como anterior a filosofia, visto que, até eles, o próprio termo filosofia ainda não havia sido usado e seu caráter metafísico somente se desenvolve a partir de Platão e Aristóteles.

A palavra grega *philosophía* remonta à palavra *philosophos*. Originariamente esta palavra é um adjetivo para como *philárgyros*, o que ama a prata, como *philótimos*, o que ama a honra. A palavra *philosophos* foi presumivelmente criada por Heráclito. Isto quer dizer indicação: o que é dito na língua grega é, de modo privilegiado, simultaneamente aquilo que em dizendo se nomeia (Heidegger, 1973, p. 214).

O retorno ao início significa o retorno ao momento anterior à filosofia, o retorno ao universo grego, e é justamente esse retorno que permite a abertura ao diálogo com o Oriente. Quando Heidegger afirma que a filosofia é uma atividade eminentemente ocidental, ele não se refere ao início, visto que no início ela ainda não existia e que o retorno ao início, enquanto diálogo com os pensadores originários é condição para o início do inevitável diálogo com outros inícios. O momento inicial da filosofia, que não se define cronologicamente, mas sim enquanto forma originária de manifestação do pensamento, não é um fenômeno exclusivo do Ocidente, mas ocorreu também em outras partes do mundo como na China, com o taísmo. Assim, a abertura ao diálogo com o Oriente passaria necessariamente pelo diálogo com o mundo grego e o toma como referência, visto que ambos se situam, para Heidegger, enquanto pensamentos originários. Então, a pergunta sobre o caráter do diálogo com o Oriente pode ser respondida a partir da forma como Heidegger dialoga com os pensadores originários gregos.

Entre os textos de Heidegger que tratam diretamente do retorno ao início do pensamento, tomo como referência central a análise do fragmento 50 de Heráclito feita por Heidegger em *Vorträge und Aufsätze*, do qual cito a seguinte passagem: “O Logos de Heráclito foi interpretado dos mais diferentes modos desde a antiguidade: como *ratio*, como *verbum*, como ordem do mundo, como o lógico e como o pensar necessário, como o sentido, como a razão” (Heidegger, 1954, p. 208). Heidegger toma como referência para sua análise hermenêutica do termo grego Logos as diversas formas de como esse conceito foi interpretado desde a Antiguidade. O retorno ao que Heráclito diz se torna possível a partir do diálogo com a língua grega que aponta, por si mesma, o verdadeiro significado do Logos. Nesse sentido, um possível diálogo com o Oriente, especialmente com o taoísmo, que está para o pensamento oriental assim como Heráclito para o Ocidente, tem que se iniciar com a pergunta sobre o que é o Tao. Essa pergunta exige uma análise inicial das várias interpretações e traduções desse conceito para o Ocidente. O diálogo começa, então, com uma análise sobre as traduções do termo Tao, que também foi traduzido para as línguas ocidentais por *ratio*, *raison*, *Vernunft*, *Geist*, *Gott*, *Gesetz*, *Bahn*, *Sinn* e outros termos próximos aos utilizados pelos tradutores do termo Logos em Heráclito.

Para Heidegger, o diálogo com a tradição grega é o ponto de partida, o início do diálogo com o pensamento oriental, porém para vários pensadores do Oriente, os verdadeiros pontos de partida para o início de um diálogo são as próprias reflexões de Heidegger sobre a superação da metafísica, sobre a técnica moderna e principalmente suas considerações sobre o nada. Para os interlocutores orientais de Heidegger há também um outro motivo importante para o surgimento de um diálogo que não se caracteriza diretamente como retorno ao princípio do pensamento ocidental, mas que se refere às reflexões de Heidegger sobre o mundo oriental. Ou seja, os próprios comentários de Heidegger sobre o pensamento oriental se tornariam a mais importante perspectiva da discussão sobre o início do diálogo entre o pensamento do Extremo Oriente e a filosofia de Heidegger.

A ideia de Heidegger sobre um retorno ao início da filosofia ocidental como preparação para o futuro diálogo com o pensamento oriental, aponta como os filósofos ocidentais podem preparar-se para esse diálogo. Os pensadores orientais, entretanto, não consideram em momento algum os primeiros filósofos gregos como a pré-condição para o início do diálogo, mas sim, a própria filosofia de Heidegger.

2. A pergunta sobre a influência como estímulo para o início do diálogo

A partir do final da década de 1980 inicia-se um novo momento na discussão acerca da relação entre Heidegger e o pensamento oriental. Com a publicação de vários livros e artigos que tratam fundamentalmente de uma possível influência do Taoísmo e do Zen-budismo sobre sua obra, pela primeira vez, este tema se torna um importante objeto para pesquisadores ocidentais dentro do universo da filosofia. Dentre os diferentes trabalhos publicados neste período, sobre este tema, destaco fundamentalmente os livros *Ex Oriente Lux*, de Reinhard May, que traz, pela primeira vez, uma análise comparativa entre trechos de algumas obras de Heidegger e passagens de textos de pensadores orientais, com intuito de apontar uma inquestionável influência do pensamento oriental sobre Heidegger. Destaco também o livro *Heidegger e o pensamento oriental*, organizado por Graham Parkes, que traz uma coletânea de diversos artigos, que foram apresentados no primeiro colóquio internacional dedicado exclusivamente a esse tema, ocorrido na universidade do Avaí em 1989. Os artigos publicados neste livro podem ser considerados como a primeira reação às afirmações categóricas de May sobre clara e significativa influência do pensamento oriental sobre as obras de Heidegger. E por último, o livro *Heidegger e o Japão*, organizado por Buchner, decorrente de um evento ocorrido na cidade de Meßkirch, em homenagem à Heidegger e Nishida, que, assim como o livro de Parkes, também é uma coletânea de artigos, mas dedicado exclusivamente à relação entre Heidegger e a filosofia japonesa contemporânea. Todos os trabalhos publicados neste período, que tratam desta relação, indicam certa influência do pensamento oriental sobre algumas obras Heidegger, principalmente sobre obras escritas a partir da década de 1940.

A tônica das pesquisas realizadas após as publicações dos livros de May, Parkes e Buchner deixa de ser a existência ou não de uma determinada influência do pensamento oriental sobre Heidegger. A discussão toma outro curso e passa-se a pesquisar a intensidade desta influência. Desta pesquisa destacam-se duas vertentes principais, distintas entre si, mas que apresentam elementos comuns. A primeira admite que ao longo de sua carreira acadêmica Heidegger estivera em contato com pensadores e com o pensamento oriental, mas que esse contato não teria influenciado necessariamente o conjunto de sua obra e sequer teria sido significativamente importante para obras específicas. Destaca-se como principal representante desta perspectiva o filósofo alemão Otto Pöggeler, que não considera sustentável a tese da influência do Taoísmo e do Zen-budismo sobre Heidegger, porém não desconsidera a importância do diálogo que ocorrera entre Heidegger e o pensamento oriental. A outra importante corrente de análise deste tema é representada por May, já citado anteriormente, e Kha Kyung Cho, que afirmam uma inegável influência do pensamento oriental sobre determinadas obras de Heidegger, publicadas a partir do final da Segunda Guerra Mundial.

Logo após o final da guerra Heidegger fora proibido de exercer qualquer atividade acadêmica, como punição por seu envolvimento com o Nacional-socialismo em 1933, quando fora nomeado Reitor da Universidade de Freiburg. Neste momento inicial da proibição Heidegger começa, juntamente com o germanista chinês Paul Shih-Yi Hsiao, os trabalhos de tradução do Tao Te King do chinês para o alemão. A enigmática tentativa de tradução desta obra clássica da filosofia chinesa permanece totalmente desconhecida do grande público, e até mesmo dos amigos mais próximos de Heidegger, até a publicação do relato feito por Hsiao, logo após a morte de Heidegger. Heidegger morre em maio de 1976 e em 1977 Hsiao publica um artigo intitulado “Nós nos encontrávamos na praça do mercado”, na coletânea organizada por Günter Neske, *Erinnerung an Martin Heidegger* (Neske, 1977).

O artigo de Hsiao permanece como a única referência escrita desta inusitada parceria, até a publicação da correspondência entre Heidegger e Jaspes, em

1990 (Heidegger u. Jaspers, 1992, p. 181). Na carta 131 Heidegger comenta rapidamente a iniciativa do trabalho de tradução com Hsiao e suplanta definitivamente as suspeitas infundadas de alguns de seus discípulos, de que o relato de Hsiao seria fruto de sua própria imaginação e visava apenas sua autopromoção, a reboque da fama do mestre da floresta negra. Muitas são as tentativas de elucidar os verdadeiros motivos que teriam levado Heidegger a se dedicar à tarefa de tradução do Tao Te King, abordarei aqui, todavia, somente duas perspectivas opostas que expressam a dimensão da importância do pensamento oriental para Heidegger. A primeira hipótese é de que o interesse de Heidegger em um trabalho de tradução com Hsiao teve como base uma preocupação prática direta: após a guerra Heidegger fora submetido a um processo de desnazificação e não tinha, portanto, acesso a gêneros de primeira necessidade e mantimentos básicos tais como chocolate, café, manteiga, salsicha e outros desta espécie. Hsiao, como pertencendo a uma nacionalidade dos países amigos dos aliados, que ganharam a Guerra, tinha direito a todos esses bens e os dividia com Heidegger, durante os meses de trabalho em conjunto (Hsiao, 1977, p. 125). Heidegger teria, portanto, como principal interesse no trabalho de tradução em conjunto com Hsiao o acesso a esses tão preciosos bens, em tempos de escassez total. Essa hipótese é pouco plausível, mas não pode ser totalmente descartada e ela predominou por um longo período entre os heideggerianos e pode ser ouvida ainda hoje.

Outra possível explicação para a dedicação a esse trabalho seria que, para Heidegger, a tradução do Tao Te King poderia possibilitar o retorno ao início do pensamento chinês, um retorno ao universo do Heráclito do Oriente e tal retorno, enquanto método hermenêutico, torna indispensável um diálogo com a língua do pensador originário. Neste sentido, a tentativa de tradução do Tao Te King empreendida por Heidegger é somente uma consequência da própria hermenêutica heideggeriana.

Estes dois possíveis motivos permitem compreensões muito distintas da importância desta tentativa de tradução, para a filosofia de Heidegger, que não nos são acessíveis facilmente, visto que Heidegger não se manifestara sobre isso. Os resultados do trabalho de tradução não estão disponíveis para uma

análise mais detalhada, visto que os originais dos capítulos traduzidos desapareceram. Os traços deste trabalho, todavia, permaneceram presentes em algumas obras posteriores de Heidegger. Antes de abordá-los, porém, farei uma rápida exposição das distintas formas de considerar o trabalho de colaboração entre os dois, expressas por Hsiao e Heidegger. Em seu relato sobre o trabalho com Heidegger, Hsiao esclarece detalhes dos procedimentos empreendidos no processo de tradução.

Hsiao afirma que, devido à perspicácia de Heidegger em relação aos mínimos detalhes no trabalho de tradução o livro todo somente seria concluído em dez anos, visto que após um verão de trabalho sistemático apenas oito capítulos haviam sido traduzidos (Hsiao, 1977, p. 126). Heidegger, por sua vez, comenta a parceria com Hsiao de forma bem diferente. Antes da publicação de “Carta sobre o humanismo” Heidegger havia enviado o texto para Jaspers que, em uma carta resposta a Heidegger, afirma ter percebido vestígios do pensamento oriental no texto. “O seu ‘Ser’, a ‘clareira do Ser’, a inversão que você faz de nossa referência para com o Ser da referência do Ser para nós, o que permanece do ser mesmo. Creio ter percebido algo disso na Ásia” (Heidegger u. Jaspers, 1992, p. 178). A carta seguinte de Heidegger a Jaspers é o único comentário sobre esta parceria, escrito pelo próprio Heidegger.

O que você diz sobre o caráter asiático é excitante. Um chinês que frequentou minhas preleções sobre Heráclito e Parmênides nos anos de 1943-44 (naquele tempo eu dava curso-interpretação somente de uma hora de poucos fragmentos) encontrou também ressonâncias com o pensamento oriental. Onde eu não me sinto em casa com a linguagem, lá eu permaneço céptico. (...) Quando o chinês, que é teólogo cristão e filósofo traduziu para mim algumas palavras de Lao Tse eu pude perceber, através de perguntas, quão estranho para nós era a linguagem. Então nós abandonamos a tentativa (Heidegger u. Jaspers, 1992, p. 181).

O comentário esquivo e tímido de Heidegger sobre o trabalho de tradução do Tao Te King indica que ele mesmo considerara a tentativa como fracassada

em decorrência de barreiras linguísticas intransponíveis. Muito diferente do relato de Hsiao, ele afirma apenas que um Chinês traduzira para ele “algumas palavras” do Tao Te King, mas Hsiao, ao contrário, diz terem sido traduzidos oito capítulos completos, sendo estes mesmo os mais complexos do livro. Em relação à disparidade destas duas observações distintas sobre esse empreendimento pode-se chegar também a duas conclusões distintas: a) Heidegger não teria feito qualquer referência ao trabalho com Hsiao, com exceção ao rápido comentário encontrado na carta a Jaspers, porque tinha a clara intenção de omitir todos os vestígios de quaisquer elementos do pensamento oriental em seu trabalho; b) Hsiao pretendia se aproveitar da fama de Heidegger ao tentar transformar a atividade que tivera com Heidegger em algo mais importante do que realmente fora. Seu relato foi publicado somente após a morte de Heidegger e por isso não podia mais ser confirmado ao contestado, visto que os únicos que sabiam o que realmente havia sido feito eram os dois envolvidos.

A análise da primeira alternativa, mesmo não sendo ela totalmente correta, é o ponto central da discussão sobre a influência do pensamento oriental em Heidegger. O fato de Jaspers ter mencionado uma possível ligação entre a “Carta sobre o Humanismo” de Heidegger e o pensamento oriental é significativo. Ao ser perguntado por Jean Beaufret se ele estaria de acordo com a máxima sartreana de que “a existência precede a essência”, Heidegger responde à pergunta, também com uma carta, publicada posteriormente, com o título “Carta sobre o Humanismo”. A resposta de Heidegger a Beaufret não é somente um golpe impiedoso ao existencialismo de Sartre e aos “humanismos”, mas é, também, um marco na discussão sobre a relação de Heidegger com o pensamento Oriental.

Heidegger trabalha na elaboração da “Carta sobre o Humanismo” logo após ter interrompido os trabalhos de tradução do Tao Te King, com Hsiao e, de acordo com a análise do filósofo coreano Kah Kyung Cho, neste escrito já está presente uma forte influência do Tao Te King. Cho publica em 1987 um livro intitulado *Bewußtsein und Natursein - Phänomenologie in der West-Ost-Perspektive (Fenomenologia na perspectiva Ocidente-Oriente)* onde

aborda especificamente, em um dos capítulos, a influência de Lao Tse na “Carta sobre o Humanismo” (Cho, 1987).

3. A origem grega da filosofia

A reflexão sobre as influências e concordâncias entre Heidegger e o pensamento oriental é estimulante e pertinente, considerando que, na história do pensamento ocidental, nenhum outro filósofo esteve ao mesmo tempo tão distante e tão próximo do pensamento oriental como Heidegger. Os pontos de aproximação estão dispersos como disse anteriormente. As distâncias, porém, mostram-se através de afirmações categóricas, que consideram a filosofia uma experiência exclusivamente ocidental, como se pode ver nas preleções sobre Heráclito em 1943.

O título da preleção trata do pensamento ocidental. A expressão “filosofia ocidental” é evitada, pois essa designação, rigorosamente pensada, é uma expressão sobrecarregada. Não há nenhuma outra filosofia a não ser a ocidental. A “filosofia” é em sua essência originariamente grega de forma que ela porta o fundamento da história do Ocidente. E somente deste fundamento se desenvolve a técnica. Há somente uma técnica ocidental, e ela é consequência da filosofia e de nenhuma outra coisa (Heidegger, 1987, p. 3).

Em outro texto de 1956, “O que é isto – a filosofia?”, Heidegger afirma, mais enfaticamente ainda, que a filosofia somente poderia ter se desenvolvido no mundo europeu.

A batida expressão “filosofia ocidental” é, na verdade, uma tautologia. Por quê? Porque a filosofia é grega em sua essência (...). A frase: a filosofia é grega em sua essência, não diz outra coisa que: o Ocidente e a Europa, e somente eles, são, na marcha mais íntima de sua história, originariamente “filosóficos” (Heidegger, 1973, p. 212).

Diante das duas citações acima o problema da influência de um pensamento não ocidental sobre Heidegger parece perder qualquer relevância. As afirmações categóricas são claras, porém, elas não deixam de criar alguns

problemas dificilmente superáveis, pois elas não podem mais ser defendidas incondicionalmente. Os princípios básicos de Heidegger parecem ser simplesmente uma *hybris* eurocêntrica, que aparecera na história da filosofia, em sua forma mais elaborada com Hegel, que nas *Conferências sobre a história da filosofia*, explicita claramente, como nenhum outro filósofo anterior, sua concepção de filosofia, excluindo ao mesmo tempo o pensamento oriental da história da filosofia (Hegel, 1995a, p. 121). A filosofia seria, em sua origem, exclusivamente grega. A filosofia só pode surgir na Grécia, onde o homem da antiguidade experimentara, pela primeira vez, a liberdade, alega Hegel. “A filosofia em seu sentido próprio começa no Ocidente. Somente no mundo ocidental emerge a liberdade da autoconsciência” (Hegel, 1995a, p. 121).

Só e unicamente no mundo grego, ou seja, no Ocidente, teria havido as condições imprescindíveis para o surgimento do pensamento filosófico. Os gregos, e somente eles, segundo Hegel, conheciam os fundamentos do Ser ocidental e a liberdade individual (Hegel, 1995a, p. 121). O homem que criou o início da filosofia tinha que ser necessariamente livre. O homem na filosofia hegeliana experimenta a liberdade em sua totalidade; ele tem que ser livre em todos os níveis e somente lá, onde há liberdade política, pode surgir também a filosofia.

Em Heidegger, porém, a liberdade política do homem grego não desempenha papel algum no surgimento da filosofia, que sequer pode ser pensada enquanto resultado da cultura. Ele se situa, ainda, na contracorrente da tradição metafísica, da qual Hegel é um dos expoentes máximos. Mas se a filosofia é para Heidegger, assim como para Hegel, eminentemente grega, o que distingue então estas duas concepções de sua origem, e como elas se situam em relação ao mundo oriental. Não pretendo abordar neste momento estas diferenças entre Heidegger e Hegel em relação ao pensamento oriental, somente avançarei um pouco mais nas aparentes proximidades entres eles, referentes a esse tema.

A relação entre linguagem e pensamento, que é um dos temas centrais da filosofia ocidental é também um elemento fundamental na discussão sobre o diálogo entre Ocidente e Oriente, e, a meu ver, está diretamente vinculado à tentativa de tradução do Tao Te King, empreendida por Heidegger com Hsiao. Não pretendo abordar, aqui esta questão em Heidegger, mas sim tocar em um ponto polêmico, que permite algumas reflexões sobre o diálogo entre esses dois universos de pensamento.

O texto de Heidegger (2004, p. 71-120), “De um diálogo sobre a língua – Entre um japonês e um interlocutor” (“Aus einem Gespräch von der Sprache – Zwischen einem Japaner und einem Fragenden”), é o único escrito, onde ele discute com clareza a suas ideias sobre o pensamento do Extremo Oriente. Nesse diálogo, os seus comentários a respeito do mundo oriental são menos dispersos do que em todos os outros textos. Reproduzo abaixo uma parte do diálogo:

J – Ao voltar da Europa o conde Kuki proferiu em Kioto várias conferências sobre a estética da arte e da poesia japonesas, publicadas posteriormente. Procurou considerar a essência da arte japonesa valendo-se da estética europeia.

P – Mas será que para tal propósito devemos lançar mão da estética?

J – Por que não? P – A palavra estética e o que ela evoca provêm do pensamento europeu, da filosofia. A consideração estética deve ser assim, estranha para o pensamento oriental.

J – O senhor tem toda razão. Mas nós japoneses precisamos recorrer ao préstimo da estética.

P – Para quê?

J – A estética nos empresta os conceitos necessários para apreender o que nos chega na arte e na poesia.

P – Vocês precisam de conceitos?

J – Provavelmente sim. O encontro com o pensamento europeu revelou uma incapacidade de nossa língua.

P – Como assim?

J – Falta a força das definições para representar objetos num encadeamento preciso de uns com os outros, dentro de um sistema recíproco de subordinação.

P – O senhor considera mesmo essa incapacidade uma deficiência de sua língua?

J – No encontro inevitável do mundo oriental com o mundo europeu, essa pergunta exige, certamente, uma reflexão profunda. (Heidegger, 2004, p. 71-72).

O trecho de “Diálogo” já toca em um ponto central da discussão sobre a diferença entre o pensamento ocidental e oriental. Heidegger usa inicialmente a expressão “estética europeia” e parece deixar em aberto à questão, se também poderia existir uma “estética japonesa”. Entretanto é afirmado ao mesmo tempo, que uma consideração estética seja impossível dentro do mundo oriental, pois, a estética seria um modo de pensar ocidental e, portanto, exclusivamente filosófico. Esse é o verdadeiro desdobramento da afirmação de Heidegger, a saber, de que o conceito “filosofia ocidental” seria uma tautologia. A continuação da citação torna-se mais interessante quando Heidegger pergunta ao japonês, se este precisaria de recorrer à estética para compreender a arte japonesa. Ao afirmar essa pergunta ele argumenta em seguida, que a língua japonesa não seria capaz de entrar no mundo da filosofia ocidental. Creio que temos, nesta afirmação a questão central da discussão sobre um possível diálogo entre estes universos aparentemente tão distintos.

Durante os trabalhos de tradução do Tao Te King, Heidegger perguntara a Hsiao pelo motivo do caráter hermético da forma de expressão de Lao Tsé. Hsiao responde apontando o desconhecimento da lógica aristotélica, por parte dos chineses antigos, como a causa principal desta característica do Tao Te King. O comentário de Heidegger a esta afirmação foi claro e direto: “graças a Deus que os chineses não a conheceram” (Hsiao, 1977, p. 128). Este diálogo conciso entre Heidegger e Hsiao nos coloca uma questão que passa por toda a história da interpretação ocidental do pensamento oriental, qual seja a da compatibilidade entre as línguas ideogramáticas, sobretudo

do chinês, e a lógica formal. A questão está vinculada à função dos verbos na língua chinesa, especificamente, ela está em relação direta com a pergunta pela existência do verbo ser, em chinês antigo. O problema mencionado por Heidegger e Hsiao do desconhecimento, ou seja, da estranheza da perspectiva da lógica aristotélica para o pensamento chinês antigo, poderia apontar uma deficiência desta língua para o pensamento filosófico e científico. Ou melhor, a inexistência de uma verdadeira perspectiva científica na china antiga é que teria inibido o surgimento de uma estrutura de linguagem compatível com a lógica formal, como afirma Hegel, nas *Preleções sobre a história da filosofia*.

Para Hegel, a inexistência da liberdade do indivíduo no império chinês não teria sido, contudo, o único empecilho para o surgimento do conhecimento científico na China. Tão decisivo quanto a ausência de subjetividade como empecilho para o surgimento do pensamento filosófico, seria o limite da estrutura da língua chinesa, que seria, também, inapropriada para um pensamento sistemático.

Até mesmo a língua escrita é um grande obstáculo para a formação da ciência, ou mesmo o contrário, visto que o verdadeiro interesse científico nunca esteve presente, por isso os chineses não teriam um instrumento melhor para a exposição e a propagação do pensamento (Hegel, 1995b, p. 169-170).

As reflexões de Hegel sobre as propriedades da língua chinesa têm como referência os escritos do sinólogo figurista francês Jean-Pierre Abel-Rémusat, que fizera um dos primeiros esquemas da gramática chinesa, na Europa. Os pressupostos das análises de Abel-Rémusat sobre o pensamento oriental são de que os chineses antigos já conheciam, através de seus próprios escritos, os pilares do novo testamento, em sua forma mais primitiva, o que os aproximariam, por natureza, do mundo cristão. Mesmo assim, suas considerações sobre a língua chinesa, apresentadas na citação acima como inapropriada para a ciência, permanecem como uma das afirmações mais difundidas sobre o pensamento chinês, no meio acadêmico ocidental

e este fato marcara tão decisivamente a nossa concepção sobre o que seja o Oriente, que ainda hoje é comum ouvir a repetição dos argumentos de Hegel sobre os limites das línguas orientais e de suas impropriedades para o pensamento filosófico.

Ao contrário destas afirmações, todavia, os resultados das pesquisas de Joseph Needham, principal sinólogo inglês do século XX, concluem que, na China antiga, o pensamento científico se encontrava no mesmo nível de desenvolvimento que o da ciência europeia.

Mesmo considerando as lacunas existentes nos escritos chineses antigos que foram preservados e comparamos os taoístas, moístas e lógicos com os seus correspondentes gregos, se tem a impressão que quase não há diferença entre os europeus e chineses antigos, principalmente no que se refere aos fundamentos do pensamento científico (Needham, 1984, p. 163).

Em um diálogo com Jean Riviére, publicado posteriormente, no qual Needham aborda mais uma vez a relação entre o desenvolvimento do pensamento científico na china e sua relação com filosofia – encontramos sua afirmação mais radical em relação às concepções tradicionais das línguas ideogramáticas como inadequadas para o pensamento lógico formal e científico.

Um de meus colaboradores que se ocupa do pensamento chinês me surpreendeu com a afirmação de que a lógica formal aristotélica pode ser tão bem expressa a partir da estrutura da língua e da gramática chinesa quanto em qualquer língua indo-europeia. Um outro colaborador demonstrou que todas as características da lógica grega já poderiam ser encontradas nos textos dos filósofos e escritores do período “os reinos combatentes” (Needham, 1978, p. 55).

As afirmações de que o chinês antigo não só preenchia todos os requisitos para o desenvolvimento da lógica formal, mas que seria até mesmo mais apropriada, referem-se aos trabalhos de Christoph Harbsmeier, que é o

responsável pelo volume sobre lógica e linguagem na china antiga, na obra *Ciência e civilização*, de Needham.

Needham apresenta uma completa reorientação na compreensão europeia do pensamento oriental, principalmente quando se trata da relação entre língua e pensamento na China antiga. Entretanto, considero o vasto envolvimento de Needham com o pensamento chinês não como um início do diálogo, mas um novo ponto de referência na interpretação europeia do mundo oriental. Sua pesquisa sobre a China rompe, em várias áreas, com ideias tradicionais e concepções não mais sustentáveis sobre a incompatibilidade entre linguagem e pensamento na china antiga, principalmente com a tão propagada concepção de uma língua imprópria para o raciocínio lógico-formal.

Estes novos elementos colocados por Needham e sua equipe reorientam as reflexões filosóficas atuais ao romperem com as tradicionais concepções de um universo oriental, principalmente chinês, inapropriado para o conhecimento científico e para os enunciados da lógica formal. Isso, porém, não elimina a importância da filosofia de Hegel e Heidegger para o diálogo entre o pensamento ocidental e oriental, todavia nos obriga a reformular nossos argumentos sobre o caráter eminentemente grego-europeu da filosofia, caso ainda nos propomos a defendê-los.

Referências

- CHO, K. K. *Bewußtsein und Natursein: Phänomenologischer West-Ost-Diwan*. München: Alber, 1987.
- HEIDEGGER, M. *A caminho da linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- HEIDEGGER, M. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores).
- HEIDEGGER, M. *Wissenschaft und Besinnung*. In: HEIDEGGER, M. *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske, 1954.
- HEIDEGGER, M. *Heraklit: Der Anfang des Abendländischen Denkens*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1987.

- HEIDEGGER, M.; JASPERS, K. *Briefwechsel: 1920 - 1963*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1992.
- HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995a.
- HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995b.
- HSIAO, P. Wir trafen uns am Holzmarktplatz. In: NESKE, G. (Hrsg). *Erinnerung an Martin Heidegger*. Pfullingen: Neske, 1977.
- MAY, R. *Ex Orient Lux: Heideggers werk unter ostasiatischem Einfluss*. Stuttgart: F. Steiner-Verlag Wiesbaden, 1989.
- NEEDHAM, J. *Wissenschaft und Zivilisation in China*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.
- NEEDHAM, J. Zwei verschiedene Welten. In: RIVIERE, J. R. *Asien und der Westen*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1978.
- NESKE, G. (Hrsg). *Erinnerung an Martin Heidegger*. Pfullingen: Neske, 1977.
- PETZET, H. W. Die Bremer Freunde. In: NESKE, G. (Hrsg). *Erinnerung an Martin Heidegger*. Pfullingen: Neske, 1977.
- TSCHUANG-TSE. *Die Freude der Fische*. Trad. do inglês para o alemão de Martin Buber. Zurich: Manesse, 1951.
- WOO, K. Y. P. *Begriffsgeschichtlicher Vergleich zwischen Tao, Logos und bei Chuang-tzu und Heraklit*. Ludwig-Maximilians-Universität. Taipei: Universitas Einzelheft, 1969.

GENEALOGIA DA VERDADE E DO PODER: REFLEXÕES SOBRE NIETZSCHE E FOUCAULT

Miroslav Milovic¹

1. Falando sobre a “razão” na filosofia, Nietzsche (2000, p. 29) vai dizer numa passagem do livro *Crepúsculo dos ídolos*: “Eu temo que não venhamos a nos ver livres de Deus porque ainda acreditamos na gramática...” O que isso pode significar? Relacionar Deus e gramática, por quê? Por que a gramática ainda cria um âmbito religioso que impede de nos livrar de Deus? Talvez nessa relação possamos entender a filosofia nietzscheana.

Podemos primeiro colocar a pergunta: por que Nietzsche está discutindo a linguagem?² No livro *Humano, demasiado humano* encontramos uma resposta importante. Está no parágrafo 11:

A importância da linguagem para o desenvolvimento da cultura está em que nela o homem estabeleceu um mundo próprio ao lado do outro, um lugar que ele considerou firme e bastante para, a partir dele, tirar dos eixos o mundo restante e se tornar seu senhor (Nietzsche, 2005b, p. 20).

A discussão sobre a linguagem é a discussão sobre a diferença entre dois mundos. Qual é o sentido dessa diferença? Nela, penso, podemos encontrar o início do projeto heideggeriano sobre a diferença ontológica. É o início, talvez, do projeto da destruição da metafísica. E

1. Filósofo e Professor Titular da Faculdade de Direito da Universidade de Brasília.

2. Cf. a brilhante reconstrução dessa questão em Mosé (2005).

ainda mais. Talvez essa discussão e o projeto nietzscheano dela supere a relevância da pergunta posterior heideggeriana.

Nietzsche (2005b, loc. cit.) continua: “o criador da linguagem não foi modesto a ponto de crer que dava às coisas apenas denominações, ele imaginou, isto sim, exprimir com as palavras o supremo saber sobre as coisas...”. A linguagem estabelece a verdade. É a crença, as forças, diz ele no mesmo parágrafo, ligadas a essa verdade. Ou, por outras palavras, a linguagem articula uma específica vontade de verdade, uma específica constituição do mundo. Nessa constituição desaparece a vida e aparecem os signos, a linguagem e a gramática. E, mesmo assim, essa constituição do próprio mundo resulta importante, talvez o evento mais importante no desenvolvimento da cultura. Ou, melhor dizendo, resulta o evento mais dramático desse desenvolvimento. Nietzsche (2005b, loc. cit.) vai dizer que nessa crença na linguagem os homens “propagaram um erro monstruoso”. Por que isso aconteceu? Vimos que Nietzsche fala sobre dois mundos neste contexto. Qual seria este outro mundo, talvez o nosso mundo fora da cultura e da história?

A discussão sobre a diferença ontológica poderia indicar o caminho da resposta. É um conceito heideggeriano, mas ilustrativo neste contexto nietzscheano. A diferença significa que além dos entes existe o ser. Os gregos faziam essa diferença ligando o conceito do ser à metafísica. Heidegger, pelo contrário, quer livrar a pergunta sobre o ser da metafísica. Só assim, pensa ele, podemos pensar a nossa autenticidade. A ontologia está nessa diferença, nessa autenticidade além do mundo identitário dos entes. Pensar, para Heidegger, significa pensar essa diferença. E pensar a diferença nos parece um projeto urgente. O sistema elimina a diferença. Não existe algo fora do sistema, do capitalismo. A globalização é o exemplo disso.

Nietzsche já entendeu essa diferença. Referindo-se ainda sobre a linguagem e o pensamento ligado à linguagem, ele vai dizer na *Gaia ciência*: “o pensar que se torna *consciente* é apenas a parte menor, a mais superficial, a pior, digamos – pois apenas esse pensar consciente ocorre em palavras, ou seja, em signos de comunicação” (Nietzsche, 2001, p. 249). Nietzsche fala, então,

sobre uma redução do pensamento ligada a nossa linguagem. É só a parte menor e superficial, diz. Talvez seja algo que Heidegger poderia chamar de ôntico. Linguagem não articula a autenticidade do nosso pensamento. Ela cria o nosso mundo comum e as identidades necessárias para a comunicação. Por necessidade e tédio, escreve em *Sobre a verdade e a mentira...*, “nós queremos existir socialmente e em rebanho” (Nietzsche, 1983c, p. 46). E por isso precisamos da linguagem e dos conceitos. Mas, continua ele no mesmo lugar: “toda palavra torna-se logo conceito justamente quando não deve servir, como recordação, para a vivência primitiva, completamente individualizada e única...” (Nietzsche, 1983c, p. 48). A constituição da linguagem esquece sua origem. Poderia ser o contexto onde Heidegger entendeu a questão do esquecimento do ser. A filosofia, pensa ele, sempre pergunta sobre o ser e sempre o esquece. Por quê? Porque em lugar da autenticidade pensa as formas identitárias da metafísica. A destruição da metafísica, assim, volta para o ser esquecido.

O esquecimento acontece, para Nietzsche, já dentro da constituição da linguagem. Em lugar das vivências primitivas, fluxos, temos a linguagem e as significações determinadas e as verdades. O ser humano, diz ele, esquece “as metáforas intuitivas de origem, como metáforas, e as toma pelas coisas mesmas” (Nietzsche, 1983c, p. 50). Isso cria uma mitologia filosófica quando se fala sobre a linguagem (Nietzsche, 2008, p. 170), ou um “grosseiro fetichismo” (Nietzsche, 2000, p. 28-29). Somos guiados pelo esquecimento, poderia ser a diagnose de Nietzsche. E o que se esquece é a vida além das significações determinadas. Poderiam ser os fluxos e não as verdades. Poderia ser a potência e não a verdade. Por isso Nietzsche confronta a vontade de verdade e a vontade de potência. Finalmente, o que seria uma única interpretação que quer acabar com os fluxos interpretativos e as metáforas? Uma ingenuidade ou talvez o idiotismo (Nietzsche, 2001, § 373, p. 277). Mas a cultura pegou este caminho da criação das identidades, despotencializando as origens da vida do ser humano. Por isso a cultura e a história estão negando a vida. É o caminho do niilismo. O pensamento está só participan-

do desse niilismo. Logo vamos entender as consequências políticas dessa ideia.

Acho que até certo ponto podemos comparar os caminhos de Nietzsche e Heidegger. Esquecimento é a palavra que pode unir os dois. Mas, o esquecimento é o esquecimento do ser? Com essa pergunta fica visível, espero, a diferença entre os dois que, talvez, fala mais em favor de Nietzsche do que de Heidegger. Por quê? Na mesma passagem do *Crepúsculo...*, da qual partimos para essa discussão, Nietzsche (2000, p. 29) afirma que “nada teve até aqui um poder de convencimento mais ingênuo do que o erro do Ser.” Erro do Ser ou, poderíamos dizer, a crença de que o Ser existe. No início vimos, não está o ser, mas o devir, não uma referência, mas vivências, fluxos... Talvez Nietzsche poderia iniciar a discussão sobre a diferença ontológica. Sobre o pensamento menor, como ele diz, superficial, ôntico, reificado e o pensamento das vivências, ontológico, talvez. Só que a ontologia no caso dele não seria a abertura para o ser esquecido, mas para o devir. O esquecimento não é do Ser, mas do devir, poderia arguir Nietzsche contra Heidegger.³ Pensar a diferença ontológica sem o Ser, talvez? Parece um projeto impossível.

Vamos ver como Heidegger entendeu o recado nietzscheano. Ele ainda coloca Nietzsche no contexto da metafísica da subjetividade. Mesmo confrontando-se com a metafísica, Nietzsche, segundo Heidegger (2007a, p. 178), renova essa metafísica ligada agora à vontade do sujeito. Assim, Nietzsche está só invertendo o platonismo pensando o ser agora como vontade:

o sensível, o mundo sensível, encontra-se acima de tudo, enquanto o suprassensível, o mundo verdadeiro, encontra-se embaixo. (...) Mas, na medida em que esse acima e esse embaixo determinam a estrutura do edifício do platonismo, ele continua subsistindo em sua essência (Heidegger, 2007a, p. 179).

E já no início do segundo volume do livro sobre Nietzsche, Heidegger (2007b, p. 1) diz que mesmo confrontando-se com a metafísica o pensamento nietzs-

3. Penso que Derrida entendeu este recado nietzscheano falando sobre uma certa reificação do próprio pensamento heideggeriano.

cheano “ainda contém” uma interpretação metafísica. A vontade de potência é uma metafísica?

O problema dessa interpretação heideggeriana é de procurar o ser, ou a reificação do ser onde Nietzsche pensa o devir. Nietzsche já não é um pensador do ser. E o próprio devir resulta, para Heidegger (2007b, p. 75), um termo desgastado e vazio. Assim, talvez, Heidegger mesmo não escape da reificação do ser em sua própria filosofia. O ser-ai guardará ainda algo da metafísica da subjetividade. Nessa discussão ficam, talvez, mais claros outros equívocos da interpretação heideggeriana. Aqui posso apenas mencionar alguns pontos concretos da referida discussão.

Na filosofia de Nietzsche, Heidegger (2007a, p. 80) reconhece “o essencial da concepção da obra de arte integral: a dissolução de tudo o que é fixo em uma flexibilidade fluída”. Podemos concordar com isso. Mas, algumas vezes, Heidegger discorre sobre a dimensão estética da pergunta nietzscheana sobre a arte. Temos que ver o que significa arte no contexto nietzscheano e porque não podemos falar sobre uma elaboração estética, como pensa Heidegger. A arte, afirmando a vida, tenta se livrar da metafísica cuja forma moderna se chama estética. Também a diagnose nietzscheana sobre o niilismo fica exposta à crítica de Heidegger (2007b, p. 257): “Nietzsche experimenta o niilismo como a história da desvalorização dos valores supremos”. Pelo contrário, Nietzsche não articula os valores supremos discutindo a potência do ser humano. O niilismo é o esquecimento do devir indo para as perspectivas do ser que muitas vezes também inclui os valores. O niilismo para Nietzsche não é a desvalorização dos valores supremos, mas a instauração deles. Me parece que o projeto da diferença ontológica, se ainda podemos chamá-lo assim, só poderia ser radicalizado com os argumentos nietzscheanos. Infelizmente, Heidegger não entendeu a diferença que o próprio devir articula. A diferença é do devir e não do ser. Poderíamos entender assim a mensagem nietzscheana.

A vontade de verdade se afirma na cultura judaica, grega e cristã. São poucos os exemplos aristocráticos, diria Nietzsche, de uma afirmação dos

indivíduos. Pelo contrário. Temos a nivelação das pessoas. O deserto cresce, vai dizer Nietzsche num dos *Ditirambos de Dionísio*. Atrás dessa verdade que se procura, Nietzsche vê um interesse prático, ético. São os sacerdotes que determinam o que é o verdadeiro, afirma no *Anticristo* (Nietzsche, 2007b, § 12, p. 18). Examinar essa moralidade ligada a verdade é a obra dele, anunciada no parágrafo 345 da *Gaia ciência*. E a crítica deste “leito de Procusto” (Nietzsche, 2000, p. 100), dessa degeneração da vida, são as consequências.

A Modernidade não vai mudar essa perspectiva. A normatividade, ligada à religião e à moral, só se afirma de uma outra maneira. A morte de Deus ligada à transparência científica não vai mudar essa perspectiva. Em lugar dos valores tradicionais aparecem novos valores, novas formas do niilismo e de negação da vida. O ateísmo moderno segue sendo, assim, uma postura religiosa. Ou, como diz Roberto Machado (1997, p. 64), “o ateísmo é o aperfeiçoamento, o refinamento da vontade de verdade criada pelo platonismo e pelo cristianismo”. O cristianismo continua e chega até a Revolução Francesa. A democracia moderna é a continuação do projeto cristão de igualdade. E a filosofia a continuação da postura dos sacerdotes. Assim fica claro que a Modernidade não sai da sombra da tradição. Não temos motivos para fazer diferença entre Modernidade e Tradição. Os dois mundos ficam determinados pela metafísica, pelo niilismo e a negação da vida. A Modernidade é o novo nivelamento do homem europeu, afirma Nietzsche (cf. 2005a, p. 36) nos *Fragmentos*. É o mundo dos medíocres, dos últimos homens.

Precisamos nos confrontar com isso. Chega o tempo, diz Nietzsche (2005a, p. 33), “em que se aprenderá sobre política de maneira diferente”. E o início disso Nietzsche encontra na própria filosofia. “Somente a partir de mim haverá *grande política* na Terra” (Nietzsche, 1995, p. 110). É o contexto onde Nietzsche vai também falar sobre a transformação dos valores e sobre arte. Precisamos entender isso para saber o que poderia ser uma nova grande política. Uma política dos espíritos livres que não acreditam mais na verdade.

Uma sugestão de leitura poderiam ser as palavras da *Gaia ciência*, do parágrafo 294 onde Nietzsche (2001, p. 199) escreve:

São para mim desagradáveis as pessoas nas quais todo pendor natural se transforma em doença, em algo deformante e ignominioso – *elas* nos induziram a crer que os pendores e impulsos do ser humano são maus; *elas* são a causa de nossa grande injustiça para com nossa natureza.

E como entender a nossa natureza e fazer justiça a ela? Mudar o que? Aqui aparece o conceito nietzscheano da transvaloração dos valores. Nos indica a necessidade de voltar para a vontade de potência. Voltar para o mundo desaparecido? Nietzsche acha que a arte e a política podem reinventar o que se perdeu na história da cultura.

“A arte e nada mais que arte! Ela é a grande possibilitadora da vida, a grande aliciadora da vida, o grande estimulante da vida”, escreve Nietzsche (1983b, p. 28) em *O nascimento da tragédia*. Arte se confronta com o tempo linear da história onde o sentido da nossa vida vem sempre de fora. E assim se pensa o tempo na tradição e na modernidade. Arte é a afirmação, o jeito de dizer sim à vida, de aceitar a vida do jeito como ela é sem procurar o apoio transcendental dela. Por isso a arte articula a possibilidade não do tempo linear, mas do eterno retorno. O que volta é a vida mesma e a criação imanente dela. O que volta não é a identidade, um certo conceito de natureza, por exemplo, mas uma elevação dela, uma afirmação da potência dela. Comparando seu projeto com Rousseau, Nietzsche (2007a, p. 170) diz: “Eu também falo de um retorno à natureza: se bem que isso não seja tanto um retorno, mas antes uma elevação.” Uma elevação que se confronta com a nivelção democrática afirmada por Sócrates, Jesus Cristo, Lutero e Rousseau (Nietzsche, 2007a, p. 219).

Isso não acontece na Modernidade. Ela é um projeto da degeneração global do homem (Nietzsche, 2007a, p. 204). Nietzsche (2007a, p. 155) diz que a definiu “como uma contradição psicológica interna.” Uma contradição porque afirma a nivelção, a degenerescência dos instintos (Nietzsche, 2007a, loc. cit.). Por isso, a justiça nietzscheana afirma a desigualdade. As tendências

modernas, o liberalismo e o socialismo são exemplos dessa mediocrização do ser humano. O espírito mercantil e a democracia nivelam os indivíduos. É a época dos últimos homens. Então a resposta pode chegar só dos indivíduos, dos fortes, de uma aristocracia do futuro. Uma aristocracia do espírito. Uma aristocracia que afirma a diferença, a soberania dos indivíduos. Uma alternativa que talvez apareça só na solidão. Por isso precisamos curtir a solidão, como pensava o Tarkowski. A política que vem, pode ser só essa política da imanência da vida. Sem deuses, ou talvez com deuses que sabem dançar (cf. Nietzsche, 1983a, p. 392).

Nietzsche entendeu as consequências do próprio projeto? Falando sobre a nova aristocracia ele vai dizer: “Que os *homens mais fortes* devem governar, isto está na ordem das coisas” (Nietzsche, 2007a, p. 327). Existe a ordem das coisas mesmo no mundo do devir? Outro detalhe. Criticando a igualdade, mostra-se preocupado: “Toda hierarquia desapareceu” (Nietzsche, 2007a, p. 328). O que isso quer dizer? O mundo do devir cria as condições da hierarquia e assim as condições da própria reificação? A pergunta sobre a política além da metafísica parece ainda aberta. Vejamos agora como Foucault entendeu o projeto da genealogia.

2. Quando fala do conhecimento, Foucault está seguindo o projeto de Nietzsche. Nietzsche quer dizer, observa Foucault (2005, p. 24), “que não há uma natureza do conhecimento, uma essência do conhecimento, condições universais para o conhecimento, mas que o conhecimento é, cada vez, o resultado histórico”. Não existe a origem do conhecimento. Não existe, com outras palavras, um lugar a priori do sujeito, mas as condições históricas da constituição do conhecimento. Mesmo o sujeito fica articulado dentro deste contexto histórico e político. Não existe o sujeito, mas as formas históricas da constituição ou, melhor dizendo, não existe o sujeito, mas as formas da sujeição. O sujeito aparece como o efeito do poder. Não existe o sujeito constitutivo, poderia ser o recado dessa leitura.

Aqui temos o projeto que Foucault também elabora com o título de arqueologia. Pensar as condições históricas da constituição do sujeito e as condições

do poder que articulam a sujeição. Mas tomar o poder “onde ele se torna capilar; ou seja: tomar o poder em suas formas e em suas instituições mais regionais, mais locais” (Foucault, 2000, p. 32). Essa ligação entre as estruturas contingentes do saber e do poder é o projeto que Foucault vai chamar de genealogia. Ou melhor, falar sobre as genealogias dispersas que pesquisam os saberes locais e descontínuos. Por isso não se trata de um empirismo ou positivismo. “As genealogias são, muito exatamente, anticiências” (Foucault, 2000, p. 14), afirma ele no mesmo contexto. Não existe um livro de Foucault sobre o poder porque, como ele diz na *História da sexualidade*, não existe um lugar do poder como “alma da revolta, foco de todas as rebeliões, lei pura do revolucionário” (Foucault, 1988, p. 106). Algumas vezes ele também fala que o poder não tem materialidade (Foucault, 2006b, p. 96).

Habermas vai criticar este ponto dizendo que para denunciar e criticar as estruturas do poder precisamos dos critérios, motivos, quer dizer, de uma ampla teoria da razão. Foucault quer evitar este universalismo. É possível falar sobre o ser humano sem o implícito universalismo que nos acompanha e que, talvez, diria Nietzsche, articula a perspectiva do universalismo.

O universalismo cria, inclusive, um certo obstáculo para pensar o próprio conceito da verdade. O Ocidente, afirma Foucault (2005, p. 50-51), “vai ser dominado pelo grande mito de que a verdade nunca pertence ao poder político, de que o poder político é cego, de que o verdadeiro saber é o que se possui quando se está em contato com os deuses”. O erro está, então, nessa explícita ligação entre a filosofia e verdade. Filosofia não é necessariamente o lugar da verdade, mas as práticas contingentes. A verdade é produzida, inclusive pelas contingências políticas. “Com Platão, se inicia um grande mito ocidental: o de que há antinomia entre saber e poder” (Foucault, 2005, loc. cit.). Pensar a interligação entre saber e poder vai ser o contexto no qual Foucault irá investigar as perspectivas da Modernidade e da biopolítica.

A diagnose sobre os gregos será diferente da diagnose que encontramos em Nietzsche. No livro *Segurança, território, população* Foucault está fazendo uma diferença entre os gregos e os judeus, voltando para um diálogo de

Platão, *O político*: “nunca o deus grego conduz os homens da cidade como um pastor conduzia suas ovelhas” (Foucault, 2008, p. 168). A verdade neste contexto não vai aparecer mais ligada aos sacerdotes e ao poder pastoral. Platão (1983, 276d) mesmo diz: “A primeira divisão nos levará a distinguir o pastor divino, do administrador humano.” E para entender essa administração humana, Platão (1983, 279a) vai usar o conceito da tecedura, uma prática talvez contingente. A política não é a arte do pastor. Aparece sem o apoio transcendental, sem a metafísica. Talvez não possamos concordar com Foucault. Mas nos ajuda a entender uma confrontação possível entre os gregos e os cristãos. Tudo aqui, diz Foucault (2006a, p. 58) em outro contexto, é “a questão de ajustamento, de circunstância, de posição pessoal.” É o exemplo para dizer que o indivíduo se constitui como sujeito não pelos procedimentos da universalização, mas pela contingência da própria ação. Por isso aqui aparece, segundo Foucault (2006a, p. 59), o “brilho singular”, a pergunta como estilizar uma liberdade e não determiná-la. Mesmo Platão, falando sobre o verdadeiro amor, não exclui os corpos. Através das aparências do objeto, observa Foucault (2006a, p. 209), se estabelece “a relação com a verdade”.

Este brilho da cultura grega une sexo e prazeres. E é o início de uma longa reconstrução da genealogia do poder que na Modernidade chega até o nome *biopolítica*. No contexto grego estamos ainda longe “de uma forma de austeridade que tenda a sujeitar todos os indivíduos da mesma forma, os mais orgulhosos como os mais humildes, sob uma lei universal” (Foucault, 2006a, p. 58). Estamos ouvindo quase as palavras de Nietzsche. Com o cristianismo estamos saindo do mundo grego dos prazeres entrando numa perspectiva da purificação dos desejos. Agora o sexo pode ser perigoso. Em lugar da estética dos prazeres aparece a hermenêutica cristã da purificação do desejo. Estamos assim entrando no mundo cristão da renúncia de si, das confissões, do sexo desligado do prazer. Até onde chega este modelo? Como e por que mudou? Como, por exemplo, pensar a Modernidade relacionada com a questão da sexualidade? Como em lugar do sexo ligado ao prazer e do

sexo separado do prazer temos agora o sexo ligado com os saberes? E por que, finalmente, a Modernidade quer saber tanto sobre a sexualidade?

Até o século XVIII, refere Foucault (2005, p. 119), o corpo dos indivíduos fica exposto às estruturas do poder soberano para ser torturado e castigado. A partir do século XIX o corpo “deve ser formado, reformado, corrigido” (Foucault, 2005, loc. cit.). Estamos entrando no mundo do controle dos indivíduos. Eles agora devem ser considerados, pela sociedade, por suas possibilidades e não só por seus atos (Foucault, 2005, p. 85). Estamos entrando numa sociedade onde domina a vigilância, o panoptismo. Foucault (2006b, p. 65) fala sobre o caráter panóptico do poder disciplinar. Estamos, diz ele, com “os novos procedimentos de poder que funcionam, não pelo direito, mas pela técnica, não pela lei mas pela normalização, não pelo castigo mas pelo controle” (Foucault, 1988, p. 100). O direito não é mais o modelo para reconstruir essa perspectiva. Este ponto é objeto de uma confrontação feita por Agamben, que se pergunta se o direito cria ou não as formas modernas da despolitização. Na alta Idade Média, observa Foucault (2005, p. 65), ainda não temos poder judiciário, mas aparece a pergunta sobre quem finalmente tem razão. Desde o século XII temos já os procedimentos de estabelecimento da verdade. Os indivíduos devem se submeter a um poder exterior, ao Estado ou ao soberano. A soberania subjugua. Se exerce dentro de um território e não sobre os corpos. Intervém por meio da violência.

A partir do século XVIII estamos entrando numa outra perspectiva da sociedade disciplinar. Em lugar do poder pastoral sobre as almas e do poder soberano sobre o território, estamos falando agora do poder disciplinar sobre os corpos e a população. É o caminho da genealogia do poder. O novo tipo de sociedade não existe no mundo feudal. O crime no contexto do poder disciplinar não é mais ligado com o pecado, mas “é algo que danifica a sociedade; é um dano social, uma perturbação, um incômodo para toda sociedade” (Foucault, 2005, p. 81). Por isso aparece o interesse ligado às virtualidades e ao controle dos indivíduos. A genealogia de Foucault quer investigar exatamente a relação entre os saberes e poderes dessa sociedade. Aparecem obviamente várias perguntas: neste contexto ainda podemos

falar sobre a nossa liberdade? E ainda mais: o nosso discurso pode superar as condições de uma microfísica do poder, ou não? É possível, a partir do século XIX falar sobre uma certa verdade da Modernidade que supera a contingência histórica, ou não?

“A revolução burguesa do século XVIII e início do século XIX foi uma nova tecnologia do poder, cujas peças essenciais são as disciplinas”, afirma Foucault (2001, p. 109). Assim, a sexualidade aparece no campo dos saberes, no campo da medicina. A verdade é médica. O médico, o psiquiatra, por exemplo, aparece em lugar dos padres e o organismo como a referência e não mais a “carne”. É a grande reviravolta do histórico para o biológico (Foucault, 2000, p. 258), para a biopolítica. Neste contexto Foucault irá primeiro investigar o corpo como o correlato das técnicas do poder e depois a população.

O novo poder sobre os corpos é o poder dos médicos que supera o poder judiciário da época clássica. O que ele estabelece é o que também determina a decisão jurídica. “A instituição médica, em caso de loucura, deve tomar o lugar da instituição judiciária. A justiça não pode ter competência sobre o louco” (Foucault, 2001, p. 40). A família burguesa vai ser a continuação deste olhar que vigia e normaliza. Vigiar crianças desde o berço é a tarefa (Foucault, 2001, p. 308). Neste contexto aparece o fenômeno da masturbação porque ela se torna a causa universal de todas as doenças (Foucault, 2001, p. 305). Talvez todas as guerras parem, só a guerra contra a masturbação, o imaginário, o individual, continua. A base da família moderna assenta-se no corpo da criança, “espaço da vigilância contínua” (Foucault, 2001, p. 315, 311). Este é também o contexto do nascimento da psicanálise, pelo que resulta complicado esperar dela, pensa Foucault, a nossa liberação.

Mas é também o contexto da confrontação entre Foucault e Marx. As análises marxistas falam que com o desenvolvimento da sociedade capitalista, o corpo, tratado anteriormente como o órgão do prazer, se transforma no instrumento da produção (Foucault, 2001, p. 299). Neste contexto Foucault se pergunta por que nessa discussão marxista não aparece o mencionado

problema da masturbação. Como explicar que no mundo burguês aparece a repressão da sexualidade infantil. Vimos que a masturbação articula o núcleo da família burguesa. Ela articula as condições da disciplinação do corpo. E Foucault acha que isso falta nas discussões marxistas. Explicar por que finalmente o sistema se tornou capitalista. No final do livro sobre *A verdade e as formas jurídicas*, Foucault volta a essa confrontação. Marx fala sobre a essência do homem ligada ao trabalho. O ponto que Foucault coloca contra Marx é a operação que liga os homens ao trabalho. “É preciso a operação ou a síntese operada por um poder político para que a essência do homem possa aparecer como sendo a do trabalho” (Foucault, 2005, p. 124). São as práticas microscópicas, capilares, diz ele, que são necessárias para nos ligar ao trabalho e a uma produção capitalista. Mesmo que não queiramos trabalhar, mesmo assim estamos todos os dias reproduzindo o sistema capitalista. E uma vez mais: “A ligação do homem ao trabalho é sintética, política; é uma ligação operada pelo poder” (Foucault, 2005, p. 125). Só assim, só com este poder, com este panoptismo a nossa vida aparece como a força produtiva.

No mesmo contexto Foucault repete que não fala sobre o estado ou a classe, mas sobre as pequenas instituições do poder. Acho que fica ainda aberta a pergunta sobre se existe também uma macrofísica do poder, ou só as práticas contingentes. A burguesia, considera Foucault (2000, p. 39), “não se interessa pela sexualidade da criança, mas pelo sistema do poder que controla a sexualidade da criança.” Mas por que este interesse da burguesia, poderia ser a pergunta de Marx contra Foucault. Foucault usa o termo macrofísica falando sobre o poder soberano que articula a Idade Clássica. Parece que a estrutura fragmentária da Modernidade não cria a possibilidade de falar sobre a macrofísica. Podemos falar sobre uma relação particular entre os médicos e os pacientes, por exemplo. Mas, pode ser que as perspectivas dispersas da Modernidade escondam um fundamento, uma certa metafísica que Marx chama de capitalismo.

Finalmente, Foucault fala sobre a sociedade disciplinar, quer dizer, sobre algo que supera este tipo da prática. É no *Nascimento da biopolítica* que fica explícita a relação entre o liberalismo, neoliberalismo e a biopolítica. Inclusive, é o contexto no qual Foucault (2004, p. 65) se refere à liberdade produzida dentro do sistema capitalista. É o sistema do espetáculo, onde a liberdade também não supera o espetáculo. Somos livres até um certo ponto, até o ponto que não questiona o próprio sistema. O sistema não pode permitir que a liberdade dos trabalhadores se torne “um perigo para a empresa e para a produção” (Foucault, 2004, p. 67). A liberdade só se articula dentro do sistema. Mostra-se uma vez mais que não existe algo fora do capitalismo, algo não integrado.

Foucault também pensa em uma certa transformação do mundo, uma outra forma de produção da verdade. É talvez uma abertura para o cotidiano e para as perspectivas que não se encontram em Marx. É algo chamado segunda esquerda. Foucault fala sobre a possibilidade de uma outra produção dos indivíduos, sobre o autogoverno deles. Sobre uma revolução molecular, a antipsiquiatria, por exemplo. É o contexto no qual Foucault introduz o cuidado de si, onde o projeto nietzscheano se radicaliza não só na arte, mas na própria vida como referência. A *epimelia heautou, cura sui*, são as referências que vêm do mundo grego e romano. Criar-se, superar as identidades, aparece agora como a alternativa. É o ponto onde Foucault pensa um novo iluminismo. E é uma alternativa que se confronta às formas identitárias modernas baseadas no modelo de *homo oeconomicus* e das práticas disciplinares. O indivíduo moderno, poderia dizer Foucault com Nietzsche, é o mundo dos últimos homens disciplinados para satisfazer as demandas do mercado. “Não me pergunte quem sou e não me diga para permanecer o mesmo”, são as palavras dele sempre citadas para ilustrar isso.

Referências

- FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*. 3. ed. Rio de Janeiro: Nau, 2005.
- FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. 11. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006a.
- FOUCAULT, M. *Naissance de la biopolitique: cours au Collège de France (1978-1979)*. Paris: Gallimard; Seuil, 2004.
- FOUCAULT, M. *O poder psiquiátrico: curso no Collège de France (1973-1974)*. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.
- FOUCAULT, M. *Os anormais: curso no Collège de France (1974-1975)*. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2001.
- FOUCAULT, M. *Segurança, território, população: curso no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- HEIDEGGER, M. *Nietzsche I*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007a.
- HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007b.
- MACHADO, R. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1997.
- MOSÉ, V. *Nietzsche e a grande política da linguagem*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- NIETZSCHE, F. *A “grande política”*: fragmentos. Campinas: IFCH/Unicamp, 2005a.
- NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos: ou como filosofar com o martelo*. 2. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- NIETZSCHE, F. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- NIETZSCHE, F. *Escritos sobre política I*. São Paulo; Rio de Janeiro: Loyola; Ed. PUC-Rio, 2007a.

- NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano II: um livro para espíritos livres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2005b.
- NIETZSCHE, F. *O anticristo: maldição ao cristianismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007b.
- NIETZSCHE, F. *O eterno retorno*. São Paulo: Abril Cultural, 1983a. (Os Pensadores).
- NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Abril Cultural, 1983b. (Os Pensadores).
- NIETZSCHE, F. *Sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral*. São Paulo: Abril Cultural, 1983c. (Os Pensadores).
- PLATÃO. *O político*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

O FETICHISMO DA MERCADORIA EM MARX: UMA ANÁLISE A PARTIR DOS CONCEITOS DE PULSÃO E DE OBJETO EM FREUD E LACAN

Lucas Cid Gigante¹

Priscila Cristina da Silva Cid Gigante²

1. Apresentação

É conhecida a expressão de Marx sobre a riqueza das sociedades em que predomina o modo de produção capitalista se apresentar como uma imensa coleção de mercadorias, o que não é pouca coisa, pois envolve a estrutura das necessidades humanas e sua satisfação, incluindo a invenção, a redefinição e o direcionamento destas. Por outro lado, estamos lidando com a recriação destas necessidades e sua satisfação por meio de objetos que se apresentam para a reversão de seu carecimento, não importa o tipo valor de uso de que são investidas, se a concretude do uso é do corpo ou se o simbolismo do uso é da alma. Marx (2008) acrescenta o fato de que estes objetos assumem a forma mercadoria e com ela assumem a forma do fetichismo, entendido como a apresentação de “algo muito estranho, cheio de sutilezas metafísicas e argúcias teológicas” (p. 92) e descrito como uma espécie de animação do artefato, como se estivesse possuído por um espírito, fazendo com que os produtos do trabalho se tornassem

1. Graduado em Ciências Sociais, Mestre e Doutor em Sociologia pela UNESP FCL/Ar. Professor da Universidade Federal de Alfenas (UNIFAL-MG). E-mail: lucas.gigante@unifal-mg.edu.br.

2. Graduada em Ciências Sociais, Mestre e Doutora em Sociologia pela UNESP FCL/Ar. Especialista em Psicologia Corporal Reichiana pelo Instituto Raiz (Araraquara-SP) e graduanda em Psicologia pela Faculdade José do Rosário Vellano (UNIFENAS - Campus de Alfenas). E-mail: soldepri_mavera@yahoo.com.br.

[...] dotados de vida própria, figuras autônomas que mantêm relações entre si e com os seres humanos. É o que ocorre com os produtos da mão humana, no mundo das mercadorias. Chamo a isso de fetichismo, que está sempre grudado aos produtos do trabalho, quando são gerados como mercadorias. É inseparável da produção de mercadorias (Marx, 2008, p. 94).

Aqui se localiza o nosso problema. Como compreender o fantasmagórico e o misterioso que revestem a mercadoria de vida própria? Como compreender e explicar o fascínio suscitado pelos objetos que circulam nesta imensa coleção, em como fazem parte de nossa economia afetiva? Este problema, descrito como misterioso e fantasmagórico e, ao mesmo tempo, revelador do poder de captura da mercadoria, nos orientará na busca de elementos do pensamento de Freud e de Lacan. Começaremos com o conceito freudiano de pulsão.

2. O conceito freudiano de pulsão

Teceremos algumas considerações a partir de seu artigo de metapsicologia intitulado “A pulsão e os destinos da pulsão”, publicado por Freud em 1915, também conhecido como “Os instintos e suas vicissitudes” (2006a). Freud utilizou nesta e em outras obras o termo *Trieb* (pulsão), enquanto utilizou o termo *Instinkt* (instinto) raramente. A tradução inglesa de *Trieb* por *instinct*, replicada na tradução brasileira por instinto, gera uma confusão e incompreensão do aspecto conceitual de *Trieb*. Por outro lado, o termo vicissitudes se coloca como uma tradução que não chega a desfigurar o termo original *Schicksal* (destino) acrescentando-lhe o caráter circular.

Após essa consideração terminológica, existem duas características conceituais da pulsão: a primeira é a sua persistência – como uma força constante, contra a qual nenhuma ação de fuga prevalece, o que a diferencia dos estímulos externos, contra os quais pode-se imprimir uma ação de fuga; a segunda característica é sua natureza fronteira entre *soma* e *psique*, sua composição dualista como fenômeno do corpo e da mente ao mesmo tempo; nasce em fontes de estimulação interiores ao organismo e passa a ser capturada

por seus representantes psíquicos, como aparelho de linguagem. É também caracterizada pelo termo necessidade e o que a elimina é a satisfação, aplicando uma alteração adequada da via interna de estimulação, mantendo a quantidade de excitação psíquica tão baixa quanto possível ou pelo menos constante – o que o autor chamou de princípio da constância ou Nirvana, em *Além do princípio do prazer* (2006c), de 1920. Saliente-se a ausência de possibilidade de a satisfação suplantar a pulsão: trata-se, pois, de baixar-lhe o nível de excitação. É o jogo da negação e conservação, superação e transcendência da pulsão que a caracteriza por seu aflorar ininterrupto, circular, dando vida ao psiquismo.

Após essas considerações, Freud (2006a, p. 127-8) nos apresenta as quatro dimensões da pulsão: sua pressão; sua finalidade; sua fonte; e o seu objeto. Pressão [*Drang*] é descrita por Freud como o fator motor, quantidade de força ou a medida de exigência que representa. É a característica comum a todas as pulsões, sua essência. Toda pulsão é uma parcela de atividade. Estamos situados no reino das quantidades. Finalidade [*Ziel*] de uma pulsão é sempre sua satisfação, eliminando o estado de estimulação na sua fonte. Embora a finalidade sempre seja a mesma, poderá haver inúmeros caminhos para esse fim. Trata-se de dimensão do jogo entre carga e descarga de um estímulo pulsional. Fonte [*Quelle*] de uma pulsão remete para o processo somático que ocorre num órgão ou parte do corpo cujo estímulo é representado na vida mental por uma pulsão. Aqui, Freud já desliza para a fronteira biopsíquica, na superação da quantidade em qualidade, pois o estímulo somático se supera em seu representante psíquico, no processo de elaboração do objeto. Objeto [*Objekt*] de uma pulsão é a coisa em relação à qual ou através da qual a pulsão é capaz de atingir sua finalidade. É o que há de mais variável numa pulsão e não está ligada a ela originariamente, sendo-lhe destinada quando se apresenta como candidato à satisfação.

O objeto pode ser modificado inúmeras vezes de acordo com os destinos ou vicissitudes da pulsão. Quando um objeto se apresenta à pulsão, capturando-a, ele demarca a passagem do corporal ao psíquico e, como tal, a superação da quantidade em qualidade. Sendo assim, o *quantum* de pressão da pulsão,

inscrita na fonte somática de estimulação, que pede pela finalidade de satisfação se transforma em uma nova dualidade: entre a carga de um afeto (*quantum*) e a qualidade de seus representantes psíquicos, à qual a primeira é acoplada. Esse processo é difícil de ser compreendido sem que realizemos uma melhor análise do conceito de objeto.

3. Apontamentos sobre o conceito de objeto em Freud e Lacan

Acompanharemos algumas considerações de Garcia-Roza (1995). A primeira consideração é a de que na língua alemã, existem dois termos que designam “objeto”. A primeira de suas definições é *Gegenstand*, o objeto do mundo, o que está aí, o que se oferece à percepção. A segunda definição é a de *Objekt*, que designa uma representação complexa, síntese de sensações elementares provenientes das coisas do mundo, numa ressonância kantiana – o objeto é uma síntese de representações, uma ordenação da sensibilidade e do entendimento, por suas categorias. Lacan também associa ao *Objekt* o termo *die Sache* como “a coisa, produto da indústria e da ação humana enquanto governada pela linguagem” (Lacan, 2008b, p. 60) que, como tal, também pode ser ligada ao *Gegenstand*. Desenvolveremos esta segunda definição antes de ir para a terceira.

Para tanto, faremos uma nova referência ao trabalho de Garcia-Roza (1995), quando se refere ao trabalho de Freud sobre as afasias, de 1891, onde é desenvolvida a questão da articulação do conjunto de imagens sensoriais com a palavra e, mais especificamente, com a representação palavra (*Wortvorstellung*). É a palavra que confere às imagens sensoriais dispersas uma unidade e um significado, é ela que transforma as associações de objeto em representações de objeto (*Sacheworstellung*). Neste mesmo trabalho, Freud elaborou a ideia de um aparelho de linguagem, no qual a representação deixa de ser concebida como contida nas células nervosas e passa a ser pensada como dependente das associações entre representações objeto e representações palavra.

O objeto existe apenas após a “representação objeto”, não é uma coisa do mundo ofertada à percepção, mas uma síntese de representações. Mais do

que isso, lembra-nos Garcia-Roza (1995), o objeto de investimento pulsional é uma representação e não um objeto externo no sentido de uma coisa-mundo, por mais que possa estar ligada a este. Sendo assim, a representação objeto se coloca como um conjunto de “associações objeto”, um conjunto de imagens visuais, acústicas e táteis. O termo representação objeto não designa o referente ou coisa, mas o seu significado.

O aparato psíquico é entendido como um aparato de “captura e transformação do disperso pulsional” (Garcia-Roza, 1995, p. 251). Uma vez capturado, o *quantum* pulsional é transformado através da submissão de seus elementos à trama da linguagem. Mais do que estruturante, a linguagem torna a pulsão visível, já que, enquanto tal, uma pulsão jamais pode ser objeto do consciente e do inconsciente, ela não pode ser representada senão pela sua representação.

A pulsão é observada a partir da atuação do aparelho de linguagem, que permite sua presentificação no psiquismo, ao ganhar ordenação temporal, já que, enquanto pura intensidade, em seu início a pulsão é atemporal, como o inconsciente, onde não existe qualquer referência temporal, o que se extrai do artigo de Freud, também de 1915, chamado “O inconsciente” (2006b).

Recapitulando o destino da pulsão, temos uma intensidade e um investimento invisíveis que se transformam num representante pulsional. Este representante pulsional, por sua vez se divide nas imagens, traços e investimentos linguísticos acoplados a afetos, como qualidade e intensidade de descarga.

Assim chegamos à terceira forma de definição do objeto, que é *das Ding* (Coisa), que se caracteriza como coisa autônoma, ao mesmo tempo não materializada no objeto do mundo externo (*Gegenstand*) nem na representação objeto e representação palavra que culminam no *Objekt*. O que caracteriza o *das Ding* é o vazio, aquilo que no objeto é um nada: “no nível das *Vorstellungen* [representações] a Coisa é nada, é ausente, alheia [no sentido de *Fremde* – estranha/estranhamento]” (Lacan, 2008b, p. 80).

Ding é o que Lacan (2008a), no décimo primeiro Seminário denomina de *objeto a*. Sua característica principal é a ausência, o furo, permanecendo assim. O *objeto a* não é o objeto do desejo, mas o objeto causa do desejo, sua função é ser produtor da falta, sendo contornado pela pulsão, jamais atingido. *Das Ding* implica em “alguma coisa que quer, a pressão, a urgência da vida – *Not des Lebens*” (Lacan, 2008b, p. 60). Por sua vez, no sétimo Seminário (2008b, p. 79), Lacan assinala que o furo do *objeto a* demarca as representações palavra e representações objeto que são organizadas na medida do significante enquanto tal, dependendo de suas leis (gravitando, permutando e modulando-se segundo elas).

Lacan se inspirou no trabalho do linguista Roman Jakobson, que relaciona os polos metafórico e metonímico (descritos pela linguística) respectivamente com a condensação e o deslocamento, (os mecanismos básicos do sonho segundo a concepção freudiana), fazendo da metáfora e da metonímia não apenas mecanismos do inconsciente, mas o de sua própria formação. Nestes mecanismos, o que ocorre é um efeito de alteração do sentido, uma substituição de significantes, por similaridade (metáfora) ou por contiguidade (metonímia). Trata-se da errância em torno das representações palavra e representações objeto (Freud) ou dos significantes (Lacan), que parte de uma circulação que orbita o objeto *a*, ou seja, orbita o vazio. Assim, “o *Ding* é o elemento que é, originalmente, isolado pelo sujeito em sua experiência do *Nebemensch* [ao lado ou perto dele] como sendo, por sua natureza, estranho, *Freunde*.” (Lacan, 2008b, p. 67).

Trabalhamos o conceito de objeto e como este se liga à pulsão. No entanto, entre a pulsão e o objeto se inserem o desejo e a fantasia, já como aparições de linguagem. Mais ainda, como Lacan ainda coloca no Seminário 7, a estrutura significante interpõe-se entre a percepção e a consciência, onde o inconsciente intervém (2008b, p. 66). Precisamos dizer algo sobre a gênese desta dinâmica, retornando à Freud.

4. A experiência primária de satisfação e a alucinação desiderativa no projeto de 1895

Abordaremos as ideias de “experiência primária de satisfação” e de “alucinação desiderativa”, que Freud formulou em seu “*Projeto para uma psicologia científica*” (2006d), de 1895.

A experiência primária de satisfação está ligada à eliminação do estado de estimulação endógena de um bebê (a fome), representada pela sucção, que lhe traz o leite e proporciona a satisfação de sua necessidade. A ação específica da sucção se localiza entre o choro do bebê e a representação do seio materno e realiza uma alteração no mundo exterior (obtenção de alimento) que conduz à experiência de satisfação que, então, toma o lugar da tensão decorrente dos estímulos internos. Para além disso, este processo se acompanha da elaboração de uma imagem de um primeiro objeto de satisfação – o seio, acompanhada do encontro primeiro com um outro (mãe), que faz com que este outro, este primeiro objeto, seja percebido e investido como aquele que proporciona a satisfação.

Ao se repetir o estado de necessidade, a imagem mnêmica do primeiro objeto – a mãe será reinvestida por um impulso psíquico a fim de reproduzir a satisfação original, vinculando o ‘objeto de satisfação’ e a ‘descarga’ pela ação específica. A imagem mnêmica do primeiro objeto inaugura a lógica do desejo, é a aparição do primeiro desejo, e o que se deseja é uma imagem. Mais do que um reflexo, a sucção é uma lembrança que irrompe, uma alucinação. Na repetição de estados de necessidade, surgirá um impulso psíquico que procurará reinvestir a imagem mnêmica do objeto com a finalidade de reproduzir a satisfação inicial. Na ausência do objeto real de satisfação, o que ocorre é o que Freud chama de alucinação desiderativa, devido ao investimento realizado nas imagens-lembrança do mesmo, reativadas perante o estado de desejo.

Isso inaugura a lógica dos objetos do desejo. Lacan (2008b, p 74) a extrai de um termo freudiano, a *Wiederzufinden*, que significa a “tendência para reencontrar”. A diferença é que Freud considera a experiência primeira de

satisfação como um momento mítico e Lacan como uma ilusão. Porém, no Seminário 11, Lacan afirma que é este furo que cria a instauração das gravações das representações coisa e representações palavra inconscientes, a partir do contorno das hiâncias e das bordas do *objeto a* causador do desejo, *objeto a (das Ding)* como “distribuição dos investimentos significantes” (Lacan, 2008a, p. 178).

5. A repetição da busca dos objetos do desejo inscrita nos objetos do mundo

Rabinovich (2009) retoma a distância que Freud estabelece entre a satisfação de necessidades e a realização do desejo. Ela lança a ideia de uma dissimetria que demarca o objeto como impróprio para a satisfação ou fazendo desta uma satisfação apenas parcial, dada a impossibilidade de retorno ao objeto primeiro do desejo. A pulsão, voltada para os objetos do desejo, afasta o sujeito do caminho da satisfação e o direciona para uma busca infrutífera, adaptativa e marcada pela repetição. Marca, portanto, uma busca circular por objetos de desejo, que se inscreverá também na busca dos objetos do mundo. É o que vemos nesta passagem de Lacan:

Ele faz a prova de que alguma coisa, afinal, encontra-se justamente aí, que, até um certo ponto, pode servir. Servir a quê? – a nada mais do que a referenciar, em relação a esse mundo de anseios e de espera orientado em direção ao que servirá, quando for o caso, para atingir *das Ding*. Esse objeto estará aí quando todas as condições forem preenchidas, no final das contas – evidentemente, é claro que o que se trata de encontrar não pode ser reencontrado. É por sua natureza que o objeto é perdido e como tal jamais ele será reencontrado. (Lacan, 2008b, p. 67-8).

Uma contribuição importante de Rabinovich (2009), voltando a Freud, é demonstrar que esse traço mnêmico que ele descreve não se inscreve numa teoria do conhecimento, pois se trata de um princípio não de conhecimento, mas de reconhecimento, de um reencontro, mediante a identidade da percepção, sempre apta a guiar as representações palavra e representações objeto como substitutivos à referida imagem mnêmica do primeiro objeto.

Ficção e realidade psíquica não se opõem, gerando o que a autora denomina como fome de signos, “signos da presença que nunca é mais do que uma representação dos signos da presença desse outro inesquecível, rastro enganoso de uma presença impossível de conjurar” (Rabinovich, 2009, p. 16). É por isso que a rede de captura da pulsão pelo desejo desagua numa representação do objeto sempre fugaz: o objeto, enquanto rede de representações não se distingue de um anseio fictício, desta fome de signos.

O caráter de composição imaginária, de elemento imaginário do objeto, faz dele o que se poderia chamar de a substância da aparência, o material de um engodo vital, uma aparição sujeita à decepção de uma *Erscheinung*, [...] isto é, aquilo em que a aparência se sustenta, mas é igualmente a aparição da assombração, a aparição corriqueira (Lacan, 2008b, p. 77).

6. Iluminação do problema com o retorno ao conceito de objeto em suas dimensões

O que isso tem a ver com o problema? Tem relação com o conceito de objeto, para religar suas três diferentes acepções. Precisamos fazer essa síntese.

Começemos com o objeto na acepção de vazio – *das Ding*: a experiência primária de satisfação cria esse mecanismo de busca de repetição da imagem lembrança do primeiro objeto, estando no campo do Outro, uma imagem deste primeiro outro ou o “primeiro exterior”, estranho ao sujeito. Essa busca de repetição de uma imagem lembrança (ou *objeto a*), ganhando o traço qualitativo de uma psique que funciona como um aparelho linguístico, atua no patamar de uma tentativa de encontrar representantes palavra aptos a se colocar no lugar da imagem lembrança (Freud) ou de encontrar signos objeto que sejam adequados para ocupar o lugar do *objeto a*, (objeto vazio) [Lacan]. Esse é o mecanismo de surgimento dos desejos, ligando a pulsão e a satisfação aos seus objetos, acepção de *Objekt*, que lança pontas para cima, na região consciente.

A sensação de reencontro e reconhecimento (para lembrar Rabinovich) se fazem na captura de conteúdos da rede de significantes no patamar do objeto, seja como representação palavra e representação objeto (Freud) ou como significante (Lacan). Portanto, o objeto em sua acepção de vazio cria uma situação de aparente reencontro e reconhecimento da imagem lembrança de satisfação primeira, em representações que se lhe substituem. Aqui, realidade e ficção se superpõem tecendo o cenário psíquico (Rabinovich). Voltando ao ponto, o objeto vazio cria a presença das sínteses responsáveis pelo objeto na sua acepção kantiana, como *Objekt*, síntese de representações determinada pelos mecanismos da linguagem. Em Lacan, explorando a natureza da linguagem, essa busca de repetição se ativa pelo mecanismo linguístico de sobreposição (metáfora) ou de contiguidade (metonímia), que gera a trama significante, que repete a circularidade da bordadura do *das Ding*, instaurando as gravitações das representações inconscientes.

Resta ainda tentar realizar a ligação com os objetos do mundo. Aqui existe um hiato irracional (para falar como os neokantianos) análogo ao “da coisa em si”, pois (seja em Freud seja em Lacan), não se opera uma ligação direta entre as representações e os objetos do mundo externo (naquele sentido de *Gegenstand*, o objeto do mundo, o que está aí, o que se oferece à percepção), havendo, entre ambos, um hiato, um novo espaço vazio. Objetos representação se ligam a outras representações; representações palavras se ligam a outras representações. Entre Freud e Lacan está Saussure e sua colocação de que a língua não é constituída fundamentalmente por nomes dados às coisas. O signo é uma união de significante e significado, que estabelece uma ligação indireta com o objeto coisa do mundo externo, mediada pela representação, como num corte que se abre para “um espaço próprio”, expressão empregada por Foucault (2007) para pensar o corte da representação. As representações contêm índices da exterioridade do objeto coisa, mas o seu caráter significante não remete diretamente a esta exterioridade e sim a uma relação entre uma representação e outra representação.

No entanto, sustentamos: esta representação (mesmo que inconsciente) condiciona a captura do aspecto significativo dos próprios objetos do mundo, do

fato de que estes são forjados também segundo uma dimensão significativa, são portadores de signos e de imagens, como tal são fabricados e como tal são objetos que se oferecem à percepção.

Vejamos sob outro ângulo: os signos e imagens que revestem os objetos do mundo (*Gegenstand*) e que configuram por assim dizer a sua estética, não são determinantes em relação ao mecanismo de sua apropriação pelo sujeito, porque não determinam como os objetos de representação (*Objekt*) são forjados, porque estes, por sua vez, emergem dos objetos do desejo. Ora, os objetos vinculados ao desejo estão inscritos na história do sujeito, de como a pulsão se transformou em seus representantes.

Neste particular, ninguém é dono da linguagem, pois, em primeiro lugar, a rede de signos ou representações que orienta a apropriação que o sujeito faz dos objetos do mundo não depende somente dele, a mesma linguagem é parte do revestimento destes artefatos, estando em sua aparência; além disso, o sujeito, para recuperar a raiz latina do termo, é assujeitado e, nesse caso, assujeitado em relação a não controlar o mecanismo que liga as pulsões aos desejos³. Em segundo lugar, a aparência do objeto do mundo, fabricada segundo uma estética, não determina sua apropriação, porque não controla a síntese de representações que o sujeito elabora (inconscientes) na dimensão do *Objekt*.

Este comando da linguagem se divide entre a orientação da estética do objeto do mundo (os signos e imagens de que é revestido) e a mobilização significativa da linguagem pelo aparato desejante do sujeito, o qual ele tampouco controla, pois é um processo de captura oriundo do inconsciente, como cadeia de significantes nas hiências de seus investimentos.

3. Vemos isso em Haug (1999), porém cometendo o equívoco de deixar o sujeito sempre na completa heteronomia, lançando toda a atividade e comando de linguagem à estética da mercadoria. Gera com isso uma imagem de manipulação oriunda da publicidade, que captura as insatisfações do sujeito e as lança na mercadoria, como se esta promettesse sua satisfação, sempre trazendo a insatisfação ao fim. A insistência na própria ideia de insatisfação é um equívoco, como o faz Baudrillard (1995). Muito mais interessante para considerar o problema da manipulação seria considerá-la como fornecedora de materializações mercantis como espaços de satisfação parcial da pulsão, sempre reativados, de forma incessante, no entanto.

Se ninguém controla a linguagem, podemos recapitular a gênese do processo, o seu disparo. Ele se encontra nos deslizamentos significativos que forjam um espaço autônomo, situado entre o inconsciente e o consciente do sujeito, um espaço preenchido pelas vicissitudes e destinos da pulsão. Os objetos do mundo são empréstimos, com o fim de criar formas de descarga materializáveis. Talvez por isso, a metáfora (que sobrepõe) e a metonímia (que desliza de um significante a outro por contiguidade) são extraídas por Lacan da lista bem maior de regras da linguística para expressar o funcionamento do desejo. Isto porque são mais adequados ao mecanismo de captura significativa da pulsão por seus representantes psíquicos na ordenação afetiva e significativa do *Objekt*. Quando o *Objekt* se liga aos objetos do mundo, o faz pelo inconsciente, que captura a tessitura sígnica da aparência desses objetos e a submete aos seus critérios, contidos na bordadura de sua teia significante. Uma forma de incorporação da mercadoria pelo sujeito se acende, como valor de uso para ele, como significado para ele, o que é absolutamente único, traçado em sua história (em sua constituição enquanto sujeito no campo do desejo). A mercadoria pode ser considerada, ao mesmo tempo, como *Gegenstand*, como *Objekt* e também como substituto de *Ding*. É o momento de retornar ao objeto marxiano.

7. O mistério do fetichismo está no valor de uso

Enquanto palavra, fetiche é derivado de feitiço ou obra de magia, que dota de vida própria objetos que representam divindades. Também existe o sentido da uma sensação de uma força sobrenatural que se apodera de um objeto de culto, promovendo seu encantamento – *Zauberung*. Como tal, são acepções muito próximas à fantasmagoria à qual se refere Marx, que faz com que algo inanimado se humanize, ganhe alma, personalidade, aspectos e detalhes humanos, sendo adornado e personificado, enquanto o mundo humano se coisifica. Ademais, essa concepção não é distante de outro significado de fetichismo: “culto de objetos materiais, considerados como a encarnação de um espírito, ou em ligação com ele, e possuidores de virtude mágica”, dicionário Aurélio (1988).

Segundo Silva (2013), esses significados se aproximam do uso feito por Marx, que descreve o fetichismo como uma “sutileza metafísica” e “argúcia teológica” que fazem a mercadoria parecer ter vida própria, numa relação social natural destes artefatos que oculta e por isso mesmo aliena a relação social entre os seus produtores. Isso de certa forma dá conta do problema e abre as portas para se pensar nos processos de alienação descritos na obra marxiana, na medida em que autonomizam a mercadoria, arrancando-a das relações sociais de sua produção. Após essa descrição, Marx parte para um passo explicativo por negação: o misterioso não pode ser encontrado no valor de uso:

À primeira vista, a mercadoria parece ser coisa trivial, imediatamente compreensível. Analisando-a, vê-se que ela é algo muito estranho, cheia de sutilezas metafísicas e argúcias teológicas. *Como valor de uso, não há nada misterioso nela*, quer eu a observe sob o ponto de vista de que se destina a satisfazer necessidades humanas, com suas propriedades, quer sob o ângulo de que somente adquire essas propriedades em consequência do trabalho humano (Marx, 2008, 92-3, grifos nossos).

Excluindo o valor de uso, como ele explica o problema do fetichismo, a partir de sua gênese? O que explicaria seu ar misterioso e metafísico? É através de outro componente do valor, o valor abstrato fruto do trabalho social abstrato, que iguala os produtos do trabalho e os equipara como portadores de valor:

O caráter misterioso que o produto do trabalho apresenta ao assumir a forma mercadoria, donde provém? Dessa própria forma, claro. A igualdade dos trabalhos humanos fica disfarçada sob a forma da igualdade dos produtos do trabalho como valores; a medida, por meio da duração, do dispêndio da força humana de trabalho, toma a forma de quantidade de valor dos produtos do trabalho; finalmente, as relações entre os produtores, nas quais se afirma o caráter social de seus trabalhos, assumem a forma de relação social entre os produtos do trabalho (Marx, 2008, p. 94).

Após esta colocação, Marx parte para um passo explicativo por afirmação, considerando a circunstância de que existe um ocultamento do fato das mercadorias serem produtos do trabalho, passando assim a ganhar autonomia:

A mercadoria é misteriosa simplesmente por encobrir as características sociais do próprio trabalho dos homens, apresentando-os como características materiais e propriedades sociais inerentes aos produtos do trabalho; por ocultar, portanto, a relação social entre os trabalhos individuais dos produtores e o trabalho total, ao refleti-la como relação social existente, à margem deles, entre os produtos do seu próprio trabalho. [...]. Uma relação social definida, estabelecida entre os homens, assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas (Marx, 2008, p. 94, grifos nossos)

O passo seguinte, que fecha a consideração do autor e que explica o ar misterioso da mercadoria, é considerar que ganha vida própria, local em que ele parte para a alusão ao mundo da religião:

Para encontrar símile, temos de recorrer à região nebulosa da crença. Aí, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas que mantêm relações entre si e com os seres humanos. É o que ocorre com os produtos da mão humana, no mundo das mercadorias. Chamo a isso de fetichismo, que está sempre grudado aos produtos do trabalho, quando são gerados como mercadorias. É inseparável da produção de mercadorias (Marx, 2008, p. 94).

A analogia que Marx estabelece com o reino da religião, em que os produtos do cérebro humano ganham vida própria, como se fossem entidades vivas, exprime o lado difícil da mercadoria. Sustentamos, após toda a digressão sobre o conceito de pulsão e suas derivações nos conceitos de objeto, que o mistério do fetichismo se encontra justamente no local em que Marx julgou não o encontrar: no valor de uso. É o valor de uso da mercadoria, na forma do uso como uma singularidade do sujeito que se apropria dela e a dota de vida própria. Afirmamos, portanto que, como valor de uso, muita coisa há de misterioso nela. A porta de entrada é a tessitura significativa de seu re-

vestimento estético, ativada de alguma forma pelos processos inconscientes de quem a incorpora.

É hora de chegarmos a uma tese, qual seja: a de que o lado não trivial da mercadoria, o que faz ela ganhar vida própria, é circunscrito pela lógica de funcionamento da pulsão, dos desejos e objetos representação que estabelecem a forma como é apropriada. Nesta apropriação, a inscrição do *objeto a* agalmatiza-as e as inscreve na cadeia significante por meio da contiguidade, ou seja, metonimicamente. É o *agalma* investido na mercadoria que lhe confere vida própria. Ela é sim uma fantasmagoria com vida própria, porque se coloca como um suporte que materializa traços de identificação com o *objeto a* para o sujeito. Isso é parte da constituição do valor de uso e o segredo do fetichismo está escondido neste processo.

É o que explica outro problema, para além do processo de alienação apontado por Marx: o de quem doa vida própria aos produtos do trabalho humano, assumindo uma relação social natural entre coisas que oculta a relação social entre produtores. Passando pela publicidade e sua anunciação como mensagem, lá no fim da cadeia, é quem se apropria dela, nos momentos e situações do consumo ou não, como ativação do valor de uso a partir da circulação interna de representações na aceção do *Objekt*. Este é o circuito final que ativa o valor de uso, lançando sobre este uma luz que o próprio Marx tinha desconsiderado (nem poderia fazê-lo, o que seria anacrônico e a-histórico se fosse admitido).

Como afirma Rubin, a troca é uma forma social particular do processo social de produção:

À primeira vista, parece que a troca é uma fase separada do processo de reprodução. Podemos perceber que o processo de produção direta vem primeiro, e a fase de troca vem a seguir. Aqui a troca está separada da produção e permanece oposta a ela. Mas a troca não é apenas uma fase separada do processo de reprodução; ela coloca sua marca no processo inteiro de reprodução. É uma forma social particular do processo social de produção (Rubin, 1980, p. 165).

Não basta recorrer à alienação da relação social entre produtores, da qual surge a valorização do mundo das coisas. Problema apresentado, mas estático ao não resolver o mistério e o fantasma que animam a mercadoria. O que Freud e Lacan nos responderam é como se dá essa ocultação e como surge essa fantasmagoria. Considerando novamente o momento do consumo, nele as relações sociais entre produtores tornam-se invisíveis, pois o consumo é a forma de se apropriar do objeto do mundo efetivando seu valor de uso. O uso é da ordem da singularidade do sujeito, assim como o trabalho concreto corresponde à singularidade de produção do valor de uso. Como componente fundamental do uso está a cadeia significativa que atravessa e conecta sujeito e mercadoria. Na verdade, consideramos que isso tudo nem precisa do consumo para se ativar, basta entrar em contato com a publicidade do artefato ou estar diante dele. *Wiederzufinden*: a tendência para reencontrar, que quer, novamente, restaurar e ressuscitar aquela experiência primeira de satisfação.

Referências

- ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- BAUDRILLARD, J. *A sociedade do consumo*. Lisboa: Ed. 70, 1995.
- COSTA, J. F. *O vestígio e a aura*. Corpo e consumo na moral do espetáculo. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.
- FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- FREUD, S. Os instintos e suas vicissitudes. (1915). In: FREUD, S. *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago, 2006a. v. XIV, p. 123-147.
- FREUD, S. O inconsciente. (1915). In: FREUD, S. *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago, 2006b. v. XIV, p. 165-225.
- FREUD, S. Além do princípio do prazer. (1920). In: FREUD, S. *Obras Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 2006c. v. XVIII, p. 13-79.
- FREUD, S. Projeto para uma psicologia científica. (1895). In: FREUD, S. *Obras Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 2006d, v. I, p. 333-454.
- GARCIA-ROZA, L. A. *Introdução à metapsicologia freudiana*: artigos de metapsicologia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995. v. 3.

- HAUG, W. F. *Crítica da estética da mercadoria*. São Paulo: Ed. Unesp, 1997.
- LACAN, J. *O seminário*. Livro 11. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008a.
- LACAN, J. *O seminário*. Livro 7. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008b.
- MARCUSE, H. *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Rio de Janeiro: LTC, 1999.
- MARCUSE, H. *A ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- MARX, K. *O capital: crítica da economia política*. Rio de Janeiro: Record, 2008.
- RABINOVICH, D. S. *O conceito de objeto na teoria psicanalítica: suas incidências na direção da cura*. Rio de Janeiro: Cia. de Freud, 2009.
- RUBIN, I. I. *A teoria marxista do valor*. São Paulo: Brasiliense, 1980.
- SILVA, F. C. O fetichismo marxiano. *Theoria - Revista Eletrônica de Filosofia*. v. V, n. 14, 2013.

DO “DIALÉTICO PRIMEVO” À TEORIA CRÍTICA COMO “LEGÍTIMA DEFESA”: ENTREVISTA COM CHRISTOPH TÜRCKE¹

Fladimir Roberto Williges²

Paulo Denisar Fraga³

Apresentação

Christoph Türcke⁴ é um dos mais importantes filósofos alemães contemporâneos em atividade. Herdeiro da primeira geração da “Escola de Frankfurt” ou, mais apropriadamente, Teoria Crítica, Türcke se fez notar aos públicos brasileiro e de língua portuguesa a partir de diversos artigos, entrevistas e de quatro importantes livros publicados no Brasil.

No campo de forças da permanente revolução da moderna sociedade capitalista – uma sociedade inquieta, “excitada”, como ele a refere –, a própria Filosofia, se

1. Entrevista concedida em Poços de Caldas/MG, durante o “Simpósio Internacional de Filosofia, Comunicação e Subjetividade: luso-brasileiro-alemão (Lubral)”, realizado em 2016 na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais e na Universidade Federal de Alfenas. Revisada, posteriormente, com o autor, em Porto Alegre/RS, durante o “I Congresso Internacional Theodor W. Adorno: a atualidade da crítica”, realizado em 2017 na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

2. Professor de Filosofia do Instituto Federal do Rio Grande do Sul (IFRS - Campus Porto Alegre). Mestre e doutor em Psicologia Social e Institucional pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

3. Professor de Filosofia do Instituto de Ciências Humanas e Letras da Universidade Federal de Alfenas (ICHL/Unifal-MG). Doutorando em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Bolsista SWE do CNPq-Brasil e do DAAD com estágio na Humboldt-Universität zu Berlin (HU).

4. Christoph Türcke tem formação superior em Teologia e Filosofia. É professor emérito da Escola Superior de Artes Gráficas e Livrarias de Leipzig - Academia de Belas Artes (Hochschule für Grafik und Buchkunst Leipzig - Academy of Fine Arts) e docente também na Universidade de Leipzig. Em 2009 recebeu o “Prêmio de Cultura Sigmund Freud” (“Sigmund-Freud-Kulturpreis”) conferido conjuntamente pelas duas principais associações psicanalíticas alemãs. No Brasil foi professor visitante na Universidade Federal do Rio Grande do Sul e na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

quiser ser crítica e consequente, necessita das luzes da Psicanálise, da Neurofisiologia, da Teoria Social, da História e, como Türcke costuma frisar, da Teologia. Sua obra perpassa de modo relacionante todos esses campos, relembrando uma das caracterizações com as quais Horkheimer distinguiu a Teoria Crítica: o “materialismo interdisciplinar”.

Num esforço de atualização da Teoria Crítica, o caminho percorrido por Türcke mapeia antigas estrelas conceituais e opera no sentido de oferecer novas luzes sobre pontos de obscuridade da aparente constelação atual. Entrementes, ao buscar uma “reorientação” dentro da “nova situação mundial”, o alegado “beco sem saída”, pelo qual importantes autores relegaram como superadas formulações de fundo dos mestres da primeira geração da Teoria Crítica, encontra um claro desmentido crítico na fecunda produção teórica de Türcke.

Aprofundando de forma original, no capitalismo *high-tech*, um tema clássico da Teoria Crítica, a relação entre mito e esclarecimento, Türcke analisa as vísceras do Ocidente através de uma abordagem materialista cujo método genealógico recoloca a tradição cultural humana em perspectiva desde seu contexto de origem: a pré-história. Através de um procedimento autorreflexivo imanente, ele lê a história da formação da cultura como uma série de condensações, deslocamentos e inversões do trauma primitivo causado pelo susto ou choque imposto pela natureza frente à precariedade de meios humanos iniciais à sua elaboração. Essa fornalha encontrou um primeiro catalisador: os rituais de sacrifício. O susto é um acontecimento físico. Mas Türcke o entrevê como epifania, porque ele foi tomado como manifestação divina. Por isso pode ser considerado como o início da cultura, pois ao ser recebido como uma expressão divina ocorre uma inversão dramática fundadora e decisiva: o mais assustador é transformado em salvador.

Isso ilustra uma acirrada dialética que Türcke trama em suas obras ao jogar os conteúdos do pensamento uns contra os outros impelindo o leitor a tecer considerações sobre o que a história exclui ou recalca do corpo do pensamento ao atacá-lo de diversas maneiras, especialmente hoje, pela pre-

potência das tecnologias maquínicas audiovisuais, enredando a humanidade numa nova mitologia. O aparato sensorial foi reestruturado pela compulsão microeletrônica à emissão. Por isso, o autor propõe uma “legítima defesa” cotidiana contra o excesso de estímulos e a transformação dos choques audiovisuais em reflexão.

Para fazer justiça aos diferentes temas sobre os quais se debruça, um dos pontos de destaque de sua obra é a produção de um conhecimento que não se separa da vida, da existência concreta dos sujeitos sociais contemporâneos. Isso pressupõe considerar que a teoria é um momento da práxis social que aponta para o que ela mesma não consegue dizer de todo. O que ela tenta renitentemente articular, o que a move, é o desejo de dizer o que não se deixa dizer, ou seja, apresentar modelos negativo-projetivos de uma utopia.

“Vivemos um declínio, sim. Mas mesmo o declínio tem sua dialética”, afirma TÜRCKE confiando no poder crítico da negatividade, impedindo que se sucumba à percepção do momento e indicando a possibilidade de novas auroras, ainda desconhecidas. Diagnosticando um processo social de desagregação do aparelho sensorial humano e de “tédio da democracia”, TÜRCKE põe em relevo que a Teoria Crítica não tem escolha livre. A sua tarefa é “abrir-se às coisas que se impõem”, se ela quiser ocupar com consequência, hoje, o seu lugar no movimento de “legítima defesa” que caracteriza a própria negação dialética.

Parte I

Questão: *Hiperativos*⁵, recém-publicado, é o seu quarto livro traduzido no Brasil, depois de *O louco*⁶, *Sociedade excitada*⁷ e *Filosofia do sonho*⁸. O senhor poderia traçar uma breve conexão temática entre eles, para dar uma pista a seus leitores brasileiros sobre a articulação interna que expressam e o lugar que ocupam no percurso do seu pensamento até aqui?

5. TÜRCKE, C. *Hiperativos!* Abaixo a cultura do déficit de atenção. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016.

6. TÜRCKE, C. *O louco*: Nietzsche e a mania da razão. Petrópolis: Vozes, 1993.

7. TÜRCKE, C. *Sociedade excitada*: filosofia da sensação. Campinas: Ed. Unicamp, 2010.

8. TÜRCKE, C. *Filosofia do sonho*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2010.

Türcke: Acho que há um fio condutor que vincula esses quatro livros aqui mencionados, que é o fio teológico. Meu primeiro toque com Nietzsche se deu justamente por aquele aforismo, “O louco”, na *Gaia ciência*. Descobri-o como citação numa obra de um dos meus mestres durante meus estudos de teologia luterana. Teologia luterana é a única coisa que estudei academicamente a partir do início. A filosofia se abriu como saída de emergência, quando os teólogos não me deixaram passar no doutorado de teologia. Bom, aquele aforismo se destacou gritantemente de seu contexto, que foi um livro meio pálido e bem luterano. Percebi: aqui se encontra algo que me capta, que me excita, embora naquela época eu estivesse longe de entender do que se tratava. Mas esse primeiro contato com Nietzsche – de certa maneira um choque – me fez desenvolver, muito mais tarde, a ideia de abrir Nietzsche inteiro a partir desse aforismo, que trata da morte de Deus, de um assassinato, um crime que a humanidade cometia sem suportar as consequências. E esse motivo básico persegue todas as minhas obras doravante elaboradas. Ele não está ausente na *Sociedade excitada* que trata, ao nível da alta tecnologia, de um fenômeno bem arcaico que pode ser chamado de epifania.

Questão: Manifestação?

Türcke: Digamos assim: epifania é a primeira manifestação do choque. O choque enquanto tal é um acontecimento físico que fere um sistema nervoso. Entretanto, tratar o choque como epifania é interpretá-lo como manifestação divina. E esta interpretação muda tudo. O mais assustador é considerado então o salvador. Esta inversão iniciou a cultura. E até hoje vale: onde há choque, há também atenção, dedicação, respeito máximo. Em outras palavras, há tudo que já as divindades mais arcaicas pareciam vindicar dos hominídeos, tudo que o culto de sacrifício pretendia lhes fornecer. Assim, ao longo da história humana, o choque nunca perdeu totalmente a aura do “sacro”. Até hoje. Atualmente estamos submetidos a uma metralhadora de sensações audiovisuais que está inflando o choque arcaico a uma multidão de bilhões de choques miúdos, nos quais sua história primitiva e “sagrada” se esconde e, ao mesmo tempo, se multiplica. Eis o pensamento básico da *Sociedade excitada*, que se dedica à permanência do “sacro” arcai-

co nos aparelhos e acontecimentos da alta tecnologia. Assim, o livro trata, de modo exemplar, de uma constelação que se chama o *toque dos extremos*. Nesse caso, os extremos são o paleolítico e a alta tecnologia. Tal como o livro *O louco* enfrentou a morte de Deus que a humanidade não suporta, a *Sociedade excitada* enfrenta os assuntos do sagrado e da teologia que são obsoletos, mas continuam irresolvidos. A humanidade não consegue se livrar deles nem restaurar o antigo domínio da teologia. Não há um caminho para trás. A antiga crença está abalada. O fundamentalismo é o testemunho mais instrutivo disso. Seu fanatismo deve-se justamente à experiência do abalo. Ele se agarra a um fundamento cuja insustentabilidade ele sente muito bem. O fundamentalismo contém uma descrença latente, mas não para sonhar com um passado melhor no qual a teologia resolveu tudo.

Vê-se, então, o fio condutor entre livros tão diferentes como *O louco* e *Sociedade excitada*. Quando elaborei a *Sociedade excitada* considerei-o o resumo de uma década – dos anos 1990 – com todas as transformações, até revoluções que vimos em torno da queda do socialismo soviético, queda do muro de Berlim etc. Me senti obrigado a enfrentar esta nova paisagem política global com os meios da Teoria Crítica que aprendi. A tarefa foi conseguir uma “reorientação” diante dessa “nova situação mundial”, na qual a microeletrônica veio vencendo totalmente, ao passo que o socialismo chamado real caiu. Na verdade, ele nunca foi “real”. Se fosse, esse adjetivo não teria sido necessário. É um adjetivo da compensação e descrença.

A grande surpresa para mim mesmo ao escrever a *Sociedade excitada* foi a seguinte: quis fazer um resumo que inesperadamente se evidenciou um esboço. Todas as monografias posteriores são variações desse tema. Variações a partir de assuntos bem diferentes que se impuseram por certas atualidades. Por exemplo: o que significa “escrita” na época *high-tech*, como ela se transforma? Assim surgiu *Do signo de Caim ao código genético: Teoria Crítica da escrita*⁹. Aí desenvolvi a origem da escrita, a partir da lógica do sacrifício que é a lógica da compulsão à repetição traumática. A história bíblica do

9. TÜRCKE, C. *Vom Kainszeichen zum genetischen Code: Kritische Theorie der Schrift*. München: C. H. Beck, 2005.

signo de Caim me deu a chave para a gênese da escrita. Nas línguas antigas o significado literal de “escrever” é “incisar”. A escrita é uma incisão, originalmente no corpo humano, um “signo” que o fere, mas, ao mesmo tempo, pretende proteger a pessoa. Deus faz esse signo em Caim para ninguém o matar. Mas para que Caim precisa desse signo? Abel, seu irmão, foi assassinado por ele. Sobraram ele mesmo e seus pais, Adão e Eva, que não precisam um signo para reconhecerem e pouparem seu filho. A incisão não faz sentido no contexto da história do assassinato do irmão. Ela aponta para uma camada mais profunda da história, que é o sacrifício humano. A saber: enquanto autoferimento corporal, aplicado por um clã que pretende proteger-se por este ato contra o próprio sacrifício humano que está realizando, o signo ganha sentido. Revela-se seu contexto original, no qual a comunidade de sacrifício participa da morte do sacrificado fisicamente pela incisão de um signo no próprio corpo de cada um. Este signo reúne a comunidade e representa, simbolicamente, o que eles de fato estão cometendo ao corpo do sacrificado: a imolação. Eis a origem da escrita.

Questão: Nesse sentido, o senhor entenderia o sinal de Caim como um substitutivo e, ao mesmo tempo, a história da cultura humana como uma história da formação de substitutivos que tentariam amenizar ou até recalcar esse sacrifício primitivo? É uma leitura correta?

Türcke: Perfeitamente correta.

Questão: Retomando a questão sobre o “toque dos extremos”: como é que ele se atualizaria? Como entender o “toque dos extremos”?

Türcke: Pelo fato de que o estado arcaico da humanidade não foi ultrapassado totalmente. De certa maneira vivemos uma reviravolta deste estado ao nível *high-tech*. Por exemplo: aquela inflação e multiplicação de choques, que a maquinaria da sensação está produzindo diariamente, leva a consciência humana, de certa maneira, de volta para o ponto da sua origem, onde, em tempos remotos, surgiu a atenção humana. O específico desta atenção é a capacidade de permanecer em alguma coisa, fitar alguma coisa, imergir em alguma coisa. Esta capacidade, que é uma das conquistas mais preciosas da

humanidade, se formou ao longo de milênios durante o paleolítico. Não pertence à estrutura genética. É um resultado cultural. Agora vivemos o fato interessante de que essa grande conquista está novamente à disposição. Ela está vitalmente ameaçada pelas conquistas mais avançadas da tecnologia. E nesse sentido o arcaico e o *high-tech* se tocam.

Questão: Aproveitando essa questão introdutória, para o melhor alcance e compreensão de sua obra, que livro seu o senhor acharia importante ser proximamente traduzido no Brasil?

Türcke: O mais importante para mim seria *Mais! Filosofia do dinheiro*¹⁰, porque é uma tentativa de oferecer algo que a Teoria Crítica até hoje não realizou. Os estudos econômicos do Friedrich Pollock tentaram resolver certos problemas da teoria marxiana, mas não chegaram ao ponto nevrálgico do dinheiro. A teoria de Alfred Sohn-Rethel tratou, sim, o próprio dinheiro, até em termos históricos ou genealógicos, mas carece de um fundo sério. Aliás, o entusiasmo exagerado que Adorno teve para com as supostas descobertas dessa teoria, nunca foi compartilhado por Horkheimer. Horkheimer disse francamente: esse tipo de derivação do dinheiro de maneira marxista escolar não serve, não vai explicar nada. Concordo com ele, só que Horkheimer se contentou em apenas observar isso. Ninguém do seu instituto elaborou alguma coisa de sustentável a respeito. Ao entrar no assunto, não fiz senão apresentar uma variação específica da minha teoria da origem da humanidade a partir do sacrifício humano. A *Filosofia do dinheiro* interpreta o sacrifício humano enquanto o primeiro meio de pagamento. Onde se começa a pagar começa o dinheiro. O sacrifício mostra o sentido original de pagamento. O pagamento é, igual à escrita, uma tentativa de se proteger, um ato de legítima defesa, e não tem sua origem num mercado profano onde se troca isso com aquilo, sei lá, como uma quantia de vinho por uma porção de carne.

Questão: Aí, professor, teríamos toda uma questão que envolve o problema da equivalência, de como ela se formou?

10. TÜRCKE, C. *Mehr! Philosophie des Geldes*. München: C. H. Beck, 2015.

Türcke: Sim.

Questão: Toda teoria que remonta às origens comporta elementos míticos. Freud o declarou abertamente quanto ao seu mito do assassinato de um suposto pai primevo, acontecimento que segundo ele teria dado origem à cultura. A partir da leitura de seu livro *Filosofia do sonho*, o que protegeria a sua tematização da “compulsão à repetição traumática” como chave da cultura de ser considerada como mais um mito de origem?

Türcke: É uma pergunta muito importante. É claro que eu não chamaria a minha versão da origem de um mito, de uma mera narrativa sem pretensão de verdade. Confesso que a versão freudiana da origem me parece uma lenda, todavia com um núcleo verdadeiro. O núcleo é que a origem da cultura é inseparável do homicídio. Só que Freud não chegou a juntar homicídio e sacrifício, embora dispusesse de conhecimentos profundos sobre sacrifícios e rituais, como mostrou em *Totem e tabu*. Mas ele evitou vincular o assassinato do pai com o sacrifício humano, porque queria (risos...) manter sua versão da origem da cultura a partir da inveja sexual. Considero essa versão uma lenda, porque os impulsos sexuais só ganharam sua dimensão emocional especificamente humana ao se transformarem em elementos da cultura. Ao serem integrados ao culto, eles se carregaram de significado. O que tem significado, tem importância, tem que ser preservado, atrai carinho, causa inveja. Antes, no estado natural, a sexualidade não passou muito da descarga hormonal. O desconforto que a carência dessa descarga causa não tem, no estado natural, a intensidade da experiência traumática. Não se entende, a partir dele, porque hominídeos se submeteram ao imenso trabalho de formar um culto – uma cultura. Para impeli-los a um tal trabalho se precisava uma dose mais forte: choques realmente traumáticos. Só mais tarde, em um nível cultural já bem desenvolvido, a carência sexual pôde se carregar com tanta profundidade emocional que as pessoas morreram disso ou resolveram matar os seus rivais. Dá para entender? Está amplamente elaborado na *Filosofia do sonho*.

Questão: O senhor quer dizer que o não exercício da sexualidade, a contenção – no caso, o pai proibindo os filhos de terem acesso às mulheres –, não explica a origem da cultura?

Türcke: Não pode, porque o grau de traumatização, que impeliu os homínidos à cultura, ainda não estava contido na carência sexual. Havia, sim, bastante traumatização, mas não em termos sexuais. É uma retroprojeção de um estado humano onde isso é vivido como alguma coisa traumática, privação traumática, etc. Mas isso é uma coisa que não explica a gênese da cultura.

Questão: Os animais podem sofrer traumas, mas não se trata de um trauma como o da passagem à hominização?

Türcke: Não digo que os outros animais só sofreram traumas menores. Mas, de fato, nenhuma espécie fora do *Homo sapiens* conseguiu inverter a experiência traumática num estado de cultura. As outras não descobriram aquela saída de emergência, aquela fuga para frente, que chamamos, na retrospectiva, de cultura. Confesso, porém, que não estive presente à origem da cultura. Nunca participei de sacrifícios paleolíticos (risos...). Ninguém de nós estava lá. Muito claro isso. Tanto que se pergunta: “como se pode verificar isso?” Só de modo negativo. Ninguém sabe os detalhes nos quais o sacrifício humano se realizou. Mas seu papel constitutivo no processo da humanização é inegável. Sempre que os arqueólogos ou antropólogos se deparam com restos de comunidades arcaicas, eles se deparam com traços do sacrifício. Não há humanidade sem traços de sacrifício.

Questão: Não existiriam comunidades humanas sem tabu, então?

Türcke: Tabu e sacrifício não são a mesma coisa. Por enquanto só estou tratando com os traços de sacrifício, e não me parece ousado concluir que o sacrifício é constitutivo para a humanização. É uma conclusão, sim, mas uma conclusão que sintetiza resultados da pesquisa atual arqueológica e paleontológica através de um argumento kantiano. Como se sabe, Kant falou da condição de possibilidade de alguma coisa. No caso dele se tratava

do conhecimento humano, que tem, enquanto condição de possibilidade, uma estrutura transcendental. Eu não ando nos trilhos transcendentais. Transformo, antes, o argumento kantiano em um argumento da gênese histórica, dizendo que não há possibilidade de entender o sacrifício primevo senão a partir da lógica da compulsão à repetição traumática.

Questão: O senhor parte, então, do condicionado que é o sacrifício e remonta às suas condições? Qual a necessidade do sacrifício?

Türcke: Vamos tentar uma reconstrução. Concedo que ninguém vai descobrir todos os detalhes, talvez nem o momento exato em que o mero reflexo da compulsão à repetição traumática se transformou em uma estrutura social. O crucial desta transformação é a invenção de um destinatário para esse reflexo. A imaginação de um tal destinatário já é uma forma inicial, embora muito fraca, de escapar do padecer dessa repetição compulsiva. Foi aquela saída de emergência que levou a humanidade a um estado mental. A esfera mental se abriu enquanto abrigo, enquanto espaço interior de seres que estavam perseguidos por seus próprios traumas. Forjar imagens: esta capacidade deu ao reflexo compulsório da repetição um destinatário fictício e transformou o reflexo numa ação intencional, numa dedicação a um ser superior, ou seja, divino. Assim, os reflexos cruéis contra certos membros da própria tribo, que antes tinham decorrido da compulsão à repetição bruta, se transformaram em dedicações e imolações para uma divindade, ou seja, converteram-se em sacrifícios. Sacrifícios reclamam um fim e sentido superiores, que fazem suportar melhor a violência da natureza.

Questão: Neste sentido, então, o senhor entende que esta explicação protegeria sua teoria de ser considerada como um mito?

Türcke: Espero que sim. Claro que apresento uma narrativa que trabalha com conclusões, mas com conclusões que considero inevitáveis. A narrativa não pode ser trocada à toa por uma outra. Pretendo fornecer uma narrativa constitutiva. E aí gostaria de acrescentar mais alguma coisa. Uma outra crítica ao meu procedimento tem o seguinte teor: “enquanto Adorno e Horkheimer se despediram da filosofia da origem, Türcke está retrocedendo

a ela. Ele pratica uma versão da antiga *prima filosofia* que parte de primeiros princípios”. Isso é um grande malentendido. A compulsão à repetição traumática não é um princípio. De nenhuma maneira. É legítima defesa, é reação ao poder e à violência da natureza, e não algo do qual decorre a história da humanidade de forma dedutiva. A compulsão à repetição tem o impulso de terminar um belo dia. Ela não é uma entidade da qual se derivam coisas como se derivou outrora a realidade empírica a partir de ideias, a partir de Deus ou de um ser fundamental. É justamente o contrário. Até posso acrescentar que às vezes chamo a compulsão à repetição de “dialético primevo”. Veja bem a sua estrutura. Ela repete. Repetir é afirmar. Por outro lado, ela repete para ultrapassar o repetido e, neste sentido, ela o nega. Mais ainda: ela afirma e nega ao mesmo tempo, pelo mesmo movimento repetitivo. Aí se encontra, na própria compulsão à repetição, a estrutura básica daquela “identidade da identidade e não identidade”, que Hegel chama de dialética. Só que Hegel a fetichizou, considerando-a uma coisa em si, o motor e o fim último do mundo, ou seja, Deus. Na verdade, ela é o oposto: uma expressão da carência, não da autossuficiência. Ela surgiu pelo sofrimento, à busca de uma saída. Seu desejo é escapar de si mesma e parar. Em outras palavras, dialética é legítima defesa. A compulsão à repetição evidencia isso com mais clareza do que todas as teorias da dialética, inclusive a adorniana. O “dialético primevo” mostra que a dialética materialista não é uma invenção de Marx e Engels. Foi, pelo contrário, a mais antiga. Ela já era o motor da humanização. Começou como movimento físico, como prática. Dialética teórica e teorias dialéticas só seguiram na época da alta cultura.

Questão: Para concluir essa questão, o senhor vê a origem da cultura como contingente, mas dada certa escolha forçada ela passa a se tornar uma estrutura necessária e o senhor busca, então, remontar as condições que deram na possibilidade deste resultado que não foi intencionado. Se buscava outra coisa...

Türcke: Isto. A cultura nunca foi intencionada. A cultura surgiu pela tentativa de escapar do terror. É um resultado involuntário. Em vez de escapar, os homínídeos chegaram a um estado que se chama, retrospectivamente, “cul-

tura”. Mas eles nunca o pretenderam. Cultura é algo de totalmente alheio aos hominídeos. Salvação não.

Questão: Em *O louco: Nietzsche e a mania da razão*, o senhor desenvolve a crítica nietzschiana à lógica e à ciência. Uma crítica à lógica da identidade encontra-se também na *Dialética negativa* de Adorno, obra da qual o seu pensamento também se alimenta. O senhor vê como necessária a continuidade dessa crítica hoje? E como ela pode ser relacionada com a revolução microeletrônica ao passo que esta impôs uma nova forma de vida social?

Türcke: É muita coisa! Claro que a crítica da lógica da identidade continua urgente. Mais urgente do que nunca, porque a vitória da alta tecnologia reduz cada vez mais o pensamento a identificar e subsumir coisas. É interessante que alguns termos da Teoria Crítica encontram sua atualidade plena só algumas décadas depois. A “razão instrumental”, por exemplo, que Horkheimer criticou, se tornou muito mais dominante na época da revolução microeletrônica, ao passo que ninguém mais usa esse termo. Mesma coisa com a “sociedade unidimensional” de Marcuse. Hoje em dia temos uma sociedade unidimensional de um alcance que Marcuse ainda não tinha vivido. É uma certa atualidade póstuma que encontramos nestes dois termos. De certa maneira, a Teoria Crítica inteira leva uma vida póstuma hoje em dia. Quanto a Nietzsche, apropriei-o a partir da *Dialética do esclarecimento*. O livro *O louco* não acrescenta muita coisa nova à Teoria Crítica ao nível de Adorno. A intenção básica era mostrar o grau de proximidade do pensamento nietzschiano com a Teoria Crítica e não deixá-lo para a direita.

Questão: Um excelente livro. Eu acho que ao ler o senhor escrevendo sobre Nietzsche percebemos esse detalhe.

Türcke: Mas a originalidade do texto está limitada. De certa maneira ele não passa da literatura secundária. Isso é um pouco diferente da *Sociedade excitada* e dos livros seguintes que enfrentam, de antemão, problemas ao invés de autores. Mas até aí vale: originalidade sempre se nutre de outros autores e nunca leva a criações totalmente novas. No fundo, ela não passa de um excedente mínimo. Não adianta olhar para a originalidade. Ela entra

ou fica fora. Não se pode coagi-la. Importante é abrir-se às coisas que se impõem. Ao fazer isso, ao buscar as palavras mais adequadas para as coisas mais ameaçadoras, a Teoria Crítica talvez pratique sua própria maneira de legítima defesa.

Questão: Um jornalista lhe perguntou se sua teoria não é intelectualista demais. O senhor gostaria de traçar esta relação que existe, então, entre o sensualismo sensacionalista da mídia e a razão, essa racionalidade tecnocientífica, que não é uma coisa clara hoje para nós. Por exemplo, estamos na sociedade da sensação, parece que então não haveria por trás um projeto racional. A sensação não caiu do céu, como o senhor fala sempre. Na verdade, parece que há um uso abusivo desse sensível, que é pensado, calculado...

Türcke: Sim. O problema é que os meios de comunicação ganham cada vez mais a aparência de uma coisa em si, falando de modo kantiano. Como diz McLuhan, “*the medium is the message*” (“o meio é a mensagem”). Se fosse uma observação crítica, dizendo que a mídia tem a tendência de se autonomizar cada vez mais e de degradar os conteúdos para meros apêndices, seria uma colocação muito boa, mas ele argumenta de modo ontológico: o meio é a mensagem. E pronto. Falado assim, a famosa colocação é chata e falsa. Meios, instrumentos, canais, nunca são fins em si mesmos. A perversão é considerá-los enquanto tais. Já como meros meios eles ajudam bastante. Como o carro facilita o movimento, o computador facilita a comunicação e a administração. A vida se tornou impensável sem ele. O problema é a confusão de meios com fins. A colocação de McLuhan fomenta esta confusão drasticamente.

Parte II

Questão: Podemos afirmar que os investimentos na “estética da mercadoria” manifestam na “sociedade excitada” um deslocamento significativo em relação aos conteúdos morais que regiam os processos de socialização e individualização. Há um certo desmentido fetichista em relação aos valores que regulavam anteriormente as relações sociais e interpessoais, uma rejeição cínica e cretina de boa parte dos impedimentos à consecução imediata do

prazer e uma objetiva ocultação do sofrimento, evitando com isso a angústia e a necessária paciência para manter e cultivar relações em formas mais demoradas e duradouras. Estes impedimentos são sonogados pelos clichês ditados por imagens superficiais de vida fácil e pela ideia de que a felicidade vem casada com a compra da mercadoria. No atual momento, as restrições à imediata consecução da felicidade, tais como o sentimento de tristeza – cujo diagnóstico se confunde muitas vezes com depressão –, são tratadas de forma medicamentosa. Em seu modo de ver, como seria possível “frear” essa busca compulsiva por ter de se estar ou apresentar sempre feliz? Por outro lado, o senhor constata um entrelaçamento inexorável entre tempo de trabalho e tempo de lazer. Acredita que as novas gerações possam ser educadas à ascese – não apenas em relação ao trabalho, mas também quanto à busca da satisfação em geral? O senhor não suspeita que as tantas exposições intelectuais que põem abaixo o poder das imagens sofram de uma certa ineficácia em sua ação crítica, dado o poder de proliferação das imagens pela superprodução da imaginaria técnica?

Türcke: É muita coisa. Bom... Primeiro ponto talvez: a fraqueza da crítica. De certa maneira, Teoria Crítica não tem escolha livre. Seus tópicos se impõem a ela. Trata-se dos assuntos mais urgentes e significativos da época que muitas vezes não são as atualidades mais faladas na esfera pública. A Teoria Crítica intervém a fim de desfazer ou, ao menos, diminuir a força dos objetos criticados. Mas ela não calcula em termos de sucesso. Ela vale mesmo que ninguém vá percebê-la ou levá-la em conta. Ela pretende o sucesso, mas ela não depende dele. Livros, artigos e entrevistas críticos são insuficientes para uma reviravolta profunda, mas, ainda assim, indispensáveis. Neste sentido, a Teoria Crítica atua como legítima defesa.

Outro ponto: eu concordo plenamente com o diagnóstico de uma tendência cínica e cretina que sugere um novo otimismo, uma nova felicidade que viria à satisfação imediata de todos os desejos pelos novos meios técnicos. Tal otimismo só vai fazer desaprender paciência, empatia, imersão mental etc. Mas só concordo enquanto isso não é observado a partir de uma posição nostálgica que supõe aos tempos antigos ou às gerações anteriores uma

moral firme, ótimos costumes, uma conduta boa, enquanto agora não se vive senão um grande declínio. Vivemos um declínio, sim. Mas mesmo o declínio tem sua dialética. Essa moral inquestionada do passado sofreu de antemão de todos os defeitos que Nietzsche descobriu. E o “imoralismo” por ele reclamado sempre tem dois aspectos. Pode significar um estado além da moralidade e pode ser um estado aquém. Concordo que a tendência dominante é o declínio para aquém da moralidade. Mas não é um movimento unívoco. Não faltam aqueles que tendem para o oposto, como fez o próprio Nietzsche. E por isso quem só enxerga o lado do declínio subestima a dialética no desenvolvimento do processo histórico.

Questão: A dialética de avanço e declínio?

Türcke: Exatamente. Veja a microeletrônica. Será um avanço ou um declínio? Usamos seus alívios com prazer. Seria bobagem negar as conquistas que a revolução microeletrônica comportou. E é um traço distintivo da Teoria Crítica estimar conquistas históricas, que era algo óbvio na intervenção de Adorno no campo da formação. Quando falou de semiformação, ele não queria destruir a formação burguesa. O crucial no seu diagnóstico é que esta formação nunca foi o que pretendia. Foi repassada por dominação social, afetada pela independentização como um valor em si etc. Em resumo, seu declínio se devia à sua insuficiência. Não foi um movimento do suficiente para o insuficiente. Não é manter a formação burguesa enquanto tal, mas, sim, suas conquistas – não como valores em si, senão como penhores de um futuro ainda não realizado. Conquistas não são valores, mas resultados de lutas históricas. São passíveis de serem perdidas e apontam para além de si mesmas. Sempre implicam um ar de promessa.

Questão: Em sua reflexão sobre o funcionamento cerebral no livro *Filosofia do sonho*, o senhor conclui, a partir de estudos de Gerhard Roth, que determinados padrões ou estruturas pré-atentivas e precognitivas se estabeleceriam nos organismos vivos como memória processual implícita, ou seja, uma vez que se tornam “viáveis” elas persistiriam sob condições ambientais, isto é, se tornariam estáveis e, portanto, repetitivas. Por outro

lado, condições internas e externas obrigam o organismo a se ajustar às mudanças, a se adaptar. Os conceitos de sedimentação e dessedimentação do sensorio humano seriam metáforas para explicar esta linguagem da biologia? O senhor poderia retomar a questão sobre como a “metralhadora audiovisual” age como força parcialmente desagregadora da percepção do aparelho sensorial humano?

Türcke: Não sei se consigo responder suficientemente. Não sou neurologista. Mas, o que me impressionou no conceito de “memória processual”, que Gerhard Roth enfatizou, é a proximidade com meu entendimento da repetição. De certa maneira, repetição não é senão memória processual. Considero Roth um aliado na neurologia. Ele também intervém no discurso da formação, da educação, a partir do conceito de memória, alertando que a mudança do sistema escolar que expulsa cada vez mais a repetição da sala de aula como uma coisa inútil, que só come o tempo para se aprender novas coisas, é uma bobagem em termos neurofisiológicos. O tempo para sedimentar o recebido, o aprendido, é catastróficamente subestimado nesta nova pedagogia. Ali, a ninguém mais importa a sedimentação. O tempo próprio que o sedimento dos conteúdos cobra é cada vez mais despercebido no plano escolar, a partir das escolas básicas até a universidade. Comer, evacuar logo, mas não mais digerir pela assimilação intensa da comida pela própria pessoa: eis o novo plano de nutrição mental.

O que falta em Roth é filosofia da história. Não leva em conta a história humana em ampla escala, o que é um certo defeito na teoria dele, já que ele fez doutorado também em filosofia, não apenas em biologia. Mas em primeiro lugar ele é biólogo, neurologista, e a dimensão da genealogia não tem importância para ele. Levando em conta essa dimensão, no entanto, chego a suspeitas que ele não tem – ou não se coloca da mesma maneira. A suspeita principal é que atualmente estamos correndo o risco de uma desagregação parcial da percepção do aparelho sensorial humano – como colocaram na pergunta. Vejo esse perigo, enquanto muitas pessoas o negam, dizendo: “isso não vai acontecer, a percepção é um processo físico que vai permanecer”. Ignoram que o aparelho sensorial e mental é uma con-

quista de milênios e não um dado natural. Vejam como a conduta perceptiva mudou sob a cobrança da revolução microeletrônica nos últimos 40 ou 50 anos. Se a aceleração continuar com a mesma velocidade nos próximos 50 anos, estaremos com uma atenção humana bem decomposta.

Questão: Na sua obra há uma tomada de posição política cujas metas podem ser consideradas como contendo momentos de negatividade dialética. Porém, ao mesmo tempo em que desdobra e desenvolve intelectualmente impulsos críticos imanentes à primeira geração da Teoria Crítica, o senhor não descuida e exorta os indivíduos a resistirem, em especial os professores. O senhor articula em seu pensamento uma dialética entre indivíduo e sociedade. Poderia nos explicitar um pouco como pensa a ideia de mudança nas formações sociais capitalistas, uma vez que, embora elas configurem o que o senhor chama de “capitalismo estético”, em suas raízes materiais elas permaneceriam as mesmas? Como pensa, neste contexto, o papel da reflexão filosófica: como ela pode contribuir para uma visão que vá além do relativismo pragmático tão em voga na cultura dita “pós-moderna”? Dada a desorientação reinante na era microeletrônica, o seu conceito de sujeito e as tarefas que ele deveria assumir como legítima defesa de seu próprio sensório não seriam exigentes demais? Seria ele, hoje, ainda capaz de se manter à altura de se defender a si próprio?

Türcke: Defender-se a si próprio é um impulso natural. Corpos animais até se defendem intrinsecamente contra suas doenças. Então, a autodefesa não vai desaparecer ao longo da história humana. Mas as formas nas quais ela se expressa mudam bastante conforme o grau cultural alcançado. Como Marx disse sobre a fome, ela é natural nos seres físicos. Mas há grande diferença entre selvagens que engolem carne crua de um animal recém abatido e um banquete refinado.

Questão: Mas as pessoas podem oblativamente conduzir-se ao próprio sacrifício. Também é um dado isso?

Türcke: Sacrifício não é natural. É o dado elementar da humanização, então da cultura. Mas a cultura começou de modo cru, não culto. E a humanida-

de só se torna humana na medida em que ela torna o sacrifício supérfluo. Acontece, no entanto, que sacrifício e defesa se aproximam mutuamente a ponto de indistinção, como se vê atualmente nos EUA, onde uma população se defende das classes políticas tradicionais estabelecidas ao votar em favor de um Donald Trump, o que é uma coisa paradoxal: defender-se ao sacrificar o próprio juízo racional. Essa irracionalidade tem precursores na história, mas é uma maneira de se defender. A nosso ver, uma maneira absurda de se defender, irracional. Mas essa irracionalidade tem uma história. Não quero igualar Trump com Hitler. Isso não! Mas a reação do povo – que se debate contra a elite democrática esgotada – ao dedicar-se a um novo homem forte, tem ao menos uma certa semelhança estrutural.

Questão: Um *self made man*?

Türcke: Os dois têm traços do *self made man*. Mas não quero entrar numa comparação detalhada. Ainda aposto nas estruturas democráticas dos EUA e em sua capacidade de sobreviver a Trump. O caso na Alemanha era bem diferente na época dos anos 1930.

O outro ponto nessa pergunta é o papel da reflexão filosófica, no qual de certa maneira já tocamos dizendo que a reflexão como legítima defesa não depende do sucesso. Ela pode ser considerada como impulso vital. O conceito de impulso desempenha um papel importante na *Dialética negativa* de Adorno. Ali ele figura como algo de natural que, não obstante, se debate contra a violência da natureza e suas proliferações sociais. Ele atua tanto espontânea quanto reflexivamente. Por um lado, não passando de um mero reflexo. Por outro, sendo o motor de toda e qualquer reflexão crítica, algo que não para diante de acontecimentos indignos, mesmo no caso da falta de qualquer perspectiva de sucesso.

Questão: Benjamin se referia a isso quando falava em organizar o pessimismo. Nós não temos uma visão de um estado melhor, mas enquanto esse estado permanece temos que utilizar também os meios da teoria para aperfeiçoar, talvez, a compreensão dos obstáculos.

Türcke: É uma variação disso.

Questão: Quando o senhor falou da questão dos EUA, das estruturas democráticas deles, nós pensamos no Brasil, em que recentemente houve a deposição da presidenta da república num processo no qual não foi apontado crime. E percebemos, também, as estruturas do poder do Estado etc, que se mostram coniventes com essa questão geral: abusos por parte de políticos, de juízes e também em práticas de ação policial contra pessoas. Então, em nosso país, essa garantia não nos está dada como esperança. Pelo contrário, tememos por isso. Nossas instituições não são tão sólidas como as norte-americanas nesse sentido. Não podemos contar tanto com elas. Não sei se o senhor tem conhecimento do que está acontecendo no Brasil?

Türcke: Meio superficialmente. Os detalhes não são reportados suficientemente na imprensa alemã para eu entender deveras o que está acontecendo.

Questão: Em sua estada no Brasil, o senhor já deve ter percebido que se fala muito de Trump, dos EUA, mas às vezes se obscurece que nós, brasileiros, vivemos reflexos dessa onda autoritária que é europeia também. Lá, pelo menos, nos EUA, o retrocesso foi pelas eleições; aqui no Brasil não. Na América Latina também temos processos de crescimento de uma onda conservadora, o que pode se perceber num nível internacional mais amplo, talvez incentivada pela candente questão dos refugiados. Ou seja, o individualismo se exacerbou, como quem pensa e diz: “eu tenho que preservar meu pão aqui, custe o que custar”.

Türcke: Talvez eu possa dizer o seguinte: que se vive na época microeletrônica avançada de hoje um certo tédio da democracia em escala mundial. Também na Alemanha, onde um novo partido de direita atrai muitos simpatizantes do partido da Democracia Cristã, de Angela Merkel. A meu ver, isso se deve ao fato de que o enredamento microeletrônico global se torna cada vez mais um processo autônomo que esvazia as instituições democráticas a ponto das pessoas não mais confiarem nelas. Isso se articula, por exemplo, no déficit de interesse em votar. Nas eleições do parlamento europeu, menos do que a metade da população foi votar. Mesmo na Alemanha!

Questão: Professor, no Brasil houve altos índices de abstenção nas últimas eleições, como proximamente nunca tivemos. Isso também evidencia que sua reflexão mostra a percepção superficial e o equívoco de alguns autores que consideravam que a comunicação eletrônica seria, em si mesma, um refinamento para o acesso à informação, para a interação entre as pessoas, importando para aperfeiçoar a democracia. Ouvimos muito isso. Mas, na verdade, vemos que não é bem assim. O que mais prolifera é o individualismo.

Türcke: Talvez estejamos vivendo um certo renascimento de problemas já articulados pela teoria marxiana ou marxista dos anos 1920 ou até anteriormente. A saber, o fato de que a democracia é uma conquista muito valiosa, sem dúvida, mas, por outro lado, não passa de uma forma de administração de processos sociais. Essa administração está cada vez mais dominada pela microeletrônica e pelo mercado financeiro, dois fatores estreitamente vinculados. Só na época da revolução microeletrônica, que substituiu tanta mão de obra por computadores, é que o mercado financeiro se abriu e se expandiu com velocidade exponencial ao absorver montantes daquele lucro que veio de salários não pagos. Salário economizado: esse foi o jeito! Dos salários é que a maioria dos impostos veio. Uma subtração descomunal de impostos fez com que os Estados tivessem de endividar-se de modo inédito. Hoje em dia quase todos os Estados se acham envolvidos, entre eles os mais “ricos”. A dívida dos EUA gira em torno de 100%, a do Japão em torno de 120%. Na Alemanha, onde, nos últimos anos, a quantia dos impostos cresceu a ponto de termos um certo excedente, o ministro da fazenda orgulha-se com um “orçamento equilibrado”. Mas esse equilíbrio não muda quase nada da dívida total de 2,5 trilhões de euros que continua. Nem a Alemanha tem saída. De fato, não há saída em nenhum lugar, senão a comunidade dos Estados chegar a um consenso parecido com aquele de *Bretton Woods* de 1944, que previu um novo regulamento econômico mundial para a época pós-guerra e pós-fascista. O regulamento negociado então não era satisfatório, mas mostrou que consensos políticos abrangentes entre uma comunidade de Estados ao menos não são impossíveis. Um novo e melhor

Bretton Woods teria que anular simplesmente a maioria das dívidas estatais diante do mercado financeiro. Soa utópico, sim, mas não é fora do possível. Não ultrapassaria o capitalismo global, mas seria um grande passo à frente, já que não há outra saída da dívida.

Questão: Salário economizado?

Türcke: Por diminuição drástica de mão de obra, enquanto a nova força produtiva dos computadores providenciou lucros inéditos. A revolução microeletrônica pôs em marcha um fenômeno que se chama *jobless growth*, crescimento sem emprego. Justamente no início dos anos 1970, quando esse novo tipo de crescimento começou, o mercado financeiro foi aberto na Bolsa de Chicago e cresceu imensamente em pouquíssimos anos ao atrair bilhões de dólares, primeiramente a partir de salários não pagos. Deste mercado financeiro é que os Estados tomam emprestado o dinheiro que lhes escapou pela diminuição de impostos salariais. Em outras palavras: tomam empréstimos em grande escala daquele mercado que lhes furtou bilhões que antes fluíram para a caixa estatal enquanto impostos salariais. Na grande crise financeira de 2008 tratava-se dos bancos comerciais, que não tiveram dinheiro, enquanto o mercado financeiro era cheio de dinheiro, cheio! E o absurdo foi que os Estados se viram forçados a tomar emprestado dinheiro deste mercado para salvar seus bancos comerciais, porque o Estado pode dar uma garantia que os bancos não têm. O Estado dispõe do pagador de impostos, enquanto os bancos só têm seus clientes.

Mas estávamos falando sobre uma tendência geral, que é a desconfiança em relação às instituições democráticas, que estão sendo minadas pelo entrelaçamento entre mercado financeiro e microeletrônica. Torna-se novamente óbvio algo que, no fundo, é sabido há muito: as conquistas democráticas de certa maneira não passam de uma administração de processos sociais que têm seu fundamento em processos econômicos. Por isso, as teorias do discurso não logram o essencial: nem a habermasiana, que considera o discurso o fator constitutivo da sociedade, nem a foucaultiana, que até identificou o processo social com um processo de discursos. Tal supervalo-

rização do discurso democrático enquanto valor em si desperta expectativas que uma sociedade capitalista nunca pode cumprir. Na fase da decepção, então, acontece que as pessoas culpam justamente as conquistas democráticas por tudo que corre errado. Na Alemanha, o partido AfD (Alternative für Deutschland - Alternativa para a Alemanha) pratica isso: “a imprensa é corrupta, os partidos são corruptos, não confie neles, nós é que representamos os verdadeiros desejos do povo, nós é que somos a voz do povo...” Esse novo populismo faz questão de saber a vontade verdadeira do povo, e em seu nome fomenta-se novos líderes do tipo homem forte e estruturas autocráticas ou até ditatoriais. Mas não tenho competência de avaliar em que medida a situação brasileira se desenvolve de modo semelhante.

Questão: Já houve momentos assim. Isso seria uma espécie de retorno do recalcado?

Türcke: Receio que sim. A primeira geração da Teoria Crítica em torno de Horkheimer já pensava assim – por isso sua atualidade contínua. Eles apreciaram muito as conquistas da democracia, muito mais do que o próprio Marx. Por isso não eram meros marxistas. Mas, nunca atribuíram à democracia um valor em si mesmo. Mais uma vez deparamos com algo já discutido: eles optaram pelos conceitos da conquista e do penhor em vez do valor em si. Não trataram “valor” senão de modo crítico: como valor de uso, de troca etc, enquanto Habermas, por exemplo, reclamou como valor básico democrático o patriotismo da Constituição: “Temos que valorizar a Constituição como a verdadeira pátria!...” E agora a nova crise da democracia mostra que ninguém é capaz de sentir-se em casa numa textura constitucional. Claro que uma Constituição é importantíssima para assegurar a pátria. Mas não pode ser a pátria, tampouco como a moldura é o próprio quadro.

Questão: Em *Hiperativos* o senhor propõe um processo de formação denominado “estudo de ritual”, que no interior de sua crítica à “cultura do déficit de atenção” – ou à falta de cultura – visa colocar um freio de retenção aos choques eletrônicos que promovem a “distração concentrada”. Com isso o senhor visa um espaço de resistência ou de retenção que salvasse a

autorreflexividade crítica do sensorio humano. A sua tese, tanto na parte analítica quanto na propositiva, nos lembrou da busca da *ataraxia* em Epicuro, que quis livrar os homens do tormento das potências míticas em favor do livre princípio da tranquilidade da alma ou da autoconsciência humana. O seu diagnóstico, contudo, detecta hoje algo bem mais grave, que não só perdurou como se amplificou, o que de certo modo determina a dificuldade maior e a presunção menor do seu remédio. Que pressupostos (por exemplo: histórico-genealógicos, de crítica imanente, teológicos ou outros...) lhe levaram a chamar a sua proposta justamente de “estudo de ritual”? Independente dos detalhes práticos do seu projeto, que o senhor expõe no livro e em outros lugares, o que significa, o que está metodológica e teoricamente implícito nesse nome?

Türcke: Obviamente a valorização do ritual vem da minha teoria da origem da humanidade. Ali o ritual de sacrifício é um fato essencial, sem dúvida. Por outro lado, deixo claro que o ritual não é um valor em si mesmo, nem, igualmente, a disciplina. Disciplina é indispensável, mas nunca boa em si. A mesma coisa com o ritual. Há rituais horríveis e há rituais que possibilitam coisas muito prometedoras. É necessário distinguir entre ritual e ritual. Por outro lado, o ritual não é um mero instrumento ou mero método. Na cultura do déficit de atenção que tende a dessedimentar e desagregar o comportamento humano, o ritual pode cumprir o papel de um freio. E, como colocaram na pergunta, pode formar um espaço de resistência também. Esse espaço, no entanto, é outra coisa do que a *ataraxia* de Epicuro. Achei muito interessante esta sua associação, que eu mesmo nunca tive. Mas, em Epicuro, a *ataraxia* é um estado final, um valor em si: “Eu, como filósofo, chego à *ataraxia*, mesmo que as catástrofes mais graves aconteçam na minha vizinhança. Não importa o que ocorre ao meu redor. Nada mais me toca, nada mais me perturba, basta ao menos eu chegar a um estado de sossego profundo que me permite aguentar tudo”. Tal individualismo e desatenção ao ambiente difere muito da minha ideia do ritual. Não nego que há um ponto de identidade, ou ao menos de semelhança, entre a *ataraxia* e o ritual que é o fato da tranquilização. Mas, no caso do ritual, a tranquiliza-

ção não acontece para, afinal das contas, ser tranquilo; mas, pelo contrário, para ganhar um espaço onde forças comunitárias e críticas podem se restituir e refortalecer, onde se gera empatia social, que simplesmente falta na *ataraxia* de Epicuro. Então, a sua comparação é interessante e acerta um ponto, mas vejo predominar a diferença.

Questão: Professor, quando nos ocorreu esta pergunta pensamos que Epicuro fala que os deuses não se preocupam conosco e então podemos nos tornar seres *ataráxicos*, mas no seu caso o senhor não está dizendo que a realidade se tornou inofensiva para nós, mas, muito pelo contrário, que ela é violentamente ofensiva e que, portanto, esta retenção que o senhor propõe é uma retenção enquanto resistência frente a uma figura histórica que se coloca para nós e que não está nem um pouco despreocupada conosco, como Epicuro fala em relação à despreocupação dos deuses.

Türcke: Como os deuses não se preocupam conosco, o filósofo não mais se preocupa com a sociedade ao seu redor. Eis a lógica desta *ataraxia*.

Questão: Uma vez colocadas tantas perguntas – e pedimos desculpas caso o Senhor já as tenha recebido mais de uma vez –, poderia ainda nos dizer uma das questões que faz para si mesmo, uma de suas inquietações, que permanece enquanto resto em seu pensamento e que gostaria de ver solucionada?

Türcke: Permanecem muitas inquietações. Uma das mais urgentes para mim é a situação da educação e da formação escolar. Dediquei dois livros a esse assunto e continuo intervindo por artigos, entrevistas e palestras. O último livro a respeito chama-se *Crepúsculo dos professores: o que a nova cultura de aprendizagem faz nas escolas*¹¹ e declara indispensável o modelo vivo do professor como figura paterna-materna e o processo psíquico de transferência e contratransferência no ensino. São fatores que não podem ser substituídos por *e-learning* e autocontrole dos alunos. A degradação dos professores de escola a apêndices de uma maquinaria didática é fatal. Não libera o ensino, mas o transforma num projeto neoliberal. Apoiar aos

11. TÜRCKE, C. *Lehrerdämmerung: Was die neue Lernkultur in den Schulen anrichtet*. München: C. H. Beck, 2016.

professores, animá-los, encorajá-los para uma nova autoconfiança na sua indispensabilidade: também isso pertence às tarefas da Teoria Crítica.

Questão: É uma Teoria Crítica que está preocupada com a práxis transformadora, com a urgência do momento.

Türcke: Isso.

Pergunta: Agradecemos a sua generosidade, professor. O senhor falou com tanta dedicação, com tanto esmero frente às questões que levantamos e que nos esforçamos para lhe fazer com algum cabimento. Então queremos agradecer seu empenho, sua disponibilidade, e a maneira que o senhor respondeu, com tanto interesse. Muito obrigado!

Türcke: Sempre que sinto o interesse dos outros me sinto também muito animado e também quero dizer que aproveito muito dos encontros deste tipo.

A DESCONSTRUÇÃO DA IDEIA OBJETIVA DE MENTE EM HEIDEGGER: O *DASEIN* COMO ESPACIALIDADE

Nara Cristina Moreira Almeida¹

Eduardo Marandola Jr.²

1. Introdução

Circunscrever o âmbito destes escritos e falar de sua importância equivale a recuperar toda a tradição das filosofias e das ciências ocidentais na medida em que foram expressivas as dicotomias em seus projetos epistemológicos. Nosso esforço pode ser compreendido, em sua característica central, como anti-dicotômico, isto é, contra a divisão do pensamento reflexivo em dentro-fora, subjetivo-objetivo, espírito-matéria, etc.

Tentando se estabelecer no panorama de nascimento das diferentes disciplinas humanas no século XIX, no geral, as psicologias (incluindo a psicanálise) firmaram-se a partir de variadas ideias de sujeito, ora em termos de dinâmicas internas, ora em termos de resposta a um determinado contexto, preservando a separação homem-mundo. O que se destaca aqui é que mesmo as propostas que se estabeleceram nessa relação, reforçaram sentidos idealistas ou subjetivistas que tornaram a compreensão da relação voltada para um de seus pólos

1. Graduação em Psicologia pela PUC Minas (Poços de Caldas) e mestranda do Curso de Mestrado Interdisciplinar em Ciências Humanas e Sociais Aplicadas da Faculdade de Ciências Aplicadas da Unicamp (Limeira). E-mail: naracmalmeida@gmail.com.

2. Professor da Faculdade de Ciências Aplicadas (FCA) da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) campus Limeira. E-mail: ejmarandola@gmail.com.

(sujeito, pessoa, mente) tendendo a diminuir ou quase neutralizar o outro pólo (objeto, contexto, mundo).

A inauguração da Fenomenologia por Edmund Husserl estabeleceu para o pensamento positivo o questionamento dessas dicotomias. Com uma proposta de redefinição e crítica radical do pensamento cartesiano, do empirismo inglês e da filosofia kantiana, significou, nas palavras de Sokolowski (2014), a restauração do mundo no sentido de que este fora reduzido por tais filosofias a dados meramente psicológicos; e, por sua vez, a “saída” da mente de seus próprios limites, uma vez que essas filosofias apresentavam a concepção de uma mente como um gabinete hermeticamente fechado em si mesmo, cujo acesso se restringia aos próprios estados.

De fato, a crítica husserliana coloca esses impasses na transformação moderna da geometria e da matemática, ou melhor, no surgimento da ideia de uma unidade racional em si e que com Galileu, essa “coisa em si” é tida como a própria natureza. O mundo passa a ser obviamente tomado como coisas puras corpóreas no sentido de realidades encapsuladas cujo acontecer está desde já determinado. O que fazer com a mente neste estado de coisas?

A obra de Husserl *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* se dedica a essa questão, esclarecendo as dificuldades de um mundo que se dividiu em dois: natureza e mundo mental, cada qual tornando-se tema de um campo específico e autônomo de investigação coordenados pelo primeiro. Explicando melhor: a realidade passa a ser dividida em natureza em si e “alguma coisa” diferente dela, mas que também funciona de forma “natural” e cujos métodos de investigação devem se estabelecer segundo os parâmetros das ciências naturais. De Descartes a Kant, passando por Locke, Berkeley e Hume, eis o mesmo drama metodológico: o modo como um chega ao outro, se são dois polos fechados em si mesmos.

Para Husserl, a reformulação do pensamento naturalístico, fonte das concepções dualistas, significou a necessidade de retorno ao mundo-da-vida à maneira como se apresenta: mundo da intuição sensível anterior à reflexão; mundo pré-dado à experiência, no qual todo cientista se encontra imerso

construindo seus sistemas conceituais e sobre o qual seus sistemas conceituais são uma elaboração complexa de segundo grau.

Neste sentido, o mundo husserliano é mundo subjetivo, tal como se dá para uma consciência. Mundo subjetivo não no sentido de um psicologismo, o que dissolveria novamente o mundo em conteúdos mentais e que fora, inclusive, um impasse a que chega Husserl no início do desenvolvimento de seu pensamento, em seu trato com a lógica – matemático que era, no contato com seu professor e amigo Franz Brentano, um dos expoentes da vertente filosófica psicologista da época (Goto, 2008).

Para Husserl, mundo e consciência estão não só em uma estreita relação, como são indissociáveis. “Toda consciência é consciência de alguma coisa”: a máxima da fenomenologia husserliana dá um passo atrás nas construções científicas para resgatar consciência e mundo numa mesma apoditicidade – consciência que contém já em si os objetos; objetos que se apresentam a uma consciência que não os reduz a dados psicológicos, mas que os interroga naquilo que essencialmente são.

Crítica epistemológica e proposta de edificação do conhecimento vivo, isto é, conhecimento que se dá a partir das coisas tais como se nos apresentam nas vivências, o caminho aberto por esse autor foi seguido (e, para alguns estudiosos, foi radicalizado) em muitos de seus aspectos por Martin Heidegger. Com destaque, o que é posta em cheque é a mente humana como objeto, como ente, de um sujeito psicofísico situado em um espaço objetivo, ambos reduzidos a uma mesma lei geral mecânica.

A obra heideggeriana *Ser e tempo* também rompe com a possibilidade dessa visão em termos de uma relação mecânica mente-espaco em prol da ideia de *Dasein* como espacialidade via uma ontologia existenciária fundada na ideia de aberto em que não há separação entre ser e mundo.

O termo (*Dasein*) é do próprio autor, traduzido em geral como “ser-aí”, como pura abertura em-o-mundo. Este jogo com as palavras é típico de seu pensamento e diz de um extremo cuidado quanto a fechamentos, definições de ser

humano. Para Heidegger, não há qualquer definição essencial num modo substantivo. O ser que somos se define na própria existência e a partir da própria existência, como aquilo que cada vez somos.

Isso posto, o principal objetivo deste trabalho é descrever e analisar a desconstrução da ideia objetiva de mente em Heidegger do ponto de vista da espacialidade, isto é, apresentar o *Dasein* heideggeriano como ser-no-mundo, assim definível de forma inalienável. Será utilizada como fonte dessas reflexões a tradução brasileira da obra citada, de Fausto Castilho, sobretudo sua primeira seção (Heidegger, 2012).

2. O *Dasein* como espacialidade

Ser e tempo é um duro apontamento ao pensamento ocidental: nos esquecemos da pergunta pelo ser e confundimos ser com ente, isto é, com aquilo que resulta dos exercícios do pensar categorial – isso é A, isso é B, isso é C. O perguntar pelo ser, diz Heidegger, é mais originário que um perguntar ôntico, se ôntico quer dizer um puro e simples “é”, no sentido de coisificar um movimento.

Do ponto de vista da filosofia heideggeriana, poderíamos dizer que a ideia de mente objetiva é o movimento congelado pelo cientista. O movimento assumiu aspecto de coisa e foi polido de acordo com as intenções daquele: necessidade de controle e manipulação, definição de um objeto que justificasse seu âmbito de estudo, estabelecimento de uma cultura pautada na individualidade e na crença no homem como o novo deus, entre outras. Isso tudo do ponto de vista moderno, mas mesmo as metafísicas medievais, à sua maneira, como bem explicita Heidegger, estabeleceram formas de pensar do tipo categorial.

Heidegger é um convite de retorno ao movimento – um termo que simplifica o seu filosofar para dizer o seguinte: tudo o que temos é a existência, seus fluxos, ritmos, encontros, passado-futuro-presente entrelaçados num acontecimento que é mais próximo de uma melodia do que de uma folha de calendário. Toda pretensão de recorte disso a que nos lançamos cotidianamente

mente, numa familiaridade que dispensa maiores esforços, exige de maneira taxativa o cuidado de não lançar mão de um pedaço sob a pretensão de esgotar uma totalidade. A mente objetiva caiu nesse risco, se enraizou nele e desenraizou o ser humano. O retorno ao movimento é o retorno à existência, contínuo tecer de uma melodia, dança de imagens, cheiros e sons, que só podem ser compreendidos e jamais coisificados.

3. Tentativa de uma exposição compreensiva do *Dasein*

Tomando a responsabilidade de circunscrever a ideia de *Dasein* cuidadosamente, do ponto de vista a que nos detemos aqui, podemos assumir a tentativa de uma exposição compreensiva, se entendemos que os termos usados não têm o peso de conceitos e que expressam o esforço de Heidegger de aproximação à própria familiaridade da existência.

Isso posto, lancemo-nos a uma reflexão junto a obra *Ser e tempo* que desconstrói a ideia objetiva de mente em prol da ideia de *Dasein* como espacialidade. E essa expressão (*Dasein* como espacialidade) não deve ser entendida como uma possibilidade interpretativa secundária em relação ao estabelecido sujeito cartesiano. Estamos em uma discussão fundamental que propõe não um sujeito, mas um ser-no-mundo como unidade mínima possível.

Essa discussão é importante porque dissolve a tendência de pensar um sujeito localizado em um espaço neutro e homogêneo, também cartesiano, imaginado como materialmente estabelecido conforme coordenadas geométricas e preenchido nas suas cores por conteúdos mentais que seriam a ele anexados – concepção que recupera os insistentes debates sobre a relação entre qualidades primárias e secundárias ou entre qualidades objetivas e subjetivas. O ser-no-mundo heideggeriano como movimento, conforme nomeado acima, não é a relação entendida nos termos categóricos, mas é a relação, num sentido constituinte ontologicamente.

Dasein, diz Heidegger: ser é cada vez ser-aí, ser-no-mundo como um fenômeno unitário irreduzível a uma composição por partes. Em nosso caso, que utilizamos a língua portuguesa, Fausto Castilho (tradutor da referida

edição de *Ser e tempo*) nos convida a um maior cuidado na aproximação ao pensamento de Heidegger: ser-no-mundo é melhor expresso como ser-em-o-mundo (*In-der-Welt-sein*), de forma a explicitar mais claramente que o que há é o “em”, como *relação*, no sentido de que somos a relação mesma ser-mundo e que se revela no sentido de uma cotidianidade.

Neste contexto, a discussão sobre a espacialidade se faz central. Primeiro porque o termo “espaço” carrega todo um modo de pensar das ciências naturais e em certo sentido pode ser pensado como sua pedra basal – como vimos com Husserl, a ideia objetiva de mente se definiu a partir da ideia objetiva de espaço; e segundo, porque é a partir da inversão fenomenológica heideggeriana da ideia de espaço, isto é, o espaço pensado pela cotidianidade do mundo e não o mundo pensado a partir de uma ideia prévia de espaço material, que é possível repensar a relação homem-mundo como o movimento mesmo da existência e não como categorias que se relacionam à distância.

Mas é preciso também ponderar aquilo que Saramago (2008) apresenta como os limites que as discussões sobre a linguagem expõem na obra. Segundo a autora, aparentemente seu eixo central não evidencia nenhuma ligação com essa questão, o que teria sido apontado posteriormente pelo próprio Heidegger como o “fracasso” de seu projeto, na medida em que lançou problemas associados à linguagem de forma pouco clara e ainda demarcada pela metafísica. Para a autora, o papel da linguagem seria altamente significativo e decisivo como aquela que torna o mundo compreensível para o ser humano.

De qualquer maneira, e ainda de encontro ao que Saramago (2008) apresenta, o caráter de encontro com o mundo se dá de forma mais evidente nas ocupações práticas quando comparadas ao âmbito da linguagem, embora essa discussão também não possa ser facilmente esgotada quando pensamos que o encontro prático com o mundo é sempre percebido, isto é, interpretado de uma determinada maneira. Mas deixemos tudo isso em aberto e nos atemos ao fato de que o trabalho epistemológico iniciado por Husserl,

em termos de uma ontologia da apoditicidade da consciência é levado em Heidegger em termos da facticidade da existência. Saramago (2008) nos dá a chave dessa transição quando afirma que Heidegger se afasta da noção de intencionalidade husserliana e a substitui pela noção de *desencobrimto*.

Uma das maneiras de pensar essa transição Husserl-Heidegger, segundo nossos propósitos, é que enquanto Husserl propõe como a base de sua ontologia o conceito de intencionalidade, num tipo de atitude que se volta para as evidências qualitativas da consciência, isto é, para uma organização estrutural (no sentido fenomenológico e jamais categórico) das diferentes vivências (Bello, 2004); Heidegger se abstém de qualificações em termos dessas evidências estruturais (tidas em Husserl como essenciais e de certa forma mais importantes que suas diferentes manifestações “materiais”) e propõe justamente a ausência de uma estrutura fundante *a priori*. Ser para Heidegger é pura abertura e a ideia de desencobrimto, como o movimento que incessantemente nos lança para fora, demarca essa condição.

Além disso, cabe ressaltar que, assim como a consciência husserliana não pode ser pensada como um psicologismo, a existência heideggeriana não pode ser apreendida em termos de um historicismo. Segundo Marandola Jr. (2014), a dimensão ontológica existenciária supera os diferentes contextos históricos, na medida em que se transforma segundo cada temporalidade – cuidado que o autor destaca em termos de um modo de pensar que não se deixa “seduzir pela velocidade das transformações em curso [em nossa sociedade contemporânea], que tendem a relativizar em demasia o papel da concretude da experiência, sobrepujando o movimento imaterial sobre a materialidade vivida” (Marandola Jr., 2014, p. 230).

Em se tratando das transformações que aparecem no pensamento heideggeriano sobre a ideia de espaço (espacialidade), destacam-se três marcos principais, que se iniciam na década de 1920 com a publicação de *Ser e tempo*, passando pela década de 1930 e de 1950. Essas três fases desenham um percurso que parte de uma noção de espacialidade mais fundamentalmente demarcada pela praticidade e pela usabilidade até chegar a uma maior im-

portância atribuída à noção de lugar, vinculada a uma maior abertura para o poético (Saramago, 2008; 2014). De encontro com o que havíamos discutido, esse percurso pode ser apreendido como partindo de um maior destaque para a ideia de descobrimento em direção a uma centralidade da noção de *enraizamento*.

Isso posto, este trabalho se volta para a primeira fase de seu pensamento. Neste sentido, uma organização compreensiva da ideia de *Dasein* nos termos de nossos propósitos poderia se estabelecer a partir dos seguintes elementos:

3.1 O Dasein como relação fundamental ontológica – que se dá na existência: estabelecendo-se contra qualquer substancialização científica, filosófica ou metafísica, empírica ou ideal, a analítica existenciária de Heidegger é a base para sua ontologia. Ser, nesse sentido, só pode ser pensado “com os pés no chão”. Mais importante que os possíveis elementos dessa estrutura é o que no § 12 de *Ser e tempo* ganha destaque como um delineamento do ser-em-o-mundo a partir da orientação sobre o ser-em como tal. A reflexão sobre ser-em como tal trata de nossa possível apreensão da constituição necessária e *a priori* do *Dasein*. Se difere totalmente de uma relação do tipo conteúdo-contidente (uma coisa dentro da outra). Essa última sendo restrita aos entes suscetíveis de manipulação pelo *Dasein*, entes intramundanos, também denominados entes “desprovidos de mundo”. Ser-em como existenciário, ao contrário, se remete a uma raiz etimológica alemã (*innan*) que quer dizer habitar, morar, demorar-se em, familiarizar-se, no sentido de absorver-se no mundo. Ser-em, ser-aí, termos que evidenciam que mesmo uma perfeita circularidade entre um possível sujeito em seu mundo não abarcaria o modo de pensar heideggeriano. Porque não se trata de uma resposta à separação sujeito-mundo com a ideia de uma perfeita conexão entre os dois termos, quase num sentido do cosmo hermético dos antigos gregos. Em primeiro lugar, essa relação é antes referencial que substancial; em segundo lugar, é antes abertura que fechamento; e em terceiro lugar, é antes movimento que correspondência. O *Dasein* se lança ao mundo a todo

instante, em modos que lhe são cada vez escolhidos, sendo, por isso mesmo, abertura radical a um aí que situacionalmente lhe aparece.

3.2. *O Dasein como relação que constitui a mundidade (Weltlichkeit)*: porque não há um sujeito autônomo por um lado e um mundo por outro, e porque não há mundo como um conjunto de puras coisas materiais, mundo está implicado na estrutura fundamental e fenomênica do *Dasein*. Dizer que ser é mundo seria, sob certos aspectos, incompleto. Mas poderíamos dizer que ser é mundo de um determinado modo, e isso pode tornar aparente o quão distante está Heidegger da ideia de uma mente objetiva. Fenomenologicamente, as coisas aparecem desde já em um mundo, a partir de um mundo. E esse mundo é um momento constitutivo, não uma materialidade. É por isso que o autor substitui a palavra mundo por mundidade, querendo dizer que do ponto de vista da existência mesma tudo o que temos é o horizonte da cotidianidade como aquilo que é o mais próximo do *Dasein*, sob a forma de uma rede de significados e sentidos remetidos a sua espacialidade (do *Dasein*). Heidegger também utiliza o termo mundo-ambiente (*Umweltlichkeit*). De uma forma ou de outra, mundo é mundo a que o *Dasein* se lança sob o modo da ocupação e que gera nesse processo um modo próprio de entendimento que se dá por meio do manejo. Chama-se instrumento o ente que o *Dasein* maneja na ocupação que constitui a mundidade. O ser desse instrumento não é uma *res extensa*. É por essência, diz Heidegger, um “algo para”, uma remissão a algo do ponto de vista da pertinência a um todo instrumental. Neste sentido, o mundo se anuncia no todo dos conjuntos de remissões de instrumentalidade. No entanto, ele mesmo (o mundo) não é um ente intramundano instrumental ao alcance das mãos do *Dasein*. É o horizonte a partir do qual esses entes se apresentam na cotidianidade familiar da existência.

3.3. *O Dasein como relação que constitui os significados dos entes intramundanos*: não há coisa pura corpórea, visitada posteriormente por uma subjetividade nomeadora. O que há são coisas que são desde sempre significados dados a partir de redes referenciais de sentido. O caráter dessas redes não advém de um esforço teórico. Emana de um conhecimento ori-

ginário que se dá no envolver-se manual com essas coisas – nas palavras de Heidegger, ser-em-o-mundo é um absorver-se atemático nas remissões constitutivas do todo-instrumental da manualidade e da familiaridade. Ele apresenta quatro conceitos compreensivos para elaborar esse todo. Os conceitos de remissão e sinal são apresentados para descrever o caráter de multiplicidade de sentidos dos todos instrumentais que compõem coisas se relacionando a outras coisas e definindo-se nessas relações. Todo e qualquer ente com o qual o *Dasein* se depara no mundo é definível a partir de um todo significativo. O ser desse ente é o lugar que ele ocupa no todo de remissões instrumentais. E os conceitos de conjunção e significatividade são apresentados para destacar esse todo como aquilo a partir de que um ente é posto em liberdade para que seja de uma forma ou de outra, isto é, deixar ser diferentes modos possíveis instrumentais segundo determinadas conjunções, e aquilo que é o caráter mesmo dessas relações – relacionar é significar. Na familiaridade dessas relações o *Dasein* se move, entende-se, significa a si mesmo, ao mesmo tempo em que é sua fonte originária.

3.4. *O Dasein como relação que constitui a espacialidade dos entes intramundanos*: encontrar coisas não advém de nossa capacidade para calcular. As coisas se mostram nas situações. O *Dasein*, por ser essencialmente abertura e movimento, já está desde sempre entregue a esse encontro. A espacialidade que daí decorre, isto é, na facticidade mesma do encontro com as coisas, está fundada na mundidade. Aquilo que vem de encontro não está posto num espaço, coordenado numa localização. Antes, está “por aí”, ao “alcance das mãos” do *Dasein*, na proximidade familiar da cotidianidade. O tipo de “cálculo” que ocorre no mundo da vida e que, para Heidegger, é a fonte para pensar o espaço, é o “ver-ao-redor” do ocupar-se – um olhar prévio que se dá lançado ao todo de lugares em recíproca conformidade de significados: é um “ali” e “aí” a que o instrumento pertence e que pode ser, conforme explicita o próprio autor, um “em cima” que está “no teto”, um “embaixo” que está no chão ou um “atrás” que está “junto à porta”. Espacialidade que só é possível porque o *Dasein* não é um sujeito, radicalmente falando e do ponto de vista dos projetos da mente e da consciência. *Dasein*, diz Heidegger, é essencial-

mente espacial quanto a seu modo de ser. Nesse sentido, o mundo-ambiente à maneira como se mostra em uma experiência, é um desdobramento da estrutura fundamental do *Dasein*. Retomando a discussão sobre o ser-em, no sentido de um habitar familiarizado, as coisas que “aí” o *Dasein* encontra, postas desde já em cadeias significativas da mundidade, são descobertas a partir dos referenciais contidos no próprio *Dasein*, se lembrarmos de sua condição fundamental de movimento do ocupar-se das coisas. Esses referenciais são um certo “aonde” da pertinência instrumental dos entes; uma certa “região de” que se dá a partir dos referenciais de significado; e de um certo modo essencial de “direcionamento” e “proximidade” circunstancial do *Dasein*.

3.5. *O Dasein como relação que constitui os referenciais do agir e do mover-se*: se pensamos o espaço e a espacialidade não mais como localização geométrica em um espaço homogêneo e neutro; se ser-em um espaço não é mais pensado em termos de estar contido nesse espaço; então partimos da espacialidade como familiaridade que se dá na própria estrutura relacional do *Dasein*. Isso posto, Heidegger apresenta alguns caracteres da espacialidade do ser-em, que são o des-afastamento e o direcionamento. Desafastar é apresentado como fazer desaparecer o longe, isto é, aproximação, fazer o ente vir de encontro cada vez mais próximo. É pelo des-afastamento que o *Dasein* descobre a lonjura e a distância entre entes intramundanos, categorias exclusivas a esses. Para Heidegger, a peculiaridade fenomênica do des-afastamento do *Dasein* é que ele entende seu “aqui” a partir do “lá” do mundo-ambiente. Para nossos propósitos, isso é de fundamental importância. Porque, se partíssemos da ideia de mente objetiva, seu âmbito ficaria restrito a um “aqui”. O *Dasein*, essencialmente espacial, se desdobra em seu mundo e retorna a si mesmo, concomitantemente. Quanto ao direcionamento, Heidegger explicita que todo ficar-perto já tem de antemão um direcionamento numa região a partir da qual o ente se aproxima e é encontrado em seu lugar próprio. Enquanto a mente objetiva se localiza em termos de direita e esquerda calculadas de forma numérica, o *Dasein* é essencialmente direcionamento na familiaridade com as diferentes regiões de

significados. Em outras palavras, o *Dasein* não “está” em um espaço. Antes, o *Dasein* “abre” o espaço como uma totalidade de sentidos que se fazem na experiência, na manualidade com o utilizável e suas cadeias de sentido.

Evidentemente, essa possibilidade de leitura nos convida a muitas outras possibilidades de delineamento da questão proposta. Os diferentes modos do ser-em e do ser-com os outros no espaço aberto pelo *Dasein*, por exemplo, nos convidaria a outro caminho de reflexão, junto a outros aspectos e implicações da ideia objetiva de mente.

De qualquer maneira, a relação fundamental ontológica revelada pelo *Dasein* heideggeriano, que abre o espaço e nos devolve à familiaridade de um mundo como momento constitutivo da cotidianidade, horizonte e referencial de tudo o que nos vem de encontro, como uma rede de sentidos e significados e não como conjunto de coisas opacas localizadas geometricamente por uma mente míope que perdeu de vista os objetos que colocou à distância, é já um grande salto nessa discussão. E que Heidegger seja conhecido como aquele que se lançou às reflexões sobre a angústia e o sentido do Ser pode ter uma estreita relação com esse salto.

4. A sobrevivência da mente objetiva, apesar de Heidegger e outros pensadores

Se a instituição da ideia objetiva de mente, sobretudo a partir do século XVII, simbolizou um dia, na aurora dos mais fugazes anseios e crenças nas permissividades das ciências, o ápice do conhecimento sobre o ser humano – em consonância com as alegrias dos avanços técnicos anteriores e a laicização da vida, numa confusão que misturou a ideia de permissividade com a ideia de esvaziamento de sentido –, hoje podemos facilmente afirmar que essa ambição não se sustenta mais com tanta tranquilidade.

No entanto, mesmo que essa ideia tenha sido constantemente convocada a se realojar (porque questionar suas pretensões a totalizações não é o mesmo que reduzi-la a nada e que, inclusive, dificilmente pensaríamos a própria fenomenologia destacada das reformas cartesiana e pós-cartesianas), ela

petrifica ainda múltiplas reflexões e de diferentes campos e níveis de formação e de pesquisa. Congela possibilidades de atuação e de compreensão e contribui maciçamente para a manutenção do que Husserl chamou de crise da vida ou aquilo que Heidegger chamou de esquecimento do Ser.

O pensamento contemporâneo se interroga fortemente sobre a superação das dicotomias, sobre a busca de pensamentos moventes da transitividade entre formas de saber, resistindo a tentativas totalizantes ou fortemente disciplinares. A fenomenologia participou da vanguarda deste movimento, contribuindo decisivamente para o enfrentamento de tais dicotomias, embora nem sempre se reconheça a radicalidade da proposição heideggeriana que, por exemplo, considera o *Dasein* como abertura: lugar de emergência do ser-em-o-mundo, de forma dinâmica.

Insistentemente retornamos à questão da mente, via debate sobre consciência, e ao embate interioridade-exterioridade que, desde Husserl, não se faz propriamente oportuno. A fenomenologia do *Dasein*, como ontologia, é justamente o encontro, a relação, uma dupla emergência, e por isso, abre caminho para pensar o problema em outras bases.

A impressão gerada pela insistência na ideia objetiva de mente irrompe com os limites de um debate epistemológico e pode desembocar no deslumbramento na relação com aquela técnica, sua aparente facilidade de manipulação e esgotamento das questões. Mesmo as questões, lançadas sob esse tipo de configuração (a configuração do cientista deslumbrado com a técnica), estão tendenciosamente dadas para uma racionalidade. É a mente objetiva como mecanismo de manutenção da própria mente objetiva e do “descolamento” de seu “espaço” – este então, purificado para o uso.

Se há uma gravidade em toda essa situação, além das muitas apontadas por outros pensadores, em termos da estreita relação entre poder e saber, é que reduzir a experiência a uma “mente” é reduzir esperanças. Não que Heidegger possa ser tomado como um idealista ou um utópico em potencial, esses termos não compõem sombras de seu pensamento. Mas que se ser-em-o-mundo é o movimento mesmo da existência, num tecer contínuo,

a cada vez renovado pelas escolhas que se apropriam deste movimento, a imposição disso, isto é, dessa “coisa” (*res*) a que se chama “mente” é a morte desse movimento, é a delegação da continuidade desse tecer às mãos de um estranho letrado (o cientista), é a atrofia do ser humano que se pensou outrora expandir (*se*).

Se ser-em-o-mundo é movimento e a ideia de mente é a morte desse movimento, e se ser-em-o-mundo é a relação fundamental que compõe concomitantemente a ambos – ser humano e mundo –, a ideia de mente é perder a ambos: é perder o ser humano e é perder o próprio mundo...

Referências

- BELLO, Â. A. *Fenomenologia e ciências humanas*. Bauru: Edusc, 2004.
- GOTO, T. A. *Introdução à psicologia fenomenológica: a Nova Psicologia de Edmund Husserl*. São Paulo: Paulus, 2008.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Ed. Unicamp, 2012.
- HUSSERL, E. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. Trad. Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- MARANDOLA JR., E. Lugar enquanto circunstancialidade. In: MARANDOLA JR., E.; WELTHER, H.; OLIVEIRA, L. (Orgs.). *Qual o espaço do lugar?* Geografia, Epistemologia, Fenomenologia. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- SARAMAGO, L. A “*Topologia do ser*”: lugar, espaço e linguagem no pensamento de Martin Heidegger. Rio de Janeiro: Ed. PUCRio; Loyola, 2008.
- SARAMAGO, L. Como ponta de lança: o pensamento do lugar em Heidegger. In: MARANDOLA JR., E.; WELTHER, H.; OLIVEIRA, L. (Orgs.). *Qual o espaço do lugar?* Geografia, Epistemologia, Fenomenologia. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- SOKOLOWSKI, R. *Introdução à fenomenologia*. Trad. Alfredo de Oliveira Moraes. São Paulo: Loyola, 2014.

MERLEAU-PONTY NO LIMIAR DA VIRADA ICÔNICA

André Dias de Andrade¹

“Nada é mais difícil do que saber ao certo o que nós vemos.”

Merleau-Ponty

1. Um retorno à questão da imagem

O *Dicionário Oxford*, pela primeira vez em sua história, escolheu como “palavra do ano” uma imagem: o rosto sorridente conhecido como “Emoji” ou “Emoticon”. Há apenas dois anos o famoso dicionário cedeu lugar a esta imagem, cuja denominação é uma junção das palavras “emoção” e “ícone”, “escolhida como a ‘palavra’ que melhor refletiu o costume, humor e preocupações de 2015” (Oxford, 2015). A escolha de uma imagem como a “palavra” mais significativa de uma época e de toda sua a cultura escrita poderia ser compreendida como sintomática na maneira de nos relacionarmos com a linguagem – uma relação antes *visual* do que estritamente verbal. Se alguns duvidam que uma imagem vale mais do que mil palavras, na expressão popular, temos razões para acreditar que, pelo menos, uma imagem pode valer tanto quanto uma palavra – segundo o *Oxford Dictionarie*, mais do que todas elas. Estaríamos migrando da escrita para linguagens cada vez mais visuais; ou, ao contrário, tal fato revela que nunca fomos seres distintamente verbais já que partilhamos de uma realidade eminentemente imagética?

1. Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar); Graduação em Filosofia pela Universidade Estadual do Paraná (UEM) e graduação em Jornalismo pelo Centro Universitário de Maringá (UniCesumar).

No início dos anos 1990 dois pensadores diagnosticaram, cada um à sua maneira e independentemente, uma tal transformação em nossos modos de acesso à informação. Uma mudança de paradigma para a compreensão dos então recentes *visual studies*, mas também das ciências humanas em geral, a qual estabelece a *imagem* (ou o *ícone*) como unidade mínima de sentido na relação com as coisas e com o mundo. Tal passagem ficou conhecida como *virada icônica* ou *virada pictórica*, na nomenclatura de Gottfried Boehm e Willian J. T. Mitchell respectivamente.

Mais do que uma ruptura ou novidade em nosso modo de conceber a realidade, as quais pressupõem um estado de coisas precedente e distinto ao atual, essa guinada teórica diz respeito a um aspecto fundamental da experiência, a qual passa a ser concebida como visual e imagética em princípio, ainda que tal compreensão demande um arcabouço conceitual adequado para tanto. Segundo Mitchell “o que as imagens querem de nós, o que falhamos em lhes conceder, é uma ideia de visualidade adequada à sua *ontologia*” (Mitchell, 1996, p. 82; *italico meu*).

Para o autor as discussões contemporâneas em torno da imagem sofrem de uma modernização conceitualmente cega, auto-centrada, a qual brinca de “pega-pega” com as disciplinas “text-based”, com os modelos de *mass media* e críticas da indústria cultural. Seria preciso retornar à imagem e, ao invés de perguntar o que ela “é”, deixá-la exprimir a si mesma; perguntar o que ela “quer”. Trata-se de abandonar o modelo do *poder dominante*, segundo o qual os artefatos artísticos e midiáticos obrigam o receptor a uma leitura precisa, para assumir um modelo do *desejo*, o qual compreende sua intencionalidade e exigência peculiares; enfim, convidá-los “a falar” (Mitchell, 1996, p. 74). Toda a ênfase no termo “ontologia”, reivindicado pelo autor, a partir do qual há uma *realidade* da imagem que precisa ser pensada por si mesma.

A opção por um escopo amplo e fundamental para a investigação da imagem, ao menos nominalmente, envolve uma atitude análoga a que caracterizou a “virada linguística” nas década de 1960². Para seus defensores mais radicais

2. O termo *linguistic turn*, como aponta Rorty, parece ter sido cunhado por Gustav Bergmann (Rorty, 1992, p. 9).

tal orientação teórica para a linguagem e seu funcionamento cumpria um papel paradigmático na medida em que não versava sobre *um* setor de nossa experiência, mas da experiência *em geral*. Tal atitude concerne àquilo que é comum a toda apreensão de conteúdo dotado de sentido, seguindo o objetivo duplo de denunciar as entidades pretensamente imunes à linguagem e que dominavam as ciências humanas – revelando as tautologias e contrassensos da metafísica (seu caráter *meaningless*) – e de mostrar sua constituição na linguagem, ou seja, sua estrutura proposicional. Quanto à filosofia, pensada desde Aristóteles como um discurso sobre o ser, tratava-se de delimitá-la “como um departamento da lógica” (Ayer, 1971, p. 44)³.

Quanto à virada icônica, de maneira análoga, torna-se possível compreendê-la não apenas num sentido *estrito*, seja hermenêutico – numa opção pela imagem enquanto categoria interpretativa privilegiada – ou sociológico – fruto de uma época inflacionada pelas imagens⁴ –, mas num sentido *lato* e de caráter fundacional. Assim, trata-se de descrever um contato com as coisas que tem como base a imagem; que é *intencional*, pois apreende algo dotado de sentido, mas *não-proposicional* ou, pelo menos, não necessariamente. Se este deslocamento permite pensar a visão e o visível como não redutíveis a uma leitura baseada em texto ou a uma iconografia, é porque a imagem e – conforme a virada icônica – o mundo segundo as imagens passam a ter uma inteligibilidade própria⁵. Ora, desde Platão, a imagem representa essa noção ambígua e difícil de se reduzir ao categorial, na medida em que confunde e entrelaça as ordens daquilo que *é* e daquilo que *não é* (ela não é aquilo que é, a saber, o “original”; não obstante, existe e, por isso, é “algo”); a imagem mostra como “o ser e o não-ser estão envolvidos numa estranha complicação” (Platão, 1892, 240c). Ora, tal disparate se segue a uma perspectiva estritamente proposicional e de estrutura predicativa, segundo a qual os

3. “Em outras palavras, as proposições da filosofia não são factuais, mas de caráter linguístico – ou seja, elas não descrevem o comportamento de objetos físicos, ou mesmo mentais; elas expressam definições ou consequências formais de definições” (Ayer, 1971, p. 44).

4. E por seu “consumo”, como defende Norval Baitello, em *A era da iconofagia*. (2005, pp. 90 e seg.).

5. E a questão não era somente a de procurar reduzir o visual ao verbal, mas de ser “obrigado” a tal, como aponta Barthes em 1977: “a língua [...] é fascista; pois o fascismo não é impedir de dizer, é obrigar a dizer” (Barthes, 1996, p. 13). Para além de tal diagnóstico, segundo o qual a única saída possível para o caráter totalitário da língua é forçá-la ao limite de si mesma, subvertê-la pela literatura, perguntamos se a saída ao “fascismo” da linguagem não passaria pela descoberta de uma *alteridade da imagem – do reconhecimento de uma diferença positiva*.

estados-de-coisa são ou não são (“S é P” ou “S não é P”) e que não admite ambivalência alguma. Contudo, pensar o estatuto da imagem – aquilo que Boehm chamou de sua “diferença icônica” – significa admitir um *logos* visual distinto do *logos* verbal. Julgamos, a partir disso, que retornar à questão da imagem é a um só tempo ampliá-la, pois se a ela não concerne a um campo de estudo regional ou circunstancial, sua determinação envolve também a abertura de um território semântico amplo, digno de uma “virada” ou “viragem” no sentido acima evocado e que evidencia, segundo seus recentes partidários, um “pensamento com os olhos” (Boehm, 2015, p. 29). É possível extrair, desde já, algumas consequências que funcionam também como princípios deste pensamento ou desta “lógica da mostração”:

1) A lógica das imagens não pode se resumir a uma gramática icônica: ela implica nos *corpos* aos quais elas se mostram e pelo quais elas podem se mostrar.

2) A “imagicidade” não depende em nada do objeto representado. As imagens não são simples representações demonstrativas de uma significação já constituída em outro lugar, são, ao contrário, *mostrações originárias*.

3) As imagens exibem, no seu funcionamento, o *fundo dêitico de toda expressão* (que diz respeito, portanto, igualmente à linguagem discursiva), visto que, em sua singularidade, as imagens nos ensinam alguma coisa sobre o fenômeno expressivo em geral (Boehm, 2015, p. 32).

Tais preocupações fornecem a chave para um estudo autônomo da imagem e de suas “linguagens”, pois elas passam a ter uma consistência hermenêutica para tal. Tal estudo, em vias de construção e efervescência teórica, contribuiria com a História da Arte, pelo menos no que tange à sua distinção interna entre iconologia e iconografia, de modo que não apenas ela, mas também a Semiótica poderia nutrir-se desse pensamento basilar da imagem – impulso, inclusive, que permitiria resgatá-la das críticas ao viés demasiado “formalista” da “ciência dos signos”.

Com a tripla consideração de Boehm compreendemos (i) a posição de um corpo como “sujeito” ou espectador da imagem; (ii) um aspecto antirepresentacionista da imagem; por fim, (iii) uma teoria da expressão e do sentido. É possível continuar a evidenciar esses e outros pontos. Todavia, consoante uma explanação “genética” da experiência visual abdicaremos por ora das caracterizações que nos fornecem os defensores da virada icônica para seguir um outro caminho. Queremos propor uma leitura da imagem a partir da noção de “precessão”, tal como a encontramos num texto que antecede mesmo a proclamada virada linguística (1967) e que, portanto, já enunciaria a possibilidade deste retorno à imagem que é reivindicado atualmente. Trata-se de compreender o *ver* para além do *asserir* ou do *nomear* – para tanto, passamos a uma *teoria da visibilidade*.

2. Visão concreta e visão abstrata

O que significa ver? Tal questão recebe um tratamento privilegiado no ensaio *O olho e o espírito*, escrito por Merleau-Ponty entre julho e agosto de 1960 e que constitui sua última publicação em vida. Primeiramente, nota-se que para compreender o problema aí colocado é necessário tomar distância diante das teses positivas a respeito deste processo. Isto significa que para compreender esta experiência que se denomina “visibilidade” é preciso *descrevê-la* e não *explicá-la*, compreendê-la *em ato* em vez de adotar alguma *tese* de partida, uma vez que para construir modelos explicativos – para engendrar o processo visual como objeto científico – é preciso antes estar no mundo e, desde já, *ver algo*. Tal constatação é que interessa à filosofia; ou seja, a visão pré-científica que serve de matéria-prima para os recortes que o pensamento operacional lhe impõe. Assim, para erigir o modelo explicativo dos objetos é preciso estar já em contato com eles, percebê-los e apreender seu sentido – e Merleau-Ponty denuncia a ilusão retrospectiva de uma ciência que rompe com tal visão primordial pretendendo reconstruí-la de ponta a ponta, que “manipula as coisas e renuncia a habitá-las” (Merleau-Ponty, 1964, p. 9).

Já em suas primeiras obras, sob forte influência da *Gestalttheorie*, Merleau-Ponty argumenta que o esquecimento desta visão primeira e concreta em prol de seu correlato abstrato provém de um “erro de experiência” (Merleau-Ponty, 1945, p. 11). Trata-se de um contrassenso metodológico que consiste em transpor para a base de uma experiência aquilo que é seu produto acabado ou um de seus resultados possíveis (Köhler, 1980, p. 95)⁶. Assim, (i) a partir do objeto perceptivo (seja, esta “mesa” à frente na qual escrevo), posso numa atitude analítica e abstrativa (ii) decompor e reorganizar suas características (suas diversas colorações, manchas, tessituras, peso etc), (iii) supor que tais qualidades independentes umas das outras eram dadas no início da experiência e (iv) afirmar que são elas responsáveis pela percepção do objeto. Tal transposição faz com que idealizemos o objeto perceptivo – e também a imagem – como um “mosaico de sensações” e que tal modelo passe à base da percepção, ou seja, funcione como sua condição de possibilidade. Mas, para que tal construção artificial seja possível, é preciso compreender que vemos os objetos como totalidades, que o percipiente e o percebido, a visão e o visível, estão numa relação inextrincável; enfim, que percebemos imediatamente a “mesa”, mas também uma “cadeira”, uma “árvore” e não a soma de partes sensíveis e independentes entre si que, sozinhas, não poderiam dar ensejo ao sentido do objeto. O sentido deste parece se anunciar já na coisa vista, precedê-la na visão, de modo que a relação entre signo e significação na percepção é de uma inseparabilidade e, como denominaremos na sequência do artigo, de “precessão”. A visão e aquilo que ela apreende – o visível – parecem “preceder” um ao outro. Quanto à imagem, como veremos, pensá-la como estando num regime de precessão nos auxilia a pensar como seu sentido pictórico é apreendido em sua aparição concreta, e que a concepção de que ela representa outra coisa que si própria é um pressuposto da análise tardia ou, como dissemos, uma espécie de “erro de experiência”.

6. A formulação é proposta por Köhler: “Em Psicologia, somos frequentemente advertidos contra o erro do estímulo, isto é, contra o perigo de confundirmos nosso conhecimento acerca das condições físicas da experiência sensorial com uma experiência em si mesma. Há, na minha opinião, outro erro igualmente funesto, para o qual sugiro o nome de erro de experiência. Este erro ocorre quando certas características da experiência sensorial são inadvertidamente atribuídas ao mosaico dos estímulos” (Köhler, 1980, p. 95).

Despertar essa experiência da visão concreta não é abdicar dos avanços da ciência, retroceder a um estado mágico e supersticioso, mas colocar em seu justo lugar o construto científico face ao solo de sentido em que ele toma forma. “Nesta historicidade primordial, o pensamento alegre e improvisador da ciência aprenderá a insistir nas coisas mesmas e em si mesmo, tornará a ser filosofia” (Merleau-Ponty, 1964, p. 13). Insistir nas *próprias mesmas* (numa clara referência ao método fenomenológico) e *em si mesmo* significa, aqui, saber-se enquanto construção a partir de uma experiência de visibilidade prévia, irredutível à física e à ótica somente, e que é condição de possibilidade do saber operatório enquanto tal⁷. Trata-se da visão concreta (do latim “crescer junto”), em oposição à visão abstrata (“separar”), na medida em que perceber e conhecer (*connaissance*) é também “co-nascer” (*co-naissance*) com aquilo que é visto (Merleau-Ponty, 1945, p. 245).

A arte é o arauto privilegiado desse sentido primeiro das coisas vistas, já que o artista, o pintor, o fotógrafo, o cineasta etc, empregam seu corpo e seu olhar antes mesmo de se questionarem a respeito de sua estrutura física e sobre ela funciona. A maior parte de *O olho e o espírito* se debruça sobre a pintura, na medida em que “o pintor é o único que tem direito de olhar para todas as coisas sem nenhum dever de apreciação. Dir-se-ia que diante dele as palavras de ordem do conhecimento e da ação perdem sua virtude” (Merleau-Ponty, 1964, p. 14). Tiraremos as consequências desta experiência quanto a uma noção que ela desdobra, a de “precessão”, e sobre como ela permite uma compreensão distinta da imagem.

3. A precessão do signo e do significado na visão e na imagem

A partir desta “inocência” da visão concreta no contato com as coisas aprendemos que ver não é re-presentar e que a imagem não é cópia ou um duplo de um original. “A palavra imagem é mal reputada porque se acreditou incon sideradamente que um desenho era um decalque, uma cópia, uma segunda coisa, e a imagem mental desenho desse gênero no nosso bricabraque pri-

7. “[...] não se pode reconstruir, combinando significações ideias (estímulos, receptores, circuitos associativos) a estrutura da experiência perceptiva” (Merleau-Ponty, 1967, p. 235).

vado” (Merleau-Ponty, 1964, p. 23). Esta relação original entre a imagem e aquilo que ela mostra pode ser entendida de acordo com o termo *precessão*.

Definimos a precessão como uma *relação temporal de antecedência entre dois termos*. Neste regime a imagem não é anterior, nem posterior ao pretense “original” – ela está numa precedência recíproca com relação a ele. Mais do que isso, trata-se de um estado em que os dois termos antecedem um ao outro, não se separam ou se subordinam; um verdadeiro *tempo da imagem*, digamos assim, em que ela não se separa de seu olhar. Para entender isso é preciso ir à esta dimensão de habitação ou de frequentação de que o filósofo fala e de que usufrui o artista para descobrir que, desde já, é por termos um corpo e estarmos alocados na visibilidade do mundo que vemos as coisas. Pelo corpo e pelos olhos, somos consagrados à visão e a um visível que, enquanto tal, não repousa nele mesmo como destituído de visão e que por esta seria re-presentado. É como se a visão se fizesse a partir do visível, do meio das coisas, e, portanto não fosse um poder mágico de transpor a interioridade do espírito em direção ao observável, numa exterioridade sem esperança⁸. Pois, mais para dentro do corpo físico só encontramos “trevas repletas de órgãos” (Merleau-Ponty, 1969, pp. 185-186) e não se compreende como uma visão poderia surgir ali – “basta que eu veja alguma coisa, para saber ir até ela e atingi-la, mesmo se não sei como isso se faz na máquina nervosa” (Merleau-Ponty, 1964, p. 16). Portanto, é preciso que, de algum modo, a visão em relação ao objeto, tal como a imagem no quadro, se faça *neles mesmos*, que ela *preceda a si mesma naquilo que é visto*, isto é, que aquilo que é visível ao mesmo tempo seja sensível e preparado à visão.

Tal “clarividência” do mundo visual é justamente o que impede de pensá-la como uma representação – como pensamento de ver algo e que, por isso, instaura uma separação entre a imagem e aquilo que ela mostra. Este “si” da visão concreta que caracteriza a vida humana, não pode vir de lugar algum porque ele precede a si mesmo e é desde já dimensão de visibilidade. E é tal

8. Meu corpo é “o pivô do mundo: sei que os objetos têm várias faces porque eu poderia fazer à volta em torno deles, e neste sentido tenho consciência do mundo por meio de meu corpo” (Merleau-Ponty, 1945, p. 97).

função primordial que se transpõe para a concepção de imagem e para os novos estudos oriundos da virada icônica.

Esta extraordinária imbricação, na qual não se pensa o suficiente, impede de conceber a visão como uma operação de pensamento que ergueria diante do espírito um quadro ou uma representação do mundo, um mundo da imanência e da idealidade. Imerso no visível por seu corpo, ele próprio visível, o vidente não se apropria daquilo que vê: só se aproxima dele pelo olhar, abre-se para o mundo. E, por seu lado, esse mundo, do qual ele faz parte, não é em si ou matéria (Merleau-Ponty, 1964, p. 17-18).

Como na passagem supracitada, ver é “habitar” pelo olhar e não “manipular” as coisas à distância. Tal habitação entre o olho e o mundo é a própria dimensão de precessão de que fala o filósofo e de que buscamos auferir as consequências. Nela as coisas não representam umas as outras, como num dilema entre natural e criado, original e imitação; antes, elas se “frequentam” e, por esta relação, revelam a si mesmas naquilo que é visto. Segue-se o exemplo mais esclarecedor – e deveras inusitado – de Merleau-Ponty:

Quando eu vejo, através da espessura da água, o ladrilhado no fundo da piscina, não o vejo apesar da água, dos reflexos, vejo-o justamente através deles, por eles. Se não houvesse essas distorções, essa zebruras do sol; se eu visse sem esta carne a geometria do ladrilhado, então é que cessaria de ver como ele é, onde ele está, a saber: mais longe do que qualquer lugar idêntico. A própria água, a potência aquosa, o elemento xaporoso e cintilante, não posso dizer que esteja no espaço: ela não está noutro lugar, mas ela não está na piscina. Ela a habita, nela se materializa, nela não está contida, e se ergo os olhos para a tela dos ciprestes onde brinca a rede dos reflexos, não posso contestar que a água a visita também, ou pelo menos a ela envia sua essência ativa e viva (Merleau-Ponty, 1964, p. 70-71).

Há, apenas nesta passagem, diversos elementos para um exame da imagem e de como concebê-la sob este regime de precessão. Note-se o exemplo das árvores refletidas na piscina. Não se trata de um “reflexo” propriamente

dito, do caráter ostensivo daquilo que é refletido com relação ao seu modelo, acima, no mundo objetivo; mas de uma “frequentação”, de uma relação mais íntima, digamos assim, entre a água da piscina e os ciprestes. É um descobrimento do mundo, por meio da visibilidade – em que a “essência ativa” (e não o em-si) da árvore e a da água se entrelaçam. Não há árvore “refletida”, pois isto suporia que olhando adiante, acima da água, eu veria a árvore como um objeto desprovido nele mesmo de imagicidade e, uma vez que aqui as aparentamos, visão. Assim como não há ladrilhos no fundo da piscina “apesar” da água, não há árvore representada pela água e, portanto, distinta dela em sua natureza. Trata-se de ver *através do reflexo, através da água*⁹.

Há aqui uma nova concepção de imagem, em que não se parte da separação entre o significado e o signo, pois ela é apenas uma irradiação, uma frequentação do visível neste visível privilegiado (o quadro, a piscina, a janela, o espelho etc). Pode-se afirmar que “cada coisa visual, por mais que se trate de um indivíduo, funciona também como dimensão” (Merleau-Ponty, 1964, p. 85) e não como signo no sentido usual, vale dizer, janela ou passagem para o significado. Revela-se aqui uma nova relação entre real e imaginário, uma promiscuidade entre eles, já que há uma “textura imaginária do real” (Merleau-Ponty, 1964, p. 24).

Cabe aqui uma ressalva. A única diferença que a imagem aqui caracterizada teria com relação à noção de “ícone” – e que não faz frente ao campo semântico que tal noção receberá após a promulgada virada dos anos 1990 –, seria a de, ao lado do aspecto *icônico*, ela também possuir um aspecto *indicial*; dupla caracterização, aliás, que a liberta da alternativa entre i) semelhança e ii) apontamento já que confere transcendência de sentido ao próprio ícone

9. Tome-se o exemplo do espelho, salutar para entendermos esta visão em ato que precede a visão como construto científico, graças à geometria, ótica, reflexologia. Não vejo minha imagem no espelho porque a luz forma um certo ângulo, através do qual atribuo a origem da imagem, ao chegar em minha retina. É por ver *através* do espelho ou *com* ele que posso, a partir desta primeira articulação do campo perceptivo, pensar um papel para a visão objetiva aí: “a verdade é que homem vê primeiro sua imagem ‘através’ do espelho sem que a palavra tenha ainda a significação que tomará diante da inteligência geométrica” (1967, p. 235). O exemplo do flexo, como visto, está presente desde a primeira obra do autor (*A estrutura do comportamento*, 1942), sendo retomado até *O olho e o espírito* (1964): “O espelho aparece porque eu sou vidente-visível, porque há uma reflexividade do sensível; ele a traduz e a reduplica. Graças a ele, meu exterior se completa, tudo o que eu tenho de mais secreto passa nesse rosto, esse ser plano e fechado que meu reflexo na água já me fazia suspeitar” (Merleau-Ponty, 1964, p. 33).

em sua singularidade. A imagem diz algo, e diz mais e menos que este algo – em nossa experiência do ver, ela não possui um objeto tópico e isolável, a não ser na atitude analítica que podemos atentamente tomar perante ela. É isto que se torna evidente no exemplo da “piscina”, no qual ver não é ver algo *na* imagem, mas ver *com* a imagem. Neste sentido, uma imagem exprime também uma *diferença*, vale dizer, ela se *destaca sobre um fundo*¹⁰ Pois bem, cremos que o icônico que caracteriza a imagem deve ser entendido num sentido alargado, que congrega também sua maneira de “funcionar”, digamos assim, de ser imagem-ícone e também imagem-índice, de mostrar “algo” a partir e consoante suas “relações” (na esteira de Boehm, conforme o qual a iconicidade é ao mesmo tempo *distintiva* e *processual* ou *dinâmica*). Mais uma vez, o que parece notório e principal para a compreensão da imagem é justamente suplantar o antigo paradigma da representação; da separação entre signo e significação.

Logo, a chave de leitura da imagem é dada junto com ela, com seus pretensos signos pictóricos, de modo que figuração e presença são indissociáveis; decompor seu arranjo material e sensível é, a um só tempo, privar-lhe daquilo que ela faz ver, de modo que seu significado está não está *além* ou *detrás* dela mesma, restando-lhe um papel alegórico que é o de ser uma “janela” para tal. Antes, ele está *na* imagem, numa função tautegórica e que equivale a dizer que ela só apresenta a si mesma – na oposição entre *allos agoreuein* (“dizer outra coisa”) e *tautos agoreuein* (“dizer o mesmo”). A precessão do signo e do significado, do visível e da visão é justamente o que pensamos conferir uma autonomia à imagem. “Esta precessão daquilo que é sobre aquilo que se vê e se faz ver, daquilo que se vê e se faz ver sobre aquilo que é, é a própria visão” (Merleau-Ponty, 1964, p. 87).

10. Esta noção de sentido que leva em conta os resultados da psicologia da percepção: “[...] as mais simples percepções de fato que conhecemos, nos animais como o macaco e a galinha, versam sobre relações e não sobre termos absolutos. [...] Uma superfície verdadeiramente homogênea, não oferecendo nada a se perceber, não pode ser dada a nenhuma percepção” (Merleau-Ponty, 1945, p. 10). Isso vai ao encontro das teses de Boehm a respeito da diferença icônica, uma vez que toda imagem tem que se fazer mediante um “contraste”, isto é, “mesmo uma imagem perfeitamente monocromática tira sua iconicidade de uma diferença, nesse caso da diferença de um campo colorido em relação a um muro” (Boehm, 2015, p. 28). Se Boehm está preocupado com a imagem em sua polissemia – quadro, fotografia, filme, ready-made etc –, a tese de Merleau-Ponty se amplia à conjuntura de nossa experiência Trata-se, portanto, de uma ontologia da experiência sensível, a qual leva em consideração o aspecto imagético e imaginário da realidade.

Quanto aos elementos do campo visual, pode-se dizer que ele não é composto de elementos discretos, mas de imagens *em estado de precessão*, o que significa que qualidade perceptiva e significação pictórica são apreendidos diretamente e precedem sua decomposição em partes – numa iconografia estrita. Não se trata de eliminar a iconografia, atitude aliás natural e espontânea que temos de “ler” imagens e que, por isso, guarda o pressuposto implícito da “transparência ideal” (Boehm, 2015, p. 25) entre imagem, por um lado, e significado, por outro, mas de restituir sua função frente a tal dimensão originária do ver. É que as imagens podem funcionar como referências a objetos naturais preexistentes no mundo (tal imagem representa uma árvore, uma casa, a Praia do Campeche) ou atinentes à memória coletiva cultural (tais cores representam a bandeira nacional, as cores adjacentes ao animal “galo” correspondem ao Galo de Barcelos, a venda e a balança numa estátua a Justiça). Numa atitude iconográfica elas são consideradas como representantes de coisas do mundo ou mesmo de nossos sentimentos; tal orientação é sempre possível (Panofsky, 1955). O ponto é que, mais do que funcionar como uma cópia frente ao original e que, portanto, não possui ela mesma realidade (no dilema inaugurado n’*O sofista* de Platão, do qual fizemos menção), a imagem considerada em si mesma e na experiência que proporciona atesta algo constitutivo e insuspeito acerca da própria realidade; ou da realidade *enquanto* imagem.

O fenômeno da iconicidade testemunha de uma preeminência dos sentidos, neste caso a visão, para a apreensão do real; de uma sensibilidade que fora relegada em favor da intelectualidade pura na tradição moderna, onde “já não há mais o poder dos ícones” (Merleau-Ponty, 1964, p. 39). Ao recuperá-la é possível refletir sobre nossa experiência, entendida como relação entre um sujeito que é corpo frente a um mundo, ele também, sensível. Pelo corpo não estamos, como no pensamento, apartado das imagens, mas envolto a elas. Pode-se dizer, retomando um dos pontos da “lógica da mostraçãõ” de Boehm, que é justamente por estarmos em meio a elas que as vemos – ponto, aliás, que pode remontar às teses de Merleau-Ponty a respeito de uma “sintaxe perceptiva que se articula segundo regras próprias” (Merleau-

-Ponty, 1945, pp. 45-46). Este “segredo de preexistência” entre a visão e o visível se generaliza e, ainda que se descreva a virtude do pintor em sentir e trabalhar tal iconicidade¹¹, a “inteligência visual” das imagens (Alloa, 2015, p. 183), isso não é privilégio do artista ou do crítico de arte – dos “conhecedores” ou “ilustrados” –, mas de todo sujeito dotado de corpo e, também, visão¹².

4. Considerações finais

Por conseguinte, além de ser possível encontrar nos escritos de Merleau-Ponty sobre arte e imagem a defesa de teses semelhantes àquelas que Boehm vai enumerar em forma de princípios em seu texto sobre a “diferença icônica”¹³, a reabilitação deste sentido visual antecede a questão que Mitchell colocará, mais de trinta anos após Merleau-Ponty, sobre a intencionalidade e o “querer” das imagens. Se há uma demanda própria ao icônico, isto é devido a imagem não ser “algo” somente, mas mostrar (dar a ver) algo. A intenção de tratar as imagens como se fossem vivas e, assim, possuísem desejo próprio, faz com que a abordagem de Mitchell dê certo fôlego à reivindicada autonomia dos estudos visuais. Nesse intuito, a paragem pelas teses de Merleau-Ponty mais uma vez se tornam fundamentais, pois mais do que um exercício de pensamento – no modo do “como se” –, sua filosofia consiste numa teorização rigorosa daquilo que caracteriza a percepção. Assim,

11. Há um embate com relação aos termos “ícone”, que possui referência à semiótica peirceana, e “icônico” tal como o concebem Mitchell e Boehm. Para o segundo a referência à Peirce retira o aspecto específico e, ao mesmo tempo, transitivo próprio às imagens: “O neologismo ‘ikonisch’ (icônico) enfatiza esta generalização ainda mais; a imagem é simultaneamente marcada como um objeto assim como um processo, e então um nome é dado à exigência teórica que a associa à ‘virada’” (Boehm; Mitchell, 2009, p. 108). Mitchell, por sua vez, questiona se não haveria ressonância conceitual possível entre os termos, uma vez que o “ícone” peirceano se vincula à “primeiridade”, a “uma apreensão fenomenológica das qualidades sensoriais imediatas enquanto momento fundacional na estética, epistemologia, e semiótica” (*Ibid.*, 2009, p. 119).

12. No que tange a questão a respeito da cegueira, é preciso notar que uma tal “teoria da visibilidade” funcionaria como arquétipo de toda abertura ao mundo, não somente através da visão estritamente, mas por outros sentidos. Além disso, tal teoria em sua amplitude compreende o último *corpus* merleau-pontiano, o qual visa uma “reabilitação ontológica do sensível”. Ali se tornam equivalentes i) Ser e ii) sensível, na tentativa de explicar não apenas a experiência sensorial, mas mesmo aquelas referentes às significações afetivas e à linguagem, já que o sensível envolve “não é somente as coisas, é tudo que ali se desenha, mesmo em oco, tudo que ali deixa seu traço, tudo o que ali figura, mesmo à título de desvio e como uma certa ausência” (Merleau-Ponty, 1964, p. 217).

13. Recapitulando: 1) a imagem se faz ver a partir de um corpo, ele próprio pertencente ao campo visual, sendo que sua lógica é irredutível a uma gramática pura separada da experiência do ver. 2) Ela não representa algo precedente, mas o apresenta em sentido originário. 3) A experiência da imagem remete a fundo dêitico comum que informa sobre os fenômenos expressivos em geral.

trata-se da estrutura de sentido do fenômeno visual e, a partir dele, do fenômeno pictórico. Se os adeptos da virada icônica advertem sobre os prejuízos de se considerar as imagens exclusivamente a partir da linguagem verbal e de intenções heterogêneas à sua própria constituição visual, Merleau-Ponty parece fazer justiça a essa advertência.

Notamos que a ideia de precessão não só contribui para fundamentar este primado da imagem, como algo que não é cópia ou derivado e sim fundamento do real, mas ainda anuncia, senão uma “precessão”, ao menos uma precedência de tais posições teóricas nos escritos de Merleau-Ponty. O ensaio *O olho e o espírito* consiste em deixar falar a visão e a imagem: “questão interminável, pois que a visão a que ela se dirige é ela própria questão” (Merleau-Ponty, 1964, p. 59-60), vale dizer, mais *faz ver* do que efetivamente *vê algo*, e, então, reclama uma “filosofia que está por se fazer” (Merleau-Ponty, 1964, p. 60). A pintura, enquanto funciona como “fórmula ontológica”, seria então um primeiro empreendimento desta filosofia anunciada. Encontramos aqui o diagnóstico de uma urgência, da necessidade de um retorno à imagem e à visão, antes mesmo que elas passem ao pano de fundo teórico no paradigma das décadas subsequentes dominadas pelo exame da linguagem. Se tal prescrição fora abandonada no momento linguístico, seria a emergente *virada icônica*, ainda em fase de maturação conceitual, uma resposta positiva a tal apelo?

Referências

- ALLOA, E. Iconic turn: a plea for three turns of the screw. *Culture, Theory and Critique*, v. 57:2, p. 228-250, 2015.
- AYER, A. J. *Language, truth and logic*. Harmondsworth: Penguin, 1971.
- BARTHES, R. *Aula*. São Paulo: Cultrix, 1996.
- BOEHM, G. Aquilo que se mostra. Sobre a diferença icônica. In: ALLOA, E. (Org.). *Pensar a imagem*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- BOEHM, G.; MITCHELL, W. J. T. Pictorial versus iconic turn: two letters. *Culture, Theory and Critique*, 50:2-3, p. 103-121, 2009.

- KÖHLER, K. *Psicologia da Gestalt*. Trad. David Jardim. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.
- MERLEAU-PONTY, M. *L'œil et l'esprit*. Paris: Gallimard, 1964.
- MERLEAU-PONTY, M. *La prose du monde*. Paris: Gallimard, 1969.
- MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement*. Paris: PUF, 1967.
- MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.
- MERLEAU-PONTY, M. *Signes*. Paris: Gallimard, 1968.
- MITCHELL, W. J. T. What do pictures really want?. *October* 77, p. 71-82. 1996.
- OXFORD (Dictionaire blog). Word of the Year 2015. Oxford (UK): Oxford University Press, 2015. Disponível em <http://blog.oxforddictionaries.com/2015/11/word-of-the-year-2015-emoji/> acesso em 26 Out. 2016.
- PANOFSKY, E. *Meaning in the Visual Arts*. New York: Anchor Books, 1955.
- PLATÃO. *The Dialogues of Plato*. Trad. Benjamin Jowett. Londres: Oxford University Press, 1892. v. IV.
- RORTY, R. (Ed.). *The linguistic turn: essays in philosophical method; with two retrospective essays*. Chicago: University Press, 1992.

PUBLICIDADE COMO UM DOS APORTES PARA O PROGRESSO DA HUMANIDADE NA HISTÓRIA SEGUNDO IMMANUEL KANT

Wagner Barbosa de Barros¹

1. A história e o progresso

Uma pergunta que poderia nos guiar na presente reflexão, e que o próprio Kant formulou para concatenar seu pensamento histórico-filosófico, é a seguinte: “estaria o gênero humano em constate progresso?” (Kant, 2008, p. 97). Com ela poderemos expressar a totalidade de nosso propósito, pois se refere ao questionamento essencial da filosofia da história de Kant. A reflexão que o filósofo alemão exerceu sobre a narrativa das ações humanas passadas busca elaborar uma compreensão racional acerca da história dos homens, na medida em que a considera pelo viés filosófico. Em outros termos, para Kant, é admissível que ao lado da narrativa histórica seja possível uma interpretação filosófica da história humana, buscando explicitar não somente seu conteúdo, mas principalmente seu desígnio. Desta forma, ao compreender seu ideal de progresso, teremos que necessariamente entender os meios pelos quais ele pode ocorrer, nosso objetivo é o de apresentar um dos prismas desse movimento e como ele se insere na filosofia da história de Kant.

Como resposta à pergunta inicial, Kant afirma compreender a história como a narrativa de um constante aprimoramento das disposições naturais dos homens.

1. Mestre em filosofia pela Universidade Federal de São Carlos com o auxílio do CNPq. E-mail: wagnerbarros71@gmail.com

Este processo é constituído pelas tentativas e exercícios que foram e devem ser realizados para o alcance deste desenvolvimento; a natureza, com o intuito de que o homem se instituísse como um ser autônomo e, com isso, como senhor de si, imputou a ele a obrigação de gerir este processo somente pelos seus talentos. Consequentemente, o aperfeiçoamento do homem não advém de nenhuma força exterior a ele, como uma luz divina ou aparato mecânico, mas somente da ação que exerce neste processo. Nas palavras de Kant: “todas as disposições naturais de uma criatura estão determinadas a desenvolver-se alguma vez de um modo completo e aprimorado” (Kant, 2013, p. 21). Esta afirmação é compreensível por meio da observação que pode ser feita nos diversos componentes da natureza; por exemplo, não há nos animais e nas plantas nada que não seja essencial ao seu funcionamento. Há uma espécie de *mecanismo natural* que organiza a natureza e engendra seu desenvolvimento em todas as escalas e meios. E é através destas observações sobre o funcionamento da natureza que é possível refletir analogamente sobre a história do gênero humano, na medida em que se pode elaborar sobre ela uma história filosófica do desenvolvimento das habilidades dos homens. O que Kant (2013) busca em suas investigações é um “fio condutor” que transporte a observação das ações humanas de sua aleatoriedade para um conjunto de fenômenos regulados por leis e princípios. No entanto, quais seriam então os aspectos deste desenvolvimento?

2. O progresso e o esclarecimento

No ensaio *Resposta à pergunta: que é esclarecimento?* de 1784, Kant (2005) aponta alguns dos prismas do aprimoramento da humanidade na história. O progresso que o filósofo alemão descreve neste texto versa sobre a “saída (*Ausgang*) do homem de sua menoridade (*Unmündigkeit*)” (Kant, 2005, p. 63). O conceito kantiano de “esclarecimento” (*Aufklärung*) de acordo com Allison (2012, p. 230), deve ser entendido negativamente, pois aponta mais para uma ação do que para o alcance de um estado, sem que se atinja, desta maneira, em um determinado momento, sua totalidade; a saída da menoridade é um insistente movimento que o indivíduo deve realizar em sua vida. Esta compreensão é, inclusive, subsidiada pela particularidade do termo ale-

mão *Aufklärung*, que usualmente é traduzido por *Iluminismo* ou *Luzes*, o que possivelmente o faz perder, desta forma, a especificidade de seu conteúdo filosófico. Ainda segundo Allison (2012, p. 230), é necessário pontuar que “a condição da qual alguém é liberto não é simplesmente da ignorância (como nas visões tradicionais)”. Isto é, não é necessariamente a falta de informação ou de conteúdo que alguém possa presenciar em sua vida, nem mesmo a libertação da determinação animal do homem, mas sim da ausência de autonomia em suas reflexões; a possibilidade da ação é determinante para sua consecução, em outros termos, sem que o sujeito seja autônomo para a utilização de seu entendimento, ele não terá consciência da necessidade deste uso e nem dos prejuízos que pode vir a ter como consequência quando é mero instrumento do pensamento alheio.

Kant (2005, p. 63-64) compreende que “a menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu próprio entendimento sem a direção de outro indivíduo”, com isso, neste estágio, o sujeito prefere inconscientemente a utilização de “preceitos e fórmulas” para suas reflexões. Mas, por quais razões o homem permanece nestas condições, dada as suas capacidades racionais? De acordo com Kant, a “preguiça e a covardia” são as principais responsáveis para que o gênero humano permaneça tutelado. O entendimento do homem é, por exemplo, substituído por um livro, conquanto esse faz a vez de suas interpretações acerca de um assunto. O sujeito está, desta maneira, dispensado da atividade racional quando a instrumentaliza com um aparato exterior a ela. A repetição do conteúdo do livro substitui sua compreensão, bem como a contribuição que o livro poderia proporcionar ao sujeito é substituída pela má utilização de seu conteúdo.

A ação de escolher um livro ou um preceito para reger sua vida não é autônoma, o que seria uma contradição, mas feito seguindo as resoluções de algum tutor. Esse tem interesses claros em manter, nas palavras de Kant (2005, p. 64), aquele que lhe está submetido “embrutecido seu gado doméstico”, para que possa constantemente tirar proveito desta situação. É interessante para esse tutor que um sujeito o siga e acredite em suas palavras indiscriminadamente, pois independente do comando que lhe atribuir, sempre poderá

esperar uma resposta positiva de seus seguidores e, com isso, tirar todo e qualquer proveito imaginável deles.

3. Esclarecimento e publicidade

Dado que a menoridade é auto-culpável, qual é a saída para esta incapacidade? Lemos a seguir, nas palavras de Kant (2005, p. 65-66), a resposta:

Para este esclarecimento, porém, nada mais se exige senão a *liberdade*. E a mais inofensiva entre tudo aquilo que possa chamar liberdade, a saber a de fazer *uso público* de sua razão em todas as questões. [...] Entendo contudo sob o nome de uso público de sua própria razão aquele que qualquer homem, enquanto *sábio*, faz dela diante do grande público letrado.

Para o filósofo de Königsberg, a pedra de toque para que se quebrem as correntes da tutela é a *liberdade*, mais especificamente a liberdade de discorrer sobre um determinado assunto sem que o sujeito desta reflexão seja direcionado ou cerceado exteriormente por algum parâmetro abusivo, como a censura. A publicidade (*Öffentlichkeit*) das ideias e opiniões é um dos principais fatores responsáveis pelo esclarecimento, na medida em que a liberdade sobre o pensamento exposto dispõe aos membros de uma sociedade o espaço necessário para o questionamento levantado. Se nenhum dos membros de uma comunidade restringir seu pensar ao pensamento alheio sobre um tema debatido, contribuirá com o fomento desta reflexão, perpetuando, como resultado, o exercício racional.

Segundo Kant, o *uso privado da razão* não pode proporcionar o esclarecimento porque os sujeitos têm que se submeter às determinações dos cargos que exercem no âmbito social. Um soldado, por exemplo, ainda que tenha consigo algum pensamento sobre determinado tema, deve rever antes de tudo se ele não é adverso ou discordante do regimento ao qual está submetido. Ele não deve se pronunciar sobre assuntos que contrariem suas funções enquanto as estiver exercendo. Com isso, suas meditações são regidas pelas normas de sua profissão e, como resultado, não são livres e nem podem fomentar o aprimoramento racional do gênero humano.

A contemporaneidade da reflexão kantiana pode ser notada quando nos referimos, por exemplo, às restrições que sofrem os intelectuais nas sociedades atuais, nas quais alguns governos exerce explicitamente censura sobre obras e pensamentos que não agradam os comandantes do Estado. Vale lembrar que o próprio Kant sofreu restrições durante sua jornada filosófica. Losurdo (2005, p. 203) afirma que o filósofo alemão foi orientado pelas autoridades prussianas a não se pronunciar mais sobre temas religiosos, logo após publicar *A religião nos limites simples da razão*, em 1793, pois suas reflexões eram caracterizadas por uma “deformação e vilipêndio de algumas doutrinas capitais e fundamentais da Sagrada Escritura e do cristianismo”. Outros aspectos da censura ou da autoridade política da época podem ser observados quando o filósofo alemão se refere às sentenças pronunciadas por Frederico II, rei da Prússia, para caracterizar a suposta liberdade de seu governo “esclarecido”, mas despótico: “não raciocineis, mas pagai! Não raciocineis, mas acreditai!” (Kant, 2005, p. 65). Soromenho-Marques (1994, p. 110) narra os conflitos que Kant enfrentou com a censura em seu tempo, logo após a entrada de Frederico-Guilherme II ao trono, da seguinte maneira:

Em 19 de janeiro de 1788, é promulgado um édito de censura para todo o território do Reino, seguido, logo em julho, por outro condicionando a liberdade religiosa. Com a Revolução Francesa, a situação agravou-se consideravelmente através da instituição da comissão de exame imediato para livros e periódicos. No ano seguinte, a censura é reforçada com o objetivo expresso de evitar a disseminação do ideário revolucionário.

Neste momento, Kant reservou-se a um silêncio intelectual sobre os temas que lhe foram censurados, ou quando o transgredia, fazia de forma enigmática, por meio de uma escrita alegórica e reticente, dificultando sua compreensão ou até mesmo, como Soromenho-Marques (1994, p. 112) pontua, são caracterizados por alguns comentadores como textos disformes de seu sistema crítico, resultado dos “sintomas de seu envelhecimento”. É possível então compreender a exaltação da liberdade de publicidade pelo

filósofo alemão, por meio de dois aspectos: o primeiro, como resultado das exigências racionais de seu sistema; mas também, um segundo, como uma luta particular com o governo prussiano, que insistia em delimitar a livre publicidade de ideias.

Para Kant, com este cerceamento reflexivo, a perpetuação da menoridade ocorre desmesuradamente. Na medida em que o sujeito é direcionado em seu pensamento de forma alheia a ele acaba por conceber em uma figura exterior a fonte de todas as verdades, limitando sua necessidade de refletir e, como consequência, após certo tempo, não a encara mais como um imperativo para seu gênero. A publicação de um livro ou um ensaio em um jornal pode promover a discussão do tema exposto entre os leitores, que, posteriormente, podem confrontar a obra publicada com outros ensaios. Não somente pelo conteúdo dos textos, mas muito mais pelo *livre exercício racional*, é que se pode considerar possível por meio desta atividade a saída da menoridade, isto é, na efetivação da natural disposição racional do homem, conquanto somente se utiliza dela para refletir sobre um determinado assunto.

Se for requerido o esclarecimento ao gênero humano, não poderá ser delimitada sua reflexão acerca de qualquer objeto. Um símbolo que não pode ser questionado, um credo que não pode ser interrogado ou até mesmo um governo que não pode ser inquirido, contribui para a perpetuação da menoridade entre os homens, já que inviabiliza a atividade racional dos homens perante estes importantes âmbitos de sua vida. Para Kant, deve-se evitar o despotismo espiritual e político, principais instâncias onde é interessante a tutela, visto os ganhos pessoais que o tutor pode obter com elas, pois estes líderes estariam somente plantando preconceitos em seus subordinados, que, com isso, não estão livres de serem vítimas, em algum momento, destas crenças deturpadas.

4. Esclarecimento político e educacional

A publicidade das ideias de maneira livre toma dois aspectos, um *político* e outro *pedagógico*. No primeiro, os abusos ou inconstâncias políticas podem ser expostas e debatidas pelo público letrado de uma sociedade. Nesta discussão, as ideias entram em combate e requerem de seus defensores o exercício racional para apresentá-las e enfrentar suas adversárias. A liberdade para a publicação de um livro sobre um governo, por exemplo, nos mostra que seus chefes nada têm a temer, e, se for exercida qualquer tipo de censura, pode ser demonstrada, por meio dessa atitude, uma inconformidade entre as normas a serem seguidas e as que estão efetivamente sendo cumpridas. Kant nos apresenta essa ponderação na primeira seção de seu ensaio *À paz perpétua*, ao discorrer sobre os imperativos para se evitar um confronto entre Estados; na letra do filósofo alemão: “Não se deve considerar-se como válido nenhum tratado de paz que se tenha feito com a reserva secreta de elementos para uma guerra futura” (Kant, 2013, p. 130). As máximas de um acordo não podem manter nenhuma espécie de exceção para que possam exercer sua devida natureza. A publicidade é um parâmetro necessário para todas as normas jurídicas e políticas, que se referem não somente a sujeitos particulares ou sociedades, mas sim, à própria humanidade; ela é claramente a condição prévia para que seja possível, primeiramente, o total conhecimento dela e, posteriormente, sua fiscalização. Por este mesmo viés, deve ser possível seu questionamento e, conseqüentemente, feito de maneira pública, para que tanto a norma quanto o inquérito sejam expostos a todos os envolvidos em seu processo e em sua consecução.

Menezes (2000a, p. 161), nos adverte sobre este aspecto político que a publicidade toma quando aponta que, neste espaço público, o homem pode “exercer por excelência sua cidadania”. O progresso moral e jurídico é o principal resultado da ação do sujeito em sua sociedade, na medida em que corrobora os direitos e deveres de cidadão, que é membro de um corpo político, ao qual se deu o nome de Estado, e que é responsável pelo seu bom funcionamento. A tirania de um líder, ou as dificuldades financeiras

de um Estado, devem ser questionadas pelos seus cidadãos, pois é seu direito cobrar explicações de seus líderes na administração do bem comum. A liberdade do questionamento deve resultar somente na claridade da resposta requerida. Aqueles governos ou líderes que nada têm a esconder não se preocuparão tanto em responder seus súditos como promoverão a eles a possibilidade desta ação.

Já o aspecto pedagógico não exerce tanta influência na publicidade como ato de imprimir uma ideia sobre um papel e comercializá-la, por exemplo, mas é o próprio pressuposto para que este passo ocorra. Se por um lado deve ser possível a livre escrita e a publicidade de uma ideia, para que ela seja julgada e debatida pelos seus leitores, por outro, o resultado que estas ações proporcionam referem-se ao *próprio desenvolvimento da atividade racional*. O exercício de reflexão é genuinamente plantado no seio do progresso da humanidade quando lhe é permitido a livre publicação de uma obra, pois a razão perpassará por inúmeros exercícios ao se deparar com o embate das ideias impressas em um livro ou jornal. Tanto para aquele que as inscreve no papel, no processo de sua concepção, elaboração e finalização, quanto para aquele que as lê, conquanto a compreende, a assimila e reflete sobre seu conteúdo. O maquinário do exercício racional é posto em funcionamento com este combustível, pois, assim como a menoridade determina o sujeito a permanecer neste estado, o livre compartilhamento de ideias trabalha para perpetuar esta própria ação, na medida em que requer cada vez mais do gênero humano, promovendo neste, seu constante progresso. É preciso que a publicidade seja livre para que o processo educacional, que é nada mais que o aprimoramento racional do gênero humano, ocorra de maneira autônoma. A educação deve ser livre para formar cidadãos livres, e é na construção e elaboração do senso crítico das crianças, jovens e adultos que este germen é plantado. Menezes (2000, p. 116) nos alerta que “o educador é, por sua tarefa, o *Aufklärer* por excelência: existe a tarefa premente de conduzir os homens à maioridade, preservando-os dos tutores externos”. Quando a publicação de uma ideia é permitida, ela suscita o exercício racional sobre aqueles que entram em contato com ela, isso nos remete diretamente aos

pressupostos educacionais de Kant (1999, p. 27) quando afirma que “não é suficiente treinar as crianças; urge que aprendam a pensar”. A publicidade quando é livre visa justamente essa atividade, não somente transmitir uma ideia, que pode conter uma carga reflexiva que soma na formação do indivíduo, mas além disso, proporcionar o próprio *exercício racional* perante estas ideias, ao concebê-las de maneira autônoma em suas especificidades.

5. A especificidade da publicidade

Poderíamos levantar a seguinte questão: ainda que as ideias não sejam impressas em um jornal ou livro, elas não poderiam ainda assim subsistirem e, desta forma, desempenharem seus papéis? O pensamento kantiano visa, com a afirmação de que o livre pensar deve estar ligado com o livre publicar, especificar a própria relação que o pensamento de um homem mantém com o do outro, requerendo o exercício racional e seu progresso não ao indivíduo, mas à humanidade. A universalidade da reflexão deve ser possível, com isso, a publicidade exprime não somente a efetivação do julgamento das ideias segundo as luzes da razão, mas também a dinamização da comunicabilidade destas ideias. Esse aspecto é evidenciado no ensaio kantiano *Que significa orientar-se no pensamento?*, vejamos:

À liberdade de pensar opõe-se *em primeiro lugar a coação civil*. Sem dúvida ouve-se dizer: a liberdade de *falar* ou de *escrever* pode nos ser retirada por um poder superior, mas não a liberdade de *pensar*. Mas quanto e com que correção poderíamos nós *pensar*, se por assim dizer não pensássemos em conjunto com outros, a quem *comunicamos* nossos pensamentos, enquanto eles comunicam a nós os deles! Portanto, podemos com razão dizer que este poder exterior que retira dos homens a liberdade de *comunicar* publicamente seus pensamentos rouba-lhes também a liberdade de pensar. (Kant, 2005a, p. 59).

O refinamento, a reelaboração, o julgamento das ideias pressupõe a interlocução entre os sujeitos que fomentam essa discussão. Sem que uma ideia seja comunicável, ela restringe-se à mente de seu autor, com isso não

acrescenta de forma alguma para a marcha de progresso que a humanidade caminha.

O exame racional sobre as ideias por meio da publicidade, que deve ser entendida aqui como o ato de publicamente expor uma ideia, e que gera como resultado o progresso do gênero humano, está analogamente em conformidade com o projeto crítico kantiano desenvolvido em sua *Crítica da Razão Pura*, nela a razão examina a si mesma para encontrar seus limites e, desta maneira, fundamentar uma ciência confiável. A razão deve ser livre em suas investigações para que possa fundamentar suas potencialidades e limites. Para Kant (2001, p. 772):

É sem dúvida alguma vantajoso dar à razão que procura, tanto como à razão que examina, plena liberdade a fim de ela poder, sem entraves, ocupar-se do seu próprio interesse, o progresso do qual requer que tanto ponha limites às suas especulações, como exige que as amplie e que sempre padece quando mãos estranhas interferem, desviando-a do caminho natural, para a impelirem forçadamente para fins que não os seus.

Qualquer obstáculo ao exercício racional, tanto no âmbito histórico quanto o transcendental, traz malefícios diretos ao seu funcionamento. Para o filósofo alemão, assim como na investigação epistemológica as máximas dos empiristas ou dos racionalistas desviavam a razão de seu bom funcionamento, as determinações de um líder religioso ou político sobre as ideias que os homens livremente poderiam construir, os afastam de sua potencialidade que deve ser exercida na marcha do progresso do gênero humano. Não deve haver outra determinação para a razão senão as que ela a si mesma impõem. Esta máxima deve ser aplicada em todos os âmbitos de seu funcionamento.

Kant, ao pensar a história como a narrativa do desenvolvimento das habilidades dos homens enquanto estão socialmente vinculados, preocupou-se

em demonstrar os meios pelos quais este aprimoramento deveria ocorrer. Deste modo, desenvolveu uma reflexão acerca da potencialidade que o livre pensar pode exercer sobre o progresso, e, sem que tivesse limitado o progresso à liberdade de pensamento, preocupou-se em determiná-lo sob a ótica da comunicabilidade das ideias concebidas a luz da liberdade. A publicidade fomenta, conseqüentemente, a relação que o pensamento mantém com a realidade, pois ela é investigada intelectualmente no tribunal racional, proporcionando às relações que os homens mantêm entre si uma constante reelaboração em vista de seu aprimoramento.

Assim, a liberdade que Kant (2005, p. 65) define como “a mais inofensiva de todas”, a liberdade de fazer *uso público da razão* em todas as questões, é requerida na medida em que é resultado da crítica que recai sobre as determinações que um chefe de estado ou uma autoridade religiosa podem exercer sobre os homens, tirando deles o direito de serem responsáveis pelos próprios pensamentos. Uma autoridade não pode resguardar o direito de pensar daqueles que creem nela, pois perpetuaria o estado de menoridade entre os homens. Os líderes devem, ao invés disso, procurar e proporcionar meios para que o grande público se esclareça, disponibilizando a ele a possibilidade de versar livremente sobre os assuntos que suscitarem suas reflexões. É o que faz Kant (2005, p. 69) exclamar ao fim de seu ensaio: “César não está acima dos gramáticos”, relembrando a anedota onde um rei ao usar uma palavra errada, insistiu no erro alegando ser o rei, sem que esperasse que um súdito lhe lembrasse que ser rei não o fazia acima das normas gramaticais. Não se deve, dessa maneira, estabelecer a um público sobre o que pode ou não refletir simplesmente pelo *status* que ocupa. O despotismo bem como as ilusões religiosas devem ser combatidas para que o gênero humano possa compartilhar dos benefícios do progresso resultante destas atitudes. Um indivíduo somente conseguirá perceber o incômodo que é ser menor quando for ciente disto, trocando, em consequência, seus preceitos e fórmulas por parâmetros racionais mais eficazes, como a liberdade de pensar, dizer e publicar sobre todos os assuntos de seu interesse.

Referências

- ALLISON, H. E. Kant's conception of Aufklärung. In: ALLISON, H. E. *Essays on Kant*. United Kingdom: Oxford University Press, 2012. p. 229-235.
- KANT, I. A paz perpétua: um projeto filosófico. In: KANT, I. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 2013. p. 127-185.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.
- KANT, I. *Conflito das faculdades*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 2008.
- KANT, I. Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita. In: KANT, I. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 2013. p. 19-37.
- KANT, I. Que significa orientar-se no pensamento? In: KANT, I. *Textos Seletos*. Trad. Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 2005a. p. 46-62.
- KANT, I. Resposta à pergunta: que é esclarecimento? In: KANT, I. *Textos Seletos*. Trad. Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 63-71.
- KANT, I. *Sobre a pedagogia*. Trad. Francisco Cock Fontanella. Piracicaba: Ed. Unimep, 1999.
- LOSURDO, D. *Autocensura e compromisso no pensamento político de Kant*. Trad. Ephrain Ferreira Alves. São Paulo: Ideias & Letras, 2005.
- MENEZES, E. Kant e a ideia da educação das Luzes. *Educação e Filosofia*, v. 14, n. 27/28, jan.-jun. e jul.-dez., p. 113-126. 2000.
- MENEZES, E. *História e esperança em Kant*. São Cristóvão: Ed. UFS; Fundação Oviêdo Teixeira, 2000a.
- SOROMENHO-MARQUES, V. *História e política no pensamento de Kant*. Portugal: Europa-América, 1994.

HABILIDADES DE PENSAMENTO NA AULA DE FILOSOFIA

João Bosco Fernandes¹

1. Introdução

Geralmente alunos de graduação não veem com bons olhos em seus cursos a disciplina de filosofia, com exceção dos discentes de graduação em filosofia que se sentem naturalmente motivados para o estudo dessas matérias. A atribuição de diversos fatores para essa percepção negativa se deve ao estranhamento desse tipo de conteúdo para uma etapa de dimensões mais técnica e profissionalizante da formação e para aqueles que escolheram cursos de áreas divergentes as das humanidades, tais como exatas ou biológicas que – a exemplo das engenharias e áreas da saúde – não compreendem o investimento e o tempo gastos para essa disciplina. Às vezes as aulas de filosofia podem se tornar maçantes, pois lidam com textos longos e complexos, com teorias de filósofos que utilizam muitas vezes uma linguagem rebuscada e conceitos sofisticados, estimulando o aluno ao desinteresse e ao distanciamento por achar muito difícil a compreensão desse tipo de reflexão. Há que ressaltar também a estrutura da distribuição dos horários das aulas de alguns cursos, fazendo uma referência generalizada às diversas instituições que oferecem a disciplina de filosofia, em diversos cursos de graduação que muitas vezes colaboram para aumentar essas dificuldades ao atribuir horários indesejáveis para alunos

1. Doutor em Ciências da Religião, mestre em Filosofia, licenciado em Filosofia e docente da PUC Minas.

e professores, ou seja, os últimos horários e no último dia da semana para as aulas de filosofia, em tese precisariam de condições que favorecessem a reflexão, a concentração e a capacidade de ater-se minuciosamente à leitura cuidadosa de textos mais exigentes. Ainda poderíamos enumerar outros fatores para a desconfiança desses alunos em relação a essa disciplina, nesse caso não se pode generalizar, pois existem muitos alunos, de áreas diversas interessados no estudo da filosofia. Contudo, para a nossa argumentação em favor desse estudo que se propõe em apresentar sugestões práticas e fundamentação teórica sobre o desenvolvimento de habilidades de pensamento nas aulas de filosofia e para aqueles alunos que demonstram essa desconfiança, tais percepções são satisfatórias. A interpretação de autores como: Lipman, Sharp, Daniel e Lorieri que sustentam ser papel da educação o de desenvolver no ser humano a capacidade de pensar bem e afirmam também que a filosofia é a disciplina que abriga condições ideais para essa tarefa será a base teórica do nosso estudo, cabendo ao professor o trabalho de desenvolver uma metodologia de ensino de filosofia adequada para o desenvolvimento dessas habilidades na prática da sala de aula. Por conta disso, o objetivo dessa pesquisa consiste em relacionar a aula de filosofia com a prática consciente de uma “educação para o pensar”, – expressão utilizada no contexto lipmaniano – dando aos professores de filosofia recursos metodológicos e justificativas consistentes para o desafio do desenvolvimento das habilidades de pensamento.

2. A aula de filosofia e a prática das habilidades de pensamento

O debate é um dos modos de desenvolver a aula de filosofia e também de verificar a ocorrência das habilidades de pensamento. A filosofia tem uma longa história ligada ao diálogo em que o desenvolvimento da argumentação é fundamental para o convencimento do interlocutor, ou seja, é através da exposição de ideias que se vai construindo o pensamento pautado em réplicas e trélicas, onde cada um dos participantes dialoga dizendo o que pensa a partir da fala dos demais. Por exemplo, os textos de Platão possuem formas dialógicas, o que nos leva a entender sobre a possibilidade de que o filósofo tenha tido a intenção de dar ao seu conteúdo o caráter argu-

mentativo da filosofia através dessa formatação. Quando observamos um fragmento do diálogo entre Sócrates e Glauco, percebemos o caráter investigativo, interpretativo, argumentativo e conceitual dessas formas, dando-nos sinais de práticas de condições cognitivas que favorecem um pensar bem.

Ao proferir estas palavras, julgava ter me livrado da discussão; mas, na verdade, não passava de um prelúdio. Com efeito, Glauco, que se mostrava corajoso em todas as ocasiões, não admitiu a retirada de Trasímaco:

Glauco —Contentas-te, Sócrates, em fingir que nos convenceste ou que res convencer-nos realmente de que, de qualquer maneira, é melhor ser justo que injusto?

Sócrates —Preferiria convencer-vos de verdade, se isso dependesse de mim.

Glauco —Então, não fazes o que pretendes. Com efeito, diz-me: não te parece que existe uma espécie de bens que buscamos não objetivando as suas consequências, mas porque os amamos em si mesmos, como a alegria e os prazeres inofensivos, que, por isso mesmo, não têm outro efeito que não seja o deleite daquele que os possui?

Sócrates —Sim, acredito sinceramente que existem bens dessa espécie.

Glauco —E não existem bens que amamos por si mesmos e também por suas consequências, como o bom senso, a visão, a saúde? Com efeito, tais bens nos são preciosos por ambos os motivos.

Sócrates —Sim.

Glauco —Mas não vês uma terceira espécie de bens como a ginástica, a cura de uma doença, o exercício da arte médica ou de outra profissão lucrativa? Poderíamos dizerdes-tes bens que exigem boa vontade; nós os buscamos não por eles mesmos, mas pelas recompensas e as outras vantagens que proporcionam.

Sócrates —Concordo que essa terceira espécie existe. Mas aonde queres chegar?

Glauco —Em qual dessas espécies tu colocas a justiça?

Sócrates —Na mais bela, creio, na dos bens que, por si mesmos e por suas consequências, deve amar aquele que quer ser plenamente feliz.

Glauco —Não é a opinião da maioria dos homens, que põem a justiça no nível dos bens penosos que é preciso cultivar pelas recompensas e distinções que proporcionam, mas que devem ser evitados por eles mesmos, porque são difíceis.

Sócrates —Eu sei que é essa a opinião da maioria. E por isso que, desde há muito, Trasímaco censura esses bens e elogia injustiça. Mas, segundo parece, eu tenho a cabeça dura.

(...) (Platão, 1966, 357a-358a).

Primeiramente, como o fragmento demonstra, sabe-se que há diálogo entre Sócrates e Glauco porque tanto a fala de um quanto a do outro são coesas em torno do tema da justiça. Embora haja ligações mais distantes com outros temas, verifica-se a montagem de uma trama a partir de um problema gerador. Em segundo lugar, o caráter investigativo é percebido através de hipóteses e de questionamentos que são colocados por ambos. Quando se tenta dizer algo com outras palavras, por meio de exemplos, tem-se o caráter interpretativo. É o que Glauco faz quando cita o bom senso, a visão e a saúde como exemplos. Para a dimensão argumentativa, tem-se o desenvolvimento ao longo do diálogo do raciocínio lógico que pede por inferências e por analogias para que cada interlocutor possa ir construindo consistentemente a sua argumentação. E o caráter conceitual aparece nas diversas tentativas de definição e explicação de conceitos secundários com a intenção de dar ao tema principal uma definição mais detalhada. Como afirmado, no caso desse diálogo, Glauco e Sócrates perseguem o conceito de justiça.

Também sobre essas condições cognitivas que favorecem o pensamento, a pesquisadora canadense Marie-France Daniel afirma o seguinte: “Efetivamente, segundo Lipman, a filosofia desenvolve ou, mais exatamente, reforça um grande número de habilidades de pensamento. Ele se concentra principalmente em quatro dessas habilidades – o raciocínio, a tradução, a formação de conceitos e a investigação – porque as julga fundamentais. Relativamente às técnicas de raciocínio, Lipman acredita que é inútil acumular conhecimentos se o pensamento não está habilitado a tratá-los de forma lógica e crítica. Ora, a filosofia, por sua própria natureza, estimula a classificar, a definir, a fazer inferências e a formular questões pertinentes, ela estimula a apresentar razões e habilita a construir analogias, comparações, contrastes e conclusões válidas. Em outras palavras, a filosofia representa um modelo lógico para o pensamento do aluno que está em devenir” (Daniel, 2000, p. 115). Ao estudar Lipman, Daniel reforça o papel da filosofia no desenvolvimento dessas habilidades, dando aos professores e alunos a responsabilidade da consciência sobre esse papel no momento do desenvolvimento da metodologia do ensino de filosofia. Assim como se percebe de forma indireta a prática dessas habilidades no diálogo entre Sócrates e Glauco, ou seja, Lipman ao propor que haja espaço para o debate nas aulas de filosofia está incentivando a prática das habilidades de pensamento. Há em Lipman também a constatação da excepcionalidade da disciplina de filosofia para o desenvolvimento dessas habilidades. Isto é, embora outras disciplinas possam desenvolver habilidades de pensamento, é na aula de filosofia que os alunos poderão encontrar de forma privilegiada as condições cognitivas que favorecem investigação, argumentação, formação de conceitos e tradução.

Mathew Lipman é pioneiro ao organizar as habilidades de pensamento em grupos mais abrangentes e que denomina como as quatro principais variedades de habilidades cognitivas. Embora receba influências significativas do pragmatismo de John Dewey que vê o desenvolvimento do pensamento como ação, Lipman ao estruturar tais grupos de habilidades com a intenção de atingir objetivos educacionais os denomina como processos de investi-

gação, processos de raciocínio, organização de informações e tradução. Lipman afirma que as habilidades de investigação possuem características de indagação, autocorreção, adivinhação, consideração de alternativas, construção de hipóteses, associação de experiências, previsão, identificação de causas e efeitos, de meios e fins e meios e consequências, distinção, formulação de problemas e de estimar, testar e medir. As ações que permite desenvolver as habilidades de raciocínio se apresentam como consideração de conhecimentos anteriores, argumentação, conclusão, ampliação do conhecimento, inferência, objetividade, pensamento lógico, dedução, comparação e autonomia do pensamento. Enquanto que as habilidades de organização de informações ou de formação de conceitos se articulam através dos procedimentos de organização de informações, tais como: agrupar, relacionar, expressar, descrever, reunir, comparar, significar, compreender, separar, conceituar, esclarecer, remover ambiguidades, esquematizar, articular parte e todo, narrar, explicar, examinar e analisar. Já as ações relativas às habilidades de tradução se pautam pela interpretação, resignificação, construção de significados, padronização, simplificação, articulação, especificação, distribuição, preservação e de dizer de outra forma (Lipman, 1995, p. 65-73). Parecem-nos que podemos inferir através do pequeno fragmento do debate entre Glauco e Sócrates algumas dessas habilidades, isto é, enquanto dialogam sobre o tema da justiça agem na direção da prática dessas habilidades que são explicadas por Lipman como ações que visam criar condições para favorecer um pensar melhor. Diante desta constatação viu a possibilidade de que as aulas de filosofia pudessem ter estrutura de debate semelhante e que o diálogo de temas dos primórdios – por exemplo: a justiça, a amizade, a verdade – poderiam ser reproduzidos e atualizados de forma que, além do saber filosófico, os alunos também pudessem desenvolver as condições cognitivas favoráveis às ações de investigar, argumentar, conceituar e interpretar.

Vamos imaginar uma aula em forma de debate utilizando a técnica do grupo de observação (GO) e do grupo de verbalização (GV). A estrutura da técnica se configura em dois momentos. Em primeiro lugar, para uma sala de aula,

em torno de 45 alunos vamos escolher 15 alunos para o GV. Caprichamos na organização física da sala, ou seja, faremos dois círculos concêntricos: o de dentro será o GV e o de fora o GO. A atividade tem início no momento em que cada integrante do GV recebe o texto, no caso iremos recorrer novamente ao pensamento de Platão e a um dos seus famosos diálogos que entre outros temas trata sobre o conceito de real, ou seja, o texto do Mito da caverna, como segue:

Sócrates — Agora imagina a maneira como segue o estado da nossa natureza relativamente à instrução e à ignorância. Imagina homens numa morada subterrânea, em forma de caverna, com uma entrada aberta à luz; esses homens estão aí desde a infância, de pernas e pescoço acorrentados, de modo que não podem mexer-se nem ver senão o que está diante deles, pois as correntes os impedem de voltar a cabeça; a luz chega-lhes de uma fogueira acesa numa colina que se ergue por detrás deles; entre o fogo e os prisioneiros passa uma estrada ascendente. Imagina que ao longo dessa estrada está construída um pequeno muro, semelhante às divisórias que os apresentadores de títeres armam diante de si e por cima das quais exibem as suas maravilhas.

Glauco — Estou vendo.

Sócrates — Imagina agora, ao longo desse pequeno muro, homens que transportam objetos de toda espécie, que o transportam: estatuetas de homens e animais, de pedra, madeira e toda espécie de matéria; naturalmente, entre esses transportadores, uns falam e outros seguem em silêncio.

Glauco — Um quadro estranho e estranhos prisioneiros.

Sócrates — Assemelham-se a nós. E, para começar, achas que, numa tal condição, eles tenham alguma vez visto, de si mesmos e dos seus companheiros, mais do que as sombras projetadas pelo fogo na parede da caverna que lhes fica defronte?

Glauco — Como, se são obrigados a ficar de cabeça imóvel durante toda a vida?

Sócrates — E com as coisas que desfilam? Não se passa o mesmo?

Glauco — Sem dúvida.

Sócrates — Portanto, se pudessem se comunicar uns com os outros, não achas que tomariam por objetos reais as sombras que veriam?

Glauco — E bem possível.

Sócrates — E se a parede do fundo da prisão provocasse eco, sempre que um dos transportadores falasse, não julgariam ouvir a sombra que passasse diante deles?

Glauco — Sim, por Zeus!

Sócrates — Dessa forma, tais homens não atribuirão realidade senão às sombras dos objetos fabricados.

Glauco — Assim terá de ser.

Sócrates — Considera agora o que lhes acontecerá, naturalmente, se forem libertados das suas cadeias e curados da sua ignorância. Que se liberte um desses prisioneiros, que seja ele obrigado a endireitar-se imediatamente, a voltar o pescoço, a caminhar, a erguer os olhos para a luz: ao fazer todos estes movimentos sofrerá, e o deslumbramento impedi-lo-á de distinguir os objetos de que antes via as sombras. Que achas que responderá se alguém lhe vier dizer que não viu até então senão fantasmas, mas que agora, mais perto da realidade e voltado para objetos mais reais, vê com mais justeza? Se, enfim, mostrando-lhe cada uma das coisas que passam a obrigar, à força de perguntas, a dizer o que é? Não achas que ficará embaraçada e que as sombras que via outrora lhe parecerão mais verdadeiras do que os objetos que lhe mostram agora?

Glauco — Muito mais verdadeiras.

Sócrates — E se o forçarem a fixar a luz, os seus olhos não ficarão magoados? Não desviará ele a vista para voltar às coisas que pode fitar e não acreditará que estas são realmente mais distintas do que as que se lhe mostram?

Glauco — Com toda a certeza.

Sócrates — E se o arrancarem à força da sua caverna, o obrigarem a subir a encosta rude e escarpada e não o largarem antes de o terem arrastado até a luz do Sol, não sofrerá vivamente e não se queixará de tais violências? E, quando tiver chegado à luz, poderá, com os olhos ofuscados pelo seu brilho, distinguir uma só das coisas que ora denominamos verdadeiras?

Glauco — Não o conseguirá, pelo menos de início.

Sócrates — Terá, creio eu, necessidade de se habituar a ver os objetos da região superior. Começará por distinguir mais facilmente as sombras; em seguida, as imagens dos homens e dos outros objetos que se refletem nas águas; por último, os próprios objetos. Depois disso, poderá, enfrentando a claridade dos astros e da Lua, contemplar mais facilmente, durante a noite, os corpos celestes e o próprio céu do que, durante o dia, o Sol e a sua luz.

Glauco — Sem dúvida.

Sócrates — Por fim, suponho eu, será o Sol, e não as suas imagens refletidas nas águas ou em qualquer outra coisa, mas o próprio Sol, no seu verdadeiro lugar, que poderá ver e contemplar tal como é.

Glauco — Necessariamente.

Sócrates — Depois disso, poderá concluir, a respeito do Sol, que é ele que faz as estações e os anos, que governa tudo no mundo visível e que, de certa maneira, é a causa de tudo o que ele via com os seus companheiros, na caverna.

Glauco — É evidente que chegará a essa conclusão.

Sócrates — Ora, lembrando-se da sua primeira morada, da sabedoria que aí se professa e daqueles que aí foram seus companheiros de cativo, não achas que se alegrará com a mudança e lamentará os que lá ficaram?

Glauco — Sim, com certeza, Sócrates.

Sócrates — E se então distribuíssem honras e louvares, se tivessem recompensas para aquele que se apercebesse, com o olhar mais vivo, da passagem das sombras, que melhor se recordasse das que costumavam chegar em primeiro ou em último lugar, ou virem juntas, e que por isso era o mais hábil em adivinhar a sua aparição, e que provocasse a inveja daqueles que, entre os prisioneiros, são venerados e poderosos? Ou então, como o herói de Homero, não preferirá mil vezes ser um simples criado de charrua, a serviço de um pobre lavrador, e sofrer tudo no mundo, a voltar às antigas ilusões e viver como vivia?

Glauco — Sou da tua opinião. Preferirá sofrer tudo a ter de viver dessa maneira.

Sócrates — Imagina ainda que esse homem volta à caverna e vai sentar-se no seu antigo lugar: não ficará com os olhos cegos pelas trevas ao se afastar bruscamente da luz do Sol?

Glauco — Por certo que sim.

Sócrates — E se tiver de entrar de novo em competição com os prisioneiros que não se libertaram de suas correntes, para julgar essas sombras, estando ainda sua vista confusa e antes que os seus olhos se tenham recomposto, pois habituar-se à escuridão exigirá um tempo bastante longo, não fará que os outros se riam à sua custa e digam que, tendo ido lá acima, voltou com a vista estragada, pelo que não vale a pena tentar subir até lá? E se a alguém tentar libertar e conduzir para o alto, esse alguém não o mataria, se pudesse fazê-lo?

Glauco — Sem nenhuma dúvida. (...) (Platão, 1966, 514a-517a)

Após a leitura silenciosa, o GV tem a tarefa de fazer a leitura em voz alta do texto e, com a ajuda do professor, levantar questões sobre temas diversos que estão presentes no texto. Feito isso, o GV poderá selecionar um ou dois temas – os mais evidentes – para iniciar um diálogo em forma de debate sobre esses temas. Imaginemos que os temas selecionados como derivados dessa alegoria fossem: real e conhecimento. A partir daí cada integrante do grupo iria colaborar para o cumprimento da tarefa, ou seja, verbalizar expondo pontos de vista, articulando argumentos e apresentando posicionamentos de concordância ou discordância a respeito do que seria real ou imaginário, do que seria conhecer e ignorar, do que seria realidade e verdade. Através desse diálogo produzido pelo GV em que cada participante constrói os seus argumentos a partir das ideias expostas por cada interlocutor teremos a prática das habilidades de pensamento. Pois, como vimos sobre as ações expostas nas ideias de Lipman, comparar e argumentar (concordando ou discordando) e inferir são maneiras de desenvolver a habilidade de raciocínio. Definir, explicar e exemplificar são evidências da habilidade de formar conceitos. Resignificar e interpretar o mito da caverna são formas de perceber a habilidade de tradução. Problematizar e levantar hipóteses – tarefa dada a todos, mais especificamente ao GV – mostra a presença da habilidade de investigação. Decorridos vinte a trinta minutos de debate, o professor juntamente com o GO assumem a tarefa de comunicar as observações feitas sobre as diversas situações durante a fala do GV em que se pôde observar a presença das habilidades de pensamento – esse é o segundo momento. Essa tarefa avaliativa permite a todos os alunos, além da abordagem filosófica de um texto clássico de Platão, perceber a formação de uma atitude filosófica com base no desenvolvimento das habilidades de pensamento, dando uma dimensão mais prática à aula de filosofia.

Numa interpretação mais ampla de Lipman, Nilson Santos afirma na habilidade de raciocínio o envolvimento da capacidade de:

concentrar-se numa questão, analisar os argumentos, elaborar e responder perguntas e desafios, dar razões, ponderar sobre a credibilidade das fontes de informações, observar, deduzir, induzir, emitir juízo de valor,

definir, identificar pressuposições, decidir-se por uma ação, interagir com outros, concluir, usar a lógica relacional, identificar contradições, buscar consistência e validade, lidar com ambiguidades, compreender as conexões entre parte-todo e todo-parte, trabalhar com analogias, estabelecer relações de causa-efeito, construir hipóteses, contextualizar, classificar, hierarquizar, prever consequências, gerar ideias correlatas e identificar razões expressas e não expressas (Santos, 2002, p. 23-24).

Embora reconheça a importância e o espaço de cada uma das quatro condições que favorecem o pensamento, percebemos que o professor Nilson entende a habilidade de raciocínio como sendo a mais abrangente e, por conseguinte, a mais importante por conter elementos significativos das outras. Para esse caso devemos nos lembrar de que Lipman admite a interação das habilidades no momento da prática do diálogo investigativo, especialmente na aula de filosofia, quando esses quatro conjuntos de habilidades agem de forma simultânea, ou seja, enquanto o grupo de verbalização (GV) debate, argumentando, definindo, inferindo e questionando, a atitude atenta da observação do (GO) também consiste na prática da habilidade de investigação, pois um dos princípios dessa habilidade é o de observar para depois levantar hipóteses.

Outra forma de percebermos a presença das condições cognitivas na construção de um pensamento de qualidade superior é através da utilização de vídeos nas aulas de filosofia – por exemplo, filmes – é um recurso didático que se bem explorado colabora bastante com o desenvolvimento dessas habilidades. Ainda inspirados por Platão, na disciplina *Filosofia: Razão e Modernidade*, ministrada em todos os cursos de graduação da PUC-Minas cuja ementa indica os seguintes conteúdos:

As origens da Filosofia. A Filosofia como busca do conhecimento. Ciência e Filosofia: o surgimento da modernidade, a racionalidade instrumental e o impacto das novas tecnologias. A questão do saber e da linguagem nas sociedades contemporâneas. (PUCMINAS, 2016, p. 33-34).

Imaginemos temas como verdade ou real do segundo item da ementa – a filosofia como busca do conhecimento – conteúdo da área de teoria do conhecimento em que o aluno teria como tarefa apresentar um trabalho, trazendo o Mito da Caverna para a contemporaneidade, a partir do uso do filme *Matrix*:

Em *Matrix* (1999) vemos o *hacker* Neo (Keanu Reeves) passar pela experiência de que o mundo que ele vive é só uma ilusão produzida por uma rede de computadores dotada de inteligência artificial. Por trás do mundo das aparências, Neo descobre que no mundo verdadeiro os seres humanos são colocados em minúsculas cápsulas e usados como fontes de energia pelas máquinas hostis. – “Bem-vindo ao deserto do real” é a frase de saudação do líder da resistência Morpheus (Laurence Fishburne), como se o mundo verdadeiro tivesse sempre que ser triste e sem vida. Em outra cena importante, um dos cyber-anarquistas, Cypher (Joe Pantoliano), trai seus companheiros e se justifica com o seguinte argumento: mesmo sabendo que a carne que ele comia no almoço era ilusória, ele preferia viver em um mundo falso, mas colorido e prazeroso, do que ser forçado a perambular por um mundo verdadeiro, só que desértico. O primeiro episódio da série *Matrix* segue, portanto, o princípio realista de que “as aparências enganam”. Do ponto de vista do relativismo, ao contrário, o grande engano é acreditar que haja alguma coisa por trás das aparências. O filme *Matrix*, com todas as suas modernas e revolucionárias técnicas de efeitos visuais nada mais é do que a reinvenção de uma história antiga, escrita há cerca de 2.500 anos. Trata-se da “Alegoria da Caverna”, descrita por Platão (427-347 a.C.) no capítulo VII de seu livro *A República*, uma investigação sobre a noção de justiça. (...) A todos é dada a escolha entre as facilidades do mundo das aparências e a difícil liberdade que vem junto com a verdade. Tanto na “Alegoria da Caverna” como no filme *Matrix* é descrita a experiência de alguém que descobre que o real pode ser posto em dúvida; mas ambos permanecem realistas na medida em que supõem uma outra realidade (escondida) como sendo a verdadeira. Falta coragem para dizer “adeus

ao deserto do real” e saudar a chegada dos mundos múltiplos. Admitir a pluralidade de verdades pode acarretar insegurança e exigir mais responsabilidade, mas também traz consigo mais liberdade e alegria (Feitosa, 2004, p. 57-59).

A tarefa desse aluno seria percorrer algumas etapas, tais como: ver o filme em casa e selecionar fragmentos, em torno de dez minutos para apresentar em sala e nessa apresentação responder as perguntas: qual o desenvolvimento do roteiro da história? Quais os elementos de teoria do conhecimento, ou seja, como os temas: real e verdade são problematizados no filme – seja em imagens ou texto? E se algum filósofo contemporâneo pensou alguns desses elementos e em que contexto? Da preparação até a apresentação desse trabalho certamente os quatro grupos das habilidades de pensamento estariam implicados. Para a primeira etapa, ou seja, ver o filme e selecionar em torno de dez minutos de fragmentos pertinentes ao tema, se liga à habilidade de tradução, pois requer interpretar, articular partes diferentes sem que haja a perda do sentido, organizar cenas a fim de explicar com outras palavras e outras formas de lidar com algo pronto, manipular sem que se perca o seu sentido original. Para responder a primeira pergunta que se refere aos elementos de teoria do conhecimento pode-se ter a prática simultânea das habilidades de formação de conceito, raciocínio e investigação. Ou seja, conceituar significa dizer o que o filme diz sobre o que seja real e verdade, ou o que se pode inferir do filme sobre o tema é uma forma de raciocinar, ou ainda conjecturar hipóteses sobre o estado imaginário ou de ignorância seria uma maneira de praticar a habilidade de investigação. O mesmo se pode entender com a pergunta sobre filósofos que pensaram sobre o tema em questão, pois relacionar ideias análogas é uma maneira de raciocinar, identificar conteúdos nessas ideias e exemplificar o conteúdo de teoria do conhecimento no âmbito do real e da verdade através de pensadores da área são formas de conceituar. Numa segunda etapa, abre-se o debate para os demais alunos com o objetivo de ampliar as discussões dos mesmos temas para além do contexto do filme e do mito da caverna e novamente se

poderá verificar o quanto a trama de um debate proporciona a prática das habilidades de pensamento.

A mesma aplicação pode ser elaborada para a disciplina *Filosofia: Antropologia e ética*, com as seguintes temáticas na ementa:

Concepções filosófico-antropológicas. O ser humano como ser no mundo e sua dimensão simbólico-cultural. A condição ética da ação humana. Questões éticas fundamentais e atuais, sociedade de consumo, diversidade étnica e desafios ecológicos (PUCMINAS, 2016, p. 35)

A proposta de trabalho poderá ser no conteúdo de ética ambiental – tema do terceiro tópico da ementa: a condição ética da ação humana – onde os alunos poderão apresentar o documentário *Lixo extraordinario* (Walker et al, 2010).

Ao preparar as questões – análogas à apresentação do filme *Matrix* (The Wachowskis, 1999) – que correspondem à estrutura do trabalho, tais como: o enredo do filme, os elementos de ética ambiental presentes e pensadores relacionados ao tema em questão, perceberão da mesma forma a implicação dos quatro grupos das habilidades de pensamento como descritos anteriormente, ou seja, conceituar significa dizer o que o documentário diz sobre o que seja ética ambiental, ou o que se pode inferir do filme sobre o tema é uma forma de raciocinar, ou ainda, conjecturar hipóteses sobre ética ambiental seria uma maneira de praticar a habilidade de investigação, interpretar a realidade dos catadores do Jardim Gramacho através da arte produzida com materiais recicláveis é uma forma concreta da habilidade de tradução e Identificar conteúdos e exemplificar o tema da ética ambiental através de pensadores da área são formas de conceituar. E ao abrir o debate para os demais alunos, ampliando e atualizando o objeto da investigação, a mesma constatação sobre a produção dessas habilidades se verificará.

Lorieri (2002), pesquisador e admirador da proposta filosófico-educacional de Lipman desenvolve uma reflexão das habilidades de pensamento como ação ou a realização de algo para o exercício do pensar. Tal ação pode se configurar nos verbos: “Observar, perceber, perguntar, indagar, analisar,

classificar, seriar, catalogar, sintetizar, imaginar, supor, formular hipóteses, constatar, provar, argumentar, refletir, repensar, adicionar, subtrair, multiplicar, dividir, relacionar, sequenciar, inferir, pressupor, definir, conceituar, traduzir, contextualizar, etc”. Pensar bem, isto é, com clareza, objetividade, consistência, profundidade e segurança exige a prática dessas habilidades. Por isso convoca os professores de Filosofia para que estimulem os seus alunos ao “pensar bem”. O alerta de Lorigieri é afirmar que um dos componentes principais da ação é o processo do pensar, “pois produz sentidos, direções, significações na e para a ação”. Havendo necessidade de ser construído de forma rigorosa, sistemática, profunda, sendo constantemente examinado, disposto à auto correção e que leve em conta a abrangência das situações (Lorigieri, 2002, p. 100-103). De forma abrangente e sintética, nesta etapa da reflexão, Lorigieri traz os quatro conjuntos de habilidades – investigação, argumentação, conceituação e tradução – para dentro desses verbos, denotando a mesma intenção de Lipman (1995), ou seja, a constatação de que há nas habilidades de pensamento, sobretudo durante o debate de um tema filosófico o caráter da simultaneidade.

A relação entre pensar bem e as aulas de filosofia foi também a preocupação de Ann Margaret Sharp, colaboradora do projeto de filosofia e educação para o pensar de Lipman ao relacionar o desenvolvimento das habilidades de pensamento à dimensão filosófica do debate na comunidade de investigação, ou seja, a organização dos quatro grupos (investigação, raciocínio, conceito e tradução), também chamados de condições cognitivas que favorecem o pensamento de ordem superior, em três grupos: raciocínio e investigação, formação de conceitos e constituição de significados trouxe novas contribuições para a educação. A autora relaciona as seguintes ações para raciocínio e investigação, o primeiro grupo: dar motivos; distinguir bons e maus motivos; construir inferências e avaliar argumentos; generalizar e usar analogias (raciocínio indutivo); identificar, questionar e justificar suposições; reconhecer contradições; detectar raciocínio falso; esforçar-se para ser coerente; fazer distinções e conexões (parte e todo, meios e fim, causa e efeito); fazer perguntas e procurar problemas; desenvolver-se sobre os in-

teresses mútuos dos envolvidos; ouvir os outros; fazer predições, formular e testar hipóteses; oferecer exemplos e contra exemplos; corrigir o próprio pensamento; formular e usar critérios; detectar imprecisão e ambiguidade; solicitar evidências; levar todas as considerações relevantes em conta; ter a mente aberta e ser imaginativo; desenvolver coragem intelectual, humildade, tolerância, perseverança, etc.; estar comprometido com a busca da verdade; preocupar-se com os procedimentos da investigação; respeitar as pessoas e seus pontos de vista. Para o grupo da formação de conceitos, ela afirma a existência de conceitos que perpassam como fio condutor por toda filosofia, tais como: justo, verdadeiro, bom, amizade, beleza, espaço, tempo, pessoa, regras, real, direitos, obrigações, liberdade, identidade, mente, arte e conhecimento. A importância desses conceitos para a filosofia se deve ao fato de: serem comuns às experiências de todos, ou da maioria dos seres pensantes; serem centrais à maneira como entendemos ou vemos sentido em nossa experiência e por serem contestáveis ou problemáticos, ou seja, parecem resistir às nossas melhores pretensões de entendê-los e defini-los com clareza. Quanto ao terceiro grupo, o da constituição de significado, atribui como forma de desenvolver a habilidade de traduzir o uso de perguntas no diálogo investigativo, tais como: O que você quer dizer com? Você pode explicar o sentido disso? O que você acha que o relato quis dizer com? Quando você disse..., você quis dizer...? Você está dizendo a mesma coisa que disse antes? Quais são as semelhanças e diferenças? Alguém pode sugerir uma analogia para explicar o que foi dito? Quem consegue traduzir o que foi dito com suas próprias palavras? Como o que foi dito se conecta com o que estamos dizendo agora? E que contexto ou local de referência isso faria sentido? Eu não acho que foi isso que ele quis dizer. Acho que você não entendeu. Ele quis dizer... (Sharp e Splitter, 1999, p. 168-171).

Em síntese, Sharp e Splitter consideram que o desenvolvimento das habilidades de pensamento nas aulas de filosofia ajudam os professores: na aplicação de reflexão sobre e avaliação dos processos de raciocínio e investigação; na referência a conceitos gerais que ajudam nossos entendimentos e são vistos como contestáveis; e perguntas e afirmações que revelam uma

busca pelas conexões que ajudam a fazer sentido. Essa abordagem de Sharp e Splitter (1999), assim como já afirmado por Lipman (1995), demonstra que o desenvolvimento dessas habilidades muitas vezes operam juntas.

Cabe ao professor de filosofia, portanto, tornar conscientes para si e para os seus alunos nesses diversos momentos de uma atividade a presença da prática dessas habilidades de pensamento e que a ocorrência delas, seja individualmente ou simultânea significa, além da obtenção do conteúdo, o resgate histórico do caráter dialogal da filosofia induzindo para um segundo objetivo, ou seja, o desenvolvimento das condições cognitivas para um pensar bem. Embora o trabalho com as aulas de filosofia para alunos de graduações diversas se concentre nos conteúdos das respectivas ementas, como citados anteriormente, verificam-se outras possibilidades no decorrer de um semestre letivo em explorar a filosofia como prática dessas condições cognitivas – objeto de nossas reflexões e experiências – fundamentadas no pensamento de filósofos e educadores preocupados com uma nova educação.

3. Conclusão

A hipótese colocada se configura na prática das habilidades de pensamento através das aulas de filosofia. Há indícios significativos da confirmação dessa hipótese através de reflexões teóricas bem fundamentadas e de experiências realizadas no desenvolvimento de aulas de filosofia para alunos diversos, mais especificamente em nível de graduação. Trouxemos centralmente para essa reflexão as próprias experiências de vários anos de docência da disciplina filosofia e a proposta lipmaniana e a de seus seguidores: Sharp, Daniel e Lorieri. Há em comum nesses dois conjuntos que visa justificar a hipótese a constatação do desenvolvimento das habilidades de pensamento através de condições cognitivas que favorecem: investigar, raciocinar, conceituar e traduzir, ou seja, assumir a disciplina de filosofia como prática do filosofar, assim como insinuamos nos diálogos platônicos ou nos círculos de debates por toda história do pensamento filosófico ocidental.

Se no início deste texto falávamos das desconfianças de nossos alunos em relação às aulas de filosofia, sem generalizar, cabe-nos romper com esse

ciclo negativo que às vezes ganha movimento com o clima de comentários, pessimismos e preconceitos promovido por alguns alunos de algumas graduações que já cursaram ou estão cursando as disciplinas de filosofia. Nós professores precisamos estar cientes desse quadro e nos colocarmos em direção a essa ruptura. Tal desafio requer trabalho, paciência e persistência. Por isso, uma apresentação da programação da disciplina na aula inicial que demonstre o entusiasmo do professor pelos temas a serem desenvolvidos, mostrando organização e equilíbrio entre atividades mais exaustivas e atividades mais lúdicas, que aproveite os esforços e empreendimentos dos alunos como formas avaliativas para tais comprometimentos e que os torne cientes dos resultados obtidos ao longo do semestre na direção do desenvolvimento das habilidades de pensamento faz com que a disciplina de filosofia se torne mais concreta e menos abstrata, contribuindo assim para um pensar melhor.

Referências

- DANIEL, M. F. *A filosofia e as crianças*. São Paulo: Nova Alexandria, 2000.
- FEITOSA, C. *Explicando filosofia com arte*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.
- LIPMAN, M. *O pensar na educação*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- LORIERI, M. A. *Filosofia: fundamentos e métodos*. São Paulo: Cortez, 2002.
- PLATÃO. *Diálogos III: A república*. Rio de Janeiro: Tecnoprint, 1966.
- PUCMINAS. Ementa da disciplina Filosofia: Razão e Modernidade. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Projeto Pedagógico do Curso de Psicologia Bacharelado, Departamento de Filosofia, 2016. Disponível em http://portal.pucminas.br/graduacao/cursos/arquivos/NOT_ARQ_NOTIC20171107164642.pdf Acesso em 22 Out. 2016.
- PUCMINAS. Ementa da disciplina Filosofia: Antropologia e Ética. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Projeto Pedagógico do Curso de Psicologia Bacharelado, Departamento de Filosofia, 2016. Disponível em http://portal.pucminas.br/graduacao/cursos/arquivos/NOT_ARQ_NOTIC20171107164642.pdf Acesso em 22 Out. 2016.
- SANTOS, N. *Filosofia para crianças: investigação e democracia na escola*. São Paulo: Nova Alexandria, 2002.

- SHARP, A. M.; SPLITTER, L. J. *Uma nova educação: a comunidade de investigação em sala de aula*. São Paulo: Nova Alexandria, 1999.
- THE WACHOWSKIS. *Matrix*. color, 136 min, Austrália, EUA: Village Roadshow Pictures, Silver Pictures, 1999.
- WALKER, L.; JARDIM, J.; HARLEY, K. (Dir.). *Lixo Extraordinário*. Documentário, color, 99 min, Brasil, Reino Unido: 02 filmes, Almega Projects, 2010.

MITO, CIÊNCIA E ESCLARECIMENTO: CRÍTICA DO PRESSUPOSTO EPISTÊMICO-METODOLÓGICO DO POSITIVISMO

Paulo Denisar Fraga¹

Do mesmo modo que os mitos já levam a cabo o esclarecimento, assim também o esclarecimento fica cada vez mais enredado, a cada passo que dá, na mitologia. Todo conteúdo, ele o recebe dos mitos, para destruí-los, e ao julgá-los, ele cai na órbita do mito (DE, p. 26).

1. Objeto

Theodor Adorno e Max Horkheimer escrevem em sua *Dialética do esclarecimento*², obra que no pós II Guerra revolucionou a compreensão da modernidade: “de bom grado o censor positivista deixa passar o culto oficial, do mesmo modo que a arte, como um domínio particular da atividade social nada tendo a ver com o conhecimento; mas a negação que se apresenta ela própria com a pretensão de ser conhecimento, jamais” (DE, p. 37). De fato, a modernidade capturada pelo positivismo nos excessos da luta do empirismo contra a metafísica foi um dos alvos preferidos desses autores que fundaram a chamada “primeira geração” da Teoria Crítica.

Com a lei comteana do desenvolvimento dos três estágios da humanidade (teológico ou fictício, metafísico

1. Professor de Filosofia do Instituto de Ciências Humanas e Letras da Universidade Federal de Alfenas (ICHL/Unifal-MG). Doutorando em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Bolsista SWE do CNPq-Brasil e do DAAD com estágio na Humboldt-Universität zu Berlin (HU).

2. No texto e nas notas de citações essa obra é referida pela abreviatura italizada DE.

ou abstrato e científico ou positivo), o positivismo consagrou, na prática, as ideias da incompatibilidade entre eles e da fragmentação hierarquizada dos saberes, determinada pela imposição unilateral do último sobre os demais. A passagem acima denota a recusa de Adorno e Horkheimer a uma tal esquemática, deduzida da crença absoluta na supremacia civilizatória da racionalidade técnico-científica.

Movendo-se no interior dessa pista de leitura, este texto destaca um dos aspectos centrais da *DE* – o entrelaçamento entre mito e razão esclarecida –, cuja análise crítica, embora originalmente não restrita a isso, constitui-se, no fundo, num desmentido cortante não só dos resultados sociais da hegemonia positivista (o que em geral se chama de *progresso*), como igualmente dos seus pressupostos (que presumem a *independência* do estatuto da razão técnica ou instrumental frente às formas anteriores que ela julga superadas ou planeja suplantar).

De começo, convém observar que o conceito de esclarecimento (*Aufklärung*) de Adorno e Horkheimer não se refere a uma época específica, nem mesmo ao século XVIII, conhecido como Século das Luzes ou da Ilustração. De natureza transepocal,

o termo é usado para designar o processo de “desencantamento do mundo”, pelo qual as pessoas se libertam do medo de uma natureza desconhecida, à qual atribuem poderes ocultos para explicar seu desamparo em face dela. Por isso mesmo, o esclarecimento de que falam não é, como o iluminismo, ou a ilustração, um movimento filosófico ou uma época histórica determinados, mas o processo pelo qual, ao longo da história, os homens se libertam das potências míticas da natureza, ou seja, o processo de racionalização que prossegue na filosofia e na ciência (Almeida, 1997, p. 7-8).

Esta definição é indispensável para a compreensão das duas teses basilares da obra, segundo as quais “o mito já é esclarecimento e o esclarecimento acaba por reverter à mitologia” (DE, p. 15)³. Expor essa questão em sua dialética e valência antipositivista é o objeto deste texto.

2. Intencionalidade

Na impossibilidade de dominar gnosiologicamente o movimento das forças da natureza, a consciência mítica servia-se do trabalho do sacerdote para controlá-lo pela mimesis no curso de sua repetição, valendo-se de uma espécie de aderência mágica, a qual ao mesmo tempo em que se via obrigada a aproximar-se do ritmo da natureza, subtraía o homem do jugo das forças naturais apelando às divindades por meio da substituibilidade ritual fantástica. Nesse sentido, visava aliviar os homens da incerteza e da angústia frente a um mundo desconhecido e assustador.

Mais do que isso: a afirmação de que o mito já era esclarecimento significa que desde cedo a práxis ritual mítica dos sacerdotes logrou as divindades da natureza a que recorria: “todas as ações sacrificiais humanas, executadas segundo um plano, logram o deus ao qual são dirigidas: elas o subordinam ao primado dos fins humanos, dissolvem seu poderio, e o logro de que ele é objeto se prolonga sem ruptura no logro que os sacerdotes incrédulos praticam sobre a comunidade crédula”. De maneira que “a astúcia tem origem no culto” (DE, p. 58), afirmação significativa para evidenciar que o mito já é esclarecimento, uma vez que, como mostra o primeiro excurso do livro, “Ulisses ou mito e esclarecimento”, a astúcia é o componente central da ação ulissiana em sua empreitada contra as potências míticas, constituindo-se numa característica típica da atitude esclarecida.

Mythos significa *palavra*, ou aquilo que se narra por meio do que se conta (ou se diz). Visavam não só explicar – para a subjetividade humana nascente

3. Essa é a interpretação que Adorno e Horkheimer extraem de uma das primeiras obras conservadas e paradigmáticas do dealbar da cultura ocidental, a *Odisseia*. Nela, o poeta grego Homero narra as tortuosas dificuldades e estratagemas de Ulisses (para os latinos; ou Odisseu, para os gregos) e seus guerreiros no retorno para casa, o reino de Ítaca, na Grécia, após a grande guerra na longínqua terra além-mar de Tróia.

e temerosa – a dinâmica da lógica natural, como guardavam já o intuito de dominá-la concretamente. De tal modo que “o mito queria relatar, denominar, dizer a origem, mas também expor, fixar, explicar. Com o registro e a coleção dos mitos, essa tendência *reforçou-se*. Muito cedo *deixaram de ser um relato para se tornar uma doutrina*”. Isso porque “todo ritual inclui uma representação dos acontecimentos bem como do processo *a ser influenciado pela magia*. Esse *elemento teórico do ritual* tornou-se *autônomo* nas primeiras epopeias dos povos”. Assim, numa referência que inclui a perspectiva de Homero, Adorno e Horkheimer dizem que “os mitos, como os encontraram os poetas trágicos, já se encontram sob o signo daquela *disciplina e poder que Bacon enaltece como o objetivo a se alcançar*” (DE, p. 23⁴), qual seja, o de dominar as forças da natureza.

Essas condições permitem explicar, na dialética própria do esclarecimento, a tese segundo a qual “os mitos que caem vítimas do esclarecimento já eram o produto do próprio esclarecimento” (DE, p. 23). Entrementes, se ambos se acham entrelaçados, são necessárias relações que expliquem a sua imbricadura.

3. Praxes

Mito e esclarecimento têm em comum já a sua motivação de origem, qual seja, o fato do homem, enquanto um ser necessitado e finito, precisar defrontar-se com o que lhe traz à face o elemento da dissolução, isto é, da mortalidade. Comparando tal característica mútua, Olgária Matos (1987, p. 141) escreveu que “tanto a mitologia quanto o Iluminismo filosófico (dos séculos XVII e XVIII) e científico encontram suas raízes nas mesmas necessidades básicas: *sobrevivência, autoconservação e medo*”.

No entanto, se mitologia e ciência moderna brotam da mesma razão de ser, guardam, na sua semelhança, diferenças procedimentais. Enquanto na magia o sacerdote, pela *aproximação mimética*, comunica-se com as forças naturais no intuito de influir em sua direção e apaziguar sua potência, a

4. Sem grifos no original.

ciência moderna visa a identidade, a subsunção da natureza na subjetividade, cujo controle exige um *distanciamento conceitual abstrativo*. Tal “como a ciência, a magia visa fins, mas ela os persegue pela mimese, não pelo distanciamento progressivo em relação ao objeto” (DE, p. 25).

O contraste aparentemente simples é, contudo, bastante complexo, desenvolvendo-se em várias passagens do texto de Adorno e Horkheimer. Afinal, implica numa série de mediações que o conhecimento humano realizou no decurso de sua evolução do mito à ciência, que aqui são retomadas sumariamente, no intuito de compreender algumas de suas inter-relações mais significativas.

4. Colateralidade

Se a ciência opera pelo distanciamento abstrato, enquanto a magia recorre ao procedimento imitativo, isso se deve em grande medida a um pressuposto gnosis-epistêmico distinto, qual seja, a diferença que a linguagem racional guarda em relação à linguagem mágica. “O xamã esconjura o perigo com a imagem do perigo. A igualdade é o seu instrumento” (DE, p. 30). No xamã, a palavra é dotada de propriedades fantásticas devido a que inexiste a cisão entre signo e imagem. Pela semelhança possibilitada em tal unidade, a palavra (ou o gesto imagético) com que o feiticeiro se comunica com as divindades da natureza adquire o poder fantástico de influenciar o curso dos acontecimentos naturais.

A propósito, “a doutrina dos sacerdotes era simbólica no sentido de que nela coincidiam o signo e a imagem. Como atestam os hieróglifos, a palavra exerceu originariamente também a função da imagem. Esta função passou para os mitos” (DE, p. 30). Trata-se, por isso, de uma relação onde ainda não predomina a *intenção* doadora de sentido do sujeito cognoscente, mas sim o *parentesco* do nome com a coisa.

Já no caso da ciência, tal contiguidade está desfeita, pois

é enquanto signo que a palavra chega à ciência. [...]. Enquanto signo, a linguagem deve resignar-se ao cálculo; para conhecer a natureza deve renunciar à pretensão de ser semelhante a ela. Enquanto imagem, deve resignar-se à cópia; para ser totalmente natureza, deve renunciar à pretensão de conhecê-la (DE, p. 31).

No mundo mágico o homem ainda se considera uma parte da natureza. E, como tal, ele a acessa pela semelhança da imagem. No mundo da ciência, onde o *cógito* se converteu, desde Descartes, no reduto de todos os critérios da certeza e da veracidade do conhecimento, o homem se fecha gnosiologicamente no eu penso, no seu ego. Afastando-se da natureza, ele precisa criar um mundo referencial para si, pois as coisas do mundo, agora apartadas dele, só se lhe tornam acessíveis através da manipulação técnico-teórica. O mito se converte em esclarecimento, enquanto a natureza em objetividade, onde “o preço que os homens pagam pelo aumento de seu poder é a alienação daquilo sobre o que exercem o poder” (DE, p. 24), ou seja, o estranhamento frente à natureza.

Contudo, naquela substituição inicial, que subtraía o homem ao sacrifício, Adorno e Horkheimer já vêem o elemento de uma lógica discursiva em formação. Na prova que Deus fez a Abraão, onde, após pedir seu filho único em sacrifício, ordena sua substituição por um carneiro (cf. A Bíblia, 1969, Gn. 22, p. 26-27), já está presente o gênero da indiferença para com o exemplar.

5. Indiferença

Porém, a especificidade da substituição mágica ainda é insuficiente para se pôr à altura da intervenção universal da ciência, onde a “substituibilidade específica” dos rituais mágicos é finalmente superada pela “fungibilidade universal” da técnica científica. Fluidificando e suprimindo as distinções que ainda coabitavam ao tempo da magia, chega-se à rigidez da unicidade da matéria, onde a qualidade e a diversidade dos entes são recalçadas pela

única relação reconhecida como legítima: a do império do sujeito doador de sentido frente a um mundo que em si mesmo já não tem sentido nenhum. Aqui, com efeito, a relação torna-se a da intenção, não mais a do parentesco.

Destarte, dizem os autores, “um átomo é desintegrado, não em substituição, mas como um espécime da matéria, e a cobaia atravessa, não em substituição, mas desconhecida como um simples exemplar, a paixão do laboratório” (DE, p. 25). O termo *paixão* pode ser aqui associado à paixão de Cristo, de quem, vale lembrar, a tradição tornou canônico dizer que morreu na cruz para salvar a humanidade. *Mutatis mutandis*, é o mesmo que faz a ciência com a cobaia, cujo sacrifício universal encontra o seu silêncio inominável sob a pesada noção de que ele se efetua para o benefício do gênero humano.

O anonimato da cobaia enquanto mero exemplar laboratorial diz do progressivo afastamento metodológico que a ciência patrocina entre sujeito e objeto, pois este foi o seu pressuposto: “para substituir as práticas localizadas do curandeiro pela técnica industrial universal foi preciso, primeiro, que os pensamentos se tornassem autônomos em face dos objetos, como ocorre no ego ajustado à realidade” (DE, p. 25).

Como que reeditando, numa versão perversa, uma espécie de navalha de Ockham, o esclarecimento resolveu, a seu modo, simplificar os entes. Após declarar a natureza como coisa caótica e desprovida de sentido, “a multiplicidade das figuras se reduz à posição e à ordem, a história ao fato, as coisas à matéria” (DE, p. 22). O que, em outras palavras, tem o mesmo significado do que Adorno (1992b, p. 39) escreveu em *Mínima moralia*: “o que não está reificado, nem pode ser contado nem medido, deixa de existir”.

6. Repetição

Mas, para tanto, “a matéria deve ser dominada sem o recurso ilusório a forças soberanas ou imanentes, sem a ilusão de qualidades ocultas” (DE, p. 21). Eis o aprendizado que vai fazer da lógica a senhora da ciência, movimento bem sublinhado por Horkheimer (1976, p. 97): “o mérito do positivismo con-

siste em ter transportado a luta do Iluminismo contra as mitologias para dentro do campo sagrado da lógica tradicional”.

Como se vê, ao cabo desse processo a ciência pretende radicalizar o seu afastamento dos mitos. Inclusive, para livrar-se deles, converte-os em alvos privilegiados de sua artilharia pesada. Entretanto, ainda que a ciência se apóie no progressivo distanciamento prático em relação ao objeto, uma vez que tende a subsumi-lo no princípio da identidade teórica, o seu critério de verificação, contraprova de sua eficácia, continua sendo a *repetição*. E é justo nisso que ela guarda o seu parentesco inextrincável com a mitologia.

Se os sacerdotes podiam confiar-se na eficácia da palavra/imagem enquanto operacionalidade mimética sobre a materialidade da natureza, é porque a noção de uma tal aproximação era tirada da apreensão do próprio movimento natural que, tomado como cíclico, permitia a interferência humana mediada pela comunicação mágica. Ou seja, a eficácia do procedimento simbólico dos sacerdotes repousa na *repetição*. Por isso, Adorno e Horkheimer complementam sua observação sobre a doutrina dos sacerdotes dizendo que “os mitos, assim como os ritos mágicos, têm em vista a natureza que se repete. Ela é o âmago do simbólico: um ser ou um processo representado como eterno porque deve voltar sempre a ocorrer na efetuação do símbolo” (*DE*, p. 30).

Ora, a ciência recorre ao que Adorno e Horkheimer chamam de “princípio da imanência”, isto é, “a explicação de todo acontecimento enquanto repetição” (*DE*, p. 26). Segundo eles, é com a noção da repetição que o esclarecimento quer inquirir a eficácia dos mitos. Afinal, grosso modo, científico é aquilo que pode ser reiteradamente comprovado sob as mesmas condições em diferentes espaços e temporalidades. É aquilo que não se dá aqui ou ali, sob as sombras do oculto e misterioso, mas algo que pode ser examinado pela experiência empírica e que, portanto, no fim das contas, adquire a qualidade de universal pelo mérito de ter-se comprovado pela repetição.

É, pois, sobre a figura da repetição que o formalismo científico apresenta seu critério procedimental, assim como o mito que esconjurava o medo da

morte em cada novo evento com os mesmos recursos usados para algo ocorrido no passado. Mas o alcance da ideia da legitimidade pela repetição não se resume a um aspecto epistemológico isolado, neutral. É algo que vai se desdobrar também como repetição na vida social, ou seja, como conservadorismo contra as formas de negação do existente, de tal modo que, “na imparcialidade da linguagem científica, o impotente perdeu inteiramente a força para se exprimir, e só o existente encontra aí o seu signo neutro” (DE, p. 35). A força da frase reitera um dos traços distintivos da Teoria Crítica: a recusa cabal do hiato analítico entre conhecimento e sociabilidade.

7. Identidade

Radicar na repetição é a prova de que o esclarecimento não escapa ao mito, do qual, na verdade, jamais soube se desvencilhar. A repetição, essa expressão do “enrijecimento da consciência no tempo” (DE, p. 39), efetivada como domínio do mesmo pela lógica, que se tornou o meio operacional *par excellence* do esclarecimento, é a entronização do isolamento abstrato do conhecimento e, como tal, o meio por onde o sujeito legitima racionalmente o seu direito teórico de imperar sobre a natureza. Tão logo o homem subtraiu seu espírito do vínculo com ela, achou-se livre para dominá-la, desqualificando-a como mera “matéria caótica para uma simples classificação”, ao passo que “o eu todo-poderoso torna-se o mero ter, a identidade abstrata” (DE, p. 24).

A pretensão do esclarecimento de esconjurar o mito pela repetição não passa de uma “insossa sabedoria” que “reproduz tão somente a sabedoria fantástica que ela rejeita: a ratificação do destino que, pela retribuição, reproduz sem cessar o que já era” (DE, p. 26). Isso porque a abstração, instrumento com o qual o esclarecimento opera para, no afastamento em relação às coisas, livrar o homem do destino cego, termina por comportar-se em relação aos objetos do mesmo modo que o destino, isto é, reeditando um processo de liquidação. Nele, como dizem os autores, tudo que seria diferente é igualado, onde a identidade de tudo com tudo resulta no fato simultâneo de que nada pode ser idêntico consigo mesmo (DE, p. 26, 27).

8. Objetificação

Às costas do que prognosticava o mais tranquilo cálculo positivista, a formalização do conhecimento não atinge só o objeto, incluindo o sujeito que, esquecendo-se de que também é um objeto, por tal afetação, torna-se igualmente *passivo*, ou seja, regride à *qualidade* que define o objeto. É o que Adorno (1980, p. 224) observou na *Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã*: “a subjetividade extirpou em si tudo que não é conforme a univocidade e identidade de sua pretensão de dominação; a si mesma, que em verdade também é objeto, não se reduziu menos do que os objetos”.

A razão esclarecida e seu defensor mais estreito, o positivismo, querem se afastar da herança dos mitos, que mantinham o espírito cativo às coisas e às divindades naturais porquanto atestavam isso em seu procedimento mimético. Em confronto aberto com essa submissão mágico-naturalista do espírito, a ideia de dominar a natureza na prática, como queria Francis Bacon, prescreveu os limites do conhecimento na esfera da formalização do mundo, da conversão de toda a qualidade em quantidade, em unidade que possa ser reduzida à noção de medida.

Epistemologicamente, para Adorno e Horkheimer o suposto distanciamento abstrativo da ciência moderna não passa de uma queda bruta na imediatidade, onde a figura da repetição mítica renasce no conhecimento como tautologia, quando o pensamento, esvaziado de suas mediações críticas, concede ao “factual a última palavra”. O progresso científico da matematização positiva do mundo degenera, assim, na pura regressão do pensamento e “o que aparece como triunfo da racionalidade objetiva, a submissão de todo ente ao formalismo lógico, tem por preço a subordinação obediente da razão ao imediatamente dado” (*DE*, p. 38).

Entretanto, se a filosofia de Adorno critica a tutela do sujeito sobre o objeto – e a *DE* oferece uma dura crítica ao logicismo que está na base da epistemologia linguística que o neopositivismo impôs à filosofia contemporânea –, nem por isso se rende à simplificação inversa de oferecer uma supremacia

unilateral ao objeto. É o que expressa a *Dialética negativa*: “o pensamento crítico resiste a procurar no objeto o trono vazio do sujeito; sentado nele, o objeto não seria mais que um ídolo. Do que se trata é de eliminar a hierarquia” (Adorno, 1992a, p. 183)⁵.

9. Malogro

Ignorando essa premissa isonômica no processo de legitimação do conhecimento, o esclarecimento recai no mito, pois não realiza seu afastamento das coisas enquanto evento crítico e reflexivo, mas somente enquanto ossifica-se na verdade pura dos fatos, canonizada pela suposta neutralidade da lógica.

No decurso de sua própria dialética, o esclarecimento, na intenção de purificar a sua recepção das coisas do mundo, evitando tudo que excede à calculabilidade, realizou não a derrubada dos encantos da magia, mas regrediu ao estágio em que ele já não tem mais nenhum ornamento para distinguir o saber na sua qualidade efetivamente humana. Resta o paralelo que a troca capitalista impetrou à subjetividade: “o animismo havia dotado a coisa de uma alma, o industrialismo coisifica as almas” (DE, p. 40).

Nisto, eles dizem que se “a equação do espírito e do mundo acaba por se resolver”, ela se dá, contudo, “apenas com a mútua redução de seus dois lados”. Pois “na redução do pensamento a uma aparelhagem matemática está implícita a ratificação do mundo como sua própria medida” (DE, p. 38). Ou seja, pensamento e mundo se identificam. Não no compromisso reflexivo, mas na cumplicidade acrítica da imediatez – que bane o contraditório na sociedade como um excesso que corrói, pelo elemento da “mistura”, o critério seguro da exatidão das análises.

5. Ao preconizar na *Dialética negativa* que se deve pensar com o conceito para além do conceito, e ao falar em primado do objeto, Adorno não está interessado em um novo ontologismo, numa nova filosofia do ser. Diversamente, seu materialismo visa uma dialética aberta que possa alcançar os “direitos” do que ele chamou de *não idêntico*, isto é, justamente aquilo que o positivismo e suas influências – inclusive em expressões da esquerda estatal – liminarmente excluíram.

10. Regressão

Ao distanciamento epistemológico do esclarecimento faltou um distanciamento (auto)crítico-reflexivo. A fatalidade acrítica do real, o irrevogável destino, a vitória do mesmo no final, enfim, todas as formas teóricas e sociais da repetição realizam a regressão do esclarecimento ao mito:

quanto mais a maquinaria do pensamento subjuga o que existe, tanto mais cegamente ela se contenta com essa reprodução. Desse modo, o esclarecimento regride à mitologia da qual jamais soube escapar. Pois, em suas figuras, a mitologia refletira a essência da ordem existente – o processo cíclico, o destino, a dominação do mundo – como a verdade e abdicara da esperança (*DE*, p. 39).

Como sintetiza Rodrigo Duarte (1997, p. 49-50), ao banir o pensamento crítico e a esperança transformadora, “a racionalidade que aprendeu a se empobrecer, a se coisificar, a fim de se tornar instrumento de domínio da natureza, não consegue mais encontrar seu caminho de volta a si, e a inconsciência, outrora característica apenas da natureza, toma de assalto o âmbito da cultura”. A suprema racionalidade positiva converte-se em uma inerte e “perversa ‘naturalização’ do pensamento na sua obsessiva restrição a uma logicidade meramente analítica”.

No esclarecimento a natureza é profanada de sua aura sagrada mitológica. O inanimado que o mito animava em seus rituais é novamente inanimado nos laboratórios da razão esclarecida. Mas, para inanimar tudo, o sujeito esclarecedor precisa operar ele mesmo de forma subjetivamente inanimada, porquanto acrítica. Esse seu método, contudo, o encarcera, não lhe permitindo escapar ileso. Assim, ele mesmo, sujeito animado, termina por identificar-se ao que é inanimado, pois a pretensa neutralidade da lógica frente às coisas faz o conhecimento regredir até a imediatidade, isto é, à lógica da própria coisa.

É assim que se pode entender a densa formulação de Adorno e Horkheimer segundo a qual “do medo o homem presume estar livre quando não há nada

mais de desconhecido. É isso o que determina o trajeto da desmitologização e do esclarecimento, que identifica o animado ao inanimado, assim como o mito identifica o inanimado ao animado”. E é por isso também – por levar a cabo a tarefa dos mitos de livrar os homens do medo frente a um mundo desconhecido – que se pode dizer que “o esclarecimento é a radicalização da angústia mítica” (DE, p. 29).

11. Contradição

A angústia mítica conduz à astúcia, à razão calculadora, o que faz de Ulisses o trocador universal. Comentando a *Ilíada*, a outra grande obra de Homero, Türcke (1995, p. 87) observou que no processo de antropomorfização das forças míticas, “a troca, originalmente, pertenceu ao culto enquanto meio humano para aplacar os deuses”. A ira divina resultava como punição por desconformidade dos deuses com a conduta dos homens. O controle dos impulsos práticos imediatos – isto é, do elemento da natureza que falava alto no interior do homem – é o que dá origem à postura teórica, reflexiva. Sem essa repressão não há distanciamento nem abstração do processo da cultura frente à natureza. Türcke (1995, p. 89) resume isso na lembrança de uma tese de Nietzsche: “a mente pura é a mentira pura”.

Em certa medida, o mesmo se pode dizer da teoria positivista dos dados objetivos puros, isto é, apresentados pretensamente como neutros ou imparciais. Sua verdade mais efetiva é o que eles reprimem e escondem: o processo contraditório de sua história social. Mas como, para o positivismo, “contradições são anátemas” (Adorno, 1980, p. 212), também a compreensão social da ciência é vista como uma intrusão perturbadora e estranha a ser sumariamente evitada. É um dos traços marcantes do que Horkheimer (1980) chamou de “teoria tradicional”: uma razão que, com base no dualismo cartesiano entre pensar e ser, ignora totalmente o valor da práxis social para o processo do saber e, muito mais radicalmente ainda, para o curso de sua transformação histórica⁶, no que, efetivamente, não está interessada. Por

6. Tipificando essa atitude como ilusão do “inimigo das ilusões” – isto é, o *nominalismo*, antecedente do empirismo moderno e, por conseguinte, do indutivismo positivista –, Adorno (2001, p. 39-40) escreveu: “segundo as regras do jogo dos estudos empíricos de mercado, a ciência deve abordar sua matéria sem

isso, Adorno (1974, p. 134) criticou duramente a máxima de Wittgenstein, “Do que não se pode falar, deve-se calar”, na qual via repercutir o “extremo do positivismo”. Denunciou-a como “totalmente antifilosófica”, preconizando o contrário como excelsa tarefa da filosofia, qual seja, o esforço para “expressar o não idêntico”.

Doravante, se “a pura imanência do positivismo”, essa tendência de submeter tudo sob o controle da repetição, que aparece como “seu derradeiro produto”, na verdade “nada mais é que um tabu, por assim dizer universal”, cuja proibição maior é de que “nada mais pode ficar de fora, porque a simples ideia do ‘fora’ é a verdadeira fonte de angústia” (DE, p. 29), e se o esclarecimento pode ser definido como a radicalização da angústia mítica, é porque aquilo que está no esclarecimento é o que já estava de há muito nos mitos, ou seja, uma implacável lei de dominação do existente. E se o que residia nos mitos é *radicalizado* no esclarecimento, *é porque o progresso deste outra coisa não é senão uma forma de recaída na mitologia*: “a maldição do progresso irrefreável é a irrefreável regressão” (DE, p. 46).

O positivismo não ignora que a consciência mítica era uma forma de dominação da natureza. Ele despreza o seu recurso imaginativo. Não por acaso Newton, seu mestre científico, declarou que a legítima entrada no laboratório, para isento favor dos testes e suas provas, deveria ser feita sem o concurso de hipóteses anteriores. A metodologia da ciência quer ser pública e socialmente comunicável; e não uma mística individual do xamã só acessível aos deuses. Mas o exercício da subjetividade frente a ela – ciência – também resta nulo. Daí o positivismo retira todas as suas restrições temáticas. Mas como um eu tão centrípeto pôde restringir tanto o seu cogitar?! A resposta está na emblemática afirmação da DE (p. 20), de que só um pensamento capaz de infligir violência contra si mesmo é suficientemente duro para quebrar os mitos.

pré-juízos, sem teorias preconcebidas, em definitivo, irreflexivamente; deve definir seus conceitos através de seus próprios instrumentos de investigação, não através do investigado, e o pensamento há de restringir sua atividade ao registro e classificação de dados”.

12. Desmentido

No decurso desse evoluir de raízes imemoriais, muito longe da pretensão auto-suficiente de poder liquidar tudo em que se possa expiar um resquício mítico, o esclarecimento acha-se ele mesmo enredado nos mitos. Assim, fecha-se o círculo que cimenta as duas teses gerais que Adorno e Horkheimer dizem ser o mote de seu estudo sobre “O conceito de esclarecimento”: que “o mito já é esclarecimento” e que “o esclarecimento acaba por reverter à mitologia” (*DE*, p. 15).

Essa tese que estrutura a argumentação nuclear da *DE* é uma negação rotunda do pressuposto epistêmico-metodológico do positivismo, baseado na suposta independência frente às formas anteriores do saber. Isso significa que sem mais poder renunciar à busca da luz, Prometeu continua amarrado no seu rochedo. Com ele vive, em ferida aberta, o dilema da ciência moderna: a dialética da autoconservação e do sacrifício, uma vez que a dominação da natureza externa pressupõe a da natureza interna⁷. Deslindar as implicações dos vínculos míticos que atravessam a história do gênero humano é uma das tarefas que a aguda reflexão da *DE* coloca para a crítica imanente.

A atualidade da vingança da natureza e a barbárie que espreita a humanidade são o dueto turvo de um freudiano retorno do recalcado, cuja tragédia faz ver que há muito mais contradições entre o céu e a terra do que supõem as lineares presunções do formalismo filosófico e científico positivistas. Questionando o cientificismo, Adorno e Horkheimer fornecem uma teoria que abre espaço para saberes outros e para o que permanece negado pelo que é hegemônico ou dominante. Sua crítica não é convencional, mas contundente. Afinal, eles acreditavam que “uma verdadeira práxis revolucionária depende da intransigência da teoria em face da inconsciência com que a sociedade deixa que o pensamento se enrijeça” (*DE*, p. 51).

7. Para uma exposição sistemática desse tema conexo, ver Fraga (2007).

Referências

- A BÍBLIA Sagrada: Antigo e Novo Testamento. Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.
- ADORNO, T. W. *Dialéctica negativa*. 5. ed. Madrid: Taurus, 1992a.
- ADORNO, T. W. *Epistemología y ciencias sociales*. Madrid: Cátedra; Universitat de València, 2001.
- ADORNO, T. W. Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã. In: BENJAMIN, W. et al. *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 209-257. (Os Pensadores).
- ADORNO, T. W. *Mínima moralia*: reflexões a partir da vida danificada. São Paulo: Ática, 1992b.
- ADORNO, T. W. *Tres estudios sobre Hegel*. 2. ed. Madrid: Taurus, 1974.
- ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. 7. ed. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1997.
- ALMEIDA, G. A. Nota preliminar do tradutor. In: ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. 7. ed. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1997. p. 7-8.
- DUARTE, R. *Adornos*: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1997.
- FRAGA, P. D. Autoconservação e sacrifício: o drama prototípico de Ulisses como dominação da natureza. In: POMMER, A.; FRAGA, P. D.; SCHNEIDER, P. R. (Orgs.). *Filosofia e crítica*: Festschrift dos 50 anos do Curso de Filosofia da Unijuí. Ijuí: Ed. Unijuí, 2007. p. 421-446.
- HORKHEIMER, M. *Eclipse da razão*. São Paulo: Labor do Brasil, 1976.
- HORKHEIMER, M. Teoria tradicional e teoria crítica. In: BENJAMIN, W. et al. *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 117-154. (Os Pensadores).
- MATOS, O. A melancolia de Ulisses: a Dialética do Iluminismo e o canto das sereias. In: CARDOSO, S. et al. *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Cia. das Letras, 1987. p. 141-157.
- TÜRCKE, C. O nascimento mítico do logos. In: DE BONI, L. A. (Org.). *Finitude e transcendência*: Festschrift em homenagem a Ernildo J. Stein. Petrópolis; Porto Alegre: Vozes; Edipucrs, 1995. p. 81-90.

NOVAS SUBJETIVIDADES: A CONTRIBUIÇÃO DA NEUROCIÊNCIA PARA AS REPRESENTAÇÕES SOCIAIS DA PESSOA HUMANA

Allisson Vieira Gonçalves¹

Carlos Tadeu Siepierski²

Daniele Ferreira Soares³

1. Introdução

As representações sociais da pessoa humana variam de sociedade para sociedade e mesmo dentro de uma dada sociedade ao longo de sua história. Vários autores, dentro do campo das ciências do social, já tinham chamado a atenção para essa questão, mas foi o antropólogo francês David Le Breton quem aprofundou a investigação desse tema ao examinar as fontes modernas das representações sociais da pessoa humana. Segundo ele, o pensamento cartesiano teve um profundo impacto nas representações sociais da pessoa humana elaboradas na Europa a partir do século XVII, principalmente no pensamento médico. De acordo com essa concepção, o homem é composto de duas partes distintas: uma dimensão material, o corpo, e uma dimensão espiritual, a mente. Esta última apresenta um aspecto transcendental, próprio do humano, que alocaria a consciência fora do corpo.

1. Bacharel em Ciências Sociais pela Unifal-MG, email: allissongoncalvess@gmail.com.

2. Docente do curso de Ciências Sociais (ICHL/Unifal-MG), email: carlos.tadeu.siepierski@gmail.com.

3. Discente do curso de Ciências Sociais da Unifal-MG, email: danieloesoares02@outlook.com.

Essa concepção dualista, agora secularizada, será uma das fontes das representações da pessoa humana. Num dos polos temos então a mente, lugar do pensamento e da razão, através do qual é possível construir conhecimento verdadeiro sobre o mundo, além de ser também o lugar, por excelência, da essência da pessoa. A esse polo, concebido como imaterial, se contrapõe outro, material, físico, o corpo. É uma concepção em que a racionalidade e o pensamento não são operações do/no corpo. Além disso, o corpo é concebido então como algo distinto da pessoa, o que introduz uma ruptura ontológica na qual a pessoa passa a ter um corpo e não ser um corpo.

No entanto, nas últimas décadas do século XX, o desenvolvimento da Neurociência e, mais recentemente, da Neurobiologia, têm problematizado esse pensamento dualista a partir do estudo do sistema nervoso vivo. Um dos autores que aborda essa questão é o neurocientista português Antônio Damásio, o qual tece uma crítica incisiva sobre o dualismo corpo/mente. Em sua crítica, Damásio realoca a consciência no cérebro, entendida como um processo físico com raízes biológicas. Dado a difusão de suas obras, suas contribuições ultrapassam o meio acadêmico e tem encontrado grande receptividade por parte de um amplo público. Uma de suas obras, *“O erro de Descartes: razão, emoção e cérebro humano”*, publicado em 1994 e editada no Brasil em 2004, tornou-se um best-seller traduzido para diversos idiomas.

A razão é o par o oposto de emoção? O mecanismo relegado a racionalidade funciona independentemente das emoções? Existe uma base física no cérebro para essas características? A mente é um processo metafísico separado do corpo? Antônio Damásio se propõe a tratar dessas questões nessa obra partindo da relação entre uma lesão cerebral e a mudança no comportamento social dos indivíduos. O autor também pretende mostrar que é inviável tratar da razão sem envolver as emoções, pois a tomada de decisões e a própria constituição da consciência dependem da atuação conjunta dessas instâncias. Deste modo, nosso objetivo é compreender como o conhecimento produzido no campo da Neurobiologia tem impactado as representações contemporâneas da pessoa humana. Nesse mesmo sentido, buscamos analisar como o autor desenvolve sua problematização aos dualismos carte-

sianos e também identificar os elementos para as novas representações da pessoa humana que emergem desse embate ontológico.

2. Revisão bibliográfica

A discussão feita por Damásio (1994) está dividida em três partes (razão, emoção, corpo e mente), apesar do próprio autor explicitar que essas problemáticas atravessam todas as partes. Além dessa divisão, identificamos algumas linhas de debate que englobam: a apresentação de casos de doentes com lesões em partes específicas do cérebro (históricos e mesmo pacientes do próprio Damásio); o aporte teórico conceitual da Neurociência, com a descrição de termos, conceitos e processos cerebrais para dar conta das explicações; a perspectiva que conjuga o cérebro, o corpo e o ambiente na produção de hipóteses que estabelecem uma ligação entre a razão e a emoção nos processos de tomada de decisões; e uma reflexão interdisciplinar entre a Neurociência e a Filosofia numa crítica a alguns pressupostos, como os dualismos cartesianos: razão e emoção; mente e corpo.

Em um primeiro momento, Damásio relata o caso de Phineas Gage no séc. XIX. Esse sujeito, um operário norte americano, trabalhava com explosivos em uma estrada de ferro quando sofreu um acidente no qual uma barra de ferro atravessou a base de sua cabeça saindo pelo topo. Depois de um tempo, apesar de recuperado, a lesão no cérebro alterou seu comportamento: ele podia se locomover, falar, tocar e sentir normalmente, no entanto, sua personalidade havia se transformado de forma radical, houvera uma suposta perda do que Damásio denomina como as dimensões pessoais e sociais do raciocínio. Damásio escolheu tratar sobre esse caso, pois ele foi uma das primeiras evidências de que uma lesão em uma parte específica do cérebro poderia modificar o comportamento social de uma pessoa. Depois de quase um século de pesquisas, o cérebro de Gage pode ser analisado por meio de técnicas e aparelhos permitindo uma melhor compreensão de seu caso (Damásio, 1994).

Para dar conta desses novos dados sobre o cérebro, uma grande gama de novos termos foi sendo desenvolvida. No geral, existe uma estrutura principal

chamada *córtex cerebral* relacionada a parte evolutivamente mais moderna (o *neocórtex*) e uma evolutivamente mais antiga (o *córtex límbico*). Também foram identificados e classificados circuitos locais de neurônios (bilhões de neurônios) que formam sistemas e sistemas de sistemas, com nível crescente de complexificação. Na reconstrução do cérebro de Gage e posterior análise do ferimento, a *região pré-frontal ventromediana* – que seria fundamental para a tomada normal de decisões – teria sido afetada, limitando a capacidade de planejar o futuro, observar regras sociais aprendidas e ponderar suas ações para garantir sua sobrevivência (Damásio, 1994, pp. 42-48).

Atualmente, os neurocientistas (inclusive Damásio) podem estudar sujeitos contemporâneos diagnosticados com lesões semelhantes a de Gage e fazer um estudo comparativo. Um de seus pacientes, chamado pelo autor de Elliot, serve de base para sua discussão. No cérebro de Elliot foi encontrado um tumor, que por sua vez teve que ser retirado juntamente com algumas partes do *lobo frontal* (parte do *córtex cerebral*). Após a cirurgia para a retirada do tumor, as capacidades locomotoras, intelectuais e comunicativas permaneciam normais, mas assim como no caso de Gage, a personalidade de Elliot também havia se transformado perceptivelmente. Para Damásio, tanto Gage quanto Elliot, por não poderem tomar decisões acertadas, por não aprenderem com os erros cometidos e por se tornarem socialmente inadaptados, possuíam o livre arbítrio comprometido. O mais importante da questão é que as partes destruídas do cérebro de ambos os pacientes são aquelas necessárias para a tomada de decisão pelo raciocínio (Damásio, 1994, p. 52).

De forma a confirmar suas hipóteses sobre a limitação nas capacidades de raciocínio e planejamento, Damásio analisa também pacientes que tiveram lesões não frontais, para então estabelecer uma relação entre o comportamento anormal e essas lesões em diferentes locais no cérebro. O autor usa exemplos de doentes com *anosognosia* – uma incapacidade de percepção da própria doença – como uma paralisia de parte do corpo. O teste permitiu verificar que mesmo nesse tipo de lesão também aparece uma ausência de emoções e de sentimentos, assim como os problemas na capacidade de pla-

nejamento e tomada de decisões (Damásio, 1994, p. 74). Essa doença afeta os córtices cerebrais do hemisfério direito, chamados *somatsensoriais* (que por interações produzem um determinado mapa do estado atual do corpo). Outro exemplo são os doentes com uma lesão na *amígdala* que gera uma deficiência no controle do processo emocional (Damásio, 1994, p. 79).

Em termos sociais, as regras de conduta em diferentes sociedades atuam sobre os impulsos biológicos criando os modos de sentir, as emoções ou sentimentos. Entretanto, como traduzir isso em termos neurobiológicos? Damásio propõe dois tipos de emoções: primárias e secundárias. As emoções primárias seriam emoções instaladas no cérebro desde o nascimento, sendo mecanismos inatos para reagir a determinados estímulos do ambiente (Damásio, 1994, p. 129). Esse tipo de emoção ocasiona alterações nos estados no corpo, por exemplo, uma reação de medo. As emoções primárias são oriundas das redes de circuitos do *sistema límbico*.

Entretanto, o mecanismo das emoções primárias não explica toda série de comportamentos emocionais. Para isso, as emoções secundárias – que são vivenciadas por organismos em fase adulta – são construídas sobre as emoções primárias. O processo das emoções secundárias se inicia por uma avaliação cognitiva do conteúdo do acontecimento que está ocorrendo (por meio das imagens evocadas). Em um segundo momento redes do córtex pré-frontal reagem involuntária e automaticamente ao processamento dessas imagens, sempre de forma inconsciente. E, em um terceiro momento, certas partes do *sistema límbico* são informadas das mudanças das disposições pré-frontais, para então alterar os padrões do corpo de acordo com o estado emocional (Damásio, 1994, p. 133).

Damásio (1994, p. 138-143). separa ainda os sentimentos das emoções. Segundo o autor, todas as emoções originam sentimentos, no entanto, nem todos os sentimentos provêm das emoções. Portanto, para Damásio, um sentimento é formado pela correlação entre as alterações do corpo que estão em curso e as representações neurais que constituem o eu. Uma segunda variedade é derivada das emoções básicas (como a ansiedade deriva do medo).

Damásio (1994, p. 145) chama essa variedade de sentimentos de fundo. Os sentimentos de fundo não têm origem em estados corporais emocionais, mas sim em estados corporais de fundo, desse modo “o sentimento de fundo é a imagem da paisagem do corpo quando essa não se encontra agitada pela emoção”. Nessa hipótese, os sentimentos de fundo formam a parte central do que é chamado de representação do eu. A sensação corporal de fundo é contínua e representa o estado geral de praticamente tudo que é encontrado no corpo.

Uma das propostas de Damásio (1994, p. 163) é explicitar o processo do raciocínio e tomada de decisões como uma conjunção entre razão e emoção. Sua hipótese do marcador-somático é um mecanismo que atua como um alarme e que direciona a atenção para os resultados negativos que a nossa ação possa ocasionar. O alarme é uma ferramenta que faz com que rejeitemos automaticamente o rumo da ação negativa e, consequência, ajuda-nos no processo de tomada de decisão por reduzir automaticamente o número de opções, ou seja, o número de alternativas torna-se relativamente menor. O marcador-somático seria um aspecto que emerge das emoções secundárias e, portanto, “essas emoções e sentimentos foram ligados, pela aprendizagem, a resultados previstos de determinados cenários”. Por meio dessa hipótese, o autor explica como as emoções estão intimamente interligadas à tomada de decisão e aos processos racionais. Dessa forma, as emoções colaboram no processo de filtragem do enorme número de cenários, facilitando assim o processo racional de tomada de decisão.

Por fim, Damásio (1994) discute o problema da influencia cartesiana nas nossas representações. Esse modelo que ainda hoje influencia o pensamento científico ocidental, pensa o corpo como uma maquinaria tangível, com partes divisíveis, e a mente como algo intangível, indivisível. No modelo cartesiano ocorrem operações mentais superiores que existem independentes do corpo. Do outro lado, aparece o corpo biológico com uma estrutura e funcionamento orgânico. Para Damásio (1994, p. 221), se a mente fosse um programa instalado no cérebro, seria possível isolá-la e estudá-la sem a necessidade de recorrer a neuroanatomia. Seus dados de pacientes com

lesões cerebrais demonstraram que o aparato biológico é a base do funcionamento da própria mente. Damásio encerra essa discussão recolocando sua premissa de que a compreensão da “mente humana requer a adoção de uma perspectiva do organismo”.

3. Análise dos resultados

É interessante inicialmente ressaltar como o conhecimento biomédico possui uma legitimidade nas representações da sociedade moderna. Para Sarti (2010), o saber antropológico sobre o corpo e doença na contemporaneidade, tem que lidar com uma representação oficial (legitimada socialmente) advinda das ciências biológicas. Assim, o problema inicial é a simetria entre os saberes, pois, o antropólogo parte de uma análise comparativa entre diferentes culturas, sendo a nossa sociedade apenas uma das fontes de representações sobre o corpo e a doença. Portanto, a autoridade dos saberes e discursos biomédicos – que também se apropriaram dos saberes antropológicos de forma assimétrica, com no caso da Antropologia médica – é uma das questões com as quais o antropólogo se depara nesse tipo de pesquisa.

A nossa análise permitiu identificar a idéia de um modelo de cérebro ideal, o que traz a consideração das representações acionadas para delimitar o que é um cérebro normal e como uma lesão podia alterá-lo, afetando alguma das características pessoais e sociais dos sujeitos. A identificação do *córtex cerebral* (responsável por funções cerebrais superiores, como o pensamento e a ação), é importante para se pensar como as lesões nessa parte afetam diretamente a personalidade do sujeito, o eu, diferente de lesões em outras partes que podem afetar aspectos únicos, como a fala. No tocante a causa de uma lesão, desaparece a questão de problemas classificados como mentais (a questão psíquica não aparece na obra), – algo que transcende o corpo e necessita de intervenção metafísica – em detrimento de uma intervenção fisiológica ou neurológica.

O neurocientista britânico Oliver Sacks – que também possui uma vasta bibliografia voltada para a divulgação científica –, discute essa mesma relação entre lesões no *córtex cerebral* e mudanças na personalidade. Em seu

livro *Um antropólogo em Marte*, Sacks (1995) traz sete casos, dentre os quais alguns tiveram um tipo de lesão nessa parte do cérebro, ou que nasceram com alguma doença que afetou o cérebro. Por exemplo, o autor cita casos de alguns doentes amnésicos que sofreram uma lesão em grande parte restrita aos sistemas de memória do *diencefalo* e do *lobo temporal medial*. De acordo com Sacks (1995), a memória é um componente fundamental para o desenvolvimento social, pois, a confusão mental decorrente do mau funcionamento dessa função cerebral pode gerar diversas dificuldades de (re) inserção desse sujeito na sociedade. Grande parte dessa obra se pauta por questionar se esses desvios são considerados doenças, ou se podem ser simplesmente novas adaptações produzidas por cérebros diferenciados em um determinado contexto sociocultural.

Essa discussão ganha bastante importância na contemporaneidade, assim, um ponto de destaque é como o cérebro passa a representar um indivíduo, representando a base da própria pessoa e de suas características. Segundo Azize, essa busca de localização das características pessoais e sociais no cérebro se insere em discussões feitas no século XIX do que ficou conhecido como *cerebrocentrismo*. Nos discursos da Neurociência, o cérebro (que agora representa o próprio indivíduo) passaria então a ser o centro de controle dessas características, inclusive se diferenciando do próprio corpo – sendo a mente seu subproduto –, o que o autor chama de uma “visão cerebralista da pessoa” (Azize, 2008; 2010). Na sua busca por uma explicação biofísica para o comportamento social no cérebro, Damásio incorre em um tipo de determinismo neurológico, ou seja, todo o sujeito é reduzido ao funcionamento colocado como padrão ou normal do cérebro em seus sistemas de interação neural e reações químicas.

Conforme Azize (2008), os discursos da Neurociência transportam o sensível, antes relegado ao corpo, para o cérebro: ele pode sentir, ver e ouvir, além de ser passível de aprimoramento por meio de exercícios (uma forma de humanização do cérebro). Para o autor, esses discursos estão intrinsecamente ligados a um ideal da própria sociedade moderna (liberdade, razão, autodesenvolvimento etc.), o que remete a uma determinada noção de pes-

soa. Essa noção de pessoa já foi associada a outros órgãos (como o coração e os pulmões), mas o cérebro ganha destaque no modelo biomédico atual. Entretanto, mesmo que os outros órgãos possam ser referidos na terceira pessoa, o cérebro fica responsável pelo maior número de aspectos que constituem um sujeito. As representações do indivíduo incidem sobre o cérebro visto que os discursos científicos promovem a busca da compreensão da pessoa humana pelo estudo do cérebro.

Em sua análise do material de divulgação científica da Neurociência – que se tornaram comuns até para a cultura leiga por meio do fascínio criado em torno do cérebro e suas doenças – Azize (2008) identificou a possibilidade de o sujeito experimentar seu cérebro como uma experiência corporal e mesmo afetiva. Nesse sentido, existe uma hierarquia na qual o corpo está sujeito ao cérebro, da mesma forma que o conceito de mente aparece como um resultado do cérebro. Da mesma forma, certas partes do cérebro, como o *cortex pré-frontal*, ganham maior importância por serem responsáveis por aspectos racionais e pessoais do sujeito. Azize (2008, p. 14) buscou demonstrar como o discurso neurocientífico correlaciona atributos ao cérebro que fazem parte de uma conduta moderna, o “cérebro ‘gosta de desafios’, é ‘plástico’, ‘gosta de novidades’, pode e deve ser exercitado para otimizar suas possibilidades”.

Dessa forma, Azize (2010) aponta como cérebro é colocado como um órgão limite para se pensar a pessoa, visto que representa o limiar entre a vida e a morte, e, se perdido, implica na dissolução do próprio indivíduo. O transplante de órgãos permite a troca de alguns órgãos que são alocados em diferentes sujeitos, ganhando uma nova identidade, no entanto, o cérebro é individual. No discurso neurocientífico parece existir uma ambiguidade que “conjuga a idéia do ‘cérebro como pessoa’ com uma noção de conhecimento de si que remete ao ‘mental’, como uma instância de outra ordem que o aparato biológico” (Azize, 2010, p. 566). Entretanto, o autor localizou nesse mesmo discurso a pretensão de sujeitar corpo e mente a um monismo cerebral, no qual o cérebro produz a mente. Da mesma forma, é o próprio cérebro que produz a nossa noção de pessoa, e deste modo, cabe

a Neurociência apenas desvendar o mecanismo que gera esse processo. Essa explicação se pautou por uma crítica a uma das bases do pensamento moderno, o dualismo cartesiano. Contudo, foram incutidos, nessa mesma explicação, valores da sociedade contemporânea tais como a singularidade, autodesenvolvimento etc (Azize, 2010).

Azize (2010) chama a atenção para como nessas novas representações, que correlacionam cérebro e subjetividade, busca-se reduzir o que chamamos de emoções e sentimentos (mesmo de ordem espiritual) a mecanismos neurais. Da mesma forma, a capacidade de memória, consciência de si, dentre outros fenômenos, são passíveis de uma mecânica que subjaz o cérebro. Essa concepção fisicalista dissipa qualquer necessidade de explicações metafísicas para as capacidades humanas, no entanto, o autor chama a atenção para o uso do termo mente e espírito juntamente com termos da informática que associam o cérebro a um computador. Assim, o cérebro passa a ser a base para um determinado modelo de pessoa que se pauta pelo sistema nervoso e seus componentes como neurônios, sinapses e neurotransmissores.

Um segundo ponto da nossa análise é a descoberta do interior do corpo, especificamente do cérebro humano – por meio de uma tecnologia de captura de imagens – ao longo do século XX. O desenvolvimento da aparelhagem médica pelo campo da neurovisualização permitiu reconstruir imagens do cérebro como se fosse um cérebro na mesa de autópsia. Para tal, as estruturas neurobiológicas que vão sendo descobertas e nomeadas contribuíram para estabelecer uma visão biofísica da mente na análise de uma lesão no próprio cérebro. Dessa forma, existe também a projeção de categorias (como as da área da computação) para descrever o cérebro, como no caso do conceito usado por Damásio (1994) de um “supersistema” de sistemas para representar o cérebro (sistema: macro; circuitos: micro).

Segundo Le Breton (2013), em sua análise do desenvolvimento da biomedicina, essas imagens do interior do corpo tornar-se-ão cada vez mais comuns e constituirão tratados e enciclopédias médicas, manuais para a identificação e reconhecimento das partes e funções do corpo. O que o autor chama de

“imaginação da transparência” é um processo de passagem de uma imagem do corpo subjetiva e sensorial, para uma imagem mais concreta, funcional, em um registro técnico, o corpo máquina. Ao longo de toda obra de Damásio (1994), nota-se a profusão de termos técnicos para descrever minuciosamente cada parte, cada mecanismo e sua função. Assim, em uma tomografia, espera-se encontrar uma imagem padrão em todos os sujeitos, do contrário, classifica-se como uma deformação ou doença e um diagnóstico e tratamento são produzidos.

Outra discussão relevante é sobre como as emoções se relacionam com a razão para gerar o comportamento social. Para Damásio (1994), as emoções, que também ocorrem no cérebro, têm uma função no pensamento racional, ou seja, os processos cognitivos são avaliados quando uma parte do cérebro que processa as emoções tem algum problema. A hipótese do “marcador-somático”, criada pelo autor, propõe que as emoções nos ajudam a tomar decisões rápidas, assim como os mecanismos de regulação básica (medo e fuga etc.). Sendo assim, as emoções se tornam mais situacionais e menos instintivas, ou seja, elas estão correlacionadas a um determinado contexto onde precisam ser acionadas, colaborando no processo de tomada de decisões.

Por fim, uma última discussão localizada na obra de Damásio (1994) é como o cérebro produz a mente ou eu. A contribuição do autor é trazer esse eu para o domínio neurológico, mas também pensar o corpo e o ambiente socio-cultural como referencia para a criação do mesmo. A hipótese do eu neural é uma forma de tirar o eu de um domínio psicológico e explicá-lo como um fenômeno biofísico. Damásio (1994) usa o termo representação como um conjunto de imagens e estados que o cérebro cria e renova constantemente, sendo o eu uma soma dessas imagens. A contribuição de Damásio (1994) visa superar a dicotomia que separa a mente com um funcionamento superior ao corpo, metafísico, por uma representação da mente como produto do próprio cérebro, materialista. Na sua representação, existe uma nova interrelação entre as partes do cérebro para gerar o eu, sem reluzi-las a um funcionamento isolado e autônomo.

Entretanto, existem certas implicações em se reduzir o ser humano a uma biologia comum, como no modelo biomédico, por exemplo, podemos propor a seguinte questão: a plasticidade do organismo humano pode provocar um comportamento diverso quando analisamos a relação entre dano cerebral e uma doença em contextos culturais diferentes? Em um estudo publicado no *The British Journal of Psychiatry*, alguns pesquisadores – dentre eles médicos e antropólogos – conduziram uma análise comparativa entre sujeitos diagnosticados com psicose nos EUA, Índia e Gana. Os resultados demonstraram que as vozes de comando ouvidas pelos pacientes esquizofrênicos nos EUA eram violentas e consideradas uma violação da mente, enquanto na Índia e em Gana eram mais relativas às conversas divertidas e positivas com parentes mortos e entidades divinas (Luhrmann *et al.* 2015). Esses dados colocam em questão a relação direta entre uma lesão e a manifestação de uma doença (ou mesmo do que é considerado como uma doença), vista de forma universalista e sem considerar as representações de cada cultura.

4. Considerações finais

Na nossa pesquisa lidamos com a análise de representações científicas, dessa forma, discutir sobre Neurociência a partir do conhecimento antropológico leva a um embate com um conhecimento socialmente legitimado dentre os outros saberes e conhecimentos. Como o trabalho se pautou pela análise do impacto das representações da Neurociência na pessoa humana, identificamos as categorias explicativas desse modelo como parte das próprias representações modernas do sujeito. Os resultados mostraram como essas categorias científicas se tornam parte das representações do sujeito moderno quando submetidas a um estudo comparativo, que identifique os elementos contextuais próprios da sociedade que produz determinadas representações da pessoa humana.

Em entrevista ao programa brasileiro “Umhas palavras” do canal Futura em 2013, Antônio Damásio comenta o porquê do título de sua obra, dizendo que o nome inicialmente cogitado era “Choices” (Escolhas), mas que foi impelido pela editora a adotar o nome “O erro de Descartes” (Canal Futura, 2015).

Isso não somente demonstra um jogo de interesses econômicos, mas também reforça a importância que Descartes possui nas nossas representações do ser humano, constituído por substâncias distintas: a razão e emoção, a mente e corpo. Mesmo que o filósofo ocupe um pequeno espaço no livro, seus pressupostos e dicotomias ainda influenciam o pensamento científico e a percepção da pessoa humana ocidental.

Em primeiro lugar, notamos que as novas representações geradas pelo conhecimento da Neurobiologia possuem uma forte base materialista (herança da constituição da própria Medicina), ou seja, a matéria – mais especificamente os componentes do cérebro – é um dado para explicar o comportamento. Os dados analisados por Damásio (1994) e outros neurocientistas, vem de sujeitos que sofreram algum acidente ou tiveram alguma doença e tiveram parte do cérebro danificado. Phineas Gage se tornou um símbolo da relação entre a perda e/ou dano de parte do cérebro e a mudança e/ou limitação das características sociais e pessoais, no século XX. Seja no meio biomédico ou mesmo entre seus contemporâneos, o seu caso despertou interesse e fomentou novas pesquisas científicas, o que permitiu o desenvolvimento da própria Neurociência como campo de estudos.

Atualmente, os novos Gages, podem desfrutar de um diagnóstico e tratamento mais precisos graças às tecnologias biomédicas. Partindo dessas constatações, também observamos que as novas representações da pessoa humana estão associadas à concretude de um sinal elétrico ou imagem recebida por aparelhos eletrônicos e traduzida para o olho humano. O sujeito pode ver seu interior e identificar cada parte e sua função por meio de radiografias e tomografias. Nesse contexto, o cérebro passa a ser identificado como um centro de controle de todo o corpo, e ganha importância e uma maior necessidade de cuidados na contemporaneidade. Para explicar o funcionamento desse cérebro ocorre uma apropriação de termos e conceitos da informática que associam o órgão a um computador com uma linguagem digital. Portanto, o centro da pessoa – responsável por sua individualidade e local da consciência – passa a ser o cérebro, mesmo que outros órgãos (como o coração) ainda tenham uma importância no imaginário popular.

Identificamos também que a contribuição de Damásio (1994) para as novas representações sociais da pessoa humana busca superar o dualismo mente e corpo propondo outro tipo de dualismo: cérebro e corpo. Nessa perspectiva, o cérebro se torna o centro da pessoa, base para se pensar a individualidade, mas também ele mesmo é pessoalizado. As representações do cérebro se diferenciam das representações de qualquer outro órgão do corpo, pois de acordo com os discursos neurocientíficos, ele pode ser melhorado por meio de uma mudança de hábitos e assim modificar a própria pessoa. O limite do corpo perde o contorno em um transplante de órgãos, todavia, o cérebro permanece como um elemento invariável, referencial entre a vida e a morte da pessoa, por isso o diagnóstico de morte cerebral ganhou uma importância significativa na contemporaneidade. O restante do corpo pode estar funcional, entretanto, se o cérebro parar de funcionar, a própria pessoa deixa de existir. Sendo o cérebro responsável pelo comportamento e pelos mais variados aspectos sociais e pessoais dos indivíduos, a ideia da mente como uma instância separada do cérebro perde sentido nessas novas representações.

Como o mundo moderno exige cada vez maior acúmulo de conhecimento, a racionalidade também aparece como um importante atributo para se viver nessas sociedades. Entretanto, na contribuição de Damásio, as emoções também entram para a representação moderna do sujeito, ou seja, o sujeito não controla suas emoções pela razão, mas necessita das emoções para impulsionar suas escolhas. Isso aponta para uma aproximação entre o sensível e o inteligível, separados pelo pensamento cartesiano. De tal modo, a tomada de decisões é representada como um conjunto de mecanismos cerebrais e neurotransmissores (a descrição minuciosa de cada etapa é crucial para o entendimento do resultado final) que ativam e desativam funções constantemente. Dessa forma, a pessoa ou o eu, passa a se confundir com o organismo, pois, esse aspecto emerge das interações entre as estruturas biológicas e o meio. Esse eu também é visto como algo em mudança constante, um estado que varia a cada nova experiência. Essa última imagem se

aproxima das representações do indivíduo moderno, pautadas no ideal de autodesenvolvimento e identidades variantes.

Para Damásio (1994), um cérebro normal é um cérebro anatomicamente funcional. Nessa leitura, a doença aparece como um problema de base orgânica, ou seja, como uma deformação ou desequilíbrio biológico. Esse problema vai afetar diretamente o desenvolvimento cognitivo e, consequentemente, o desenvolvimento das características socioculturais dos sujeitos. Nesse sentido, a Neurobiologia identifica um padrão universal de cérebro, que independe de cada cultura ou sociedade, pois a doença se manifesta na forma de uma limitação ou incapacidade de viver em um determinado meio. A tentativa de dar conta dessas questões pelo relativismo metodológico da antropologia é uma alternativa para se entender como cada sociedade condiciona os sujeitos pelas suas representações sociais. Entretanto, se o cérebro possui uma biologia comum a toda espécie, isso implica a consideração de um universalismo na explicação.

Esperamos que esses resultados possam subsidiar um futuro projeto de pesquisa, que investigue como o comportamento desses sujeitos se modifica em resposta à uma doença ou dano cerebral (cérebros diferentes ou anormais biologicamente), estando inseridos em um contexto sociocultural com determinadas representações do que é doença. O foco da análise incidiria sobre a existência de determinadas representações da doença e dos processos de subjetivação da doença.

Referências

AZIZE, R. L. A ordem cerebral e as 'desordens' do cérebro: uma etnografia da divulgação neurocientífica e da psiquiatria biológica. *Anais da 26ª RBA*, 2008. Disponível em http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_26_RBA/grupos_de_trabalho/trabalhos/GT%2019/rogerio%20lopes%20azize.pdf Acesso em 02 mar. 2017.

- AZIZE, R. L. O cérebro como órgão pessoal: uma antropologia de discursos neurocientíficos. *Trabalho, Educação e Saúde*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 3, p.563-574, nov. 2010. Disponível em <http://dx.doi.org/10.1590/S1981-77462010000300014> Acesso em 15 mar. 2017.
- CANAL FUTURA. *Um as palavras 2013 Ep. 03*: Antônio Damásio. Youtube, jun. 2015. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=rSOPisE7nPk&t=82s> Acesso em 01 abr. 2017.
- DAMÁSIO, A. R. *O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano*. São Paulo: Cia das Letras, 1994.
- LE BRETON, D. *Antropologia do corpo e modernidade*. Vozes: Petrópolis, 2013.
- LUHRMANN et al. Differences in voice-hearing experiences of people with psychosis in USA, India and Ghana: interview-based study. *The British Journal of Psychiatry*, London, 206(1), p. 41-44, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1192/bjp.bp.113.139048> Acesso em: 01 mar. 17.
- SACKS, O. *Um antropólogo em Marte*. Companhia das Letras: São Paulo, 1995.
- SARTI, C. Corpo e doença no trânsito de saberes. *Revista brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 25, n. 74, p. 77-90, out. 2010. Disponível em <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69092010000300005> Acesso em 02 jan. 2017.

MONTAIGNE E A EDUCAÇÃO COMO “FREQUENTAÇÃO”: PENSANDO A ATIVIDADE PEDAGÓGICA PARA ALÉM DOS ESPAÇOS TRADICIONAIS DE COMUNICAÇÃO DO SABER¹

Elvis Rezende Messias²

1. Introdução

Se tivesse tido de educar crianças, eu as hou-
vera habituado às dúvidas e não às afirmações. [...] Assim mais pareceriam aprendizes aos sessenta anos do que doutores aos dez, como acontece hoje. Quem deseja curar-se de sua ignorância precisa confessá-la (Montaigne, 1980, p. 462).

A natureza humana é eminentemente social, relacional, política, e em nossas relações sempre temos o que comunicar, seja no campo da experiência subjetiva, seja no da perspectiva teórica. Questões relacionadas à comunicabilidade estão presentes na História da Filosofia desde as suas origens mais remotas, tais como as discussões lógicas e metafísicas sobre o “ser” nos pré-socráticos e a atividade discursiva dos sofistas em relação à isegoria dos gregos, o destaque da afirmação antropológica sociolinguística de Aristóteles na *Política*, as reflexões dos medievais quanto à questão dos *universais*, a discussão moderna sobre uma certa “perda de tempo” dos filósofos em discutir coisas por mero descuido linguístico, como

1. Este texto traz e complementa extratos da dissertação (mestrado) *A educação na perspectiva da filosofia cética de Michel de Montaigne*, ICHL/UNIFAL-MG, 2016.

2. Mestre em Educação/Filosofia da Educação pela UNIFAL-MG. Licenciado em Filosofia pela UEMG. Professor convidado do Instituto Filosófico São José, Diocese da Campanha/MG, efetivo da SEE/MG e cooperado da COOPEC-TC.

nos levam a pensar os “ídolos” do foro e do teatro baconianos, perpassando Hegel, Saussure, Bakhtin, Nietzsche, até os auspícios da filosofia analítica e da filosofia da linguagem na Idade Contemporânea, como Wittgenstein, Frege, Chomski, Foucault, Pierce, Russell, dentre tantos outros.

Mas não são só esses “clássicos” que possuem autoridade. É possível extrair contribuições importantes das reflexões dos mais diversos autores. No parágrafo anterior, o leitor atento pode perceber, além das naturais lacunas de uma provocação introdutória por meio de saltos de um período histórico a outro, que entre o Medievo e a Idade Moderna não fizemos menção a um momento importante para a reflexão filosófica, que é o Renascimento. Embora seja um período ainda muito carente de estudos do ponto de vista da filosofia da educação, há nele um pensador muito estimado pela academia: Michel de Montaigne (França, 1533-1592).

Em sua única obra produzida, os *Ensaio*s, ele refletiu livremente sobre vários assuntos, desde os mais correntes no círculo filosófico – como política, educação, religião, epistemologia etc. – até os mais evitados e inferiorizados no ambiente acadêmico – como o cotidiano dos homens, dos bichos, a enfermidade, os órgãos genitais, dentre outros.

No presente texto, refletiremos com Montaigne acerca da Educação e seu papel comunicador, explorando algumas das ideias singulares do filósofo francês sobre a pretensa autoridade dos “clássicos”, sobre a comunicabilidade pedagógica e os diversos instrumentos que podem servir, além dos já consagrados, como instrumentos educacionais, em síntese, como “livro” aos estudantes.

2. O contexto e os cenários da vida de Montaigne

A vida de Montaigne desenvolveu-se em um contexto marcadamente melindroso e instável. Pertencente à geração de 1530 na França, a existência montaigneana é, sobretudo, permeada de conflitos bélicos decorrentes de profundas crises paradigmáticas no interior de diversos cenários.

Grosso modo, no *cenário econômico* destacava-se uma Europa em pleno surgimento do capitalismo e a emergência da burguesia, superando a economia de subsistência feudal; no *cenário sócio-político*, a mesma emergência da classe burguesa trouxe consigo a afirmação do Estado Nacional Moderno e a centralização do governo nas mãos de um rei soberano e absoluto no controle das instituições sociais, “delegadas à elaboração do consenso e à penetração de uma lógica estatal (centralização das decisões e do controle na sociedade em seu conjunto)” (Cambi, 1999, p. 197); no *cenário religioso*, o critério católico viu a ameaça do critério protestante nascer e crescer, de tal forma que o cristianismo nunca mais foi apanágio apenas da Igreja Católica; no *cenário científico*, por sua vez, os antigos paradigmas, baseados na física e na metafísica de Aristóteles e Ptolomeu, efetivados em uma leitura geocêntrica do universo, foram rapidamente solapados pelo paradigma heliocêntrico de Copérnico e, posteriormente, de Galileu; no *cenário pedagógico*, propostas humanistas colocaram em questão o “saber de salvação” medieval, procurando uma maior valorização das capacidades cognitivas dos seres humanos, mas também viu-se a efetivação de uma educação que parece ter caído na contradição do autoritarismo e do pedantismo; no *cenário comunicativo*, por fim, a invenção da imprensa destacou-se como contributo fundamental para a divulgação das inúmeras novas ideias que estavam surgindo e o enfraquecimento do controle sobre a produção literária então exercido pelo catolicismo.

A sensação de insegurança e de ameaça rondava por todo lado, bem como as mais diversas tentativas de convencimento (proposto ou imposto) e de validação de certos pontos de vistas, doutrinas (filosóficas, teológicas, cosmológicas, econômicas...), teorias e afins. E é neste contexto que viveu Montaigne, desenvolvendo muito de seu pensamento em meio às guerras ideológicas, tais como as guerras de religião na França.

Situaremos, aqui, a vida e a obra de Montaigne especialmente no que se refere ao cenário pedagógico-filosófico. Conforme acenado anteriormente, este é um cenário marcado por propostas de cunho humanista, em que há um profundo movimento, segundo Abbagnano (2007, p. 602), de “reconheci-

mento do valor do homem em sua totalidade e a tentativa de compreendê-lo em seu mundo, que é o da natureza e da história”, bem como o “reconhecimento do valor humano das letras clássicas”.

Porém, acerca desta caracterização conceitual do contexto, exorta Burke (2006) que

O movimento humanista, que floresceu nos séculos XV e XVI, durou muito tempo e envolveu muitas pessoas para ser considerado uniforme e imutável. Alguns humanistas admiraram Júlio César, outros preferiam Brutus, seu assassino. Alguns humanistas, agora muitas vezes denominados ‘cívicos’, pensavam que a vida ativa era superior à contemplativa. Teriam considerado que Montaigne se autorrealizaria melhor administrando Boudeaux em vez de recolhendo-se a sua torre. Outros humanistas acreditavam exatamente no contrário. Alguns se interessavam pela retórica, outros pela filosofia, e houve muitos conflitos entre os dois grupos. Alguns humanistas seguiam Platão, outros Aristóteles (contudo, ao contrário dos escolásticos, eles o liam em grego) e outros, ainda, os estóicos, especialmente o filósofo romano Sêneca (4 a.C.-65 d.C.) e o ideal de ‘constância’ manifestado em suas *Cartas a Lucílio* (Burke, 2006, p. 18).

O ponto de desacordo parece orbitar ao redor do pretense saber enciclopédico renascentista, daquele saber atrelado aos clássicos e à função formativa das *humanae litterae* e do *studia humanitatis*. Ora, o contexto renascentista de Montaigne parece estar imerso em uma crise em que o suposto retorno às autoridades passadas era questionado como produtor efetivo de excelência humana. Ou seja, estaria este retorno aos clássicos gerando, de fato, uma revalorização do ser humano? Estava o homem, realmente, sendo colocado no centro das reflexões revalorativas, ou apenas alguns privilegiados do seu meio? Isso não poderia gerar uma nova era de abusos e de rebaixamento das capacidades críticas e criativas do ser humano?

A crítica montaigneana vai ao encontro dessas questões. Porém, se destaca por ser uma crítica também dirigida às pretensas soluções para o contexto

crítico. Montaigne questiona um certo tipo de humanismo desumanizado, que muito fala, mas que dá pouca voz àqueles a quem fala nem lhes reconhece a própria voz, estendendo sua crítica a uma certa proposta educacional muito conhecedora das máximas “clássicas”, mas que pouco contribui para a formação de sujeitos independentes das tutelas dos pretensos “mestres”. Para o filósofo francês, a excelência formativa não está em saber diversas máximas e filosofias proferidas por outrem, mas em saber viver a partir de um uso consciente daquilo que aprendemos. Ele exorta que “o ofício da filosofia é serenar as tempestades da alma e ensinar a rir da fome e da febre [...] por meio de razões naturais e sólidas. Tem por fim a virtude, a qual não está, como quer a Escolástica, colocada no cimo de algum monte” (Montaigne, 1987, p. 82).

A ambiência em que viveu Montaigne, deste modo, o interpelou profundamente, levando-o a perceber a insuficiência dos saberes humanos, insuficiência essa que tem nos levado ao paradoxo de uma postura dogmática que nos leva a fechar questões, quando nem mesmo o devir de nossas vidas está fechado, além da barbárie da pretensão de superioridade frente aos outros e às culturas distintas das quais estamos inseridos. Muitos, em sua época, amplamente satisfeitos com o que já havia sido produzido pela humanidade, vangloriavam-se de seus conhecimentos e conquistas, lutando para que suas interpretações particulares de mundo e de homem se oficializassem. Mas Montaigne, envolto por uma lucidez cética, não lhes dava crédito.

3. Montaigne e a crítica cética ao pedantismo

Ao mesmo tempo em que seus contemporâneos mais antigos viveram o apogeu do humanismo na Europa, Montaigne parecia perceber o perigo do dogmatismo, não só epistemológico, mas também cultural, que levava muitas pessoas a defenderem seus pontos de vistas à custa de sangue alheio. “Um espírito isento de preconceitos é uma vantagem preciosa para a nossa tranquilidade. Quem julga e controla seus juízos não se submete jamais convictamente” (Montaigne, 1987, p. 234).

Montaigne, com seu espírito atento aos fenômenos que lhe cercavam, não ignorava os impasses do Renascimento, e muito questionava os valores que vigoravam entre os seus contemporâneos. Sua reflexão crítica é marcadamente cética e a nada parece poupar.

Ora, se, de um lado, há uma forte crítica dos humanistas do Renascimento ao pedantismo das universidades medievais, Montaigne percebe, de outro, que o questionamento dos renascentistas parece ter se degenerado em uma nova forma de pedantismo, tão apegada a determinadas autoridades do saber e pessimista em relação às capacidades autônomas dos seres humanos quanto ao que tinham criticado. A crítica montaigneana é contundente: “Indagamos sempre se o indivíduo sabe grego e latim, se escreve em verso ou prosa, mas perguntar se tornou-se melhor e se seu espírito se desenvolveu – o que de fato importa – não nos passa pela mente. Cumpre, entretanto, indagar quem sabe melhor e não quem sabe mais” (Montaigne, 1987, p. 71).

Pode-se perceber que Montaigne nega sistematicamente este tipo de educação também pedante, vendo-a como extremamente nociva no que tange ao livre “exercício do julgamento” e da necessária “formação do caráter” dos estudantes. Tal posicionamento evidencia, por sua vez, uma preocupação de cunho fortemente moral da filosofia da educação montaigneana, que prioriza mais a promoção de uma ação consciente e independente dos estudantes do que a promoção dos conteúdos a serem aprendidos por eles. “No espírito dessa nova educação não faz sentido seguir com rigor exagerado um programa de matérias estabelecido de antemão, tal como o praticado entre seus contemporâneos; importa mais um ensino que valorize a aplicação prática dos saberes” (Theobaldo, 2008, p. 61).

Tais reflexões possuem um contributo cético que, por vezes, pode passar despercebido a muitos de nós. Na comunicabilidade educacional, o professor deve atentar-se para que sua atividade esteja a serviço do ser humano em processo de conquista de seu próprio pensamento e liberdade, impondo-se, daí, a necessidade de que ele também seja, ao contrário do humanismo pedante, um verdadeiro especialista em humanidades, com uma atividade

pedagógica acompanhada de uma boa dose de firmeza de si. Essa especialização em humanidades poderá evitar o desprazer de ter que encontrar e conviver com docentes que se vangloriam de seus saberes livrescos e que, por isso, acabam dando evidente demonstração de cegueira intelectual sobre suas próprias ignorâncias. Ora, em Montaigne, a noção de “progresso infinito” do ser humano em busca de excelência (Mondolfo, 1967, p. 186), apregoada pelos grandes humanistas, passa, inevitavelmente, pelo reconhecimento de nossas próprias limitações; reconhecimento que não nos permite a satisfação com nossas pequenas conquistas.

Conforme acena Montaigne (1987, p. 78), o conhecimento dos clássicos é apenas orientador, e não modelo irrenunciável e alienante de conduta, é “ornamento”, e não “fundamento”. Isso implica que o aluno deverá, ele mesmo, aprender a fazer-se e a guiar-se dentro de uma história cultural viva que também é construída continuamente, da qual ele faz parte como sujeito ativo: “Da mesma forma, os elementos tirados de outrem, [o aluno] os terá de transformar e misturar para fazer obra própria, isto é, para forjar sua inteligência. Educação, trabalho e estudo não visam senão a formá-la” (Montaigne, 1987, p. 78). Somos consideravelmente inconclusos para aceitar, passivamente, a condução alheia; uma grande transformação quanto à consciência do papel do pedagogo e da pedagogia.

Muito antes ainda de Marx, parece já Montaigne acusar um certo tipo de alienação na educação (des)humanista, tornando a independência intelectual uma exigência inalienável e que, segundo Tournon (2004, p. 132)

Pressupõe que os conhecimentos transmitidos não têm valor intrínseco, que a ciência jamais fornece mais do que materiais dos quais só importa o uso que deles faremos. Se as lições dos preceptores ou dos livros oferecessem verdades sobre as “coisas”, elas não seriam submetidas a este tratamento desenvolto. Assim, para que sejam examinadas independentemente de sua validade, como simples pretexto para uma relação de autoridade com efeitos nocivos, é preciso entender que elas só são con-

jecturas, emanando da “fantasia” de outrem, e aceitáveis somente na medida em que aquele que as recebe decide, por livre escolha, fazê-las suas.

Montaigne (1987, p. 69) demonstra profunda insatisfação com o fato de que, com certa frequência, as pessoas verdadeiramente dotas não são as mais estimadas no campo educacional – “perturbava-me verificar que os homens mais esclarecidos são exatamente os que menos estimam os professores” –, percebendo uma falta de perspicácia considerável na escolha das referências e autoridades do saber por parte dos professores, que ignoram a sabedoria prática que conduz as mentes mais simples e o embotamento que descompassa as mentes mais eruditas.

Diante disso, Montaigne proporá, então, algumas reflexões que claramente se opõem à restrição cultural e aos espaços tradicionais de “comunicação do saber”, procurando demonstrar a urgência de uma educação que ensine a pensar de modo independente e não a obedecer cegamente, em que cada pessoa tenha a oportunidade, diante da inconstância e da finitude do homem, de fazer algo para si e por si.

4. A educação como “frequentação”

“Nessa escola do comércio dos homens, notei amiúde um defeito: em vez de procurarmos tomar conhecimento dos outros, esforçamo-nos por nos tornarmos conhecidos” (Montaigne, 1987, p. 79).

Muitos trazem certo conhecimento teórico como guarnição da memória, pronto a ser citado, e tão somente isso. Com frequência o ensaísta percebia professores com boa formação sobre as máximas e ideias de alguns autores e das orientações didático-pedagógicas em vigor, mas que eram incapazes de refletirem livre e criticamente sobre elas, de irem além das interpretações comuns que já haviam sido estabelecidas.

Montaigne percebe uma nocividade profunda neste modelo pedante adotado pelos diversos professores de sua época, principalmente porque ele compreende a missão do educador a partir de um viés emancipador, como

alguém que está a serviço do estudante como um auxílio para a potencialização de sua capacidade de raciocinar e de julgar autonomamente. “E o que é pior, os estudantes, e aqueles a quem por sua vez ensinarão, recebem dos mestres, sem assimilar melhor, uma ciência que passa assim de mão em mão, como pretexto de exibição...” (Montaigne, 1987, p. 71).

Embora possam ser imensamente ricas as contribuições dos “clássicos”, a forma como delas estavam se apropriando os eruditos renascentistas não estava sendo um bom caminho para a geração de enriquecimento próprio; ainda que houvesse uma luz irradiante no saber dos antigos, de pouco servia se quem a ela se aportasse não desenvolvesse luz própria em si: “Cuidamos das opiniões e do saber alheios e pronto; é preciso torná-los nossos” (Montaigne, 1987, p. 71).

E acrescenta:

Que não lhe peça [ao aluno] conta apenas das palavras da lição, mas também do seu sentido e substância, julgando do proveito, não pelo testemunho da memória e sim pelo da vida. É preciso que o obrigue a expor de mil maneiras e acomodar a outros tantos assuntos o que aprender, a fim de verificar se o aprendeu e assimilou bem. [...] É indício de azia e indigestão vomitar a carne tal qual foi engolida. O estômago não faz o seu trabalho enquanto não mudam o aspecto e a forma daquilo que se lhe deu a digerir (Montaigne, 1987, p. 77).

A exortação aqui é bastante elucidativa. Não basta apenas saber de cor respostas prontas, nem apenas repetir o que se leu e/ou ouviu falar. O que fazer, então?

Montaigne não tem respostas acertadas a dar, nem passos de “auto-ajuda” a propor. Sua reflexão é eminentemente filosófica, de tal forma que a descoberta de caminhos é sempre uma experiência pessoal e intransferível, sendo aquilo que vivemos algo de validade intrínseca que pode, no máximo, lançar luzes no caminho do outro como uma ajuda singela para o desenvolvimento do seu próprio caminhar.

Disso se depreende que parece fundamental, para Montaigne, um tipo de educação que possibilite ao aluno o contato com a vanidade dos pretensos saberes dos homens, e isso se dará por meio de uma pedagogia experimentadora da diversidade destes saberes que também se fará, por sua vez, de modos diversos.

Em síntese, a educação, segundo Montaigne, não é algo eminentemente escolar nem se encerra entre as paredes de um colégio; “Ora, para exercitar a inteligência, tudo o que se oferece aos nossos olhos serve suficientemente de livro: a malícia de um pajem, a estupidez de um criado, uma conversa à mesa, são, como tantos outros, novos assuntos” (Montaigne, 1987, p. 78).

Diante de uma visão restrita que fazia vigorar um espaço educacional repleto de palavras e exibição eruditista, Montaigne propõe uma educação prática que transcenda o limite das palavras e se volte para as coisas. Isso exige o movimento de uma educação que passe de uma condição intensamente frequentadora de livros para a efetivação de uma prática educacional cuja comunicabilidade aconteça por meio da frequência empírica do mundo cultural, de onde “tira-se maravilhosa clarividência para julgar os homens” (Montaigne, 1987, p. 80). Acredita o filósofo francês que “se nosso jovem estiver bem provido de *conhecimentos reais*, não lhe faltarão palavras” (Montaigne, 1987, p. 85. Itálicos nossos). Ora, falta conhecimento efetivo da realidade e falta conhecimento seguro do conteúdo estudado, de tal forma que tudo escapa ao aluno por falta de experiência e, conseqüentemente, de firmeza.

A proposta, então, é que a educação seja um espaço efetivo de frequência do mundo, a fim de que possa haver a oportunidade de o aluno exercitar o próprio pensamento com espírito crítico, desconfiança, lucidez, humildade e, disso, tire lições para a vida toda. Neste sentido, Montaigne não dá aprovação a uma prática educacional monológica, teórica, ensimesmada, triste, “de portas e janelas fechadas”. O mundo é um grande livro didático para a educação que procura ser mais filosófica do que científica, mais investigativa do que resolutiva.

Com a oportunidade de efetivação de um modelo educativo que se fundamenta na passagem do mundo dos livros para o mundo das coisas, é potencializada a possibilidade de que o conhecimento produza melhores meios de libertação das artimanhas dissimuladoras da conduta, colocando as pessoas, por meio do encontro dialético, em contato com a vanidade de suas próprias convicções e assertivas, o que torna injustificáveis as tutelas autoritárias que barram a capacidade do aluno fazer a experiência das limitações, mas também da vitalidade do seu próprio pensamento.

Desta oportunidade de contato com a diversidade dos costumes humanos, alguns ganhos, portanto, podem se efetivar: 1) constatação humilde de nossas pretensas verdades; 2) potencialização do ajuizamento, por conta da necessidade de ter que movimentar o próprio pensamento diante do pensamento alheio, procurando compreendê-lo em seu próprio contexto histórico-cultural de formação; 3) ocasião para pensarmos a partir do que já foi pensado pelos outros, fazendo “obra própria” a partir da matéria-prima do pensamento alheio; 4) o compartilhar de visões que dialeticamente produzem sínteses que poderão significar novas perspectivas éticas e epistemológicas para todos; 5) oportunidade para que a educação seja um fenômeno não de conclusões e doutrinação dogmático, mas de aprendizado constante e recíproco, em que o que menos existe é espaço para ostentar um saber que não se tem.

A partir disso, percebamos que é oportunizado um momento e um espaço singular em que se forma o intelecto, mas também o caráter, podendo-se mais efetivamente originar uma humilde e necessária honestidade intelectual. Diz Montaigne (1987, p. 79) que “voltar atrás, corrigir-se, abandonar sua opinião errada no ardor da discussão, são qualidades raras, das almas fortes e dos espíritos filosóficos”, e parece que este tipo de educação como frequentação do mundo das coisas é mais eficaz para que isso aconteça, ainda que o contato com este mundo se dê, algumas vezes, por meio do recurso literário dos “clássicos”. E, ligado a isso, considera Tournon (2004) que “a ética dos *Ensaio*s tem o aspecto de um retorno a si, tanto quanto de um retorno sobre si” (Tournon, 2004, p. 147). Todo saber não possui utilida-

de alguma se “o proveito de nosso estudo” não nos torna “melhores e mais avisados” (Montaigne, 1987, p. 78).

Ora, chegados a esse ponto, é importante ressaltar novamente que a crítica de Montaigne aos seus contemporâneos não parte de uma intriga de ordem meramente afetiva, mas de uma insatisfação que se funda na constatação de uma grosseira contradição: os homens das letras muito sabiam do que diziam os filósofos antigos, mas nada entendiam do espírito que os movia. Essas prerrogativas da reflexão montaigneana são de um genuíno espírito humanístico, marcado por um sadio retorno aos clássicos. “Não se trata de aprender os preceitos desses filósofos, e sim de lhes entender o espírito. Que os esqueça à vontade, mas que os saiba assimilar”, exorta Montaigne (1987, p. 78). Como se pode entrever, entre o mundo dos livros e o mundo das coisas o que realmente importa é saber enxergar o que é essencial, o que só pode ser conseguido a partir de um educar para o uso das perspicácias e sutilezas do pensamento.

Assim sendo, a necessidade de frequentação do mundo, em síntese, se apresenta pelo seguinte:

Os livros doutrinários dos pedantes e dos que têm visão curta, que só enxergam os próprios pés, será substituído pelo livro do mundo. [...] Diante da vastidão e diversidade do mundo, a percepção da própria pequenez e limitação é inevitável. [...] Por comparação percebemos que somos similares em nossos inúmeros defeitos, pequenos feitos e grandes vaidades (Theobaldo, 2008, p. 154, 158).

Desta frequentação do mundo, duas outras frequentações correlatas são fundamentalmente educativas: a conversação e o contato com a virtude alheia.

A educação deve dar conta, pelo que até aqui se refletiu, de ao menos uma coisa: preparar o aluno para o sábio diálogo com as diferenças que encontrará, e isso poderá ser experimentado de modo saudável já no contato com o seu professor. Alunos e mestres podem dialogar. Por que não?

E Montaigne dá uma orientação de importância considerável quanto à ideia de conversação como educação frequentadora: “o silêncio e a modéstia são qualidades muito apreciáveis na conversação”, de tal forma que se deve educar o aluno “a mostrar-se parcimonioso de seu *saber*, quando o tiver adquirido; a não se formalizar com tolices e mentiras que se digam em sua presença. [...] Que se contente em corrigir-se” (Montaigne, 1987, p. 79 - grifos nossos).

Compreenda-se, entretanto, que não se trata de qualquer tipo de conversa, ainda que se possa conversar com qualquer tipo de pessoa. É fundamental que, para ser efetivamente educativa, aconteça uma conversação que remeta o aluno ao cuidado consigo e à experiência de si, exortando-o acerca do perigo de fazer um juízo muito elevado de si mesmo. É uma conversação, então, eminentemente dialética, que permite a oportunidade testar e colocar à prova nossos juízos, sendo uma ocasião singular de autoconhecimento, conhecimento alheio e afirmação de nossa subjetividade, por meio do respeito e da promoção da subjetividade alheia.

Em decorrência disso, a educação como frequentação se torna, conforme já nos referimos algumas vezes, um instrumento considerável de formação verdadeiramente humanista, uma vez que desenvolve saberes tanto do ponto de vista epistemológico-cognitivo quanto do ponto de vista ético-moral. Colocando a virtude na esteira das coisas a serem frequentadas, o filósofo francês se coloca mais uma vez genuinamente na linha dos “clássicos”, entendendo-a na perspectiva do hábito, como algo a ser conquistado e praticado constantemente no confronto consigo e com os outros; “foi por não a frequentarem que, na sua ignorância, a julgaram tola, triste, disputadora, aborrecida, ameaçadora e a colocaram sobre um rochedo afastado, dentro do mato, a fim de espantar as gentes como um fantasma” (Montaigne, 1987, p. 82).

As circunstâncias dialéticas e contraditórias, deste modo, são uma ocasião singular de aprendizado, especialmente de aprendizado lúcido de nossas

próprias contradições, e isso nos exige o exercício concreto da virtude frequentada, experimentada e em experimentação.

5. Considerações finais

Uma educação que se funda na suposta autoridade daqueles que são clássica e oficialmente tidos como sábios é, na verdade, (des)educadora. Esse tipo de educação eminentemente dogmática, contra a qual Montaigne militou reflexivamente, é entorpecedora do pensamento e manipuladora de condutas. Assim sendo, ela está evidentemente mais comprometida com adornos desnecessários do que com o urgente papel de colocar o pensamento humano em melhores condições de movimento.

Entretanto, pensar uma educação que possibilite ao ser humano uma maior consciência do grau vigente de sua própria consciência (autoconsciência) é pensar em uma educação que preste um verdadeiro serviço ao constante processo de subjetivação do homem.

A reflexão montaigneana, neste contexto, anuncia, de algum modo, que não existe uma subjetividade a priori metafisicamente, mas sim que ela está em um devir constante que ainda não se desaguou em um ser absoluto e acabado. Ora, isso significa que nos subjetivamos ao longo de todo o decorrer de nossa vida, constituindo nossa grande aventura vital no desafio de construir de modo consciente e lúcido nossa própria identidade.

Como, então, aceitar que alguém ou alguma coisa nos controle, que nos diga qual é o nosso verdadeiro ser, uma vez que não terminaram a sua própria construção ontológica? Como aceitar que determinados modelos educacionais nos silenciem e manipulem tiranicamente nosso ser em formação?

A postura do Montaigne é contundente:

Eu chego a odiar as coisas verossímeis se me são apresentadas como infalíveis, e prefiro as expressões que atenuam a audácia da proposição, como, por exemplo: “talvez, até certo ponto, dizem, penso”, e outras do mesmo gênero. Se tivesse tido de educar crianças, eu as houvera ha-

bituado às dúvidas e não às afirmações. [...] Assim mais pareceriam aprendizes aos sessenta anos do que doutores aos dez, como acontece hoje. Quem deseja curar-se de sua ignorância precisa confessá-la (Montaigne, 1980, p. 462).

E, diante disso, parece insustentável qualquer pretensão de sabedoria perene, ainda que exista um certo esbanjamento de conhecimentos; há uma fraternidade entre os homens no que se refere ao não saber. É mais plausível um comprometimento maior com os aprendizados dos caminhos do que com os resultados das chegadas, questionando o próprio caminho que se caminha – enquanto ainda se caminha –, em um exercício habitual e fecundo de honestidade intelectual.

Lição de sensatez e humildade esta da educação em moldes céticos proposta por Montaigne, em que o convite ao pensamento é uma constante, a partir do contato consciente e crítico com o pensamento dos outros. Exige perspicácia na escolha do que se estuda, dos meios de diálogo e argumentação, parcimônia na conversação, atenção para com a verossimilhança do conhecimento e uma reconsideração sempre crítica acerca do insignificante papel do eruditismo.

Montaigne faz o convite para que cada um experimente os limites de seu próprio pensar e acaba, na mesma medida, por desautorizar que alguém se faça governante do pensamento de outrem.

Quem segue outrem não segue coisa nenhuma; nem nada encontra, mesmo porque não procura. ‘Não estamos sob o domínio de um rei; que cada qual se governe a si próprio’. Que ele [o estudante] tenha ao menos consciência de que sabe. Não se trata de aprender o preceito [dos] filósofos, e sim de lhes entender o espírito. [...] Certamente tornaremos a criança servil e tímida se não lhe dermos a oportunidade de fazer algo por si (Montaigne, 1987, p. 78).

O resultado das reflexões montaigneanas, portanto, segue na linha da proposta de um modelo pedagógico aberto, segundo o próprio Montaigne (1987,

p. 77) desapegado de “andadeiras”, procurando tornar o aluno amante da verdade e “exigente na escolha e peneiramento de suas razões” (*idem*, p.79), a fim de que a busca pelo saber nunca cesse nem se feche em doutrinas dogmáticas e inquestionáveis.

Assim, termina o ensaísta por convidar a cada um a experimentar a vivacidade e a vanidade de sua própria capacidade reflexiva e a construir e reconstruir, de modo sempre mais independente e diverso, sua própria subjetividade.

Referências

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. Trad. Alfredo Bossi e Ivone Castilho Benedetti. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- BURKE, P. *Montaigne*. Trad. Jaimir Conte. São Paulo: Loyola, 2006. (Mestres do pensar).
- CAMBI, F. *História da pedagogia*. Trad. Álvaro Lorencini. São Paulo: Ed. Unesp, 1999.
- MESSIAS, E. R. *A educação na perspectiva da filosofia cética de Michel de Montaigne*, 2016, 121 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Instituto de Ciências Humanas e Letras, Unifal-MG, Alfenas, 2016.
- MONDOLFO, R. *Figuras e ideias da filosofia da renascença*. Trad. Lycurgo Gomes da Motta. São Paulo: Mestre Jou, 1967.
- MONTAIGNE, M. *Ensaio*. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os pensadores).
- MONTAIGNE, M. *Ensaio*. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Nova Cultural, 1987. v. I. (Os pensadores).
- THEOBALDO, M. C. *Sobre o “Da educação das crianças”*: a nova maneira de Montaigne (Tese de Doutorado). São Paulo: Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2008.
- TOURNON, André. *Montaigne*. Trad. Edson Querubini. São Paulo: Discurso, 2004.

A EDUCAÇÃO EMANCIPATÓRIA E A SUPERAÇÃO DA BARBÁRIE EM ADORNO

Paulo César de Oliveira¹

1. Considerações iniciais

A questão principal que move o pensamento de Adorno é a rejeição da “mentalidade sistemática” e a polêmica contra toda forma de “dialética positiva”. Por mentalidade sistemática, se entende a filosofia que visa compreender a realidade como uma totalidade sistemática. Diante da dialética hegeliana, denominada de positiva, uma vez que a negação da negação nada mais é do que a afirmação, ele propõe a “dialética negativa”. Isto é, quem escolhe o trabalho filosófico, como profissão, deve renunciar à ilusão de captar a totalidade do real; além do mais, essa realidade é plena de contradições.

Ao rejeitar conceber a realidade como um sistema racional, ele opta por uma concepção que denominou, junto com Benjamin, de “micrológica”. A polêmica contra o “sistema” se evidencia, sobretudo, na obra *Mínima moralia*, de 1951. Essa obra revela a sensibilidade de Adorno em relação à alienação do mundo de hoje (cf. Adorno, 1979, p. 3-4).

Adorno se propõe desmascarar o que os sistemas e as ideologias buscam encobrir. Os sistemas antigos e modernos usaram o “método da marginalização terrorística”, mediante o qual “expulsaram” da realidade e

1. Doutor em Filosofia e Professor da UNIFAL-MG

da teoria tudo o que se opõe à “razão dominante” (cf. Idem, p. 72). Deve-se, portanto, resgatar a importância do sujeito, do negativo, do secundário. A rejeição ao “sistema” encontra seu vértice e posição categórica na obra *Dialética negativa*, de 1966. A crítica ao sistema passa pela crítica a Hegel, já presente na obra de 1963: *Três estudos sobre Hegel*.

O mérito de Hegel, diz Adorno, foi ter insistido na dialética; porém a praticou mal. Ele a praticou de modo sistemático e mistificador, desenvolvendo uma dialética “positiva”, fundada sobre a identidade de “sujeito-objeto”, “conceito-coisa”, “pensamento-ser”, “racional-real”, “teoria-praxis”. Trata-se de uma identidade que significa redução. Fala-se que A é igual a B, mas no fundo, B é reduzido a A (cf. Adorno, 1971, p. 168). Esse pensamento “identificante” torna igual o desigual e acaba sacrificando o heterogêneo em nome do homogêneo e fazendo do mundo um sistema onde vigora a lógica da unanimidade totalitária: Hegel, Kant e toda a tradição optaram pela unidade (cf. Adorno, 1982, p. 141). Esse tipo de pensamento fundamenta o discurso e a prática da exclusão.

A opção pela unidade totalitária é uma violência ao diferente. E o que se percebeu ao longo da história do pensamento ocidental é que a “grande” filosofia foi acompanhada de um zelo paranóico de não tolerar nada além de si própria. Esta violência do sistema em relação ao diferente se reflete na lógica da dominação denunciada por Adorno e Horkheimer na obra *Dialética do esclarecimento*.

De fato, o sistema é a expressão mais radical do iluminismo. O sujeito que se coloca como autônomo, como primeiro, como “constituente”, não admite nada que lhe tire o primado; portanto, reduz a si próprio a totalidade do real. Dessa forma, se entende quando Adorno escreve que “o que leva um animal a matar o outro é a fome. O que leva os animais racionais a eliminar o diferente é a ira. O diferente é mal e digno de perseguição” (Idem, p.131).

2. A dialética negativa e a cultura pós-Auschwitz

Contra a lógica da dominação, Adorno apresenta a dialética negativa; isto é, a consciência da não-identidade. É um tipo de filosofia que, mesmo partindo de Hegel, chega “anti-hegelianamente” a reconhecer como sua competência a inadequação entre pensamento e coisa. A dialética negativa não identifica real e racional, teoria práxis, sujeito e objeto, conceito e coisa.

Adorno propõe uma dialética sem síntese, uma vez que a “negação da negação, é a afirmação”. Ao propor a dialética negativa, isto é, sem síntese, ele vai a Kierkegaard, de quem se ocupou na obra *Kierkegaard e a construção do estético*, de 1933. Adorno o apresenta como o teórico de uma ontologia subjetivista que não conhece síntese, mediação ou conciliação. É uma ontologia “diádica”, isto é, o ser é afirmação e negação, apenas.

Depois de Auschwitz, tanto a filosofia quanto a educação precisam ser repensadas. Não podem mais repetir o passado, isto é, uma visão justificante da realidade. Ela não pode ser descritiva da realidade, como a fenomenologia de Husserl, nem aceitar a transcendência de Heidegger, uma vez que esta é a imanência absolutizada. Por essas e outras razões, Hitler impôs a todos um novo imperativo: organizar a ação e o pensar de modo que Auschwitz não se repita e nem ocorra nada semelhante. No entanto, a constatação da irracionalidade do mundo não nos dispensa da luta no sentido de torná-lo racional; mas uma racionalidade que não exclua o diferente e, paradoxalmente, o ilógico.

3. A questão da indústria cultural

Essa luta pela inclusão do diferente e contra a filosofia da totalidade implica em considerar e buscar alternativas ao fenômeno da industrialização da cultura. A análise sobre a indústria cultural está presente em, praticamente, todas as obras de Adorno; porém, é mais desenvolvida na *Dialética do esclarecimento*.

Segundo Adorno, uma das características da atual sociedade tecnológica é a criação de um gigantesco aparato da indústria cultural. A indústria cultural é um instrumento de manipulação das consciências, usada pelo sistema para se conservar, se manter ou submeter os indivíduos.

Por isso, diz Adorno, os veículos de comunicação não são instrumentos neutros; eles estão plenos de conteúdos ideológicos. Isto é, os “mass-media” não só transmitem ideologia, mas constituem ideologia, independentemente dos conteúdos transmitidos. As técnicas produzem, independentemente do conteúdo, estados de paralisia mental acompanhados de passiva aceitação do existente.

O imperativo da sociedade tecnológica é que o homem deve adaptar, sem especificar a que coisa; adaptar àquilo que, sem a reflexão, como reflexo da potência e onipresença do existente, constitui a mentalidade comum. Mediante a ideologia da indústria cultural, a adaptação toma o lugar da consciência. Na indústria cultural, tudo se torna mercadoria. Tudo isso é eloquentemente exemplificado por fenômenos-chaves como o cinema, o entretenimento, a publicidade, a arte, a educação (cf. Adorno e Horkheimer, 1996, p. 133).

Para Adorno e Horkheimer, o cinema atual provoca um bloqueio patológico das faculdades crítico-reflexivas do espectador. Diante das imagens que passam rapidamente diante do espectador, ele não pensa mais e se identifica totalmente com o filme que torna, para ele, a própria realidade. O entretenimento, ou a diversão, agora, é mecânico. Desse modo, atrofia a mente, como o trabalho mecanizado na fábrica ou na oficina. Divertir significa: não pensar, esquecer o sofrimento. Diz Adorno que na base do divertimento existe um sentimento de impotência. A publicidade representa aos olhos de Adorno a embriaguez do indivíduo; o objeto é encoberto por uma série de qualidades e símbolos que têm pouco ou nada a haver com ele. O consumidor confunde o objeto com as qualidades.

Assim, o prazer e a felicidade são objetos de uma fictícia propaganda e promessa ilusória. Assim nunca se alcança a felicidade e nem o prazer; é sempre algo que está por vir...

Um outro núcleo temático do pensamento de Adorno é a meditação sobre a arte. À arte ele dedica os primeiros artigos e a última obra: *Teoria estética* (publicada postumamente em 1970). No centro desse núcleo está a música. No artigo A situação social da música, de 1932, ele sustenta que a mercantilização da música implica numa fratura entre música e sociedade. Essa mercantilização atinge mais a música romântica e chega a envolver as massas, confirmando a avaliação de Nietzsche que considera esse tipo de música uma droga (cf. Fornero, 2000, p. 171). Essa ruptura entre cultura e sociedade é consequência da organização capitalista da vida social que, segundo Adorno, é superada somente a nível político e social.

4. O papel da educação

A mercantilização envolve toda a cultura e alcança, também, a educação. Esta, como a arte o faz, pode reproduzir e realimentar a indústria cultural e também pode ser um fator de questionamentos, reflexões e mudança. É, por isso, que a necessidade de que Auschwitz não se repita constitui, segundo Adorno, a meta principal da educação. A barbárie continuará existindo enquanto persistirem as condições que levaram àquele fato e a tantos outros que presenciamos no cotidiano de nossas consciências.

Na análise provocada pelo instinto de destruição, Adorno busca referência em Freud. Os ensaios de Freud mostraram a tendência anti-civilizatória dos indivíduos. Um exemplo gritante desse instinto destrutivo é o fato de que milhões de pessoas foram assassinadas de maneira planejada pelo nazi-fascismo. O genocídio teve também suas raízes no nacionalismo que se espalhou por muitos países no século XIX.

As possibilidades de mudar os pressupostos que geraram Auschwitz são limitadas por fatores políticos e sociais. Por isso, a educação passa a assu-

mir um aspecto ainda mais relevante. No entanto, trata-se de uma educação dirigida à autorreflexão e centrada na primeira infância.

O único poder efetivo contra a repetição de Auschwitz é a conquista da autonomia por parte do educando e o poder para a auto-reflexão e auto-determinação de não participar na barbárie. Agir de forma heterônoma, curvando-se diante de normas e compromissos de obediência “cega” à autoridade gera condições favoráveis à barbárie. O não confronto com a barbárie é a condição para que tudo aconteça de novo. Os algozes do campo de concentração de Auschwitz eram, em sua maioria, jovens filhos de camponeses, o que pressupõe ser o insucesso da “desbarbarização” maior ainda na zona rural. Segundo Adorno, evitar Auschwitz implica em resistir ao poder cego de toda espécie de coletivo, brutalidades e violências justificadas por costumes e ritos (cf. Fornero, 2000, p. 162).

A educação pautada pela severidade e pela disciplina extrema é condição propícia para a barbárie. A dureza significa indiferença em relação à dor. E a insensibilidade é um dos obstáculos à filosofia e à educação emancipatória. Segundo Aristóteles (2000, 982), foi pela sensibilidade (*thauma*) que os homens começaram a filosofar. A insensibilidade é uma das características das pessoas desprovidas de autoconsciência e, portanto, autoritárias. Os indivíduos desprovidos de autoconsciência constituem o caráter manipulador. São pessoas desprovidas de emoções, detentoras de consciência “coisificada” transformando a si mesmas e aos outros em “coisas”.

Contra a repetição de Auschwitz será necessário estudar a formação do caráter manipulador; identificar o motivo que levou indivíduos em condições iguais a ter comportamentos diferentes. É um equívoco entender isso como resultado da natureza humana e não como um processo de formação. O caráter não é algo natural, mas é formado culturalmente.

Portanto, é necessário analisar qual o papel da nossa sociedade no combate à barbárie e que o fator principal a favor da “desbarbarização” é o amor, que não tem hoje representação nenhuma nos homens. O amor ao ser humano

implica na garantia do direito a existência do diferente e da recusa à sua condenação à morte.

Enfim, Adorno quebrou o tabu acerca do nazismo e de Auschwitz ao tentar despertar a consciência crítica e para não deixar que tal situação se repita, será preciso tratar criticamente o conceito de razão de Estado mostrando que a democracia só é possível graças à auto-análise e respeito pelo próximo, seja ele quem for (cf. Fornero, 2000, p. 163).

5. A educação contra a barbárie

Adorno aborda a “barbárie” relacionando-a com o contexto histórico vivido pela Alemanha no século XX, que é para ele a mais horrível explosão de barbárie de todos os tempos, o terceiro Reich. No entanto, ele afirma que este fato está presente em todo o mundo.

O grande desafio da educação é a desbarbarização e se, por meio da educação, pode-se transformar algo de decisivo em relação à barbárie. Está é uma condição em que o homem se encontra e, que, apesar de estar em um desenvolvimento industrial tecnológico, ele se encontra atrasado e, por possuir uma agressividade primitiva a um impulso de destruição, contribuem para aumentar o perigo de que toda civilização venha a explodir. Por isso, a tentativa de superar a barbárie é decisiva para a sobrevivência humana.

Adorno pensa que a barbárie não é uma concepção que se mostra às pessoas pela sua obviedade, mas algo realizado em um conjunto de imposições, compromissos e valores dogmaticamente impostos.

Quando as pessoas se dão conta do conceito de barbárie, elas tendem a se julgar fora dela. E quando queremos verificar se a educação pode interferir neste fenômeno, faz-se necessário caracterizar com mais precisão este conceito e de onde ele surge, levando em consideração o indivíduo. Por isso, para combatê-la por meio da educação, deve-se pensar em seus fatores psicológicos.

Adorno considera que não é somente através dos jogos psicológicos que se combate a barbárie, mas também através dos objetos que se encontram nos próprios sistemas sociais. Esses objetos são os momentos sociais que, independentemente de cada homem, geram tal situação.

A chave para que ocorra uma mudança na estrutura da educação, sem tender a tal postura, é um problema a ser colocado no centro da consciência das pessoas. Dessa forma, tanto os elementos de barbárie como os momentos repressivos e opressivos, são fatores culturais que constantemente produzem nas pessoas esse comportamento (cf. Fornero, 2000, p. 166).

A barbárie, geralmente, é justificada pela autoridade ou pelos poderes estabelecidos para que se pratique a deformidade, o impulso destrutivo. Um exemplo que mostra a diferença entre que é e o que não é a barbárie, para Adorno, é extraído da juventude. O movimento estudantil trata de modos de agir politicamente refletido. Não se trata de uma consciência deformada imediatamente agressiva. No entanto, a barbárie se manifesta quando, em uma partida de futebol, um determinado time vence e é hostilizado ou agredido no estádio; isso é algo bárbaro. Porém, a questão mais difícil é: como educar nossos jovens para que efetivamente apliquem essas reflexões? Isto é, como lhes ensinar a respeitar o adversário, o diferente, o não-eu? O que fazer com quem pensa e é diferente?

Adorno concorda que a competição é um princípio, no fundo, contrário a uma educação humana. Mas o mundo capitalista vive e estimula a competição; nela vê um dos mecanismos da sobrevivência e do progresso. E a competição está inerente ao processo educacional contemporâneo... O que fazer? Infelizmente, a “massa” dos professores continua considerando a competitividade como sendo um instrumento central da educação e um instrumento para aumentar a eficiência. E romper com esse paradigma significa assumir uma postura política diferente. Ora, a questão que se coloca é se a escola e todos os que nela estão envolvidos querem, de fato, no discurso e na prática, romper com a filosofia do desempenho e do mérito, da lógica

da dominação, e assumir, verdadeiramente, que conviver bem é preferível à vitória pessoal. O que se percebe é que a educação hodierna prepara pessoas para vencerem... ocuparem postos altos. Esse parece ser o ideal de vida! Ora, com este tipo de perspectiva, continuaremos a ter barbáries, uma vez que haverá sempre um dominador e muitos dominados. Haverá sempre uma cultura predominante sobre as demais! E as consequências do instinto destrutivo do homem poderão superar o que ocorrera em Auschwitz.

6. Considerações finais

O que se pode considerar, ao encerrar esse trabalho, é que, para Adorno, a educação perdeu completamente o seu caráter emancipatório e precisa resgatá-lo! Ao fixar e reproduzir internamente os pilares do capitalismo, sobretudo, a competição, o culto ao mérito, ao desempenho, a escola se tornou um ambiente da exclusão e de preparação de futuros autoritários. Isso é preocupante, pois a violência avança consideravelmente e Auschwitz pode se repetir!

A educação emancipatória não somente um método. É uma filosofia! Implica em rompimento com a tradição filosófica que considera o conhecimento como apreensão do objeto por parte do sujeito... Implica em romper com a visão tecnicista e positivista que estabelece hierarquias no conhecimento e privilegia a competição e o mérito. Ora, se quisermos que a barbárie não se repita, é preciso uma mudança de paradigma filosófico, político e econômico. Caso contrário, permaneceremos convivendo com a violência, a exclusão, o preconceito, a agressividade e com Auschwitz... e pensando que tudo isso é “natural” e “normal”. Ora, se a educação não nos ajudar a impedir a barbárie, para que ela serve?

Referências

- ADORNO, T. W. *Mínima moralia*. Torino: TEA, 1979.
ADORNO, T. W. *Tre studi su Hegel*. Bologna: Dehoniana, 1971.
ADORNO, T. W. *Dialettica negativa*. Torino: TEA, 1982.

- ARISTOTELE. *Metafisica*. Curatore: Giovanni Reale. Milano: Bompiani, 2000.
- FORNERO, G. La Scuola di Francoforte. In: ABBAGNANO, N. *Storia della filosofia*. Torino: TEA, 2000. v. VII.
- HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. *Dialettica dell'illuminismo*. Turim: Einaudi, 1996.

MATERIALISMO MECANICISTA Y PSICOLOGÍA HOBBSIANA

Campo Elías Flórez Pabón¹

1. Introducción

Al proponer las categorías de materialismo mecanicista en la obra de Thomas Hobbes indudablemente se tiene que tocar la antropología hobbesiana en su perspectiva crítica respecto de la pregunta ¿cómo es que el ser humano conoce y se conoce? Ya que el autor, considera la antropología y su epistemología como un intento por responder a la pregunta en lo que implica un: *Nosce te ipsum* (conocerse a sí mismo) para que a partir de allí, se pueda pensar en una actuación racional por parte del ser humano. Esto es considerado en Hobbes desde diferentes perspectivas. Sin embargo, se proponen dos categorías desarrolladas por su antropología política. Primero el concepto de las ciencias respecto del conocimiento de las pasiones como un elemento determinante en la psicología de los seres humanos en el Estado de naturaleza, aplicado al discurso de la retórica política. Segundo se retoma, el concepto de razón que supera las pasiones-retóricas políticas, e invita a una vida sin miedo, esperanzada en una sociedad pacífica a través de su teoría epistémica de acercarse a la realidad, rebelando la psicología del hombre hobbesiano.

Para abordar este doble objetivo, el cual responde a la pregunta sobre la comprensión de la obra hobbesiana

1. Doutorando em Filosofia no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas-IFCH, da Universidade Estadual de Campinas-Unicamp. E-mail: ceflorezp@gmail.com.

desde una perspectiva psicológica y antropológica, diseñada en su política se hace necesario limitar nuestro campo de acción dentro de todos sus escritos. Por lo cual nos queda puntualizar que solo trabajaremos en su obra política bajo la referencia del *Elementa Philosophiae*, escrito entre 1630 hasta 1651 que culmina su obra más conocida que es el *Leviatán*. Dichas obras se revisaran bajo una metodología de comentario de texto en sus escritos, denominados políticos. Refiriendo constantemente *The English Works (E.W.)* como la fuente principal de conocimiento de la escrita producida por Hobbes. Para tal labor, se seguirá una secuencia histórica de publicación dentro de la vida del autor, con el objetivo de ver cómo va incluyendo siempre nuevos conceptos históricamente en el proyecto político y psicológico hobbesiano.

Como sugiere Tuck (2001, p. 57) en su escrito, vamos a retomar las siguientes obras siguiendo un orden histórico de publicación para considerar estas dos categorías, las cuales son conocidas como los escritos políticos del autor: *The Element of Law, Natural and Politic* (1640); *De Cive* (1642), y el *Leviathan* (1651). Dando preferencia a la escrita en 1640, pues con ella inicia su descripción antropológica, necesaria para la elaboración de la discusión aquí expuesta.

Así con estas observaciones iniciales, para hablar sobre el presente tema, se ha de partir de una corta presentación del capítulo VI del *Leviatán* (1989), el cual fundamenta la discusión sobre las pasiones en el autor como del papel de la razón en nuestra humanidad política. En tal sentido en el capítulo se propone como el cuerpo humano será comparado con el cuerpo político, o sea el cuerpo social. Hay una equivalencia entre la naturaleza humana y la naturaleza Estatal representada en el *Leviatán*. Lo que nos lleva a plantearnos de alguna forma un par de preguntas que se solucionaran a lo largo de su *Elementa philosophiae*, pero que envuelven el carácter mecanicista y materialista de la analítica hobbesiana, que en otras palabras sería preguntarnos: ¿hasta dónde esa explicación antropológica del estado de naturaleza que habla de un ser pasional y egoísta sirve como base para fundamentar su teoría política y presentar una lectura psicológica del animal político de Hobbes?, o tal vez analizar ¿cuáles son las pasiones fuerza motriz que impul-

sa a los hombres a realizar el pacto social?, en otras palabras sería analizar ¿qué tanta influencia tendrían las pasiones en un estado pre-social para la conformación de un estado civil y racional? Sin embargo tales cuestionamientos no permiten entrever cómo es que el filósofo llega a la necesidad de hacer este análisis de la naturaleza humana, elemento que parte de su postura escéptica frente al conocimiento, el cual está imbuido en la época por un pensamiento físico y mecanicista de corte Galileano y Newtoniano.

2. Mecanicismo y Escepticismo en Hobbes

El proceso de conformación del concepto pasión en *Elementos de la Ley* de Hobbes, recuerda las palabras de R. Peters con referencia a la primera parte del texto. Este sugiere que el texto es un intento concreto por determinar una teoría satisfactoria de la naturaleza humana y de las pasiones (Cf. 1967, p. 7-10). De tal afirmación surge una pregunta y es ¿cómo se conforman las pasiones en *Elementos de la Ley*? Ante lo cual surge una idea que reposa en la epístola dedicatoria. Allí expone abiertamente al conde Guillermo el examen de los problemas que puedan surgir entre soberano y soberano o entre soberano y súbdito, y precisamente allí es donde comienza el autor ofreciendo los límites de la discusión del presente texto, al recordar al conde de *New Castle*, ¿cuáles son las partes más importantes de nuestra naturaleza humana?, a saber: *razón* y *pasión*, y así mismo ¿cómo proceden de estas, las dos clases de conocimiento matemático y dogmático? En donde la primera parte estará libre de disputas y controversias, pues, se ajusta al conocimiento que se puede llamar como mecanicista a partir de las teorías newtonianas y galileanas de la época. Ya que estas comparan cifras y movimientos; cosas en que la verdad y el interés de los hombres no se oponen entre sí. No obstante, en la segunda parte cuando se debe considerar –lo dogmático– no hay nada que no se pueda discutir, pues la naturaleza de este conocimiento es impuesto y no deja pie a la duda racional. En tal sentido, esta será una de las justificaciones por las que el filósofo revisará a los hombres y su nivel de conocimiento, respecto de sí mismo, como ese *Nosce te ipsum* presocrático que elaborará su sistema y convicciones filosóficas. Pues si esta se tratará de sus derechos y beneficios, o de la forma como éste conocimiento es adquirido,

se podría mostrar la razón en contra de un hombre o como cuantas veces un hombre estará contra la razón como es demostrado en el *Leviatán* (1651).

De esta conclusión, se desprende que todo lo que han escrito los hombres acerca de la justicia y la política en general se halle plagado de contradicciones de unos y consigo mismos. Lo cual hace querer reducir esta doctrina a las reglas y, a la infalibilidad de la razón como principios políticos básicos, tales que, al no inspirar desconfianza frente a la pasión procedimental no se intente desplazarlos; sino a fundamentar gradualmente a partir de ellos la verdad de las cosas en la ley natural, que hasta el momento fue establecida en el aire, de modo que el conjunto resulte infranqueable. Por lo menos en lo que respecta al espíritu cético de la época en que Hobbes nos propone la ciencia como paradigma de conocimiento.

Según Oakeshott (1975), se ha de proclamar a Hobbes como un escéptico, ya que el valor que le da a la razón en su sistema filosófico es único, por lo menos en los albores de la modernidad en una Inglaterra de corte Isabelino y victoriano. De allí, que ante tal posición frente al conocimiento en general, se tenga que acudir a un plano de movimiento estético como modo de mediación entre lo que es teoría y práctica, de su propuesta de pensamiento frente al ser humano en general, pues al “*filosofar puede originarse en la fe (como en Erígena), o en la curiosidad (como en Locke), pero en Hobbes es mucho más dudoso el primer móvil*” (Oakeshott, 1975, p. 10-11).

Aquí, entonces se entendería que el escepticismo estaba en su tiempo en pleno fulgor. Seguramente se podrá considerar que era un tiempo de escépticos en la que participaran del mismo comentario otros pensadores como Locke, Rousseau, Descartes y Hobbes. Ante lo cual, se puede afirmar que quizá fue el más escéptico de todos, pues construía un método y una conclusión purgante y creadora de cómo es el ser humano y su naturaleza caníbal de unos contra otros en ese estado de guerra perpetua que hemos tenido eternamente. Ya que aparece como el creador de un sistema, no sólo entre sus contemporáneos sino en la historia de la filosofía inglesa. En la que se divide claramente el poder entre Iglesia y Estado, y entre Iglesia y Conocimiento.

En relación a esto, Oakeshott aclarará que esto implica que concibió este sistema con un poder imaginativo, que sostiene la comparación incluso con la obra de Hegel, pues delinea pictóricamente la pasión del Barroco por la unidad, la solemnidad y el fasto de la época que alimenta su sistema, al que sin embargo es vitalmente ajeno (Idem, op. cit., p. 11).

Por otra parte, Hobbes aclara en su obra que la doctrina de éste libro no ha sido expuesta a la ligera, siendo las conclusiones de tal naturaleza, que por no haberlas tenido en cuenta hasta el momento, el gobierno y la paz no se han tenido más que miedo mutuo, y que sería extremadamente beneficioso para el bien de la república que todos los hombres profesaran las opiniones aquí expuestas referentes al derecho y a la política. Pero para el filósofo, esto se logrará concretar en la medida que se presente una *clara explicación* de los elementos de las leyes naturales y políticas. Es decir, todo esto depende al fin de cuentas del conocimiento Sin dudas ni controversias de lo que sea la naturaleza humana, el cuerpo político y lo que se llama ley, en otras palabras, en un intento por considerar que ningún principio es establecido, si no, solamente indicar a los hombres lo que ya conocen o pueden conocer por su propia experiencia en virtud de la razón.

En consecuencia pensar en el mecanicismo y el materialismo de Hobbes es pasar también por su perspectivas escépticas, ya que sus textos se plantean por medio de la razón, tal como aparecen las partes principales de nuestra naturaleza humana, permitiendo plantearse cuestionamiento alrededor de cuestiones sobre cómo aparecen las pasiones en el hombre, de acuerdo a la primera formulación realizada por Hobbes en los *Elementos de Derecho natural y político*. Perspectiva que será tratada a continuación, siguiendo la estructura argumentativa del autor.

3. ¿Cómo aparecen las pasiones en el Estado de naturaleza Hobbesiano?

Al respecto Hobbes enuncia en la primera parte de sus *Elementos de la ley*, que la naturaleza humana del hombre es la suma de sus facultades y poderes naturales. Estas son un ejemplo de facultades para poder nutrirse, moverse, reproducirse, sentir, razonar, entre otras, pues esos poderes son

llamados unánimemente naturales al estar contenidos en la definición de hombre, es decir, en las palabras animal y racional. De acuerdo con esas dos partes principales del hombre (*Reason and Passion*) se pueden dividir las facultades en dos clases: cuerpo y alma (*mind*). Al punto que los poderes del *cuerpo* serán resumidos en tres secciones. El poder nutritivo, *locomotriz* (*motive*) y generativo; y los poderes de la mente quedan expuestos en dos partes. Primero el poder *cognitivo*, imaginativo o conceptivo y segundo, el volitivo o *afectivo*. Dando el autor, un *realce especial al poder del conocimiento*, pues hemos de recordar y admitir que existen continuamente en nuestras mentes ciertas imágenes y concepciones de las cosas externas. Al punto que si un hombre fuese capaz de seguir vivo, mientras todo el mundo fuera aniquilado como dice el autor, podría retener su imagen y la de todas aquellas cosas que antes hubiera visto y percibido, pues el destruir las cosas imaginadas no implica la destrucción de la imaginación. Ante lo que Hobbes aclara:

This imagery and representations of the qualities of the thing without, is that we call our *conception, imagination, ideas*², *notice* or *knowledge* of them; and the faculty or *power* by which we are capable of such knowledge, is that I here call *cognitive power*, or *conceptive*, the *power of knowing* or *conceiving*³ (*E.W. IV: 3. 7*).

2. Al respecto, se recuerda en esta primera parte que todo cuerpo natural posee una *virtus* propia que Galileo llama como ímpetu y Hobbes traducirá como *conatus*. Dicho *conatus* es la manifestación del poder, el cual es consustancial al existir. Es la esencia de la vida y que en el hombre se ha desarrollado como poder vital, que es poder cognitivo referido naturalmente al mundo exterior, lo cual hace pensar que es un materialista-empirista; pues para él todos los movimientos son fenómenos de una única sustancia que es el poder, energía o fuerza [motive *E.W. IV: 2.6*]. Lo cual lo hace situarse en la perspectiva objetivista característica de la ciencia natural, como lo podría sugerir el mismo Macpherson en su *The political theory of possessive individualism*. Hobbes to Locke (1969). Mas lo cierto de esta discusión, es el poder notable que le confiere a las ideas pues sabe que las universidades y la clerecía son responsables de las opiniones de las multitudes, y que su obra tiene por objeto ilustrar a los intelectuales y liberar en todo caso a aquellas de la servidumbre de las opiniones (Hobbes, 2005, p. 91: 1). Introduciendo vigorosamente la idea que de que los asuntos políticos pueden resolverse por medio de la discusión, convirtiéndose así los problemas políticos en epistemológicos, como se aclara en la nota número uno de los *Elementos de la Ley*: “Hobbes se inclina por la razón en un sentido casi espinozista, según el cual la libertad consiste en la realización de lo racionalmente necesario. Con ello los problemas políticos se convierten ante todo en epistemológicos” (Idem, op. cit., p. 314).

3. Esta visión y representaciones de las cualidades de las cosas externas llamamos *cognición*, *imaginación*, *ideas*, *nociones*, *concepciones* o *conocimiento* de ellas; y la *facultad* o *poder* gracias al cual somos capaces de tal conocimiento, es lo que yo llamo aquí *poder cognitivo* o *conceptivo*, el *poder de conocer* o *concebir* (Idem, op. cit., p. 93:8).

Lo anterior implicaría que originalmente todas las concepciones proceden de la cosa misma, y que por tanto equivalen a la concepción, pero cuando la acción es presente, la concepción que produce se llama sentido (*sense*), y la cosa por cuya acción se produce la misma se llama el objeto del sentido. De allí se desprende que gracias a los distintos órganos (sentidos), tenemos diversas concepciones de las cualidades o naturalezas de los objetos. Por ejemplo, a causa de que en la visión la imagen consiste en color y forma, se produce el conocimiento que tenemos de las cualidades del objeto en ese sentido, o sea, que el propio color y la forma son las auténticas cualidades. O que, el sonido y el ruido son las cualidades de la campana o del aire. Lo cual nos lleva a pensar que esta opinión ha sido aceptada durante largo tiempo, y que pensar lo contrario puede parecer como una gran contradicción. Por lo tanto el autor aclarará cuatro puntos⁴ con referencia a esta opinión:

That the subject wherein colour and image are inherent, is not the object or thin seen. That there s nothing without us (really) which we call and image or colour. That the said image or colour is but an apparition unto us of the motion, agitation, or alteration, which the object worketh in the brain, or spirits, or some internal substance of the head. That as in vision, so also in conceptions that arise from the other senses, the subject of their inherence is nt the object, but the sentient (*E.W. IV: 4. 4*).

De todo esto se puede concluir que cualesquiera que sean los accidentes o cualidades que nuestros sentidos nos hagan creer que existen en el mundo, no están ahí, sino que se trata solamente de las apariencias y sensaciones (*seeming and apparitions*). Lo cual indica que las cosas que, aparte de nosotros, existen realmente en el mundo exterior son esos movimientos, gracias a los cuales se producen tales apariencias. En consecuencia, en esto consistiría el gran engaño del sentido, el cual tiene también que ser corregido por el sentido; pues este me indica, cuando veo directamente, que el color

4. "1. Que el sujeto, cuyo color o imagen son inherentes, no equivale al objeto o a la cosa vista. 2. Que no existe nada fuera de nosotros a lo que realmente podamos llamar imagen o color. 3. Que dicha imagen o color no es más que una aparición que llega hasta nosotros del movimiento, agitación o alteración que el objeto produjo en el cerebro o en los espíritus, o en alguna sustancia interna de la cabeza. 4. Que igual que en la concepción de la visión, así como en las concepciones que surgen de otros sentidos, el sujeto en que inhiere no es el objeto, sino el que lo siente" (*Idem, op. cit., p. 95: 4*).

parece estar en el objeto, pero también me indica, cuando veo por reflexión, que el color no está en el objeto⁵.

Así sucesivamente, aunque la sensación haya pasado, la imagen o concepción permanece; pero más confusamente cuando estamos despiertos, porque un objeto u otro se presentan continuamente y atrae nuestros ojos y oídos, manteniendo la mente con un movimiento más fuerte, mientras el más débil no aparece fácilmente. En palabras de Hobbes: "... *this obscure conception is that we call phantasy, or imagination: imagination being, to define it, conception remaining, and by little and little decaying from and after the act of sense*⁶" (E.W. IV: 9. 1). Sin embargo, cuando no hay presente ningún sentido, como sucede en el caso del sueño las imágenes que permanecen después de sentidas, cuando se producen, igual que en el caso de los sueños, no son oscuras sino fuertes y claras como el mismo sentido. Al respecto el autor nos aclara: "*The reason is, that which obscured and made the conceptions weak, namely sense, and present operation of the object, is removed: for de sleep is the privation of the act of sense, (the power remaining) and dreams are the imagination of them that sleep*⁷" [E. W. IV: 9-10. 2]. En tal sentido las causas de los sueños cuando son naturales, son las acciones o impulsos de las partes internas de un hombre sobre su cerebro, debido a que los conductos de los sentidos insensibilizados por el sueño son restablecidos en su movimiento. De ahí, que los signos por lo que esto parece ser así, son las diferencias entre los sueños (*dreams*⁸) que proceden de los diferentes accidentes del cuerpo humano.

5. Este pasaje da entender que Hobbes está avanzando de lo abstracto a lo concreto por medio de los principios más simples posibles. Evidenciando la marcha de la ciencia natural matemática de lo abstracto a lo concreto, como Dilthey lo sugiere (Dilthey, 1947, p. 386).

6. "Esta oscura concepción es lo que llamamos Fantasía o imaginación, siendo la imaginación (para definirla) la concepción que permanece y poco a poco disminuye desde el acto del sentido y después de él" (Hobbes, 2005, op. Cit., p. 100: 1).

7. La razón consiste en que se remueve lo que oscurece y debilita las concepciones, es decir, el sentido, y con ello la operación corriente de los objetos, pues el sueño (*sleep*) es la privación del acto del sentido subsistiendo el poder y los sueños (*dreams*) son la imaginación de los que duermen (*sleep*) (Cf. idem, op. cit., p. 100 - 101: 2). Las palabras entre paréntesis son propias para mejorar el proceso de comprensión.

8. "Old men commonly dream oftener, and have their dreams more painful than young" (E.W. IV: 10. 3). Los ancianos comúnmente sueñan más a menudo, y sus sueños son más dolorosos que los de los jóvenes (EW IV: 10. 3). La presente oración se omite en la traducción española a criterio del traductor, más nosotros estimamos que es necesaria para la comprensión de la argumentación, por ende se agrega.

En el mismo sentido, Hobbes cree que existe una reciprocidad de movimiento del cerebro a las partes vitales y de éstas al cerebro; de forma que no sólo la *imaginación* engendra movimiento en esas partes, sino que el movimiento de esas partes produce también imaginación parecida a la que la ha engendrado, lo cual indica para nuestro argumento que, si las imaginaciones sombrías influyen en el bazo, por ejemplo, entonces vemos asimismo una causa por la que un bazo duro ocasiona recíprocamente sueños desagradables. De la misma forma, facilita comprender con el autor, el por qué los efectos del deseo pueden evocar en un sueño la imagen de quien los ha producido; pero si bien se mira la imagen de la persona en un sueño que fuera tan sumisa al calor accidental de quien sueña como es su calor para despertar a esa persona, entonces tal movimiento sería recíproco.

Siguiendo este orden de ideas, Hobbes da a pensar que otro signo de que los sueños son causados por la acción de las partes internas es el desorden y la secuencia causal de una concepción o imagen a otra, pues cuando estamos despiertos se piensa el antecedente o se introduce la concepción que es causa de la consecuencia. Por ejemplo igual que el agua sigue al dedo del hombre en una mesa seca y nivelada, cosa que no sucederá coherentemente en sueños (a no ser por casualidad), de lo que debe deducirse que el cerebro no responde en los sueños a los movimientos de manera uniforme. Lo cual nos dará a inferir que, como el agua o cualquier elemento líquido movido al mismo tiempo por diversos movimientos recibe una moción compuesta por todos, así también el cerebro o los *espíritus internos*, al ser excitados por diversos objetos forman una imagen de las diversas concepciones que aparecen aisladas para los sentidos, llamando comúnmente a esta composición ficción de la mente, porque son cosas que no existen entre las cosas de la naturaleza [*rerum natura*] (*E. W. IV: 11. 4*), sino que fueron creadas (adquiridas de manera fragmentada) por los sentidos en distintas ocasiones.

Consecuentemente, existe otra clase de imaginación que por su claridad lucha contra el sentido como en un sueño, y esto tiene lugar cuando la acción del sentido ha sido larga o intensa; de modo que la experiencia es por tanto más frecuente en el sentido de la vista que en el resto. Estas imaginaciones

se las puede llamar fantasmas para distinguirlas. Sin embargo, hemos de tener en cuenta que mediante los sentidos de los que se cuentan, de acuerdo con los órganos, cinco, tenemos noción como ya hemos dicho de los objetos exteriores a nosotros, y por tanto, esa noción es nuestra concepción pero también hace que se perciba en una u otra forma nuestras concepciones. Ya que cuando tiene lugar otra vez la concepción de la misma cosa, nos apercebimos en una u otra forma de nuestras concepciones; pues cuando tiene lugar otra vez la concepción de la misma cosa, nos apercebimos de ella nuevamente; es decir, de que hemos tenido antes la misma concepción, lo que equivale a imaginar una cosa pasada; la cual es imposible sentir, pues sólo se sienten las cosas presentes. A esto puede considerarse otro sentido, pero interno, y se puede llamar recuerdo.

Por otra parte, dada la manera en que explicamos qué es una concepción pasada, debemos recordar que en la definición de imaginación se ha dicho que es una concepción que desaparece poco a poco, o se hace más oscura. Lo que implica que esta concepción más oscura es la que representa el objeto en conjunto, pero ninguna de las partes más pequeñas por separado; y cuando se representan partes más pequeñas se dice que la concepción o representación es más o menos clara. Pues, la concepción cuando se produjo primero en el sentido era clara y representaba las partes del objeto distintamente, pero cuando vuelve de nuevo se oscurece, por ende, encontramos que falta algo de lo que esperábamos por lo que se le considerará pasada y decaída. Viendo por tanto que el recuerdo es mayor o menor según encontremos más o menos más o menos obscuridad. De lo anterior se desprende que un hombre nunca puede saber cuándo sueña ni cuándo piensa que sueña en el sueño. De la misma forma, se deduce que en sus sueños los hombres no se extrañan de lugares y personas igual que cuando están despiertos, a menos que la incongruencia sea excesiva, al punto de despertarse. Por ende, no resulta imposible que un hombre se encuentre tan engañado que cuando el sueño ha pasado crea que es real.

Al punto que la sucesión de concepciones que la mente maneja, es decir, su serie o consecuencia de una después de otra, puede ser causal e incoherente

como en la mayoría de los sueños, y puede ser ordenada como cuando el pensamiento anterior sirve de introducción al siguiente. Esto sería lo que es el discurso de la mente. Ante lo cual Hobbes aclara: “*But because the word discourse is commonly taken for the coherence and consequences of words⁹, I will, to avoid equivocation, call it discursion¹⁰*” (E. W. IV: 14. 1). De esta suerte, la causa de la coherencia o consecuencia de una concepción respecto a otra constituye su primera coherencia o consecuencia en el momento que se produce mediante el sentido. Lo que implica que la mente puede pasar casi de cualquier cosa a cualquier otra, pero igual que se deduce para el sentido la concepción de causa a efecto, así puede ocurrir en la imaginación después del sentido y en la mayoría de los casos sucede de este modo. La causa por tanto es el apetito de aquellos que al tener una concepción del fin tienen al propio tiempo una concepción de los medios inmediatos para lograr dicho fin. Lo que hace pensar, que para superar este tipo de discursos mediante el cual vamos de una a otra cosa se precisan de métodos para ello. Al respecto propone el autor: “*as first, in the senses there are certain coherences of conceptions, which we may call rangin¹¹*” el cual es un inicio de superación de obstáculos absurdo.

Esto nos permite distinguir otro tipo de discurso que tiene lugar cuando el apetito le da al hombre su impulso, por ejemplo: “*a man casteth his eye upon the ground, to look about for some small things lost; the hounds casting about at a fault in hunting; and the ranging of spaniels: and herein we take a beginning arbitrary.¹²*” (E. W. IV: 15. 3); en el cual el honor que apetece le hace pensar en el medio más inmediato para alcanzarlo. Siendo lo que los latinos llamaron *sagacitas* (sagacidad), y nosotros podremos llamarlo cazar

9. Pero debido a que la palabra discurso se emplea comúnmente por coherencia y consecuencia de las palabras, yo la llamaré para evitar equivocaciones discurso (*Discursión*) (Idem, p. 106: 1).

10. El editor de la edición en castellano de Editorial Alianza aclara en nota al pie de página el por qué de la aclaración que hace Hobbes en el cuerpo del escrito, que el vocablo *discursion* es un término más genérico de *discourse* que propiamente equivale a razonamiento. Aquel abarca la mera sucesión de ideas o concepciones, coherentes o no (Idem, p. 106).

11. En primer lugar, en los sentidos existen ciertas coherencias entre las concepciones que podemos llamar ordenación) (Idem, p. 107: 3).

12. Un hombre escudriñando en el suelo para buscar alguna pequeña cosa que ha perdido, los galgos oteando para ver algún fallo de la caza y la ordenación de los perros de aguas; en estos casos empezamos de un modo arbitrario (Idem, p. 107: 3).

o rastrear, igual que los perros siguen la pista a las piezas por el olfato y los hombres los cazan siguiendo sus huellas. En palabras de Hobbes: “*or as men hunt after riches, place, or knowledge*¹³” (E. W. IV: 16. 4). Fuera de estos tipos de discurso anterior encontramos, aquel que comienza con el deseo de recobrar algo perdido, partiendo del presente hacia atrás, yendo del pensamiento del lugar donde lo echamos de menos al pensamiento del lugar donde estuvimos últimamente, y de éste al pensamiento del lugar anterior hasta que tenemos en nuestra mente algún lugar en que está la cosa perdida, proponiendo esta forma de pensar como la reminiscencia.

Por tanto, el recuerdo de la sucesión de una cosa a otra, es decir, lo que fue antecedente, siguiente, y relacionado se reúne para llamarse experimento y estos se pueden hacer voluntariamente u ocasionalmente. Haber tenido muchos experimentos es lo que llamamos experiencia, la cual no es sino el recuerdo de que ciertos antecedentes han sido seguidos de ciertos consecuentes. De ahí que, ningún hombre puede tener en su mente una concepción del futuro, pues el futuro no existe aún. Pero, de nuestras concepciones del pasado hacemos un futuro, o mejor un pasado relativamente futuro. Es decir, aquello que es consecuente al presente los hombres lo llaman futuro. Convirtiendo de esta forma el recuerdo en previsión o conjetura de las cosas venideras, o expectación o suposición del futuro. Esto quiere decir que, si un hombre ve en la actualidad lo que ha visto antes, piensa que lo que fue antecedente antes será también antecedente en la situación actual. Por ejemplo: “*he that hath seen the ashes remain after the fire, and now again seeth ashes, concludeth again there hath been fire*¹⁴” (E. W. IV: 17. 8); esto se le definirá como conjetura del pasado o presunción de hecho.

Lo que indicará para él que cuando un hombre ha observado tan a menudo que antecedentes similares van seguidos de similares consecuentes, llama a ambos de signos uno del otro, y al retomar los signos de la experiencia es lo que suelen creer los hombres que establecen la diferencia entre en

13. O igual que los hombres persiguen riquezas, posición o saber (Idem, p. 107: 4).

14. Ha visto que las cenizas permanecen después del fuego, y al ver de nuevo las cenizas deduce que también allí ha existido fuego (Cf. idem, op. cit., p. 109: 8).

la sabiduría entre uno y otro, interpretando en general mediante ella la capacidad de conjunto o el poder cognoscitivo de un individuo. Ya que la experiencia no puede concluir nada universalmente, y menos como claro y evidente completamente. Lo que si resulta claro es que se harán mejores conjeturas los que tengan más experiencia por disponer de más signos al efecto. Convirtiéndose ésta en la razón por la que los ancianos son más prudentes, esto es, que conjeturan mejor que los jóvenes porque recuerdan más, y la experiencia no es sino recuerdo. Del mismo modo los hombres de viva imaginación son más constantes [*caeteris paribus*] (*E. W. IV: 18. 10*), más prudentes que los de imaginación lenta, pues observan más en menos tiempo. En tal sentido, la prudencia no es más que una conjetura según la experiencia, esto es, tener presente todos los experimentos de los que uno deduce de los signos, pues aunque los casos no sean semejantes tienen una semejanza.

En tal orden de ideas, las conjeturas referentes al pasado y al futuro resultan prudentes deducirlas de la experiencia lo que probablemente va a producirse o lo que ya ha sucedido. Sin embargo constituye, un error deducir de ello, lo que se llama de una u otra forma, es decir, nosotros no podemos afirmar por experiencia que una cosa sea justa o injusta, verdadera o falsa, ni cualquier clase de proposición universal, sino es mediante el recuerdo del uso de los nombres arbitrariamente impuestos por los hombres. Además, existe una preocupación adicional, que debe tenerse en cuenta al establecer conclusiones por experiencia; esto es lo que no llegamos a concluir tales cosas como ajenas a nosotros, sino que están dentro de nosotros.

Esto permite ver que la sucesión de concepciones en la mente se produce, como ya se ha dicho antes, gracias a la sucesión en que tienen lugar en los sentidos, y dado que no existe concepción que no se haya producido inmediatamente antes o después de otras innumerables, debido a los incontables actos de los sentidos, se debe establecer consecuentemente que una concepción no sigue a otra de acuerdo con nuestra elección y la necesidad que se tiene de ella, sino por la casualidad de oír o ver cosas tales que las traen a nuestra mente. Es decir, que la experiencia que tenemos en esa cuestión

se parece a la de los animales irracionales que tienen la precaución de esconder los restos y sobras de sus comidas, pero no poseen capacidad para recordar dónde la escondieron y, por tanto, no pueden beneficiarse. Pero en el hombre, se eleva por encima de las bestias de la naturaleza, pues a través de la observación y de su memoria ha recordado la causa de este fallo, y para corregirlo, ha imaginado y puesto en práctica el dejar una señal visible o de otro tipo, de modo que cuando pueda traer a su mente el pensamiento que tenía cuando la puso. En palabras de Hobbes una señal es: “*is a sensible object which a man erecteth voluntary t himself, to the end to remember thereby somewhat past, when the same objected to his sense again*”¹⁵ (E. W. IV: 20. 1).

4. Consideraciones finales

Todo lo anterior implica, que entre que esas señales se encuentran las voces humanas que llamamos nombres denominaciones de otras cosas, sensibles al oído, mediante las cuales revivimos en nuestra mente las concepciones de las cosas a las que hemos dado esos nombres o denominaciones. Por tanto, un nombre o denominación sería: “*A name or appellation therefore is the voice of a man arbitrary, imposed for a mark to bring into his mind some conception concerning the thing on which it is imposed*”¹⁶ (E. W. IV: 20. 2).

De tal forma, las cosas nombradas son, bien los objetos mismos, como el hombre o bien la misma concepción que tenemos del hombre como forma o movimiento; o también alguna privación igual que cuando concebimos que existe algo que no se da en ellas. Por ejemplo Hobbes habla de que: “*as when we conceive he is not just, not finite, we give him the name of unjust, of infinite, which signify privation or defect; and to the privations themselves we give the names of injustice and infiniteness: so that here be two sorts of names*”¹⁷ (E. W. IV: 20 - 21. 3).

15. “Es un objeto sensible que un hombre puso voluntariamente con el fin de recordar algo del pasado cuando aquél se presenta de nuevo ante sus sentidos” (Idem, op. cit., p. 112: 1).

16. La voz que un hombre impone arbitrariamente como una señal para traer a su mente alguna concepción referente a la cosa a la cual se ha impuesto (Cf. Idem, op. cit., p. 112: 1).

17. “Cuando creemos que algo no es justo o perfecto lo llamamos injusto o imperfecto, que significa privación o defecto, bien en la cosa nombrada o bien en nosotros que damos el nombre” (Idem, op. cit., p. 112: 3).

Esto implica que a las privaciones les damos el nombre de injusticia o imperfección; por lo que hay dos tipos de nombres, uno para las cosas, en las cuales concebimos algo, o para las concepciones mismas, nombres que llamamos positivos, y otro para las cosas en que encontramos una privación o defecto, a estos les llamamos privativos. De esto podemos concluir que gracias a los nombres, podemos hacer ciencia, mientras que los animales, por falta de ellos son incapaces; lo que implica que ningún hombre puede hacerlo sin usarlos. Es decir, traer sentido para saber cuántas unidades de dinero posee. Haciendo de estas observaciones claramente una fundamentación para su política racional pero también para una actitud frente a la vida guiada por la ciencia racional, a sabiendas que comprende realmente lo que es conocer como fundamento como una de las características de la psique humana, la cual es ajena a nuestra realidad en un estado pre-racional y social en medio de la naturaleza que nos arroja constantemente a un estado de guerra y de desorden el cual nosotros asumimos como natural, cuando realmente lo que se necesita es hacer una introspección para conocernos y a través de este fundamento conocer a los demás.

Referencias

- HOBBS, T. *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*. London: Bohn, v. III-X, 1839-45. Disponible en <http://oll.libertyfund.org/titles/hobbes-english-works-of-thomas-hobbes-11-vols> Acceso em 22 Out. 2016 .
- HOBBS, T. *Elementos de Derecho Natural y Político*. Madrid: Alianza Editorial, 2005.
- HOBBS, T. *El Leviatán*. Madrid: Alianza Editorial, 1989.
- DILTHEY, W. *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*. México: Fondo de Cultura Económico, 1947.
- OAKESHOTT, M. *Hobbes on Civil Association*. Oxford: Blackwell, 1975.
- PETERS, R. *Hobbes, Body, Man, Citizen*. Nueva York: Collier Books, 1967. 7 - 10 p.
- TUCK, R. *Hobbes*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

A CONCEPÇÃO DE JUSTIÇA NA ALEGORIA DA CAVERNA DE PLATÃO: UMA COMPARAÇÃO DAS INTERPRETAÇÕES KELSENIANA E HEIDEGGERIANA

Fernanda Israel Pio¹

Bruno Pistinzi Fraga²

Virgílio Diniz Carvalho Gonçalves³

1. A alegoria da caverna

Pretendemos uma análise em torno das interpretações de Kelsen e de Heidegger da alegoria da caverna de Platão. Ainda que esta narrativa platônica seja de-veras conhecida, apresentamos inicialmente um breve resumo da alegoria, de modo a nos aproximarmos das interpretações de Kelsen e Heidegger sugeridas, para ressaltar pontos convergentes e divergentes.

A alegoria da caverna, que é trazida por Platão no livro VII de *A república*, no contexto do diálogo sobre a justiça, dá-se entre as personagens Sócrates e Glauco. Sócrates narra um cenário em que homens estão algemados desde a infância no interior de uma habitação subterrânea em forma de caverna. Estes homens estão presos de forma que só lhes é possível olhar para frente, para a parede da caverna (Platão, *Rep.* 514a).

1. Bacharel em Direito pela PUC-Minas, *campus* Poços de Caldas; cursando pós graduação – Especialização em Filosofia – na mesma instituição.

2. Mestre em Direito Constitucional pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e Doutorando do Departamento de Ciências Sociais da PUC São Paulo.

3. Mestre pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais e professor do Programa de Graduação da PUC-Minas, Poços de Caldas.

Sócrates descreve uma fogueira, que está, ao longe, atrás dos prisioneiros. Entre os prisioneiros e a fogueira há um caminho ascendente, “ao longo do qual se construiu um pequeno muro” (id. 514b). Naturalmente, as sombras dos objetos carregados – que se apresentam acima dos limites do muro, que esconde os carregadores – é projetada no fundo da caverna, e, por conseguinte, visível aos prisioneiros (id. 515b). De tal modo, assevera Sócrates, para os prisioneiros, a realidade consistiria nas sombras dos objetos (id. 515c).

Na sequência, Sócrates imagina um prisioneiro solto. Ele é forçado a endireitar-se e – dolorosamente – voltar o pescoço e andar em direção à luz. O deslumbramento da luz o impediria de fixar os objetos cujas sombras via no primeiro momento no fundo da caverna (id. 515d).

Sócrates sugere a situação em que o prisioneiro é arrastado à força para o exterior da caverna e exposto à luz do sol. Nessa situação, o prisioneiro pouco poderia distinguir da realidade, visto que seus olhos não estão adaptados a tamanha incidência de luz. (id. 515d). Observamos que esta adaptação seria essencial à visão do mundo exterior (id. 516a).

Por fim, Sócrates reflete sobre o que ocorreria se este homem regressasse à caverna. Ao notarem que o liberto agora não percebe com clareza as sombras – por conta dos olhos ainda não adaptados ao ambiente escuro – seus antigos colegas de cativeiro acreditariam que a saída da caverna havia prejudicado sua visão e temeriam percorrer o mesmo caminho, podendo até matar quem ousasse libertá-los e conduzi-los para fora (id. 516e-517a).

Platão estabelece, através da personagem Sócrates uma relação entre a alegoria e a nossa vivência “real”:

[...] aplicar-se a tudo quanto dissemos anteriormente, comparando o mundo visível através dos olhos à caverna da prisão, e a luz da fogueira que lá existia à força do Sol. Quanto à subida ao mundo superior e à visão do que lá se encontra, se a tomares como a ascensão da alma ao mundo

inteligível, não iludirás a minha expectativa, já que é teu desejo conhecê-la. Deus sabe se ela é verdadeira. Pois, segundo entendo, no limite do cognoscível é que se avista, a custo, a ideia do Bem (id. 517b).

Em seguida, Sócrates reflete sobre a educação, critica a concepção que compara o ensino com a atividade de se introduzir uma ciência numa alma onde ela não exista, “como se introduzissem a vista em olhos cegos” (id. 518c). Em oposição a essa concepção, assume a existência de uma faculdade na alma, de um “órgão” pelo qual se aprende: a educação, segundo Sócrates, seria a maneira mais fácil e eficaz de fazer “dar a volta a esse órgão, que já detém a visão, mas que deve ser orientado para a posição correta” (id. 518d).

Sócrates afirma que a administração da cidade deveria caber aos indivíduos que tendem a um “olhar” aguçado e voltado para a positividade e para a utilidade (id. 519c-519d). Prossegue no sentido de que, quando estes homens tiverem realizado a ascensão, quando tiverem contemplado o Bem, deverão descer para a caverna, para junto dos prisioneiros. Para ele, um Estado bem administrado é feito por aqueles que são ricos, não em dinheiro, mas “[...] naquilo em que deve abundar quem é feliz – uma vida boa e sensata” (id. 521a). E que um governo exercido por aqueles que entram nos negócios públicos com o objetivo de beneficiar a si, não é possível que seja um bom governo.

2. Kelsen e a alegoria da caverna

Na obra *A Ilusão da Justiça*, Kelsen faz uma análise de obras platônicas, direcionada, sobretudo, à filosofia social.

Na seção três do sexagésimo primeiro capítulo, intitulada “*O verdadeiro sentido da alegoria da caverna*”, Kelsen afirma que alguns detalhes da alegoria, como os indivíduos que circulam carregando objetos entre a fonte de luz e a caverna, são elementos secundários e que o que importa de fato para Platão é a ideia do Bem, e que sua apreensão é objetivo único da alegoria (Kelsen, 2000, p. 424).

Na sequência, Kelsen relaciona a experiência do indivíduo que “[...] desce das contemplações divinas para o vale de lágrimas humano [...]” (Kelsen, 2000, p. 424) e tenta levar os prisioneiros às impressões da “verdade” com a experiência da justiça nos tribunais. Observamos, portando, uma relação entre o direito “terreno”, positivo, e o interior da caverna. Seria este direito apenas uma sombra da justiça supraterrena.

Para Kelsen, Platão torna o *Dever-ser* um *Ser* no mundo das ideias. Transforma-o em realidade que não é a realidade da natureza e sim a do espírito. Temos, portanto, com relação ao direito, no *Ser*, um parâmetro com o direito positivo (o direito do que é) e no *Dever-ser* um parâmetro com a justiça (o direito do que deve ser) (Kelsen, 2000, p. 431). Estabelecemos também a ideia como norma. Algo belo, pois, só seria belo por corresponder ao Belo primordial.

Na primeira sessão do sexagésimo quarto capítulo, Kelsen fala sobre “*a guinada da doutrina das ideias rumo à ontologia*” (Kelsen, 2000, p. 431). Com isso, faz referência à “modificação” do caráter da ideia, que num primeiro momento se vinculava exclusivamente à norma e que, agora, se relaciona a uma forma de explicação do mundo, de uma ontologia, a partir da reflexão acerca da adaptação dos olhos do prisioneiro. Assim, “de potências estáticas, as ideias, transformam-se em potências dinâmicas” (Kelsen, 2000, p. 432).

No sexagésimo quinto capítulo, Kelsen afirma que Platão define o Bem como poder divino, transcendente ao mundo – a razão – e o Mal, imanente ao mundo, com sua força própria, facilmente reconhecível como a lei causal da necessidade. O mundo, quando guiado por deuses é bom, abandonada sua direção – como um timoneiro larga o timão – começa a reger-se pela sua força própria inerentemente má (Kelsen, 2000, p. 440-441).

Para Kelsen, Platão, ao assumir a ideia do Mal, afasta-se da doutrina das ideias, direcionando-se cada vez mais para a doutrina da alma. O dualismo surge, portanto na forma de almas do mundo, boas e ruins (Kelsen, 2000, p. 442).

No sexagésimo sétimo capítulo, Kelsen questiona o que é verdadeiramente o bem e sua relação com a justiça. Tal pergunta paira sobre quase todos os diálogos de Platão, segundo Kelsen, trazendo fragmentos incompletos e questionamentos sem solução. O que seria, pois, este Bem, único objeto do conhecimento genuíno, que permite a felicidade do indivíduo e da coletividade e que não é um sentimento subjetivo, mas um estado objetivo: a ordem da justiça? (Kelsen, 2000, p. 447).

A respeito da justiça como retribuição, trazida por Platão através da crença na “paga” no além, Kelsen (2000, p. 448) comenta:

A definição da justiça como retribuição é de caráter puramente formal; tanto quanto a igualdade ou a harmonia são todas idênticas no fundo, na medida em que postulam que coisas iguais se contrabalançam, se equilibram; trata-se, pois, de um conceito formal da ordem, na medida em que a paga aponta apenas para um procedimento no qual o Bem se concretiza e o Mal é aniquilado. De qualquer modo, se desejamos aplicar esse procedimento, é preciso saber primeiro o que é bom (e o que é o mau). Como retribuição, a justiça é, por assim dizer, apenas a forma a partir da qual o Bem recebe seu conteúdo.

Segundo Kelsen, Platão afirma que “a ideia do bem representa o saber supremo [...] ela que, em sua cooperação, torna proveitosas e úteis as ações justas, bem como todas as demais ações dessa natureza”. É somente através do Bem que o Justo se torna exequível, da mesma forma que é através da ideia do Bem tudo mais adquire “Ser e essência”. A ideia do bem seria, portanto a causadora de todo o justo e de todo o bom, causadora, portanto, da justiça (Kelsen, 2000, p. 448).

O esforço de Platão em traçar o que considera o Estado ideal na *República* é considerado por Kelsen como um equívoco no seu objetivo de nos apresentar uma ordem estatal justa. A verdadeira busca por detrás deste esforço, segundo ele, é pela justiça (Kelsen, 2000, p. 449).

A Constituição, para Kelsen, não é a justiça, mas o caminho pelo qual se chega a esta. E define justiça como “correta configuração da vida humana e de suas relações” (Kelsen, 2000, p. 450). Kelsen afirma que a *República* contém apenas a Constituição, por tratar da organização do Estado perfeito por meio da divisão social. Para Kelsen, o Estado ideal platônico é a ideologia de um Estado dividido em classes, governado pelos filósofos e com auxílio dos guerreiros (Kelsen, 2000, p. 473).

Para Kelsen, a compreensão da essência da justiça dependeria da vigência de um direito positivo que define o que cabe a cada um, para que haja e tenha sentido uma norma que “exige única e exclusivamente que a cada um caiba o seu” (Kelsen, 2000, p. 504). O que se expressa é uma legitimação do direito positivo a partir do direito natural (Kelsen, 2000, p. 506).

Refletir a respeito dessa ideia de direito positivo em consonância com o direito natural e conseqüentemente com a justiça nos leva, segundo Kelsen, à existência imprescindível de uma justiça supra terrena, que complementa a justiça terrena. Esta justiça supra terrena, segundo Kelsen é expressa na “paga no Além”, apresentada no mito de Er.

Segundo Kelsen, a exigência do direito natural de que o direito positivo seja justo “esbarra” na exigência de que o indivíduo se submeta ao direito, mesmo que o considere injusto. “Esse é o método característico de que se vale toda doutrina conservadora do direito natural para manter o direito positivo, a despeito da admissão de um direito natural que não lhe é idêntico” (Kelsen, 2000, p. 517).

Kelsen afirma que, no *Crítion*, outro diálogo platônico, essa característica vai ainda mais longe ao exigir que Sócrates assuma as leis como sendo materialmente boas, reforçando, portanto, o argumento, de que o indivíduo não pode julgar o direito.

É interessante observar, então, como o “Estado” – que, de início, nada mais é do que a personificação da ordem jurídica positiva – transforma-se pouco a pouco na “pátria”, uma autoridade envolta em fulgor divino. Só nesse momento é que se completa a metamorfose do direito positivo em justiça divina (Kelsen, 2000, p. 517-518).

Conclui-se que se caracteriza, então, a pátria “santa”, portadora das leis divinas, que condenou Sócrates pela força do direito. Kelsen ressalta em seguida a relação que Platão estabelece entre as leis terrenas e as leis divinas, numa relação de “irmandade” em justiça (Kelsen, 2000, p. 518). Convencido, Sócrates se submete ao direito positivo. Kelsen encerra, concluindo que o *Crítion* é uma apologia ao direito positivo, e a mais verdadeira, segundo ele, “[...] porque a mais pessoal apologia de Sócrates, escrita por Platão” (Kelsen, 2000, p. 519).

3. Heidegger e a alegoria da caverna

Heidegger inicia seu texto *A teoria platônica da verdade* com a afirmação de que a doutrina de um pensador é o não dito em seu dizer. O ponto inicial, segundo ele, é refletir sobre o que o pensador disse e o que permanece não dito, em Platão, isto é uma virada na determinação da essência de verdade.

Segundo Heidegger, as coisas que são vistas fora da caverna, citadas na alegoria, servem de imagem para o que constitui o “propriamente ente do ente” (Heidegger, 2008, p. 226). Para ele, “imagem” – segundo Platão – é aquilo por intermédio do que se mostra o ente em seu “aspecto”; aspecto não no sentido de “mera aparência exterior”, mas de “vir à tona”, um “movimento” por meio do qual todas as coisas se apresentam (Heidegger, 2008, p. 226).

Essa percepção de realidade, como as sombras no interior da caverna, mantém o indivíduo num cativeiro. O homem, no interior da caverna, com a ilusão de sua visão do real, nem sequer suspeita da possibilidade de que seja na “verdade” sua realidade constituída de sombras. E que o fogo que daquela fogueira emana e permite que tais sombras sejam projetadas é “artificial”, devendo, por isso, ser familiar ao homem (Heidegger, 2008, p. 227).

Por outro lado, para Heidegger, a luz do sol, no exterior da caverna, não sendo criada primeiramente pelo homem, permite que se mostrem diretamente as próprias coisas “crescidas e presentes, sem precisarem ser representadas pelo sombreamento” (Heidegger, 2008, p. 227).

A imagem, “luz do sol” que se refere a “aquilo que permite que todas as coisas sejam vistas” e que é traduzida “literalmente” com o nome de “ideia do bem”, para Heidegger (2008, p. 227) é uma tradução completamente equivocada:

As correspondências da alegoria, ora enumeradas, entre as sombras e o real experimentado no dia-a-dia, entre o resplendor do fogo da caverna e a claridade, na qual está o “real” e habitual e mais próximo, entre as coisas fora da caverna e as ideias, entre o sol e a mais elevada ideia, não esgotam a imagem da “alegoria”.

Heidegger expande a interpretação da alegoria ressaltando a presença de processos, de transição. Da caverna para a luz do dia, e, desta, de volta para a caverna.

A primeira transição analisada é a readaptação da vista, que ocorre quando o homem sai do ambiente escuro da caverna e vai para o “mundo exterior” e que também ocorre com o seu retorno da claridade para a “penumbra” do interior da caverna. Há, portanto, uma dupla perturbação: “aos olhos surgem dois modos de perturbação e por duas razões” (Heidegger, 2008, p. 228). E, como o olho corporal deve readaptar-se devagar e sempre de novo, seja na claridade, seja no escuro, também a alma, com paciência e com os passos sequenciais adequados, deve acostumar-se com o âmbito do ente ao qual está exposta.

Essa mudança de hábito, segundo Heidegger, e este movimento de se reacostumar da essência do homem é o que Platão chama de *Paideia*.

Paideia, segundo Heidegger refere-se à transformação do homem como um todo, num sentido de transposição que o readapta de um âmbito do que lhe vem ao encontro imediato para outro âmbito, no qual o ente se mostra. Essa

transposição é possível por meio da modificação de tudo aquilo que lhe era natural. É um desvelamento; é mutável; é dinâmico (Heidegger, 2008, p. 230).

Para Heidegger, a palavra “desvelamento” em grego se traduz por “verdade”. Para o pensamento ocidental, “verdade” significa adequação da representação pensante com a coisa (Heidegger, 2008, p. 230).

Heidegger divide a análise em níveis. O primeiro, onde os homens vivem amarrados na caverna, presos naquilo que lhes vem de encontro de modo imediato, encerra-se com a frase: “os que estão assim presos também não considerariam o desvelado como sendo outra coisa além das sombras dos instrumentos” (Heidegger, 2008, p. 231).

No segundo nível, libertos das amarras, os presos continuam, porém, reclusos dentro da caverna. “abre-se a possibilidade de ver as próprias coisas, que anteriormente eram transportadas por detrás de suas costas. Aqueles que antes só olhavam para as sombras chegam assim, tanto mais perto do ente” (Heidegger, 2008, p. 231). Estamos agora, tratando de um nível em que há um desvelamento maior (Heidegger, 2008, p. 232).

A real liberdade, no entanto, só seria encontrada, segundo Heidegger, no terceiro nível, no qual as “próprias coisas estão aí na concisão e vinculação de seu próprio aspecto” (Heidegger, 2008, p. 233). Tal nível, determinar-se-ia segundo “aquilo mesmo que é aqui propriamente desvelado e normativo” (Heidegger, 2008, p. 233). Normativo, aqui, se relaciona à ideia de busca de um elemento normatizador na formação, uma imagem ou cunha, buscada através da *Paideia*. O desvelado, neste nível, é ainda mais desvelado que o iluminado pela luz do fogo no interior da caverna, afinal, é o mais desvelado (Heidegger, 2008, p. 233).

A libertação, portanto, não consistiria na simples soltura das amarras e saída do indivíduo do ambiente da caverna, mas, segundo Heidegger, “a libertação verdadeira é a perseverança neste voltar-se para aquilo que se

mostra em seu aspecto e o que nesse aspecto se mostra é o mais desvelado” (Heidegger, 2008, p. 234).

Aqui, retornamos para a ideia de *Paideia*, a real liberdade é a essência da guinada que conduz à “formação”, que por sua vez só se poderá realizar no âmbito do mais desvelado, do mais verdadeiro. Para Heidegger, “a essência da ‘formação tem suas raízes na essência da ‘verdade’” (Heidegger, 2008, p. 234).

A alegoria prossegue e é descrita como uma narrativa do retorno do liberto para o interior da caverna, para junto dos que ainda estão amarrados. O retorno e o conflito entre o liberto e os presos que se recusam a qualquer tipo de libertação configuram, segundo Heidegger, o quarto e último nível da alegoria. Nessa parte da alegoria a palavra “desvelado” não é mais utilizada ao se referir às sombras, como foi no primeiro nível. No entanto, segundo Heidegger, o que está em questão é o desvelado, “que determina o âmbito da caverna novamente buscado” (Heidegger, 2008, p. 235).

Para Heidegger, o essencial para o desvelado não é essencial apenas pelo fato de tornar acessível de algum modo o que aparece, mantendo-o aberto em seu aparecer, mas pelo fato de o desvelado superar constantemente um velamento do velado. O desvelado é o arrancado do velamento, de certo modo deve ser roubado. Assim:

[...] para os gregos, inicialmente, o velamento perpassa e domina a essência do ser como um velar-se, determinando, assim, também o ente em sua presença e acessibilidade (“verdade”). [...] Verdade é, portanto, esta conquista pela luta, a cada vez sob forma do desencobrimento. Neste caso, o velamento pode dar-se de diversos modos: fechamento, guarda, embuço, encobrimento, ocultamento, disfarce (Heidegger, 2008, p. 235).

Observamos que a característica de “luta” empregada relaciona-se à transposição da caverna para o espaço livre, que Heidegger afirma ser uma luta de vida ou morte. O desvelado, seria concebido como aquilo que é apreendido na apreensão da ideia, o que é conhecido no conhecer. Essa “revolução”

platônica na compreensão relaciona a apreensão com a ideia, ou seja, o desvelado é o apreendido, o notado. E essa orientação determina a essência da notação e conseqüentemente a essência da razão (Heidegger, 2008, p. 237).

O desvelamento, para Heidegger, refere-se agora ao desvelado como aquilo que é acessível por meio da luminosidade da ideia. À medida em que o acesso é proporcionado pelo ver, o desvelamento está unido na relação com o ver, tornando-se relativo ao ver. Heidegger inicia de uma maneira mais direta sua crítica à metafísica pontuando que ideia de valor, surgida no século XIX como consequência da concepção moderna de “verdade”, é o último e o mais fraco descendente do que os gregos entendiam como “o bem” (Heidegger, 2008, p. 239).

Para Heidegger, com a mudança na essência da verdade, dá-se também uma mudança do lugar da verdade. Na condição de desvelamento, a verdade é traço fundamental do próprio ente e, com a interpretação de verdade como retidão ou correção do “olhar”, a verdade torna-se uma caracterização do comportamento humano frente ao ente (Heidegger, 2008, p. 242). Heidegger afirma que na doutrina platônica há uma ambigüidade necessária, e que esta ambigüidade é testemunha da mudança da essência da verdade:

Platão afirma, em primeiro lugar e como norma que [...] “a causa originária de tudo que é reto, assim como de tudo que é belo” (isto é, o que possibilita a essência). Mas depois se afirma que a ideia do bem seria [...], “a senhora, que garante o desvelamento, mas também o notar” Estes dois enunciados não correm em par de igualdade, de tal modo que [...] (ao correto) corresponderia a verdade e ao [...] belo corresponderia [...] (o notar) (Heidegger, 2008, p. 244).

Para Heidegger, a correspondência feita por Platão não é adequada e afirma que a maneira correta é cruzada, ou seja, ao correto corresponderia o reto perceber e ao belo corresponderia o desvelado. Isso porque a essência do belo residiria naquilo que de maneira mais pura reluz a partir de si (Heidegger, 2008, p. 244). A nova determinação da essência da verdade já não contém o desvelamento, é agora tomada como retidão, correção. A com-

preensão intelectual e a afirmação agora são o lugar da verdade, da falsidade e de sua distinção. Para Heidegger, “já não é mais como desvelamento que a verdade é o traço fundamental do próprio ser. Em consequência da subordinação à ideia como retidão, ela se torna desde então a caracterização do conhecimento do ente” (Heidegger, 2008, p. 245).

A busca, a partir dessa nova concepção, segundo ele, é da “verdade” no sentido de retidão e posicionamento do olhar, uma busca pela obtenção de uma correta visão das ideias. A reflexão sobre a *Paideia* e a mudança da essência da verdade, portanto, se correspondem e pertencem à mesma narrativa de mudança de uma morada para a outra, apresentada pela alegoria da caverna:

A partir de Platão, o pensar sobre o ser do ente torna-se “filosofia”, porque é um olhar ascendente em direção às “ideias”. Mas a “filosofia”, que só começa com Platão, toma a partir daí o caráter daquilo que mais tarde se vai chamar de “metafísica”. A configuração fundamental da metafísica torna-se visível por meio do próprio Platão na história que narra a “alegoria da caverna” (Heidegger, 2008, p. 247).

Para Heidegger, o começo da metafísica no pensamento de Platão é também o começo do humanismo. No sentido de “o homem assumir o centro do ente, cada vez sobre perspectivas diversas, mas sempre ciente disto, sem, contudo, ser ele mesmo o ente supremo” (Heidegger, 2008, p. 248). Durante a interpretação da alegoria da caverna, acabamos por recordar a essência inicial da verdade, o desvelamento. No entanto, essa recordação não é suficiente. A essência do desvelamento, para Heidegger não pode ser fundamentada na “razão”, no “espírito”, no “pensar” ou em qualquer espécie de “subjetividade”, pois “[...] aquilo que aqui deve ser fundamentado ainda nem sequer foi questionado suficientemente” (Heidegger, 2008, p. 249). Para ele, é primordial que haja uma apreciação do “positivo” na essência privativa da verdade, como desvelamento.

Com essa crítica à investigação do ente em seu ser, característica da metafísica, e o direcionamento do que seria a ideia, o questionamento do próprio

ser, Heidegger encerra sua interpretação da alegoria da caverna abordada no texto.

4. Reflexões conclusivas

Em sua interpretação a respeito da alegoria da caverna, Kelsen considera diversos elementos da narrativa como secundários, a fim de priorizar o que acredita ser o objetivo único da alegoria: apontar para onde o homem deve direcionar seu espírito a fim de que aja corretamente tanto em assuntos públicos quanto privados.

Heidegger atém-se à alegoria da caverna, trazendo de maneira breve algumas outras ideias contidas nos demais textos de Platão, para verificar como a *Paideia* é inserida para explicar o que considera o ponto central para iniciarmos a reflexão a respeito da alegoria: a adaptação dos olhos dos prisioneiros da caverna às variações de luminosidade. Heidegger busca revelar “o não-dito” por Platão na alegoria.

Na interpretação de Kelsen, fica evidente a relação estabelecida entre o interior da caverna e o direito positivo dos tribunais e entre o exterior da caverna e a norma positivada. Ou seja, o Ser e o Dever-ser. O justo no mundo do Ser é, para Kelsen, justo na medida em que participa da Justiça primordial. Por este motivo teríamos no mundo e nos tribunais várias “intensidades” de justiça. Para Kelsen, na alegoria, as correspondências se limitam à ideia do Bem e do justo.

Heidegger, por sua vez acredita que as correspondências na alegoria vão muito além das sombras e o real, e da claridade do sol e a mais elevada ideia. Neste ponto inicia-se a reflexão a respeito das transições. Ele afirma que a adaptação dos olhos do prisioneiro agora liberto, expressa o conceito de *Paideia*, que se relaciona com “formação”. Além deste conceito a alegoria da caverna nos transmitiria o que chama de “mudança da essência da verdade”. Heidegger considera a verdade e seu modo de mutação como pressuposto para a formação.

Para Kelsen, ocorre uma guinada da doutrina das ideias rumo à ontologia. Podemos relacionar essa guinada à mudança da essência da verdade, explicitada por Heidegger. As interpretações divergem de maneira bem expressiva neste ponto, já que, para Heidegger, essa mudança da essência da verdade é o que leva a um caminho epistemológico, leva à metafísica, tão criticada pelo autor. Para Kelsen, o mesmo fato relacionar-se-ia a uma aproximação da ontologia, à modificação do caráter da ideia que num primeiro momento se vincula exclusivamente à norma e passa a se relacionar com uma forma de explicação do mundo. Ele critica tal ponto e atribui a modificação ao caráter teológico da obra Platônica.

Observamos, portanto que ambos identificam na alegoria uma guinada no que se refere à ideia, para Kelsen, e à verdade, para Heidegger.

Heidegger busca compreender a palavra “verdade” de uma maneira mais próxima dos primeiros pensadores gregos, indicando sua significação como “desvelamento”. Tal compreensão de verdade, é trazida no início da alegoria e se transforma numa concepção de verdade ligada à percepção humana, à “retidão do olhar”. O que o autor ressalta aqui é a utilização da racionalidade humana como substituta do “intelecto divino” na medida da verdade, posição errada em ambos os casos, pois segundo ele a verdade deveria se relacionar com o ente em si próprio.

Observamos também que Heidegger, ao analisar a mudança da essência da verdade na alegoria se depara com a metafísica, tanto na substituição do pressuposto divino da verdade, pela razão humana, através da aferição da adequação da coisa com o notar humano, quanto no próprio pressuposto divino da verdade. Segundo ele, para Platão, o que daria à razão humana a capacidade de apreender a verdade seria a suposição de Deus como “causa” do ente. Pois o divino se relaciona com o Bem supremo, que seria a causa de todas as coisas.

Nesse sentido, Heidegger afirma que tal mudança na essência da verdade – que já não é concebida como desvelamento, mas que se relaciona à compreensão intelectual – influenciou todo o pensamento ocidental. Em suma,

tratamos da crítica à metafísica, crítica ao afastamento do ser. Temos o mesmo “erro” do distanciamento do ente, tanto na teologia quanto na busca da fundamentação da verdade na razão e no intelecto.

Podemos estabelecer um paralelo entre as interpretações de Kelsen e Heidegger. A ideia para Kelsen corresponde à verdade em Heidegger, já que a mudança na essência, percebida pelos autores se dá do mesmo modo. A ideia, que no início se relacionava com a norma, para Kelsen é a verdade, que se relacionava com o ente para Heidegger. Num segundo momento, a ideia passa a se relacionar com uma forma de explicação do mundo, para Kelsen e, de maneira análoga, a verdade passa a se relacionar com o direcionamento do olhar, com a razão humana, para Heidegger.

O ponto de divergência se dá na crítica à guinada que, para Kelsen, seria um retorno à ontologia, que descreve como uma perda do caráter normativo da ideia que passa a ser variável. Heidegger, por sua vez, também critica a alegoria, só que ressaltando a metafísica que adveio dessa modificação na essência da verdade, que se desenrolou em uma supervalorização da epistemologia em detrimento da ontologia.

Podemos apreender que a aparente confusão quanto a aproximação ou distanciamento da ontologia, dá-se pelo fato de Kelsen estabelecer a norma como ente. Para Heidegger, ocorre um distanciamento do ente após a guinada, portanto um distanciamento da ontologia. E para Kelsen ocorre o distanciamento da norma, que faz as vezes do ente, mas que tem caráter normativo, e o que se segue à guinada é uma substituição da norma pela forma de explicação do mundo, que se relaciona à ontologia exatamente pela perda do caráter normativo. Heidegger, por considerar a guinada como afastamento do ente, percebe como um distanciamento da ontologia e um direcionamento à epistemologia já que o lugar da verdade passa a ser a razão humana, e já não mais o desvelamento.

Kelsen promove uma análise da alegoria concluindo que ela, e os demais textos platônicos, culminariam em uma proposta positivista. Já que, mesmo após a reconhecida variabilidade da norma, é reforçado seu caráter impera-

tivo e inquestionável por parte dos indivíduos que devem a ela se submeter, mesmo se considerarem terem sido julgados de maneira injusta.

Da mesma maneira, em Heidegger, podemos identificar uma interpretação no sentido do positivismo. Positivismo que é criticado em seu objetivo de apenas efetivar as normas. Heidegger nos indica o caminho da filosofia, ligado ao sentido inicial (dos gregos antigos) da verdade: o desvelamento. Desvelar o oculto na legislação, aquilo que foi “encoberto” pela norma. O entendimento do Direito como a busca do justo, como “pesquisa do justo”, segundo Mamman (2000). O que já foi pensado em termos de Direito deveria ser repensado. A norma deveria ser questionada e o direito colocado em uma perspectiva mais aberta e mais propensa a conectar-se com o seu ser em si.

Assim, podemos concluir que Heidegger recorre à fenomenologia para transcender a norma positiva na busca da justiça, exercício que não pôde ser empreendido por Kelsen já que, para ele, transcender a norma e empreender uma busca da justiça para além dela, em sua teoria, representaria tratar da metafísica, seja pela busca na moral ou no direito natural. E tal exercício extrapolaria os limites do campo da ciência jurídica conforme definidos por Kelsen.

Concluimos ainda que as interpretações de Kelsen e Heidegger sobre Platão têm os seguintes pontos em comum: a percepção da guinada na ideia para Kelsen que se relaciona à mudança na essência da verdade para Heidegger; a modificação ou guinada, para os dois autores se dá em função de um direcionamento do olhar, ou uma forma de explicação do mundo, elementos de certa forma similares; a identificação de características positivistas na narrativa platônica e o intento em se distanciar da metafísica.

Quanto às diferenças das interpretações, podemos ressaltar: a nomeação, por Kelsen, dos elementos *ideia* e *norma* que correspondem a *verdade* e *ente*, respectivamente, na interpretação de Heidegger; a concepção de justiça que, para Kelsen, se relaciona à *legitimidade* e à *ideia* e que, para Heidegger, se relaciona à *verdade* como *desvelamento*; a reincidência de Kelsen à meta-

física, mesmo tendo desenvolvido um argumento contrário, por relacionar a Justiça à legalidade e, conseqüentemente à norma que tem caráter metafísico, equívoco este não cometido em Heidegger que, a nosso ver, estabelece uma crítica à metafísica, relaciona a Justiça à verdade e, conseqüentemente, ao ente, que – além de não ter características metafísicas – retorna a reflexão à ontologia e à fenomenologia.

Percebemos, dessa forma, uma crítica ao posicionamento da verdade e da ideia na razão humana que é referida como “direcionamento do olhar” para Heidegger e a “forma de explicação do mundo” para Kelsen. Kelsen, no entanto, se curva à metafísica por ter posicionado a norma de caráter metafísico, onde Heidegger posiciona o ente.

Referências

- CASANOVA, M. A. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- COELHO, F. U. *Para entender Kelsen*. São Paulo: Max Limonad, 2000.
- HEIDEGGER, M. *Marcas no caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- KELSEN, H. *A ilusão da justiça*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- MAMAN, J. A. *Fenomenologia existencial do direito*. São Paulo: Edipro, 2000.
- PLATÃO. *A república*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949.

CRIANÇAS INSTITUCIONALIZADAS: PROJETO PESSOAL E PERSPECTIVAS DE FUTURO

Vivian Inácio da Rosa¹

Cristiano de Jesus Andrade²

1. Introdução

Atualmente as ideias que caracterizam o abrigo como medida de proteção “especial” à criança que está em situação de vulnerabilidade social atravessa o discurso acadêmico de modo quase que geral, uma vez que se faz presente em grande parte dos trabalhos desenvolvidos sobre o assunto. Segundo Glens (2010), tal afirmativa pode ser devido ao fato que a cada dia, mais especialistas chamam atenção para a ideia de que não há como negar que o abrigo tem funcionado como uma medida social com evidentes vantagens para criança, do ponto de vista da sua segurança e bem-estar, tendo em vista que oferece, a um só tempo, acolhimento, moradia e cuidados diários.

Nesta perspectiva, diversos estudos são publicados sobre a temática, sendo enfocados com mais frequência temas, como: A inconstância dos laços afetivos na vida das crianças e adolescentes abrigados (Altoé; Silva; Pinheiro, 2011); As especificidades da clínica com crianças e adolescentes residentes em abrigos públicos (Altoé; Silva, 2013); Proteção à infância e ado-

1. Graduada em Psicologia pelo Centro Universitário das Faculdades Associadas de Ensino (UNIFAE) e especialista em Saúde Mental pela Universidade Estácio de Sá. Atualmente é psicóloga clínica em consultório particular.

2. Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Saúde, da Escola de Ciências da Saúde, na Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). Atualmente é psicólogo da prefeitura municipal de Poços de Caldas/MG.

lescência (Malfitano; Silva, 2014); Acolhimento institucional (Rocha; Arpini; Savegnago, 2015). No entanto não encontram entre estes uma preocupação inerente as expectativas de futuro das crianças, bem como o projeto pessoal que necessitam realizar.

Nesse sentido, este trabalho se justifica, pela possibilidade de contribuir, ainda que de modo incipiente, com o preenchimento dessa lacuna teórica em relação ao futuro das crianças abrigadas e seu projeto pessoal. Uma vez que, seus achados poderão auxiliar tanto os pesquisadores que por esta temática se interessam, assim como, os cuidadores que junto a instituições atuam, além de poder dar novos subsídios para a eficácia da prática de orientação de vida junto ao público em questão.

Para tanto, inicialmente faz-se necessário compreendermos as questões inerentes ao papel da família na vida do infante, o abandono, o processo de institucionalização e as implicações psíquicas que este pode vir a suscitar na vida da criança, em virtude, de que tais conceitos são fundamentais na análise que propõe este estudo.

Segundo Adamo (2011, p. 18), “[...] a vida familiar é a primeira escola de aprendizagem emocional”. Assim, uma criança que cresce numa família afetiva e estruturada, na qual têm conforto e proteção, consegue desenvolver autoconfiança e um sentimento de segurança em relação a si mesma e aos que a rodeiam, pois, a família constitui um espaço privilegiado de afetividade, de realização da pessoa, de transmissão de valores e de fortalecimento da solidariedade entre gerações.

Assim, cabe salientar segundo Adamo (2011), que a criança para se desenvolver de forma saudável necessita do atendimento das suas necessidades básicas. Além disso, o meio na qual esta criança está inserida deve ser capaz de lhe proporcionar e permitir um desenvolvimento em todos os níveis: físico, emocional, intelectual e social. No entanto, isto nem sempre acontece, existindo desde o início da humanidade crianças sujeitas a todo tipo de privação, como as que se encontram nos abrigos. As crianças instituciona-

lizadas são aquelas cuja história de vida as afastou da sua família biológica, e que se encontram neste momento a viver fora do seu contexto familiar.

A questão do abandono e da violência em relação à criança e ao adolescente vem há tempos preocupando determinados setores da sociedade. Santos e outros (2012), apontam que os atos violentos acontecem em sua maioria no âmbito familiar e envolvem não apenas pessoas vinculadas por laços consanguíneos, mas também aquelas que circulam no ambiente doméstico e que mantêm, ou não, laços de parentesco, como empregados, agregados e visitantes esporádicos do domicílio.

Com tudo, torna-se relevante esclarecer que os motivos de ingresso na instituição são diversos, podendo ocorrer por determinação do Conselho Tutelar ou da autoridade judiciária. Para Siqueira (2009), crianças vítimas de abuso ou violência da família, do Estado e da sociedade, as quais ganham concreitude na figura da “criança abandonada” ou do “menino de rua”, constituem, geralmente, a clientela dos abrigos. Também situações de maus tratos vivenciadas pela criança dentro do lar sugerem o seu encaminhamento, ainda que de forma transitória, a uma instituição, como forma de afastá-la, por um tempo, da situação de violência em família.

Cavalcanti, Magalhães e Pontes (2007, p. 329-352) afirmam que “[...] nas acepções mais comuns, o termo abrigo é definido como asilo, esconderijo, recanto, albergue, refúgio, moradia, ninho ou acolhida. Nessas definições, se faz presente a noção de recolhimento, confinamento e isolamento social [...]”, porém nas situações em que for constatado o abandono, ou os maus-tratos. Cavalcanti, Magalhães e Pontes (2007), afirmam que o acolhimento institucional deve oferecer, formas de atenção e apoio que poderão ser decisivas para a criança privada do convívio familiar, pois a passagem por uma instituição de abrigo representa uma marca dolorosa na vida desses sujeitos, já que as situações que os levam à institucionalização são sempre muito duras, fazendo com que convivam com experiências penosas. A isso se soma, ainda, a saída da vida familiar, que os leva, em virtude do distan-

ciamento criado, a refletir sobre o que significou sua vida e o que representa sua família.

Contudo, autores como Benelli (2003) destacam que as instituições totais não apenas realizam os objetivos oficiais para os quais foram criadas, mas promovem a segregação, a estratificação social e a modelagem da subjetividade por meio de mecanismos que alternam punições e recompensas, assim como reduzem a identidade do sujeito a um atributo estigmatizante (desvalido, rejeitado, incapaz, doente) e a um único e exclusivo papel social.

A este modo, pensando-se na criança, não como uma etapa cronológica da vida, e sim como uma condição do humano que é constituída por um processo histórico, Oriente e Souza (2005), acreditam que se torna importante refletir sobre como a criança compreende as causas da sua institucionalização, sua posição e opinião sobre assuntos que lhes dizem respeito e que irão alterar as suas vidas drasticamente, bem como as perspectivas que possuem em relação ao seu futuro após deixarem a instituição. Tendo em vista que o abrigo e o integrar numa nova família serão um processo de muitas interrogações, expectativas e contradições do novo cotidiano dessas crianças, importa, então, levantarem-se questões em torno destas angústias e expectativas de forma a alterar a realidade e melhorar o desenrolar do processo de integração das crianças, visando contribuir com um melhor e mais profundo conhecimento da realidade.

Diante do exposto, este trabalho tem por objetivo compreender as expectativas de futuro das crianças institucionalizadas, assim como, analisar o modo que pensam seus projetos de vida e vislumbram suas futuras profissões.

2. Método

Para realização deste estudo, utilizou-se da pesquisa qualitativa como método. Conforme explica Turato (2003), a pesquisa qualitativa pode ser definida como multimetodológica quanto ao objeto estudado, já que envolve abordagem interpretativa e naturalística. Buscando cumprir com tal proposta, os pesquisadores realizaram as observações dos fenômenos pesquisados em

seu âmbito natural. Deste modo, buscou-se dar sentido aos fenômenos como se apresentaram.

3. Sujeitos

A escolha dos sujeitos de pesquisa se deu mediante deliberação de características definidas, como, serem crianças que foram institucionalizadas devido a vivências inerentes a violências domésticas, ou negligência familiar. Desta forma, tomou-se o cuidado de não entrevistar crianças que não vivessem na instituição/abrigo, ou mesmo aquelas que fossem visitantes no local, visto que este dado de realidade causaria um viés contrário ao que se propõe o estudo.

Foram entrevistadas/observadas 09 crianças, com idade entre 06 e 11 anos e 11 meses. Estes eram residentes da região de São João da Boa Vista/SP e frequentadores da escola, realizando o ensino fundamental. Os mesmos, também pertencem à classe social Baixa, considerando que sobrevivem com auxílio social, tanto no que tange a alimentação, quanto as necessidades de subsistências como um todo.

4. Procedimentos

A priori, foi levantado o número de crianças abrigadas junto a instituição em questão. Os sujeitos foram contatados a partir de convites, feito pelos pesquisadores, por meio de contato telefônico com os responsáveis pelos menores.

5. Local

Os participantes são em sua totalidade, residentes de uma instituição de longa permanência/abrigo, situada na região da cidade de São João da Boa Vista/SP.

6. Técnica

A entrevista realizada, semidirigida, foi composta por um roteiro de perguntas que foram previamente elaboradas a fim de serem feitas aos par-

ticipantes. No entanto, as questões previstas no roteiro poderiam ou não ser aplicadas de modo geral, considerando as respostas emitidas dentro do contexto de uma questão disparadora anterior. Buscou-se respeitar uma sequência lógica sempre que possível. E vale ressaltar que, o roteiro foi submetido a um pré-teste antes de ser utilizado. A entrevista semidirigida foi escolhida para a coleta de dados por permitir que o diálogo fosse mantido dentro do enfoque da pesquisa e ao mesmo tempo dando liberdade para que os sujeitos pudessem exteriorizar outras respostas relacionadas com o assunto.

Segundo Bleger (2007, p. 18-19), “[...] a chave fundamental da entrevista está na investigação que se realiza durante o seu transcurso. Observar, pensar e imaginar coincidem totalmente e formam parte de um só e único processo dialético”. É um comportamento integrado e único, pois inclui o que o entrevistador está recolhendo e já de uma forma que inclui a função de escutar, vivenciar e observar da pessoa entrevistada. Sendo relevante salientar que as entrevistas foram realizadas de modo individual, no próprio local onde residem, sendo acompanhadas por atividades lúdicas para que melhor pudessem se apresentar. Havia uma sala apropriada (favorável aos sujeitos), onde os participantes puderam se expressar livremente.

7. Aspectos éticos

Àqueles que se propuseram a participar do estudo mediante orientação dos responsáveis, foi explicado de modo lúdico para que serviriam tais atividades. Antes de se iniciar com o roteiro de perguntas, os responsáveis, bem como os próprios sujeitos foram esclarecidos de que a pesquisa não traria quaisquer riscos ou prejuízos, sendo cumpridas todas as exigências éticas propostas pela Resolução 196/96. Os profissionais responsáveis pelos sujeitos leram e assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, constando sua concordância em que as crianças pudessem participar da pesquisa. Este termo apresentou explicações detalhadas quanto aos objetivos, instrumentos, procedimentos, bem como os aspectos éticos preconizados em pesquisas com seres humanos.

8. Resultados e discussões

Antes de adentrarmos na análise dos resultados propriamente ditos, torna-se relevante realizarmos um breve esclarecimento acerca da identidade dos sujeitos. Uma vez que buscamos preservar seus nomes originais devido a questões éticas e também de segurança, desta forma os entrevistados são tratados por pseudônimos, mais precisamente nomeados com tipos de flores. É interessante salientar que os pseudônimos foram escolhidos juntos as crianças que em meio ao desenvolvimento das atividades apresentaram identificações para com estes. Sendo assim, serão tratados por: Açafrão (sexo masculino, 11 anos), Alecrim (sexo masculino, 7 anos), Azaléa (sexo feminino, 7 anos), Begônia (sexo feminino, 8 anos), Cravo (sexo masculino, 10 anos), Cacto (sexo masculino, 11 anos), Dente de Leão (sexo masculino, 6 anos), Flor de Lis (sexo feminino, 6 anos) e Girassol (sexo masculino, 11 anos).

Ao buscar analisar as denominadas *expectativas de futuro*, após a saída definitiva da instituição, através das verbalizações das crianças, encontramos como principais temáticas a definição de um projeto pessoal e a perspectiva de regresso ao convívio familiar.

9. Definição de um projeto pessoal

Por meio dos discursos, todas as crianças demonstraram reconhecer a importância da definição de um projeto para o seu futuro, passando este, em todos os casos, pelo desejo de terminar a sua formação escolar, ter um emprego e constituir uma família, tendo estes aspectos como fundamentais para poderem vir a ter estabilidade nas suas vidas futuras. No entanto, percebeu-se também por intermédio da fala das crianças, um notório desejo de ter uma profissão, conforme pode ser observado nos discursos abaixo.

– “O que quero é ter uma namorada e ser polícia. Já conheço ela e antes de vir no abrigo dei o último beijo. Quando eu sair daqui vou querer casar e ‘trabaiá’ de polícia. Feliz, vou falar tchau pessoal! Eu vou comprar muita coisa ‘pro’ meu ‘fio’, vou ‘muda’ de casa, vou ‘se’ rico” (sic) (Dente de leão, 6 anos).

– “Quando eu sair daqui vou querer casar e trabalhar de veterinária” (sic) (Azaléa, 7 anos.)

– “Quero ser professora. Tem que estudar. Vou ter filho. Vou morar lá em Poços, lá é legal” (sic) (Flor de Lis, 6 anos).

– “Quero morar em uma fazenda, brincar, trabalhar de lixeiro, nadar no sítio e namorar” (sic) (Alecrim, 7 anos).

A partir das reflexões de Rabinovich (1997), podemos compreender que as crianças simbolizam a família como um lugar, significando meio ambiente (um lugar de cuidados, um lugar para crescer e um lugar de valor). Considerando que as mesmas esperam obter da família abrigo e segurança, mas se percebem vulneráveis e frágeis, pois vivem relações permeadas de atitudes rudes e, às vezes, violentas, essa vulnerabilidade faz com que as crianças valorizem as interações familiares e criem elos afetivos ainda que fantasiosos, principalmente com os pais.

– “Hoje moro no abrigo com meus irmãos e quando eu crescer vou ser enfermeira e ter filhos gêmeos” (sic) (Begônia, 8 anos).

– “Quero abrir uma academia de luta. Casar eu não vou, filhos eu vou ter. Estudar bastante. Muito bastante” (sic) (Cravo, 10 anos).

Rabinovich (1997), acredita que a criança simboliza a família como um lugar de cuidados, de valor e um lugar para crescer, onde busca abrigo e segurança; e, parte do pressuposto que ela simboliza a casa como a relação mãe-criança na vida uterina e, ainda, substitui a casa pelo útero, em sua função de proteção, nos leva a concluir que o sentimento de proteção se consolida pelos vínculos afetivos. Isso pode explicar porque as crianças não simbolizam o abrigo como sua casa, mas como um local onde algumas necessidades são melhores atendidas. Ou seja, para as crianças, a casa é um

lugar de afeto maternal, pressupondo-se, neste sentido, que para elas, a casa significa a figura materna.

– “Quero ser policial e lutar judô. Trabalhar muito, estudar, fazer faculdade. ‘Tê’ um monte de filho, uma família” (sic) (Girassol, 11 anos).

De acordo com Rabinovich (1997), que se apóia na teoria psicanalítica, os símbolos são produzidos afetivamente e sinalizam os conteúdos da vida psíquica, assumindo uma forma de substituição. Neste contexto da institucionalização, a casa pode ser considerada como um símbolo, porque substitui o útero em suas funções de proteção, sendo uma extensão e um reflexo da maternagem.

10. O desejo da futura profissão

Com base nos discursos analisados, pode-se compreender que a escolha das profissões expressa as idéias conscientes que as crianças possuem sobre si mesmas, emergindo de um outro sentido existente no inconsciente sobre o próprio desejo. A fim de melhor explicar, Melani Klein citada por Fulgencio (2008), informa que não podemos traduzir a linguagem do inconsciente para a consciência sem emprestar-lhe palavras do nosso domínio consciente.

Nesta perspectiva, pode-se inferir que a escolha da profissão expressa as idéias conscientes que as crianças possuem sobre si mesmas, emergindo de um outro sentido existente no inconsciente sobre o próprio desejo, embora sejam desconhecidos. A profissão escolhida poderia, neste caso, fornecer legitimidade as suas ações a partir de seus desejos inconscientes e seus valores. Sendo tais valores identificados como ser “um bom homem”, conforme se verifica nos discursos a seguir.

– “Quero ser bombeiro e lutador de boxe. Não sei se vou casar, mas vou ter filho. Ser um bom homem. Estudar” (sic) (Cacto, 11 anos).

– “Quero ser lutador de capoeira e abrir uma academia. Vou querer casar, ter filhos, uma família. Eu vou estudar bastante, fazer uma faculdade, vou ser um bom homem” (sic) (Açafrão, 11 anos).

Segundo Ramos e Lima (1996), a profissão constitui um meio, pelo qual o indivíduo interioriza os valores, as regras e as normas da profissão, incorporando-os ao seu mundo interior e tornando-os “pessoais”. Desta forma, para Durkheim (1999), a profissão seria justamente um melhor cimento que a religião, pois absorve e integra os melhores elementos do “compromisso religioso”, entre os quais um aspecto fundamental: o seu caráter de missão, sendo este observado no relato abaixo, no qual a criança deseja ser bombeiro, pelo fato do mesmo ajudar as pessoas

“Comprar roupa trabalhando de bombeiro e comprar muito sapato. Quero morar na roça, visitar o abrigo. Bombeiro ajuda ‘as pessoa!’”(sic) (Gerânio, 6 anos)

11. Perspectiva de regresso ao convívio familiar

Os dados aqui apresentados, relacionam-se à permanência na instituição como provisória, contemplando as crianças que não romperam completamente com os vínculos e relações que tinha anteriormente, assim como, acreditam que voltarão a residir com a família biológica, conforme os discursos abaixo.

– “Quando ‘eu sai’ daqui, eu vou brincar com meu irmão, ‘sorta’ pipa com meu irmão, ‘joga’ vídeo game, ‘pay’ 2, ‘pay’ 3. Eu vou morar lá no Recanto. Aí tem meu irmão, eu, a menor, minha mãe, meu pai, minha vó, meu tio, minha prima e a prima do Girassol, quatro” (sic) (Dente de leão, 6 anos).

– “Tô no abrigo e esses são meus amigos. Quando eu sair daqui vou morar com minha mãe e meu pai, e vou ser enfermeira” (sic) (Alfazema, 7 anos).

Segundo Mendes (2007), essa necessidade de manter vínculos afetivos, leva à idealização da família. Mesmo sendo vítimas de violência intra-familiar, as crianças não se referiram a sua família biológica de forma negativa, ao contrário, afirmaram desejar voltar a estar com sua família.

- “Esses aqui são ‘meus amigo’ do abrigo. Quando sair daqui vou morar com meu pai, minha mãe e meus irmãos” (sic) (Hortência, 8 anos).
- “Aqui tem brinquedo, mas vou morar no sítio com meu pai” (sic) (Alecrim, 7 anos).

Baseado nos discursos analisados, podemos afirmar que é possível que as crianças idealizem a figura dos pais para evitar o sofrimento do abandono e para nutrir um sentimento de esperança de que alguém os amam e que sua situação de vida poderá ser modificada. Essa necessidade de idealizar os pais demonstra que, embora separadas deles, o principal vínculo afetivo da criança ainda é com a família, principalmente com a mãe.

12. Considerações finais

Este trabalho compreendeu as formas de subjetivação das crianças institucionalizadas, tendo em vista a experiência de serem retiradas de suas famílias e entregues a uma instituição, com pessoas totalmente estranhas, em um espaço compartilhado com outras tantas e desconhecidas crianças. Propôs indiretamente, com os instrumentos utilizados, uma reflexão sobre o seu projeto de futuro, alertando-as que após completarem a maioridade, irão deixar a instituição.

Foi realizado um levantamento das perspectivas que as crianças possuem em relação ao seu futuro, sendo percebido um grande desejo da maioria das crianças em ter sua própria família, sendo esta tradicional (pai, mãe, filhos), como um padrão de comportamento familiar a ser seguido. Porém, algumas delas desejam ter uma família não tradicional, ou seja, desejam ter filhos sem necessariamente se casarem. Isto demonstra que a causa da institucionalização influencia nas representações familiares das crianças. Também foi evidenciado o desejo de uma escolha profissional, tendo consciência de que para isto é necessário continuar os estudos.

Outras crianças apresentaram a perspectiva de voltarem para casa, não só para estarem com a família biológica, mas também para terem mais liberdade e autonomia. Entretanto, este desejo de voltar para casa é regulado,

em algumas das crianças, pela consciência da importância de só voltarem quando existirem condições adequadas ao seu cuidado, desenvolvimento, ou alteração de comportamentos dos pais, reconhecendo o papel da instituição na melhoria das suas condições de vida.

Neste contexto, esta pesquisa se torna um subsídio para profissionais da área da justiça, para novos estudos e para a sociedade como uma forma de fornecimento de um conhecimento mais aprofundado das opiniões e desejos das crianças institucionalizadas, principalmente no que se refere a sua acolhida no momento de ingresso na instituição.

Tratando-se somente de uma pequena contribuição para a problemática, acredita-se que esta pesquisa irá promover um maior conhecimento da realidade destas crianças e, ao mesmo tempo, alertar para questões importantes e ainda pouco tratadas pela sociedade, como deixar de olhar para a criança na perspectiva do adulto como o centro da situação e tê-la como autora da sua história.

Por fim, com base nos achados deste estudo, podemos afirmar que dar a voz às crianças institucionalizadas é reconhecê-las como sujeitos ativos, tendo em vista que nestes discursos poderão ser evidenciadas questões como as causas que nortearam a sua separação da família de origem, as suas representações e expectativas familiares perante a realidade em que vivem e suas perspectivas de futuro neste preciso momento. Uma vez que as representações que as crianças institucionalizadas têm sobre a família constituem a maneira como o sujeito, de certa forma, constitui, reconstrói um sistema cognitivo; ou seja, um sistema de conhecimentos, de modo a adequá-lo aos seus sistemas de valores, que por sua vez, dependem de sua história e do contexto social, e ideológico no qual está inserido. Com isto, quer-se dizer que, as representações que as crianças institucionalizadas têm sobre a família, são influências das suas vivências e experiências por elas vividas. Tendo em vista que a família representa um espaço de afeto por eleição, e a palavra família evoca naturalmente, em todas elas, a memória dos que lhes são queridos e com quem partilharam a vida.

Referências

- ADAMO, Z. S. *Representações sociais de crianças institucionalizadas sobre a família, caso do centro orfanato 1º de Maio na província de Maputo*. Monografia (Licenciatura) – Faculdade de Letras e Ciências Sociais, Maputo: Universidade Eduardo Mondlane, 2011.
- ALTOE, S.; SILVA, M.; PINHEIRO, B. S. A inconstância dos laços afetivos na vida das crianças e adolescentes abrigados. *Revista Psicologia Política*, São Paulo, v.11, n. 21, p. 109-122, jun. 2011. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-549X2011000100009&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 01.abr.2017.
- ALTOE, S.; SILVA, M. M. Características de uma clínica psicanalítica com crianças e adolescentes em situação de vulnerabilidade social. *Estilos da Clínica*, São Paulo, v. 18, n.1, p. 125-141, abr.2013. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-71282013000100008&lng=pt&nrm=iso> . Acesso em: 01.abr.2017.
- BENELLI, S. J. Dispositivos disciplinares produtores de subjetividade na instituição total. *Psicologia em estudo*, Maringá , v. 8, n. 2, p. 99-114, dez. 2003 . Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-73722003000200011&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 05.abr.2013.
- BLEGER, J. *Temas de Psicologia: entrevista e grupos*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- CAVALCANTI, L. I. C.; MAGALHÃES, C. M. C.; PONTES, F. A. R. Abrigo para crianças de 0 a 6 anos: um olhar sobre as diferentes concepções e suas interfaces. *Revista Mal-estar e Subjetividade*, v. 7, n. 2, p. 329-352, 2007. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_pdf&pid=S1518-61482007000200006&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt>. Acesso em: 12.mar.2013.
- DURKHEIM, É. *Da divisão do trabalho social*. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1999.

- FULGENCIO, L. O brincar como modelo do método de tratamento psicanalítico. *Revista Brasileira de Psicanálise*, São Paulo , v.42, n. 1, p. 123-136, mar. 2008. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0486-641X2008000100013&lng=pt&rm=iso>. Acesso em: 20.ago.2016.
- GLENS, M. *Órfãos e pais vivos: uma análise da política pública de abrigamento no Brasil*. 2010. 216p. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Aprendizagem, do Desenvolvimento e da Personalidade, São Paulo, 2010.
- MALFITANO, A. P. S.; SILVA, T. V.; Abrigo como medida de proteção para crianças: um levantamento bibliográfico PÓS-ECA. *Revista de Teria Ocupacional da Universidade de São Paulo*, v.25, n.1, p. 94-100, jan./abr. 2014. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/rto/article/view/69818>>. Acesso em: 12 ago. 2014.
- MENDES, C. L. P. C. *Vínculos e rupturas na adoção*. 2007. 215f. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, Instituto de Psicologia, São Paulo, 2007.
- ORIONTE, I.; SOUZA, S. M. G. O significado do abandono para crianças institucionalizadas. *Psicologia em Revista*, v. 11, n. 17, p. 29-46, 2005. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/psicologiaemrevista/article/view/218>>. Acesso em: 12.mar.2013.
- RABINOVICH, E. P. A casa como símbolo: a relação mãe-criança. *Revista Brasileira Crescimento e Desenvolvimento Humano*, v. 7, n. 1, p. 34-48, 1997. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/jhgd/article/view/38383/41227>>. Acesso em: 20.set.2013.
- RAMOS, S. G.; LIMA, E. R. O secundarista e o processo de escolha da profissão. *Revista Brasileira Estudos Pedagógicos*, v. 77, n. 185, p. 191-219, 1996. Disponível em: <<http://rbep.inep.gov.br/index.php/rbep/article/view/1096>>. Acesso em: 20.set.2013.
- ROCHA, P. J.; ARPINI, D. M.; SAVEGNAGO, S. O. Acolhimento institucional: percepções de familiares que o vivenciaram. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, Rio de Janeiro, v. 67, n. 1, p. 99-114, 2015.

Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-52672015000100008&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 01 abr. 2017.

SANTOS, B. P. et al. Contribuições da terapia ocupacional na atenção à crianças institucionalizadas vítimas de violência sexual. *Revista do Nufen*, v. 2, n.1, p. 7-12, 2012. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rnufen/v2n2/a06.pdf>>. Acesso em: 7.mar.2013.

SIQUEIRA, A. C. *Crianças, adolescentes e transições ecológicas: instituições de abrigo e família como contextos de desenvolvimento*. 2009. 262f. Tese (Pós-Graduação) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Rio Grande do Sul, 2009.

TURATO, E. R. *Tratado da metodologia da pesquisa clínico-qualitativa*. Petrópolis: Vozes, 2003.

REVOLUÇÃO TÉCNICA E COERÇÃO SOCIAL: UM ESTUDO SOBRE A AMBIGUIDADE DA TÉCNICA E AS SUAS CONSEQUÊNCIAS POLÍTICAS

Eduardo Ramalho Rotstein¹

1. Introdução

Utilizada para designar uma inovação marcante na história da humanidade, a expressão “revolução técnica” condensa numa única imagem as atividades de transformação do meio natural e de subversão da ordem social. Essa expressão corriqueira não passaria de uma inócua figura de linguagem, não fosse o fato de a técnica ter se tornado uma questão nos últimos tempos por causa, justamente, de suas crescentes implicações éticas, sociais e políticas.

Segundo o historiador Pierre-Maxime Schuhl (1955), o longo caminho que leva a técnica ao centro das preocupações filosóficas do Ocidente passa pela invenção da máquina e a sua difusão pela Europa no século XIX. As máquinas preencheram parcialmente a expectativa – nutrida nos séculos anteriores por pensadores como Descartes e Bacon – de que facilitariam as tarefas materiais da vida: Elevaram vertiginosamente a quantidade de bens úteis disponíveis e possibilitaram o crescimento populacional a um nível sem precedente. No entanto, diversos fenômenos adjacentes ameaçavam reverter os ganhos alcançados. As máquinas dispararam crises inéditas de desocupação e superprodução, forçaram a

1. Pós-doutorando do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRJ (bolsista PNPd/CAPES). Doutor em Teoria Psicanalítica pela UFRJ, com estadia acadêmica no instituto *Geschwister-Scholl* da Universidade de Munique (LMU). Email: eduardorotstein@gmail.com.

degradação do trabalho manufatureiro e incorporaram-se à paisagem cotidiana como uma realidade auto-evidente, pondo a numerosa população sustentada graças aos seus prodígios numa situação extrema de dependência vital. Nesse contexto ergueram-se as primeiras vozes que, animadas pela tarefa de sanar as mazelas do maquinismo, buscaram entender as causas do problema por meio de uma reflexão abrangente, plenamente consciente do valor da técnica para a sorte da humanidade.

Se outrora foram as máquinas de trabalho e força, agora são os inventos informáticos e biotecnológicos que ensejam um novo questionamento da técnica. Autores como David Le Breton (2003) e Paula Sibilia (2002) investigam os pressupostos da aventura técnica no Ocidente a partir da inédita possibilidade de remoção de limites espaciotemporais do corpo tidos por definidores da espécie humana. A expectativa de nossa época em torno do (nos dizeres de Sibilia) “homem pós-orgânico”, o furor em torno das tecnologias digitais e das façanhas de manipulação genética, tornam ainda mais urgente a reflexão sobre o sentido da técnica e as consequências práticas de seu desenvolvimento.

O presente estudo atende a esse apelo voltando-se particularmente aos efeitos da técnica sobre a ação política e a regulação social. Tomamos a expressão “revolução técnica” como um fio a nos conduzir por reflexões filosóficas do século XX e por mitos de nosso cabedal helênico-judaico. Em linguagens díspares tais fontes revelam a presença de uma ambiguidade da técnica a radicar no subsolo de nossa cultura, espraiando-se por diversas esferas da vida na forma de uma tensão entre a libertação e a opressão. Até a plena circunscrição dessa ambiguidade no campo político foi preciso percorrer três etapas intermediárias: (1) Exame da revolução técnica no exemplo da máquina a vapor e apresentação de sua analogia com a revolução política segundo a nascente Filosofia da Técnica (Spengler, 1931; Ortega y Gasset, 1963); (2) Interpretação do caráter subversivo da técnica nos mitos de Prometeu e Nimrod; (3) Exposição da ambiguidade da técnica na atualidade a partir das considerações de Habermas sobre as consequências práticas do desenvolvimento técnico.

2. Revolta contra a natureza

Em nenhum âmbito encontram-se tantos exemplos de transformação profunda e irreversível quanto no da criação técnica. Porém, essas chamadas “revoluções” não traem à primeira vista, à diferença de seus análogos na política, o que ou quem está sendo deposto. Uma revolução técnica ergue-se contra o estado técnico anterior? Ela substitui os meios e procedimentos tradicionais por outros inteiramente novos? É difícil afirmá-lo. As inovações sempre incorporam em si aquisições precursoras. A esteira de piso, utilizada pelos romanos para o levantamento de carga pesada, foi quase integralmente aproveitada nos moinhos e elevadores de poço criados na Idade Média; a roda d’água encontra-se aperfeiçoada no cilindro rotativo das máquinas de força hídrica inventadas no início do século XVIII. O caráter cumulativo das inovações é, aliás, o fator que permite à pesquisa histórica encontrar claras linhas de continuidade entre o presente e o passado, e assim aplicar ao âmbito da técnica a noção de desenvolvimento (Eckoldt, 2002, p.12-24).

Se em tal revolução não há ruptura com as técnicas precedentes, o que afinal está sendo revolucionado por ela? Vejamos o exemplo paradigmático da máquina a vapor. Até a sua invenção em 1776, os homens serviam-se predominantemente da força muscular animal, cujo rendimento é limitado pela suscetibilidade ao esgotamento e a necessidade de repouso. A exploração das forças hídrica e eólica nos moinhos, difundidos na Europa desde o fim da Idade Média, era intermitente porque dependia de fatores como localização e clima. Já a máquina a vapor – sobretudo após as modificações introduzidas por James Watt – distingue-se por sua regularidade e versatilidade. Ela mantém constante o desempenho mesmo em circunstâncias cambiantes e presta-se a fomentar todo tipo de atividade, em espaço aberto ou fechado, na floresta ou no campo, na terra ou no mar (Eckoldt, 2002, p. 13-53).

A máquina a vapor torna a produção praticamente independente de tempo e lugar. Na sua invenção patenteia-se a orientação de toda revolução técnica: Diminuir ao máximo a interferência das circunstâncias sobre os afazeres humanos; se possível anular a influência do que é alheio à vontade e não

raro põe limite às suas realizações. A revolução técnica é movida pelo desejo de controlar uma alteridade ameaçadora, a qual em tempos antigos possuía caráter divino e desde a Modernidade secularizou-se como natureza. Não espanta, assim, que o processo de secularização no Ocidente, que levou à completa dessacralização do mundo e das autoridades estabelecidas, tenha se acompanhado não só de um radicalismo único nas transformações políticas, mas de um dinamismo ímpar no desenvolvimento da técnica.

O sentido beligerante da inventividade técnica não passou despercebido às reflexões filosóficas suscitadas pela expansão das máquinas no século XIX. Numa analogia quase espontânea com as revoluções políticas, descrevem a atividade técnica como um ato de resistência, libertação ou empoderamento ante a natureza: Mobilizando suas forças físicas e intelectuais, o homem passa ao comando da instância sob qual estava submetido². Nessa subversão da ordem natural também não falta o componente da revolta, sentimento que acompanha igualmente transformações radicais de relações políticas.

Indicações sobre o *pathos* do criar podem ser encontradas, por exemplo, na *Meditação da técnica* de Ortega y Gasset (1963), cuja primeira edição é de 1939. Segundo o pensador espanhol, os procedimentos técnicos inventados pelo homem não são simplesmente substitutos mais eficazes de seu repertório congênito de atos instintivos. Isso porque, à diferença dos instintos, tais procedimentos não satisfazem diretamente necessidades básicas, mas alteram drasticamente a relação do homem com as condições exteriores que ocasionam o estado de necessidade. Fazer fogo é diferente de esquentar-se, cultivar o campo, de alimentar-se. Montar um veículo não é transpor distâncias. Tais procedimentos asseguram a possibilidade de reproduzir o objeto faltante sem a complacência de circunstâncias cambiantes e incertas. Trata-se de minorar a incerteza dos homens quanto à satisfação de suas necessidades no futuro e assim liberá-los de uma preocupação excessiva

2. A aproximação entre inventividade e luta por poder é recorrentemente sugerida por autores de língua alemã a partir dos motivos de dominação da natureza (*Naturbeherrschung*) e libertação das coerções naturais (*Befreiung von Naturzwängen*). O fio dessa tradição é interrompido apenas no pós-guerra com Martin Heidegger (1962), que se despede de motivos antropológicos na interpretação da essência da técnica. Exemplos daquela aproximação estão em Marx (1968, p. 192), Spengler (1931), Jaspers (1956, p. 97).

e degradante com as tarefas materiais da vida. Segundo Ortega y Gasset (1963, p. 14), “a técnica é a reforma da natureza, dessa natureza que nos faz necessitados e indigentes, reforma em sentido tal que as necessidades ficam, a ser possível, anuladas por deixar de ser problema sua satisfação”. Desenrola-se aqui uma resistência tenaz contra o dado natural e o sofrimento causado por sua aleatoriedade. Afinal, conclui Ortega (1963, p. 14), a técnica é “uma reação enérgica contra a natureza”.

O aspecto de revolta da inventividade ganha ares realmente trágicos em *O homem e a técnica*, de Oswald Spengler (1931). O homem é descrito como um animal liberto do vínculo com o tempo e o espaço imediatos, capaz de conduzir sua vida segundo a lembrança de experiências passadas e a expectativa do porvir. O que dá à tática de vida humana o caráter individual e criativo – ausente nos animais ainda submetidos à compulsão da espécie – é a visão antecipada da conclusão não só de suas atividades específicas, mas também a de todo o processo vital. A consciência do fim é fator determinante da técnica: Ciente da sentença funesta da natureza e, apesar disso, como em tentativa desesperada de contorná-la, esse “predador preocupado” inventa uma série de procedimentos para o máximo controle de seu ambiente: A vontade de arrancar à natureza o privilégio da inventividade, patente desde a domesticação de plantas e animais, culmina na técnica maquinica do Ocidente, pela qual não simplesmente este ou aquele ser vivo, este ou aquele material, mas todo o jogo das forças naturais é posto conscientemente a seu dispor. A história da humanidade resume-se no fundo à luta desesperada contra a natureza pela afirmação da existência inventiva. Essa história testemunha a inconciliável oposição do homem com o mundo, do qual ele se apartou graças à sua peculiar engenhosidade; trata-se da “história de um revoltado, que, saído do ventre de sua mãe, levanta a mão contra ela” (Spengler, 1931, p. 35, tradução nossa).

3. O dúbio da luz artificial

Neste ponto, onde não somente uma invenção específica, mas o inventar em si mostra-se subversivo, faremos um excursus rumo aos primórdios da

técnica: a conquista do fogo. Através do grelhar, do cozer e do defumar o homem ampliou a gama de alimentos disponíveis e pôde conservá-los por mais tempo, o que o liberou para ocupações que transcendiam a finalidade de autopreservação. No fogo, ademais, ele encontrou um meio eficaz para a modelagem de materiais duros em ferramentas duráveis, as quais por sua vez deram origem a novos procedimentos técnicos. Mas é somente enquanto arte da luz que a conquista do elemento ígneo faz plenamente jus à sua alta patente na história. Os que aprenderam a conservar a flama e posteriormente produzi-la escaparam à cegueira a que os condenava até então a escuridão noturna. Liberada a visão da estrita dependência à luz solar, o trabalho pôde prosseguir após o crepúsculo, em locais protegidos de intempéries e predadores. O artifício da luz é, ao fim e ao cabo, o ato de resistência por excelência. Ele desacata a intimação imemorável de velar ao dia e dormir à noite; subverte o ciclo natural de luz e treva que ditava, tirano, o ritmo do viver humano.

Não espanta que a fonte luminosa da inventividade surja em mitos antigos que falam da sublevação humana contra a ordem divina. Pensa-se aqui, evidentemente, no ardiloso Prometeu, titã que furta o fogo a Zeus para doá-lo aos mortais³. Prometeu – literalmente o previdente – porta algo com o qual se pode enxergar na escuridão. Esse “enxergar o que está na frente” possui, além de um sentido espacial e concreto, ainda um temporal e metafórico. Ele alude à capacidade de se ter em vista os resultados de um procedimento antes de sua execução, à capacidade, em outros termos, de se alcançar algo a partir de sua visada prévia. O fogo prometeico simboliza a técnica como autossuficiência e segurança em relação ao futuro; por isso, a doação desse bem aos homens implica o prejuízo dos deuses, a limitação de sua vontade

3. É notável que entre os antigos gregos a compreensão beligerante da técnica – retomada pela filosofia a partir da Modernidade – tenha se expressado apenas na linguagem figurada dos mitos e dramas, sem deixar rastros na sua filosofia. A interrogação grega acerca da *téchne* exprime, em linhas gerais, a preocupação de hierarquização das atividades humanas conforme o seu valor cognitivo. Trata-se de determinar a que distância as *téchnai* se encontram do conhecimento científico (*epistème*) e da empiria característica dos ofícios manuais. Também importa saber se a formação do caráter ou exercício das virtudes éticas deixa-se pensar como uma técnica. É nesse espírito que Platão se apropria do mito de Prometeu em *Protágoras* (1984, pp.35-37) ou aborda a *téchne* nos diálogos *Ion* (2011), *Górgias* (1972a, 449d-452a, pp.279-289) e *Philebo* (1972b, 56b-58d, pp.403-411). Em Aristóteles, essa interrogação figura entre outros no capítulo primeiro do livro Alfa da *Metafísica* (1989, 981a) e no sexto livro da *Ética a Nicômaco* (1998, 1139a-1140b, pp.26-36).

planejadora, figurada no furto sofrido por eles. Mas o mito grego também ensina que técnica não significa onipotência. A despeito do elemento luminoso, Prometeu e os seus protegidos não conseguem antever a própria desdita. Como se sabe, os homens recebem do Olimpo a bela Pandora, que dispersa de seu jarro toda sorte de males pelo mundo (Hesíodo, 2006). O ladrão, por sua vez, é preso com indissolúveis cadeias enquanto uma águia lhe devora dia a dia o fígado imortal (Hesíodo, 1999).

Assim como na mitologia grega, na tradição judaico-cristã o artifício da luz surge como resistência contra a supremacia divina. Trata-se, aqui também, de uma história desafortunada, provavelmente inspirada num fenômeno cotidiano: Antes da aurora ou depois do ocaso desponta um lume no céu. A estrela matutina ou vespertina, em justa alternância com o sol, parece desafiá-lo numa dança. O brilho suave, em contraste aos raios solares, relaxa as faces, conforta os olhares. E, todavia, o que ameaça roubar ao astro-rei a adoração dos terráqueos é somente um planeta que reflete a sua irradiação majestosa. Por isso os antigos gregos também o chamam “*Phosphóros*” e os romanos, “*Lucifer*”, isto é, “Porta-luz”. Mas são os hebreus que intuem nesse jogo celeste uma verdade sobre os assuntos terrenos. O profeta Isaías (14: 12-15) compara à estrela matutina o rei de Babel, que desejou “subir até o céu” e “colocar seu trono acima das estrelas de Deus”; ele quis subir “até as alturas das nuvens e ser igual ao Altíssimo”, mas precipitou-se “na mansão dos mortos, nas profundezas do abismo”. Lúcifer, ofuscado pelo sol após reluzir sob as barras de seu manto, anuncia a sorte de mortais obstinados em emular com Deus em sua condição primeira de criador. O brilho fugaz com o qual o planeta ameaça a majestade solar representa a inventividade técnica. O rei apelidado “portador da luz” é o responsável pela famosa construção de Babel.

Segundo a tradição extrabíblica de Flavius Josephus foi o rei de Babel Nimrod quem, após o grande dilúvio, fundou uma populosa colônia na planície, persuadindo os outros de que sua sorte não se devia a Deus, mas à sua própria habilidade. Esse ser ousado, ele mesmo detentor de mãos destras, acreditava que os homens se tornariam livres apenas se confiassem em sua própria

força criativa, e, no entanto, foi ele quem converteu o estado de coisas pouco a pouco em tirania. Nimrod alardeava vangloriar-se de Deus caso este oprimisse a terra com um novo dilúvio, e ordenou a construção de uma torre tão alta, vedada à resina, que seria impenetrável e insuperável pela água. Vendo como a torre crescia rapidamente com o trabalho insuflado de rebeldia, Deus plantou o dissenso entre os construtores confundindo-lhes a língua e, com uma tempestade, pôs abaixo o seu empreendimento (Josephus, 2006, p. 24-26). Na figura do construtor de Babel, Lúcifer torna-se o sócio semítico do mítico Prometeu: O revoltado portador da luz, símbolo perene da inventividade, acredita tomar com ela o próprio destino nas mãos quando, na verdade, aprofunda-se na impotência.

O excuro a essas figuras dúbias da Antiguidade faz ver, além da revolta contra os deuses ou a natureza, um aspecto do criar não menos relevante, que somente tempos depois ganhou o primeiro plano. No agrilhoamento de Prometeu e na tirania de Nimrod insinua-se um problema agravado com a expansão da máquina na segunda metade do século XIX. Daí em diante tornou-se claro – mesmo para aqueles que como Ortega y Gasset e Karl Jaspers viam na técnica a libertação de coerções naturais – que ao cabo de sucessivas revoluções técnicas instalara-se uma espécie de sobrenatureza (Ortega y Gasset, 1939/1963, p. 106-113) ou ainda segunda natureza (Jaspers, 1956, p. 96-99; 120-123), uma organização social imperiosa abarcando o todo da existência humana. Têm-se aqui a pista de que a relação do criar com âmbito político não se esgota na analogia entre inventividade e revolução. Parece que a técnica atua diretamente sobre a vida coletiva como uma força reguladora. Isso torna tudo mais complicado e interessante. Para o exame desse complexo feito de técnica e política examinemos ao estado atual de coisas.

4. Tecnocracia

A informática e biotecnologia mostram-nos que os mais rígidos constrangimentos naturais podem ser burlados tecnicamente. O ato sexual aparta-se

do reprodutivo com o uso da pílula e, inversamente, o ato reprodutivo do sexual através de fecundação *in vitro* e inseminação artificial. A gravidez deixa-se adiar para depois da menopausa graças a congelamento de óvulo. A hoje ainda incipiente gestação embrionária em útero artificial poupará num futuro próximo a procriação da gravidez, enquanto a clonagem de células somáticas liberará a procriação da fecundação. Cópula sem procriação; gravidez sem fertilidade; procriação sem cópula, gravidez ou fecundação. Tão notáveis são as conquistas do poder técnico que se espera subverter com ele as condições mais básicas da existência. A morte, limite temporal assinalado aos indivíduos sexuais, poderia ser finalmente superada com o retardamento ou a reversão do envelhecimento mediante manipulação de células-tronco. A impossibilidade física de os corpos ocuparem espaços diferentes a um só tempo já não seria mais empecilho aos seus afazeres graças ao atual sistema de telecomunicação digital, pelo qual conseguem transpor grandes distâncias sem movimento próprio e, com irrisória perda de informação, “fazerem-se presentes” simultaneamente em vários lugares.

A técnica atual, que promete pleno poder sobre tempo e espaço, vida e morte e, de modo geral, sobre tudo o que desde sempre resistiu à manipulação, testemunha uma reinante repulsa ao acaso, ou ainda, um ódio ao inexorável. Mas curiosamente a sanha de controle, sem igual noutros tempos, jamais esteve tão rodeada de imprevistos. Não por acaso esta é a hora de nascimento do paradoxal *risk management*, técnica desenvolvida para a prevenção de acidentes que, na maioria, são gerados tecnicamente. De fato, múltiplas e perigosas são as ameaças nessa fase avançada do desenvolvimento técnico. O jarro de Pandora não tem fundo: A tecnologia nuclear traz a possibilidade de catástrofes globais das quais Tschernobyl e Fukushima dão somente uma pálida ideia. Incidentes em meio a experimentações com micro-organismos possivelmente já estiveram e estarão na origem de pandemias. E pouco se sabe sobre os impactos das ondas eletromagnéticas irradiadas mundo afora através de nosso fabuloso sistema de telecomunicação digital.

Contudo, a técnica não deixaria de ser perigosa mesmo que fossem previstos a tempo os seus efeitos daninhos. Ali mesmo onde a técnica logra, é que

jaz um grande perigo envolvendo o âmbito político e social. Habermas (1988) salientou esse fato ao descrever em pormenor como os então recentes inventos cibernéticos influíam na vida coletiva. Após a integração de máquinas eletrônicas autorreguladas ao processo produtivo, a condução automática impõe-se ao quadro institucional na forma de um modelo tecnocrático. Exige-se das instituições que funcionem como um dispositivo cibernético, ajustado a manter-se no estado ótimo em circunstâncias cambiantes externas e internas. Por pautar-se na regularidade de comportamentos funcionalmente necessários, o sistema reconhece no agir político um potencial fator de distúrbio, que deve ser guiado em prol da estabilidade social. Habermas destaca entre as implicações práticas da revolução cibernética o nascimento de “técnicas de condução”, também chamadas “manipulações psicotécnicas de comportamento”, com aplicação preferencial nas áreas do sufrágio, consumo e lazer, e prenuncia o desenvolvimento de “intervenções biotécnicas sobre o sistema endócrino” e sobre “a transmissão genética de informações hereditárias” (1988, p. 355-356, tradução nossa). Mesmo assim, o filósofo não acredita ser factível a completa transformação do homem numa função do programa social. Tratar-se-ia somente de uma “utopia negativa”, apenas um “sonho cibernético”, visto que o agir humano, por mais restritas as condições externas, nunca se despede processos racionais de justificação, deliberação e consenso. Otimista quanto à reação política contra a organização tecnocrática das instituições, Habermas propõe uma discussão pela qual os indivíduos “politicamente atuantes” ganham uma compreensão de seus interesses com respeito ao “tecnicamente possível e factível” e, com base nesse esclarecimento, “podem julgar em que direção e em que medida querem desenvolver o saber técnico no futuro” (1988, p. 356-357, tradução nossa).

Ora, o curso dos acontecimentos desde a redação dessas linhas esperançosas convence de que a conquista política da técnica é, antes, o sonho ou a utopia em causa. O esforço para se conduzir o desenvolvimento técnico na direção de altas aspirações da humanidade esbarra numa dinâmica alheia a deliberação, pela qual as possibilidades técnicas convertem-se quase ins-

tantaneamente em ato: O hoje tecnicamente factível será feito cedo ou tarde, a despeito de toda reserva moral. Habermas (1988, p. 344-346) até concede que tal dinâmica exista e se imponha como modelo de organização social, mas àquela altura era-lhe inimaginável que se pudesse com a técnica apagar os vestígios de racionalidade nos processos de decisão e consenso que formam a base de nossas instituições. Hoje isso se concretiza através de técnicas capazes de atingir o corpo e o comportamento da massa. Vejamos um exemplo:

Com a construção de um sistema global de comunicação por via digital, praticamente todo o fluxo de informação passa a circular por um único veículo e pode, por isso, ser mais facilmente registrado. Essa possibilidade concretiza-se prontamente numa política de segurança cibernética. Todos os dados em circulação – conteúdos de mensagens, históricos de pesquisa e consumo – são não apenas automaticamente reunidos como também apurados segundo palavras-chave. Inicialmente adotado em reação ao terrorismo, o procedimento banaliza-se rapidamente como prevenção de distúrbio. Através do cruzamento de informações armazenadas, cada vez mais se traçam perfis de eventuais criminosos e cenários de perigo, o que por sua vez aciona novas medidas preventivas do Estado. Em suma: A política de segurança pautada por tecnologia digital atinge um nível inédito de vigilância da população. Esse fato foi notado pela filósofa Jutta Weber durante o debate público em torno do caso NSA (2013, p. 2, tradução nossa):

Ao invés de um trabalho investigativo lógico-causal faz-se hoje premonição amparada em computadores, na qual tanto mais se acredita quanto mais dados, perfis, padrões de comportamento estão armazenados no banco de dados. Tolamente, um banco de dados é infinitamente preenchível, e assim a vigilância eletrônica torna-se um *Perpetuum mobile*. Contudo, quanto mais se consideram periculosidades potenciais do futuro, quanto mais riscos potenciais são percebidos, tanto mais abrangente tornam-se as medidas de vigilância *hightech*.

Não é difícil imaginar como o desenvolvimento técnico poderia pavimentar o caminho a uma cyberpolítica ainda mais severa. Pensemos na chamada “nanotecnologia”: A implantação de chips minúsculos no organismo humano seria adotada inicialmente por motivos de saúde (prevenção e tratamento de doenças), segurança pessoal (localização em caso de desaparecimento) e comodidade (dispensa de papel-moeda ou cartão bancário em transações pecuniárias). Ao mesmo tempo, porém, essa tecnologia estaria abastecendo bancos de dado com informações ainda mais detalhadas sobre a população que as atualmente fornecidas por aparelhos extraorgânicos. Com isso ganhariam vigor não apenas a premonição e a vigilância cibernéticas, mas também se tornaria perfeitamente factível a sanção automática de prováveis fatores de perturbação social. Nesse ponto da história, quando a técnica que prometia libertar o corpo de seus limites tiver promovido a sua punição automática; no momento em que a inventividade, arma da resistência contra as coerções natureza, transmutar-se no pilar de um regime irresistível, reviverão aqueles vultos da Antiguidade com seu pleno sentido: Prometeu é preso para sempre a correntes forjadas no fogo libertador; Nimrod, que preconiza a nossa autossuficiência, torna-se um tirano invencível.

5.Considerações finais

A expressão “revolução técnica” conduziu-nos à ambiguidade da técnica e às suas implicações políticas. A inventividade afigurou-se de início como a subversão de uma ordem emanada de instância alheia, identificada ora à natureza (filósofos do século XX) ora a divindades (mitologia helênico-judaica). Porém, a analogia quase espontânea da revolução técnica com a política não diz tudo a respeito de suas relações. Há entre técnica e política um nexos causal, aludido nos mitos, mas tornado flagrante apenas nos últimos dois séculos. A técnica transfigura os processos decisórios na base de nossas instituições, seja imprimindo neles a sua dinâmica autônoma através de um modelo tecnocrático, seja gerando os meios para a condução de corpos e de atitudes. Sem a moderação racional e a mediação dos processos tradicionais de decisão, as instituições modificam-se tão velozmente quanto o desenvolvimento técnico, precipitando-se numa série de “revoluções” nos costumes

e normas. Longe de ameaçarem, tais rupturas contribuem ao fortalecimento da ordem vigente, pois não só dependem dos meios dispostos por esta, como também suscitam os mecanismos de vigilância capazes de suprimir a resistência. Informática e biotecnologia convertem-se enfim nos pilares de uma organização social ultra-estável, onde as aparentes perturbações são incorporadas ao funcionamento ótimo do todo e a margem da ação efetiva é reduzida ao mínimo. A subversão da ordem coercitiva da natureza através da técnica leva a um incremento de coerção nas relações humanas. A revolução técnica mostra, aqui, a face dupla da liberação e da opressão.

Se revolta contra a natureza degenera em opressão, então a resistência deve começar pela revolta contra a revolta, ou seja, pela revolta contra a técnica. Seria essa revolta somente a expressão ressentida da fantasia tecnofóbica, que busca a restauração de um estado paradisíaco de natureza? É difícil sabê-lo. Certo, apenas isto: Todo agir que almeje a transformação ampla da sociedade só atingirá a massa se contar com os meios técnicos disponíveis, paradoxalmente os mesmos que garantem a ordem social a ser combatida.

Referências

- ARISTÓTELES. *Metaphysik*: Bücher I-VI. Edição bilingue grego-alemão. Trad. H. Bonitz. Hamburg: Felix Meiner, 1989.
- ARISTÓTELES. *Nikomachische Ethik*. B. VI. Edição bilingue grego-alemão. Trad. H. G. Gadamer. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1998.
- BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada*: edição pastoral. São Paulo: Paulinas, 1990.
- ECKOLD, C. *Kraftmaschinen I*. 5. ed. München: Deutsches Museum, 2002.
- HABERMAS, J. Praktische Folgen der wissenschaftlich-technischen Fortschritts. In: HABERMAS, J. *Theorie und Praxis: Sozialphilosophische Studien*. 5. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988. p. 336-357.
- HEIDEGGER, M. Die Frage nach der Technik. In: HEIDEGGER, M. *Die Technik und die Kehre*. Stuttgart: Klett-Kotta, 1962.

- HESÍODO. *Theogonie*. Edição bilingue grego-alemão. Trad. O. Schönberger. Stuttgart: Reclam, 1999.
- HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Edição bilingue grego-português. Trad. M. Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- JASPERS, K. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Frankfurt am Main; Hamburg: Fischer Bücherei, 1956.
- JOSEPHUS, F. *Jüdische Altertümer*. 2. ed. Trad. H. Clemenz. Wiesbaden: Marix, 2006.
- LE BRETON, D. *Adeus ao corpo*. Trad. M. Appenzeller. Campinas: Papyrus, 2003.
- MARX, K. *Das Kapital: Erster Band, Buch I*. Berlin: Dietz, 1968.
- ORTEGA Y GASSET. *Meditação da técnica*. Trad. L. W. Vita. Rio de Janeiro: Livro ibero-americano, 1963.
- PLATÃO. *Íon*. Trad. C. Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.
- PLATÃO. Protágoras. In: CROISSET, A. (Ed.). *Platon: Oeuvres Complètes*. Edição bilingue grego-francês. Paris: Les Belles Lettres, 1984. Tomo III, Parte 1.
- PLATÃO. Górgias. In: EIGLER, G. (Ed.). *Werke in acht Bänden: Griechisch und Deutsch*. Edição bilingue grego-alemão. Trad. F. Schleiermacher. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972a. vol. 2, p. 269-504.
- PLATÃO. Philebos. In: EIGLER, G. (Ed.). *Werke in acht Bänden: Griechisch und Deutsch*. Edição bilingue grego-alemão. Trad. F. Schleiermacher. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972b. vol. 7, p. 255-443.
- SCHUHL, P.-M. *Maquinismo y filosofia*. Trad. H. Crespo. Buenos Aires: Galatea/Nueva Visión, 1955.
- SIBILIA, P. *O homem pós-orgânico: corpo, subjetividade e tecnologias digitais*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.
- SPENGLER, O. *Der Mensch und die Technik*. München: C. H. Beck, 1931.

WEBER, J. Aus Angst vor dem Volk. *Süddeutsche Zeitung*, München, 13.Aug.2013. Disponível em <http://www.sueddeutsche.de/politik/ueberwachung-durch-geheimdienste-aus-angst-vor-dem-volk-1.1745365> Acesso em 17 out. 2017.

CONHECER E AO MESMO TEMPO APRENDER A VIVER: PIERRE HADOT E A FILOSOFIA COMO EXERCÍCIO ESPIRITUAL

Adriana Andrade de Souza¹

Giseli do Prado Siqueira²

O tema deste trabalho, a filosofia como exercício espiritual, nasce de uma suspeita preliminar: a de que a filosofia está intimamente ligada à vida vivida. Partimos da hipótese de que o fazer filosófico não é somente uma atividade intelectual, mas uma maneira de viver que transforma o ser daquele que o realiza. Esta hipótese está fundamentada na análise de Pierre Hadot (2014a), em sua obra intitulada “Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga”. A sua compreensão da filosofia antiga como exercício espiritual não se separa da tarefa de colocar-se a si mesmo a questão acerca do que é a filosofia. Com a noção de exercício espiritual, Hadot determina a concepção que ele deseja colocar em obra, ou seja, a filosofia em toda sua dimensão vivida. A radicalidade desta ideia de exercícios espirituais está na análise que o autor faz acerca do fazer filosófico a partir da relação entre a teoria e a prática, entre o discurso e a ação, entre o pensamento e a vivência. Ele nos faz compreender de que maneira o fazer filosófico se relaciona a um certo modo de exercitar-se nas coisas da vida. Para Hadot (2014a), a filosofia antiga era um exercício espiritual, ou seja, um modo de viver, de enfrentar a existência. A expressão exercício espiritual, traduz esta ideia que diz não ser a filosofia somente uma contemplação extática, mas vi-

1. Doutora em Ciência da Religião/UFJF, email: driansou@bol.com.br

2. Doutora em Ciência da Religião/UFJF, Professora PUC.Minas, campus Poços de Caldas, email: giseli@puepcaldas.br

vência efetiva, bem exercitada – muito mais do que só uma sistematização de ideias separada da existência. A tarefa que se impõe para nós, neste trabalho, é a de tentar problematizar este resgate da filosofia enquanto um redimensionamento da maneira de ver e de estar no mundo.

A análise de Hadot (2014a) acerca da Filosofia Antiga está fundamentada nesta sua noção de exercícios espirituais. O termo espiritual confere um sentido todo próprio a este exercício e nos permite entendê-lo não só como uma obra puramente teórica, mas como uma vivência concreta. Conhecer e ao mesmo tempo – e indissociavelmente – aprender a viver: esta é a base sobre a qual repousa a noção de exercício espiritual. Esta noção não é empregada para traduzir um sentido da condição humana – o sentido religioso ou intelectual, por exemplo – mas é todo o sentido da condição humana. Trata-se de um ser consigo mesmo em tudo que é seu, ou seja, pensamento, sensibilidade, imaginação, moral...: “A palavra ‘espiritual’ permite entender bem que estes exercícios são obra não somente do pensamento, mas de todo o psiquismo do indivíduo (...) graças a eles, o indivíduo (...) se coloca na perspectiva do Todo.”(Hadot, 2014a, p. 20). A noção de exercício espiritual corresponde, neste sentido, à uma conversão ou redimensionamento do olhar que, desapropriando-se da perspectiva individual, torna própria a perspectiva do Todo.

Os estoicos, por exemplo, declararam-no explicitamente: para eles a filosofia é um “exercício”. A seus olhos, a filosofia não consiste no ensino de uma teoria abstrata, ainda menos na exegese de textos, mas numa arte de viver, numa atitude concreta, num estilo de vida determinado, que engloba toda a existência (...) é uma conversão que subverte toda a vida, que muda o ser daquele que a realiza. Ela o faz passar de um estado de vida inautêntico, obscurecido pela inconsciência, corroído pela preocupação, para um estado de vida autêntico, no qual o homem atinge a consciência de si, a visão exata do mundo, a paz e a liberdade interiores (Hadot, 2014a, p. 22).

Segundo o autor, a filosofia Antiga era um exercício espiritual porque os filósofos antigos pretendiam, com suas obras, dispor seus leitores e ouvintes a uma espécie de abertura que os convertesse a uma nova forma de ver o mundo e de estar nele. Nesta perspectiva dos exercícios espirituais, filosofar não significa evadir-se do mundo, mas percorrê-lo ao revés, pelo avesso: “A filosofia não é uma construção de sistema, mas a resolução, uma vez tomada, de olhar ingenuamente para si e ao redor de si.” (...) sempre concebi a filosofia como uma metamorfose total da maneira de ver o mundo e de estar nele.” (Hadot, 2014a, p.15). Trata-se de uma espécie de “pedagogia” da conversão, na qual estava em jogo, para os filósofos antigos e seus leitores e ouvintes, um trabalho sobre si mesmo. O estudo de Hadot se baseia na compreensão de que as obras da antiguidade devem ser compreendidas no seu caráter formativo, ou seja, na perspectiva daquilo que seus autores visam produzir em seus ouvintes e leitores.

Para Hadot (2014a, p. 23 e 31), este trabalho sobre si mesmo, que expressa a própria ideia de exercícios espirituais, pode ser facilmente observada na história da Filosofia Antiga, como, por exemplo, no estoicismo:

Tomemos primeiramente o exemplo dos estoicos. Para eles toda a infelicidade dos homens provém de buscarem alcançar ou manter bens que corram o risco de não obter ou de perder e de buscarem evitar males que frequentemente são inevitáveis (...) Para o estoico filosofar é então exercitar-se a “viver”, isto é, a viver consciente e livremente: conscientemente ultrapassando os limites da individualidade para se reconhecer como parte de um cosmo animado pela razão; livremente renunciando a desejar o que não depende de nós e que nos escapa, para se ater apenas ao que depende de nós – a ação reta conforme a razão. Compreende-se bem que uma filosofia, como o estoicismo, que exige vigilância, energia, tensão da alma, consista essencialmente em exercícios espirituais.

Segundo o autor, a ação reta conforme a razão é, para o estoico, a sua liberdade vivida. Não se trata só de elaborar o conceito de liberdade, mas de vivê-lo no tempo. A liberdade é, para o estoico, exercício espiritual. Ser livre é ser

sem poder ser mais do que já se é, o que significa, deixar ser o que já sempre somos, que é a razão em nós. A ação conforme a razão é um deixar ser, pelo qual o homem se coloca em sincronia com a dinâmica do cosmo. A filosofia estoica invoca um certo ser no mundo pelo qual o homem é chamado a ser transformado na razão, exercitando-se a viver consciente e livremente. Nesta confluência entre a ideia de razão e a vivência da razão, o homem se reconhece em sua finitude e fragilidade, ao se reconhecer como parte de um cosmo cuja dinâmica ultrapassa seus limites individuais. Ter a ideia e ter a experiência, isto é, dizer sobre esta razão cósmica e experimentá-la em si é precisamente o que Hadot (2014a, p. 23) chama de “Exercícios Espirituais”:

A filosofia aparecerá então, em primeiro lugar, como uma terapêutica das paixões (“Esforçar-se para despojar-se de tuas próprias paixões”, escreve G. Friedmann.). Cada escola tem seu método próprio, mas todas ligam a terapêutica a uma transformação profunda da maneira de ver e de ser do indivíduo. Os exercícios espirituais terão precisamente como objetivo a realização dessa transformação.

Esta transformação de perspectiva do indivíduo se dá no momento em que a familiaridade do mundo (as paixões, preocupações...) se descobre na mais profunda estranheza. Ela se dá como uma ruptura, ou poderíamos mesmo dizer, como uma morte em relação às certezas acerca do que são as coisas. Filosofar será sempre exercitar-se em viver e em morrer, pois a morte é constitutiva da vida em sua insuficiência e finitude. Exercitar-se em morrer é exercitar-se em morrer para a perspectiva individual e tornar própria a perspectiva da universalidade, do Todo, isto é, trabalho sobre si mesmo, exercício vivido, ascese: “exercitar-se em morrer, é exercitar-se em morrer em sua individualidade, suas paixões, para enxergar as coisas na perspectiva da universalidade e da objetividade” (Hadot, 2002, p.49 et seq.). Em última instância, exercitar-se em morrer é despir-se o mais possível de todas as determinações individuais. A isso pertence, inelutavelmente, empenho, trabalho sobre si.

Para Hadot (2014a, p. 38), esta noção de exercício espiritual aparece também no diálogo socrático e platônico e adquire grande ressonância na máxima do “conhece-te a ti mesmo”.

O diálogo socrático aparece assim, portanto, como um exercício espiritual praticado em comum que convida ao exercício espiritual interior, isto é, ao exame de consciência, à atenção a si, em síntese, ao famoso “conhece-te a ti mesmo”. Se o sentido original dessa fórmula é difícil de discernir, não é menos verdadeiro que ela convida a uma relação de si para consigo mesmo que constitui o fundamento de todo exercício espiritual. Conhecer-se a si mesmo é ou conhecer-se como não sábio (isto é, não como *sophos*. Mas como *philo-sophos*, como a caminho em direção da sabedoria) ou conhecer-se em seu ser essencial (isto é, separar o que não somos do que somos), ou conhecer-se em seu verdadeiro estado moral (isto é, examinar sua consciência).

Nesta fórmula socrática do “conhece-te a ti mesmo” se entrevê um apelo ao ser do homem, o que dá à filosofia socrática um sentido todo existencial. No “conhece-te a ti mesmo” está em jogo o desconhecimento do homem pelo próprio homem, ou seja, a consciência do problema que ele (o homem) é para si mesmo. Trata-se de uma busca pelos fundamentos mesmos da ação humana no mundo. Conhecer-se a si mesmo é um trabalho sobre si mesmo, ou seja, uma transformação de si, uma forma de viver, uma escolha de vida. O “conhece-te a ti mesmo” é uma obra sobre si mesmo – uma obra de solidão. Diferente de ficar sozinho, essa solidão é só o que verdadeiramente somos. Mas, isto de ser de verdade o que somos é o que nos leva a transcendermos a nós mesmos, se entendemos que só somos verdadeiramente quando ainda não somos determinados por esta ou aquela opinião. O “conhece-te a ti mesmo” como obra de solidão se abre no campo da existência como uma existência que está verdadeiramente em seu próprio campo, isto é, o si mesmo em si mesmo – o ser só ou só ser. Esse si mesmo em si mesmo se descobre como o mais além de um sem lugar que precede o lugar voltado para a exterioridade do mundo e das coisas. Nesse sentido, esta solidão significa, para o homem, ser sem lugar no próprio lugar em que habitas. É

descobrir-se sempre estranho face à familiaridade das opiniões na qual já sempre se encontra. O “conhece-te a ti mesmo” é um convite à esta solidão diante do fato de que não há nenhum porquê que explique o que somos fora de nós mesmos. Um convite a ser em si e por si mesmo em tudo que é nosso, inclusive o múltiplo e efêmero. Ou seja, este retorno ao interior de si mesmo não quer dizer romper simplesmente com as determinações do mundo enquanto isto ou aquilo, mas estar na familiaridade do mundo à luz desta interioridade, ou seja, como um estranho, um estrangeiro:

o sentimento da seriedade e da grandeza da existência, eis, parece-me que a Filosofia Antiga jamais foi ultrapassada e permanece sempre viva. Alguns talvez verão nessas atitudes uma conduta de fuga, uma evasão, incompatível com a consciência que devemos ter do sofrimento e da miséria humanos, e eles pensarão que o filósofo se mostra assim como irremediavelmente estranho ao mundo (Hadot, 2012, p. 42).

O “conhece-te a ti mesmo” é a solidão vivida, ou seja, a existência feita obra de solidão. Não se trata de evadir-se do mundo e fazer teoria deste ser interior, mas de exercitar esta interioridade. Não se trata de uma interiorização encantoadada, emparedada, retirada do trato com o mundo, mas, ao contrário, trata-se de uma interiorização da e na ação. Pois a vida que tira do interior tudo que ela é, transforma-se em nobre vida exterior. A vida que emana do interior não precisa teorizar acerca da razão de ser da profundidade de seu viver: seu viver é na profundidade da vida, a profundidade da vida é no viver. Nessa perspectiva, o ser no mundo exterior se descobre como sendo mais interior que o mais íntimo. Portanto, tornar-se interior não é simplesmente recusar a ação em geral, mas acolhê-la onde ela verdadeiramente é. Assim, aquele que verdadeiramente alcançou a si mesmo permanece sendo si mesmo em todos os lugares, e o realiza na vida cotidiana. Porque exatamente isso de ser simplesmente o que se é já é o mais além – o mais além da e na própria existência. É a marca de “um outro lado”, de um outro “tônus” do próprio existir, onde o mais além da existência se descobre como existência radical.

Essa expressão “conhece-te a ti mesmo” invoca uma forma de viver, um modo radical de ser no mundo, que ultrapassa uma relação determinada pela familiaridade das opiniões. Nessa forma de viver está traduzida a compreensão do fazer filosófico como uma transformação, um redimensionamento da própria existência, ou seja, como existência radical. Esta radicalidade da forma de viver invocada no “conhece-te a ti mesmo” pode ser compreendida como um abandono ao vazio e à inutilidade das obras cotidianas, onde continuamente nos colocamos na disposição de superar nossos limites, de nos retirarmos para o interior, de nos colocarmos na perspectiva da universalidade, do Todo que se retrai na superfície do mundo. Trata-se de viver segundo esta universalidade que lateja em toda parte, em tudo que fazemos ou deixamos de fazer, em todos nossos cuidados, afazeres e lidas.

Portanto, o caminho da filosofia não pode querer se conservar só no pensamento, se se quer pleno. Há sempre que se ir para o mundo. Hadot procura combater esta redução do fazer filosófico a uma atitude meramente especulativa: “A filosofia aparece, então, em seu aspecto original, não mais como uma construção teórica, mas como um método de formação de uma nova maneira de viver e de ver o mundo, como um esforço de transformação do homem” (Hadot, 2014a, p. 64). Esta transformação implica, por exemplo, em não ter das coisas só uma ciência teórica, mas também uma experiência vivida. Para o autor, a filosofia antiga, compreendida nesta perspectiva da prática dos exercícios espirituais, se expressa no sentido de uma não separação entre o discurso filosófico e a vivência do filósofo. Um discurso filosófico só será legítimo se ele nasce de uma experiência filosófica, ou então será força nula, especulação vazia – coisa nenhuma.

Nas *Memoráveis*, de Xenofonte, Hípias diz a Sócrates: em lugar de questionar sempre sobre a justiça, valeria mais nos dizer de uma vez por todas o que ela é. A que Sócrates responde: “Na falta da palavra, eu faço ver o que é a justiça por meus atos”. Sócrates, é verdade, é um apaixonado pela palavra e pelo diálogo. No entanto, ele quer também apaixonadamente mostrar os limites da linguagem. Nunca compreen-

deremos a justiça se não a vivermos. Como toda realidade autêntica, a justiça é indefinível. É precisamente o que Sócrates quer fazer seu interlocutor compreender ao convidá-lo a viver a justiça (Hadot, 2014, p. 39).

Para Sócrates, se existe um caminho para a justiça, este caminho é da mais profunda intimidade – um caminho que é um “em si”, isto é, que encontra seu sentido e possibilidade em conhecendo-se a si mesmo. Caminho da e na experiência. A justiça é este mais além para o qual não há acesso fora da experiência. Um mais além que é nosso – que nós mesmos somos. Sendo sem acesso, esse mais além é tão próximo, tão ínfimo quanto ser o que já se é – a liberdade de ser simplesmente o que se é, daí o “conhece-te a ti mesmo”. Na experiência não se fala separadamente sobre a justiça, porque, nela, a justiça fala por si mesma. Toda palavra acerca da justiça fora da própria experiência de justiça não é suficiente para expressá-la. A linguagem esbarra no seu próprio limite ao pretender dar medida à uma realidade que já sempre corre desmedida, abundante, vasta. Dizer que a justiça é indefinível é um gesto do pensamento para expressar uma experiência que o próprio pensamento não quer e nem pode determinar. Se é indefinível escapa a toda autoridade transmitida, seu acesso só pode se dar na experiência vivida. Daí Sócrates sempre dizer não querer ensinar nada, mas apenas aprender: “só sei que nada sei”:

No diálogo “socrático”, o interlocutor de Sócrates não aprende nada e Sócrates não tem a pretensão de lhe ensinar coisa alguma: ele repete aliás, a quem quiser escutá-lo, que a única coisa que sabe é que nada sabe. Mas como um tavão incansável, Sócrates acossa seus interlocutores com questões que os colocam em questão. Que os obrigam a prestar atenção a si mesmos, a ter cuidado consigo mesmos (Hadot, 2014a, p. 37).

Ao pensamento socrático já é sempre próprio um não-saber, ou seja, um exercitar-se da própria sabedoria. A conotação negativa desse não-saber acentua para um mais além da perspectiva exterior do olhar individual. Dentro do espaço da individualidade, a experiência vivida só se deixa apreender

como negatividade. Mas o que isso significa? Se se fala sobre a justiça, fala-se desde uma perspectiva exterior à justiça ela mesma, de modo que a própria justiça, enquanto tal, permanece inexprimível. Portanto, se a justiça deve realmente ser expressa numa linguagem, aquele que fala deve estar tão junto dessa justiça a ponto de não lhe ser possível estabelecer a distância necessária em toda fala representativa. Tão junto que sua fala seja só um deixar ser esta mesma justiça. Sócrates não diz o que é a justiça para deixar que a justiça fale por si mesma. Ao expressá-la, ele o faz em unidade com ela, ou seja, a expressa como experiência.

Neste sentido, parece-nos poder dizer que nesta máxima socrática do “só sei que nada sei” estaria pressuposta uma experiência jamais vinda à fala. Ou seja, todo o ensinamento de Sócrates estaria pressupondo uma experiência pessoal que o autor ele mesmo não ousou expressar, por estar acima de todo dizer e de toda compreensão fora desta mesma experiência. Enquanto experiência, enquanto exercício, a filosofia é este saber do não saber, isto é, um saber nunca pronto, feito e acabado, um constante trabalho sobre si mesmo. É a partir do empenho deste exercício, deste trabalho sobre si mesmo, que Hadot elabora a questão acerca do que é a filosofia. Pensar a filosofia como um exercício espiritual, a partir da relação entre a vivência e o discurso, é pensa-la nesta proximidade do não saber, do estranho, ou seja, como uma vivência que não se esgota na familiaridade dos conceitos e representações.

Pois bem, a leitura que Hadot faz de Sócrates se fundamenta nesta relação entre o discurso filosófico e a vivência filosófica. Em seus diálogos, na tentativa de se fazer entender pelos seus ouvintes, Sócrates esforçou para encontrar uma linguagem para significar o que está além da linguagem. A experiência do “conhece-te a ti mesmo” não é distinta de uma experiência original da linguagem, pois o autor não fala sobre a sua experiência da justiça, mas fala imediatamente a partir dela – fala em unidade com ela. Sócrates, assim como destaca Hadot, é um homem do diálogo, da palavra, do discurso. Mas a experiência é mais além que a palavra, que o discurso. Ao dizermos qualquer coisa acerca da vivência filosófica, somos lançados numa compreensão que dessa mesma vivência nos afasta. A insuficiência

encontra-se na linguagem. Os diálogos traduzem esse esforço em expressar o que a própria palavra não pode determinar. Palavra inútil que, muito embora acene na direção da exposição e do escancarar, está constantemente postada junto ao silêncio. Assim, tem-se de um lado o inútil do dizer, e de outro, por sua vez, está a tarefa de precisar sempre de novo dizê-lo, a mesma tarefa pobre de ter de dizer o indizível.

(...) vida filosófica e discurso filosófico são incomensuráveis, sobretudo, por serem de ordem totalmente heterogênea. O que é essencial à vida filosófica, a escolha existencial de um certo modo de vida, a experiência de certos estados, de certas disposições interiores, escapa totalmente à expressão do discurso filosófico. Isso aparece claramente na experiência platônica do amor, talvez até na intuição Aristotélica das substâncias simples e, sobretudo, na experiência unitiva plotiniana, totalmente indizível em sua especificidade dado que aquele que fala dela, uma vez terminada a experiência, já não se situa no mesmo nível psíquico de quando ele vivia a experiência. Mas isso vale também para a experiência de vida epicurista ou estoica ou cínica. A experiência vivida do puro prazer, ou da coerência consigo mesmo e com a Natureza, é de ordem completamente distinta do discurso que a prescreve ou que a descreve do exterior. Tais experiências não são da ordem do discurso e das proposições (Hadot, 2012a, p. 21).

Ao estender a análise da história da filosofia para além do discurso, Hadot a dispõe ao sem caminho da vida. A experiência filosófica permanece estranha àquele que se dispõe à buscá-la de fora, através de conceitos e representações. É estranha porque não é da ordem da objetividade do discurso. Estranha porque, nela, o homem não é ainda fixado na familiaridade do mundo linguisticamente determinado como isto ou aquilo. Não é possível falar separadamente sobre esta experiência, pois ela só pode falar por si mesma. O discurso filosófico é sempre a tentativa de tornar familiar este estranhamento da experiência. Todo discurso abre um ponto de vista de dualidade pelo qual o homem busca conhecer a sua ação desde um lugar

fora da própria ação, separado pela aquisição dos prazos (Rosa, 1974, p. 11) em relação à vivência. Portanto, o fazer filosófico, assim como Hadot o compreende, deverá ser este aprendizado dos limites da condição da existência, que consiste em perceber esta tensão entre a experiência e o discurso, entre a prática e a palavra. Filosofar será sempre estar nesta tensão entre a experiência e a impossibilidade de se apropriar inteiramente dessa experiência no discurso:

Concretamente, os historiadores da filosofia estudam filosofias e obras filosóficas. Pessoalmente, tendo a estudar, não tanto as filosofias, mas, sobretudo, as obras filosóficas, pois duvido da possibilidade de reconstruir com exatidão corpos de doutrinas filosóficas, ou de sistemas. Podemos apenas estudar a estrutura das obras e a finalidade delas, o que o filósofo quis dizer nesta ou naquela determinada obra. Para tomar o exemplo de um filósofo moderno, como Bergson, é impossível descobrir uma coerência absolutamente perfeita entre seus diferentes escritos. Quando afirmo que o filósofo deve sempre permanecer vivo no historiador, quero, sobretudo, o dizer que, em cada obra de um filósofo, é necessário tentar reviver integralmente, em si, a démarche filosófica do autor, a um só tempo o movimento do pensamento e, se possível, todas as intenções do autor. O estudo desta démarche permitirá, talvez, reconhecer os dois polos da atividade filosófica, o discurso e a escolha de vida (Hadot, 2008a, p. 227).

A análise que Hadot faz da filosofia a partir da Antiguidade não se separa da questão acerca do que é o fazer filosófico ele mesmo. Por um lado, a profundidade e vastidão da vivência, no momento em que a familiaridade das determinações, das opiniões se descobre na mais profunda estranheza. Por outro lado, a insuficiência da palavra para expressar o que é vivido na experiência. Reconhecer estes dois polos, que traduzem o sentido mesmo da filosofia, é estar “entre” o não mais estar preso somente ao que é familiar, e o nunca estar totalmente livre para o estranho. Gozar a vida na sua radicalidade é expor-se a um risco fundamental, aquele da proximidade da morte.

Elaborar a questão da filosofia como exercício espiritual é pensar o homem exposto a este risco: risco da vida e da morte numa existência que precisa contínua e inutilmente fazer-se e desfazer-se – uma existência que, ao falar da sua vivência, é privada da posse mesma desta vivência, vindo a cair novamente na restrita familiaridade dos conceitos e representações.

Há que se exercitar em viver e em morrer, e só então é possível filosofar. Pois em toda tentativa de apropriação da vida já está implícita a perda mesma desta vida. Exercitar-se em viver e em morrer consiste em perceber que essa perda é ela mesma a condição para se retornar sempre de novo. A morte é isso: ter a experiência radical da condição da nossa existência, ou seja, ter sempre de novo a experiência da perda da familiaridade com a qual cotidianamente lidamos com o mundo. Neste sentido, pensar a filosofia como exercício espiritual é pensá-la neste limite da existência humana que se estranha, em sua finitude e fragilidade, sem poder apropriar-se inteiramente deste estranho, pois há sempre algo não dito em toda sua tentativa de dizê-lo. A ideia de exercício espiritual é pensada a partir da compreensão da existência humana marcada, estigmatizada pela necessidade de ser no e desde este limite. Ela dá a precisa dimensão desse limite como o lugar do fazer filosófico: o limite entre a vastidão da vida vivida e a insuficiência da palavra. É assim que Pierre Hadot compreende a filosofia Antiga, e a filosofia ela mesma. É a partir desta tensão entre a vivência e o discurso – tensão na qual se mantém o próprio fazer filosófico – que se elabora a questão da filosofia como exercício.

Filosofar será, neste sentido, sempre um excesso, de modo que os conceitos são elaborados com a condição de manterem um sentido mais elevado do que eles mesmos – algo que eles não podem exprimir totalmente. Assim, embora estes conceitos estejam articulados dentro do horizonte de um discurso previamente dado, isso não impede que a linguagem filosófica se revista de paradoxos. Não há outro modo para essa linguagem cuja expressão não pode se dar fora da vida profunda que a anima

Referências

- HADOT, P. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Albin Michel, 2002.
- HADOT, P. *Le voile d'Isis*. Paris: Gallimard, 2008.
- HADOT, P. *La philosophie comme manière de vivre*. Paris: Albin Michel, 2008a.
- HADOT, P. *Elogio a Filosofia Antiga*. São Paulo: Loyola, 2012.
- HADOT, P. *Elogio a Sócrates*. São Paulo: Loyola, 2012a.
- HADOT, P. *O que é Filosofia Antiga?* São Paulo: Loyola, 2014.
- HADOT, P. *Exercícios espirituais e Filosofia Antiga*. São Paulo: É Realizações, 2014a.
- ROSA, J. G. *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1974.

O DIÁLOGO INTERRELIGIOSO DE RAMON LLULL

Maria Regina T. Weckwerth¹

1. Preâmbulo

Vivemos na atualidade o que se poderia chamar o mundo da informação. Através das mídias disponíveis temos acesso aos acontecimentos do mundo inteiro; por meio da Internet assistimos, lemos e ouvimos o que acontece em qualquer lugar do planeta em tempo real; as notícias invadem nossa privacidade através das redes sociais em nossos celulares e computadores de formas cada vez mais ousadas e aperfeiçoadas, caracterizadas nas formas o mais convincentes quanto possam ser. Naturalmente, entre notícias, informes e novidades há que serem ponderadas as razões, fontes e circunstâncias nas quais se embasam tais informações. Quantas distorções da comunicação se alastram com tom de verdade, ou quantas “verdades” podem ser proferidas irresponsavelmente? Em que margens situam-se nossa fé [crer] e nossa razão?

Conforme descrito por Jaulent (in Lulio, 2001, p. 8) na introdução da obra de Raimundo Lúlio (Ramon Llull), fundamentamos nossa fé no conteúdo que nos é transmitido, mas nossa confiança nunca deveria ser cega. Portanto, há uma simbiose entre razão e fé, “o ato de fé não pode estar dissociado da razão a ponto desta abrir mão de sua estrutura fundamental”. Doutrina que se aplica do mesmo modo, às crenças religiosas, nas quais “há um conteúdo revelado, que se recebe na fé, por-

1. Graduada em Psicologia, cursando Mestrado Profissional em História da Península Ibérica da Universidade Federal de Alfenas.

que se acredita que Deus não pode nos enganar nem se enganar, e há um trabalho da razão – a teologia”. Para Raimundo Lúlio, o homem foi criado principalmente para entender e não para crer. O exercício da razão, implícito no ato de fé, é ação prioritária.

2. Contexto histórico

O estudo de Raimundo Lúlio, filósofo do século XIII, destaca-se por sua inserção num contexto histórico no qual, a par da reconquista do território peninsular, sob o domínio islâmico, desenvolve sua obra, cuja ideia central funda-se num permanente diálogo entre as religiões para que o mundo viva em paz. Considerando a história da Península Ibérica, palco exemplar de representação do conflito inter-religioso desde o século IV, nos anos 320, nas origens hispânicas quando surgem as primeiras manifestações *Adversus Iudaeos*. Concílios e Tratados inúmeros são mobilizados envolvendo a polémica antijudaica e a tensa convivência entre cristãos e hebreus. Cenário que assumirá cores intensas com a invasão muçulmana em 711, complicando ainda mais essa convivência. Com a reconquista, Toledo é conquistado por Afonso VI (1109), abrindo enorme progressão histórica na Hispânia Medieval, que por apelo “científico”, estabelece um convívio harmônico entre os três credos, mesmo coexistindo num território permanentemente em guerras, invasões, fome e peste, conforme Pastor (2005).

A conhecida Escola de Tradutores de Toledo viveu seu ápice no reinado de Afonso X, *o sábio* (1221-1284), cuja política de tolerância estabeleceu normas de convivência entre as três culturas, não esquecendo que se estabeleceram segundo princípios rígidos e no qual o fator “igualdade” não se faz absolutamente presente. O “outro”, ainda que tolerado, não escapa à humilhação e baixo uma série de disposições legais que o relegam a condição de cidadão de segunda categoria. Em seus textos jurídicos, *Las siete partidas*, Afonso X (1843, p. 648-650) faz lembrar o crime dos judeus:

En outro tempo los judíos solamente se llamaban Pueblo de Dios, y tenían grandes privilegios, los que perdieron después que le crucificaron, y desde entonces no pueden tener oficio ni dignidad con que pudiesen apremiar a los cristianos.

Segundo Costa (1948), na corte Catalão-Aragonesa, as coisas não eram muito diferentes. Ramon de Peñafort, defensor da conversão forçada dos infiéis, não descarta o uso da força bruta se necessário, e o constrangimento do afastamento de cargos públicos e do direito de viver na cidade, confinando-os em bairros distantes. O rei de Aragão, Jaime I, o *conquistador* (1213-1276), adota a política de conversão obrigatória dos infiéis, submetendo-os pela força às pregações dos frades dominicanos.

Em 1229, Jaime I reconquista a pequena ilha de Maiorca, que se encontrava sob o poder muçulmano e três anos após a reconquista nasce Raimundo Lúlio (1232), cujo relacionamento com as culturas judaica e muçulmana deram-lhe os ingredientes fundamentais para o desenvolvimento de sua obra.

Raimundo Lúlio, pertencente à nobreza, foi mordomo real e tutor do Infante Don Jaime II de Maiorca, filho de Jaime I. Casado, pai de dois filhos desfruta mundanamente da vida na corte até passar a ter visões sobrenaturais, que o levam a aspirar um estado mais elevado. Torna-se amigo de Raimundo de Peñafort, mas, se encanta com o espírito de São Francisco que inspirou o século XIII com o amor a Deus e a toda a obra criada.

Lúlio aspira converter infiéis com as armas da verdade e da fé em harmonia. Aprende o árabe e se expressa nela falando e escrevendo. Empreende uma série de viagens, fazendo pregações em sua terra natal, ao Norte da África, na Síria e na Palestina. É mestre em Paris, percorre a Itália. Sua vida é ação e contemplação. Aprende sem cessar, escreve, predica e aborda com valentia os problemas da ciência e da alma. É o primeiro na história a compor tratados de Filosofia em língua vulgar. É criticado e denunciado pelo dominicano Nicolas Eymerich que condena suas obras por proposições heréticas. É acusado de compor obra alquimista e tem suas obras apontadas no Índice,

até que os reis de Espanha, Carlos V e Filipe II, recorrem aos Pontífices fazendo-os ver a pureza de sua obra; Pio IX o declara Beato e não lhe cabe a menor sombra de heresia. Raimundo Lúlio queria converter judeus e muçulmanos ao cristianismo e durante toda sua vida perseguirá seu sonho de redenção dos infiéis, quer muçulmanos ou judeus, através do diálogo. Cabe ressaltar este aspecto, aliás, fundamental na diretiva metodológica *luliana*.

3. Raimundo Lúlio (Ramon Llull)

Consumirá sua vida em busca da defesa de sua ideia unionista e apologética. Surpreende o leitor no prólogo de sua obra “O Livro do gentil e dos três sábios” ao descrevê-la nestas palavras, conforme Jaulent (in Lulio, 2001, p. 13):

Pensai, senhores, disse o sábio a seus companheiros, quantos são os danos que se originam pelo fato de os homens não seguirem uma só religião, e quantos são os bens que adviriam se todos tivessem uma só fé e uma só Lei

Defensor do diálogo fará uso de seu próprio método, bastante diferente de seus contemporâneos, cujo teor revela uma feição muito mais simpática e inspirada na experiência da própria vida e imersa no desejo de fazer triunfar a Verdade. Até então, o empenho missionário em direção da conversão ao cristianismo fundamentava-se em aspectos débeis na argumentação das outras religiões para condená-los; cada qual buscava nestas controvérsias provar a superioridade de sua fé, levando na maior parte das vezes ao confronto e até mesmo ao litígio. O século XIII é marcado por hostilidades abertas contra os judeus e os sarracenos. Em 1263 é travado o famoso Debate de Barcelona, no palácio real em presença do rei Jaime I, do dominicano Raimundo de Peñafort e numerosos prelados, entre o rabino Mosé ben Nahman de Girona, conhecido como Bonastruc de Porta e o judeu convertido Pau Crestià, de Montpellier. A partir deste debate as discussões com o infiel terão importantes consequências que se desdobrarão do plano estritamente teológico, mas envolvendo também o campo político-social.

A conversão de Lúlio ocorreu neste período, passou nove anos estudando intensamente e já possuía uma perspectiva dos métodos empregados pelos dominicanos, além de ser profundamente avesso às argumentações baseadas em verdades de fé. Suas exposições e debates pautavam-se no que ele denominava razões necessárias, inspirando-se em Santo Anselmo, as quais jamais poderiam ser rebatidas por qualquer texto revelado. Para ele, os argumentos de autoridade variam conforme diversas opiniões, nas quais se multiplicam as palavras confundindo o entendimento.

Neste contexto cabe esclarecer a citada conversão de Llull, como se deu, se desenvolveu e gerou seu método, a *Ars* (Arte).

Em sua obra, ditada por ele aos monges cartuxos de Vauvert, no final de sua vida, em 1311, intitulada *Vita Coetânia* (Llull, 1999), tinha por objetivo transmitir sua obra às gerações futuras; base autobiográfica da qual se valem os historiadores da atualidade como fonte de estudos.

Em torno do ano de 1263, quando Lúlio ainda contava com aproximadamente 30 anos, vivia os últimos momentos de sua vida mundana e descomprometida compondo trovas e canções para uma namorada, de fato um amor adúltero, quando teve pela primeira vez a visão de Jesus com os braços em cruz, suspenso diante de si. Espanta-se e se refugia em seu leito. Entretanto a visão se repete quatro e cinco vezes, quando então assevera e entende que a visão lhe convidava a abandonar o mundo para dedicar-se a servir a Deus. Entra em profundas reflexões, deliberando três coisas em seu pensamento: colocar sua vida para a honra e serviço de Jesus Cristo, fazer livros contra os erros dos infiéis e edificar monastérios nos quais homens sábios estudassem e aprendessem a língua árabe para pregar e manifestar a verdade. Espelha-se em São Francisco e passa a peregrinar em romaria e dedicar-se intensamente aos estudos, compra um escravo mouro para aprender o árabe, que após longos anos de convivência blasfema contra Jesus. Este fato desencadeia uma luta infeliz entre Lúlio e o escravo que acaba por ser encarcerado. Lúlio afasta-se para ponderar o que fazer com o dito esca-

vo, entretanto ao retornar encontra o escravo, morto, pendurado pela corda com que estava preso.

Após estes acontecimentos, sobe até o alto da montanha Randa, não muito distante de sua casa, onde permanece por oito dias e é inspirado por visão divina, da ordem e da forma de escrever o livro contra os erros dos infiéis. Desce a montanha e dirige-se à abadia e compõe um livro muito belo ao qual chamou *Ars Magna* (Arte Maior – base de todo o sistema filosófico e teológico), e depois *Arte Geral* (subtítulo da obra *Ars compendiosa inveniendi veritatem*), escrita cerca de 1270, em Maiorca. Sobe novamente ao monte Randa e edifica um eremitério, atualmente Oratório de Cura, em mãos dos franciscanos. Este será o início de um longo caminho de estudos, escritos e viagens a ser percorrido por Lúlio, nos seus mais de oitenta anos vividos.

O método fundamentado em sua *Ars brevis – Arte breve* (Llull, 2004) será desenvolvido segundo um intrincado mecanismo combinatório, através de discos sobrepostos, que se movem um sobre os outros para organizar o conhecimento. Por 36 anos, trabalha no aperfeiçoamento desta Arte escrevendo diversas versões para adaptá-la aos diferentes níveis de compreensão do público ao qual se destinava. Um sistema de argumentação que se baseia nas *relações necessárias* entre os princípios que constituem a realidade, virtudes divinas e virtudes criadas – bondade, magnitude, eternidade, poder, sabedoria, vontade, virtude, verdade e glória –, e os vícios [pecados capitais], segundo combinações e intensidades diferentes para tudo o que existe, desde Deus a mais ínfima realidade. Relações que nascem da conjugação entre sujeito e os predicados [características verdadeiras] que lhe são inerentes, segundo um diálogo [argumentação] que respeita dez condições, também necessárias e nunca contrárias, o que implicaria o não-ser [falso]. O verbo convir frequentemente é utilizado em suas argumentações considerando que a ligação do homem com o sagrado, convém a Deus e aos homens.

Lúlio apresenta em seu método uma nova maneira de encarar a realidade, que por seu dinamismo íntimo e permanente realimentação, não é assimilada totalmente pelo homem que frequentemente a confunde com a ideia

que se faz dela. A realidade está em constante expansão e mobilidade; é ativa, complexa e dinâmica enquanto o entendimento do ser humano necessita da imobilidade do objeto a ser compreendido. A ideia é extremamente limitada, no pensamento tudo se torna imóvel e eterno, e aqui Jaulent dá como exemplo a fotografia que congela um momento da realidade. Por sua diferente constituição – dinâmica a realidade e, estática a ideia – organizam dois universos separados que se unirão no breve instante em que o homem pensa. Nesse momento a realidade está de algum modo presente em nós e nós presentes nela.

Estamos presentes no mundo física e mentalmente, por mais que fuçamos: “existe em nós um conhecimento habitual [inerente], sempre em ato, que torna patente [evidente] a realidade do mundo [universal] e ao mesmo tempo nos torna mental e habitualmente presentes nele” (Lulio, 2001, p. 19). É nesta abertura que se apoia a teoria do conhecimento de Lúlio, isto é, nossas ideias são verdadeiras quando se conformam e se ajustam à realidade. “Sem a luz [consciência] permanente do contato com a realidade patente [evidente], não poderíamos julgar sobre a verdade ou falsidade das ideias, pois é ela que permite o confronto entre a realidade presente e patente em nós e o que nós pensamos a respeito” (Lulio, 2001, p. 19). Poder-se-ia dizer que em outra condição o julgamento resultaria delirante, idealizado ou em outros termos falso.

A Arte luliana tem como premissa, em sua teoria do conhecimento, a congruência que deve existir no ato de conhecer – a realidade do conhecedor e a realidade do conhecido. Para ele, a realidade da pessoa (um ser bom) define ou limita seu campo de conhecimento (pode amar o bem) ou só terá noção do mal quando odiar. A argumentação se dará em função daquilo que é conhecido pelo ser e não das ideias feitas pelo ser.

Para Lúlio o ser é dotado da capacidade ativa e produtiva. O ser constrói a realidade. Para tanto esclarece:

O Ser de Deus é a fusão de todas as atividades ou perfeições possíveis, unificadas num Ato Puro de Ser, com atividade interna e externa. O ser das criaturas, recebido e mantido ao longo de sua existência por Deus, será uma combinação das mesmas atividades divinas, porém em grau finito (Lulio, 2001, p. 21)

Desta forma, semelhanças, concordâncias ou discordâncias existentes na criatura serão reflexos das existentes nas atividades divinas. De acordo com Jaulent (in Lulio, 2001, p. 14) “Dirá que a bondade é a razão pela qual o que é bom faz, produz, e comunica o bem”.

O entendimento humano se dá a partir da realidade do Ser primeiro, Deus e a um conjunto de princípios ativos que Lúlio denominará Virtudes ou *Dignatatis Dei*, princípios ativos primitivos [originais] e absolutos: Bondade, Grandeza, Duração [eternidade], Poder, Sabedoria, Vontade, Verdade e Glória.

Com sua Arte, Lull (2004) proverá os meios de argumentação para provar que Deus, nas três religiões monoteístas (judaísmo, cristianismo e islamismo), é o mesmo. O método de argumentação consiste basicamente num processo de associações das conveniências, diferenças e oposições, necessariamente apresentadas nas Dignidades divinas com as conveniências, diferenças e oposições que os princípios apresentam nos seres criados. Considerando que os princípios primitivos são mais intensos, está implícito o que mais convém ao ser e, quando infinitos, necessariamente terão de ser, na medida em que tais Dignidades são identificadas, cada uma delas, com a Essência Divina. Conforme demonstrado por Lúlio:

A eternidade é algo de bom: Boa coisa é a eternidade, pois o bem e o ser convêm à eternidade; e [a] eternidade e [o] ser à bondade. Se a eternidade fosse coisa má, o não-ser e a bondade estariam de acordo entre si contra o ser e a eternidade; e se isto fosse assim, os homens, as plantas e as feras desejariam não-ser, o que não acontece de modo algum, pois é uma realidade todos amarem ser e deixarem de amar o não-ser (Lulio, 2001, p. 22).

Observamos assim que os argumentos aqui demonstrados fundamentam-se na realidade e no que acontece no mundo, diferentemente dos processos dedutivos amparados em ideias pré-concebidas. Neste sentido, poder-se-ia dizer o nascimento uma metodologia científica se desenvolvendo num plano físico e sensorial, independentemente de seu objetivo, o plano metafísico.

4. O Livro do Gentil e dos Três Sábios

Importante obra apologética fundamentada em seu método da Arte, ainda que menos esquemático do que expõe em sua obra *Arte Breve*, Llull (2004), de início faz referência ao seu sistema lógico-demonstrativo com vocábulos convenientes que melhor demonstrem sua ciência. Divide o livro em quatro, sendo o primeiro destinado a provar a existência de Deus e a ressurreição, o segundo livro é do judeu, o terceiro do cristão e o quarto do sarraceno, nos quais cada sábio representante de uma religião pretenderá provar sua crença valer mais que a dos outros.

Na sequência apresenta um gentil², muito sábio em filosofia, refletindo sobre sua velhice, a morte e os bens deste mundo. Este desconhecia Deus, não acreditava na ressurreição ou qualquer coisa após a morte. Sofria com isto, lamentava-se e chorava a perda da vida mundana, a qual tanto amava, enchendo-se de terror com o pensamento da morte. Em meio a tais considerações parte em busca de um remédio para sua tristeza, pensando encontrar uma floresta com fontes e árvores carregadas de frutos que sustentassem sua vida. Chegando a um grande bosque, encontra a fonte, belos pássaros, riacho e árvores e dóceis animais, entretanto, retornam seus pensamentos de morte, crescendo-lhe no coração a dor e a tristeza. Mergulhado nesses tristes pensamentos sai caminhando de um lugar para outro tentando distrair-se, mas com mais força lhe movem os pensamentos de morte. Com grande angústia e sem saber que conselho tomar ajoelha-se na terra, levanta as mãos e os olhos para o céu, beija a terra suplicando piedade. Parte novamente por uma trilha seguindo por ela.

2. Gentil é a pessoa sem religião e que desconhece a Deus.

Enquanto isso, três sábios – um judeu, um cristão e um sarraceno – encontram-se na saída da cidade, saúdam-se e saem caminhando em busca de um recreio para suas almas cansadas pelo estudo alcançando aquela mesma floresta por onde andava o gentil, uma bela pradaria, uma fonte aprazível e cinco árvores significadas com letras. Junto à fonte, uma bela mulher, nobremente vestida, cavalgando um belíssimo cavalo se apresenta aos sábios que lhe perguntam o nome, quais as propriedades daquelas cinco árvores e o significado das letras escritas em cada uma das flores. A dama responde ser a Inteligência e descreve os significados [razões necessárias e suas conveniências]:

- “As flores da primeira árvore significam - Deus e suas virtudes incriadas essenciais, e estabelecem duas condições principais: reconhecer e atribuir a Deus a maior nobreza na essência, nas virtudes e nas obras; a segunda, que as flores (virtudes divinas), não sejam contrárias umas às outras, nem sejam menos do que as outras”.

- “Na segunda árvore vêm escritas em suas flores sete virtudes (divinas) da primeira árvore e, as sete virtudes criadas, pelas quais o bem aventurado alcance a felicidade eterna. Suas duas condições estabelecem que, as virtudes criadas sejam tanto ou mais nobres para demonstrar as virtudes incriadas e que ambas nunca sejam contrárias”.

- “A terceira árvore têm escritas em suas flores as sete virtudes divinas [incriadas] da primeira árvore e, os sete vícios, pecados mortais. Também apresenta duas condições: primeira, que as virtudes divinas não concordem com os vícios e a segunda: convém afirmar tudo aquilo que for contrário à maior significação anteriormente dita, e tudo quanto diminua a contrariedade entre as virtudes divinas [Deus], e os vícios humanos, salvas as condições das outras árvores”.

- “Nas flores da quarta árvore estão significadas as sete virtudes criadas e suas duas condições são: nenhuma virtude seja contrária à outra e, em segundo lugar: aquilo que for mais conveniente seja maior e tenha maior mérito, seja verdadeiro; o contrário disto seja falso, salvando-se as condições das outras árvores”.

- “A quinta árvore traz em suas flores significadas, as virtudes criadas e os sete pecados mortais. Suas duas condições são: primeiro, que as virtudes nunca concordem com os vícios e, a segunda: que as virtudes mais contrárias aos vícios sejam as mais amáveis e os vícios mais contrários às virtudes sejam os mais odiosos”. (Lulio, 2001, p. 45-48)

A síntese das dez condições resume-se a dois princípios:

- Primeiro: todas as dez condições concordem com um fim;
- Segundo: que não haja oposição a esse fim, ou seja, o de amar, conhecer, temer e servir a Deus.

Após ter dito estas palavras aos sábios, a mulher despede-se e os três sábios suspiram dizendo da grande bem aventurança dos homens estarem sob a luz de uma mesma Lei e de uma só crença, sem o rancor e a má vontade promovida pela diversidade e contrariedade de crenças e de seitas. Havendo um só Deus, Pai, Criador e Senhor de toda a existência haveria união entre os povos no caminho da salvação. Mediante isto, juntam-se os três sábios para discutir, frente às razões demonstrativas e necessárias, aquilo em que acreditavam. Neste momento viram a chegada do gentil que caminhava pela floresta, um homem cansado, magro e sofrido, coração palpitante e olhos cheios de lágrimas. Saúda os três sábios que lhe retribuem a saudação dizendo “que o Deus da glória, Pai e Senhor de tudo quanto existe e que havia criado todo o mundo, que ressuscitará os bons e os maus, lhe valesse, o consolasse e o ajudasse em seus trabalhos”.

Atento a tudo que o circunda o gentil maravilha-se das palavras ouvidas e de tudo o que vê. Questionado sobre o que se passava em seu coração pelos

sábios, diz ter vindo de terras distantes, caminhando como saído da razão³ por aquela floresta. Conta-lhes de sua dor, sua descrença e de seu sentimento mediante a saudação recebida pelos sábios. Estes movidos pela caridade e piedade decidem demonstrar ao gentil a existência de Deus, suas virtudes e a esperança de ressurreição, argumentando com os significados das flores das cinco árvores, para alegrar sua alma e levá-lo ao caminho da salvação.

Num primeiro livro, os três sábios seguirão o raciocínio envolvendo as três realidades – as sete virtudes divinas, as sete virtudes criadas e os sete vícios – respeitando as dez condições e as três verdades: Deus existe; a representação das virtudes divinas significadas nas flores da primeira árvore; e a esperança da ressurreição. Entusiasmado, o gentil agradece por ter sido libertado do erro em que se encontrava, ajoelha-se e adora fervorosamente a Deus. Pede instrução aos três sábios para pregar entre familiares, amigos e ao povo em geral de sua terra, que se encontravam no mesmo erro em que ele estivera até então. Contudo, ao descobrir que os três sábios respondem por leis e crenças diferentes, lamenta-se da nova situação:

- Ah, senhores! Em quão grande alegria e esperança me havíeis colocado! Mas agora me fizestes retornar a muito maior ira e dor do que costumava estar, porque depois de minha morte não tinha temor de sustentar trabalhos infinitos. Mas agora estou certo de que, se não estiver no caminho verdadeiro, toda pena está já pronta para atormentar perenemente a minha alma depois de minha morte! Ah, senhores! E que ventura é esta que me havia tirado de tão grande erro em que estava a minha alma? E por que minha alma retornou a dores muito mais graves que as primeiras (Lulio, 2001, p. 26).

Diante da angustia do gentil, os três sábios decidem provar separadamente suas respectivas crenças, estabelecendo a regra de que somente o gentio poderia contestar ou fazer perguntas ao sábio que estivesse falando. Nos livros II, III e IV serão mostradas ao gentil as verdades da fé de cada um dos sábios

3. *Saído da razão*, com esta expressão Lúlio parece indicar que as descobertas em terreno filosófico não são dedutivas, mas exige sempre um situar-se além da razão, transcendendo-a.

por ordem de antiguidade e conteúdo doutrinal, dos quais Lúlio mostra seu conhecimento sobre a Lei do povo judeu e a Lei islâmica.

Após as três exposições, o gentil dirige-se a Deus numa longa e ardente oração de gratidão, cujo conteúdo poderia ser aceito pelas três religiões. Terminada a oração o gentil vê-se diante de dois companheiros que se encontravam no mesmo erro e pede aos sábios que permaneçam para conhecerem a religião que havia escolhido. Entretanto, os sábios preferem partir alegando ser este um assunto a ser discutido entre eles, pela força da razão e pela natureza do entendimento, e que não teriam mais assunto para discutir, nem verdade a descobrir se o gentil revelasse a Lei que mais ama.

Na conclusão de sua obra, Lúlio descreve um interessante diálogo entre os três sábios ao retornarem do bosque para a cidade, sem, no entanto, revelar a fé de cada um. Um dos sábios retoma a ideia defendida pelo outro sábio acerca de uma única fé, uma só Lei, uma única seita, uma única maneira de amar e honrar Deus e que todos fossem amantes e ajudantes uns dos outros e não houvesse diferenças nem contrariedades de fé, nem de costume, salientando que, por estas diferenças e contrariedades uns são inimigos dos outros, fazem guerras e se matam tornando-se cativos uns dos outros e, são impedidos de louvar e reverenciar a Deus. Um terceiro sábio, fala acerca dos muitos homens enraizados na fé por herança de pais e antepassados e que seria impossível alguém afastá-los disso através de pregações, disputas ou qualquer outra coisa que lhes fosse dita querendo mostrar o erro. Desprezariam tudo o que lhes fosse dito, permaneceriam e morreriam na fé na qual foram criados. Mediante isto, um dos sábios responde dizendo:

[...] é da natureza da verdade estar mais fortemente ligada a alma do que a falsidade. Na realidade a verdade concorda com o ser, e, a falsidade concorda com o não-ser. Por isso, se a falsidade fosse combatida continuamente pela verdade, e por muitos homens, necessariamente a verdade venceria a falsidade, sobretudo não tendo a falsidade nenhuma ajuda de Deus, nem pouca nem grande, e sendo a verdade sempre ajudada pela virtude divina, que é a verdade incriada, que criou a verdade criada para destruir a falsidade (Lulio, 2001, p. 246-247).

Fazendo um parêntese, observar que o trecho ora citado demonstra claramente o método seguido por Lúlio ao longo de toda a obra, bem como de todas as outras. A sequência de argumentações lulianas, apoia-se sempre no *princípio da conveniência*, princípio que tem de ocorrer, ou ser; o que é inconveniente não pode ser. Tal aplicação supõe necessariamente o conhecimento do que é ou não é tendo-se em conta que para Lúlio as realidades são atos – comparar realidades é comparar atos, ou seja, ver até que ponto são congruentes. A filosofia luliana é a filosofia do Bem, assim, toda realidade manifesta-se na natureza como um bem (*ens bonum*), portanto é amável. Consequentemente, a carência de ser será odiável. A partir de tais pressupostos, podemos perceber que o que é conveniente é sempre amável e o que não é conveniente é odiável, conforme descrito por Jaulent.

Concluindo a obra, ao chegarem ao ponto de partida, na cidade, os sábios despedem-se pedindo perdão um ao outro caso tivessem dito contra sua Lei alguma palavra vil. Perdoaram-se e um dos sábios sugeriu que todos os dias e uma vez por dia dialogassem seguindo as instruções que a Dama Inteligência lhes havia mostrado e, que o debate durasse até que os três tivessem uma só fé e uma só Lei. “Porque a guerra, o trabalho e a malevolência, e o fazer dano e ultraje impedem que os homens concordem em uma crença.”

5. Conclusão

A obra sobre a qual se desenvolve o presente artigo, embora aqui muito resumido, retrata fundamentalmente o propósito sobre o qual Ramon Llull dedica toda sua existência, quer seja, a conversão do infiel, através do diálogo, o que contraria em todos os aspectos a conversão forçada, geradora de tão grandes males conforme nos atesta a história. Entretanto, ao contrário de apontar erros aos infiéis desenvolveu seu método, a “Arte”, buscando os pontos que unem as três religiões, um único Deus e os *princípios absolutos* que O definem, e, assim demonstrar a primazia da fé cristã e, de acordo com Pastor (2005, p. 45), “demonstrar os elementos principais que as separam, quer seja, a Essência da Trindade e que Cristo é o Filho de Deus Encarnado”.

Atesta assim sua postura frente às outras duas religiões: “Imponho este nome ‘infiéis’ aos judeus e aos sarracenos”.

A “Arte” de Ramon Llull, seu método, nasce da necessidade em desenvolver uma obra missionária inovadora, diferente das já existentes, fundamentada na verdade, que para ele representava a libertação do homem. Sem dúvida, esta é uma das originalidades do sistema luliano, conforme o autor:

Concede (supostamente) aos infiéis a possibilidade de que estejam na verdade. Para todos os integrantes de uma discussão, a procura da verdade é muito importante para a consecução do verdadeiro diálogo, pois a verdade torna o homem livre. Esta procura da verdade faz com que Llull considere que o outro possa ter a verdade (e na mesma regra, que ele mesmo se encontre errado) [...], e continuando mediante regras de raciocínio aceites por todos, é possível mostrar-se o esplendor da Trindade do dogma cristão (Pastor, 2005, p. 57).

Conforme salientado na introdução deste artigo, a razão é fundamental para Llull, na medida em que afirma que o homem foi feito para entender e não para crer. Entendimento que se estabelece nas relações necessárias entre os princípios da verdade fundamentadas na razão, e não segundo deduções [ideias] destes princípios. Para ele, conforme Pardo, a fé nos proporciona o acesso às realidades divinas superiores, entretanto devemos, sempre, com ajuda da razão intentar penetrar nos mistérios da fé e tentar entendê-los. Ampliando esse espaço, e mesmo considerando a fé, ainda que não só no âmbito religioso, haveríamos que, conforme levantado na introdução deste artigo, apreender que nessa intensa invasão de privacidades, geradas nos meios de comunicação tecnologizados, na qual estamos submersos por agitadas marés de informações construídas e ampliadas, entre ameaças de terror ou promessas de felicidade apoiadas na mentira, criadas e ou deduzidas, poderíamos questionar quantas “ideias” são germinadas na ausência do uso do pensamento, do sentimento e da ação, em síntese na ausência da consciência, da verdade. Vê-se aqui o homem distanciando-se do que, talvez, Lulio chamaria de um distanciamento ou negação das *relações necessárias*. Conforme Keppe (1999, p. 79), psicanalista e filósofo contemporâneo,

“o homem escolheu o não-ser para tentar ser – como se ligado ao Ser Divino, estivesse eliminando a si próprio”, fato este gerador das inversões nas quais grande parte da humanidade está submersa, vivendo alienada da realidade e angustiadamente em busca de algo idealizado, portanto inexistente, quando tudo de que ele precisa está diante e dentro de si.

Referências

- LÚLIO, R. *O livro do gentio e dos três sábios (1274-1276)*. Introdução, tradução e notas de Esteve Jaulent. Petrópolis: Vozes, 2001.
- PASTOR, J. P. Diálogo inter-religioso ‘real ou aparente’ durante a Idade Média hispânica: Ramon Llull (1232-1316). *Mirabilia: Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval*. n.5, 2005. Disponível em <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/151423> Acesso em 11 set. 2016.
- ALFONSO X [Rei de Castela e Leão]. *Las Siete Partidas*. Extractadas por El Licenciado D. Ignacio Velasco Perez, y una sociedad de Abogados del ilustre Colegio de esta Corte, Madrid: Imprenta de los Señores Viuda de Jordan e Hijos, 1843. Disponível em <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-82503.html> acesso em 11 set. 2016.
- COSTA, L. A. Raimundo Lúlio. *Revista de Educacion*, Madrid, n. 81, 1948. Disponível em <https://www.mecd.gob.es/revista-de-educacion/numeros-revista-educacion/numeros-anteriores/1948/1948.html> acesso em 11 set. 2016.
- LLULL, R. Vida Coetânia (1311). Traduzido de BONNER, Antoni. *Obres Selectes de Ramon Llull*. Mallorca: Editorial Moll, 1989, pp. 11-50 por Ricardo da Costa, 1999. Disponível em <http://www.ricardocosta.com/traducoes/textos/vida-coetania-1311> acesso em 22 out. 2016.
- LLULL, R. *Arte breve (1308)*. Traduzido de RAMON LLULL. *Arte breve* (introd. y trad. de Josep E. Rubio), Pamplona, EUNSA, 2004 por Ricardo da Costa e Felipe Dias de Sousa, 2004. Disponível em <http://www.ricardocosta.com/traducoes/textos/arte-breve-1308> acesso em 22 out. 2016.
- KEPPE, N. R. *Metafísica trilogica: a libertação do ser*. 2. ed. São Paulo: Proton, 1999. v. 1.

A SUBJETIVIDADE AUTORITÁRIA: BASES FRANKFURTIANAS PARA A ANÁLISE SOCIAL CRÍTICA

Elisa Zwick¹

1. Introdução

Os tempos sombrios vividos na Alemanha do século XX geraram profundas e diversas reflexões sobre a fundamentação social, política, filosófica e psicológica do autoritarismo (Almeida, 2009), trazendo a reboque temas como o nazismo, o fascismo, a família, a educação e a sociedade administrada, capazes de revelar os meandros que levaram à ultrapassagem dos limites da autoridade. A constituição da subjetividade autoritária, demarcada pela conversão da autoridade em autoritarismo, é caracterizada pela convergência de todo um complexo social ao irracionalismo, levando a humanidade a vivenciar drasticamente a perversidade de sistemas de dominação totalitários. Reelaborar e rememorar essas irracionalidades da (des)ordem social é tarefa inamovível da teoria social crítica, cujas análises cumprem a função de alertar a humanidade para que o horror não mais se repita, como ressaltou Adorno (1977; 1995) ao refletir sobre a experiência formativa na educação².

1. Professora Adjunta do Instituto de Ciências Sociais Aplicadas da Universidade Federal de Alfenas (ICSA/Unifal-MG). Doutora em Administração pela Universidade Federal de Lavras (UFLA). Doutoranda em Sociologia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), com estágio sanduíche na Hochschule für Grafik und Buchkunst Leipzig (HGB) - Academy of Fine Arts. E-mail: elisazw@hotmail.com.

2. Adorno (1977, p. 674, tradução nossa) assevera: "a exigência de que Auschwitz não aconteça novamente é a primeira na educação. Ela está posta diante de qualquer outra e não acredito que seja necessário justificá-la".

Nossa análise da subjetividade autoritária neste estudo é de caráter introdutório. Buscamos localizar o tema do autoritarismo a partir de alguns vetores e arranjos conceituais que influenciaram em conduziram à análise do binômio autoridade-autoritarismo nos principais teóricos da “primeira geração” da Teoria Crítica. Sabemos que essa análise encontra lastro em reflexões realizadas a partir de meados dos anos 1920 até a década de 1930, no pré-guerra, período que coincide com a vigência do então novo periódico do Instituto, a *Zeitschrift für Sozialforschung* (1932-1939/1941)³, em que a “denúncia e a análise da ameaça fascista” marcou um dos principais interesses do *Institut für Sozialforschung* (IfS) nos anos 1930 (Jay, 2008, p 194). Embora a base do assunto seja claramente deste período, para fins deste estudo realizamos um corte de investigação que abarca o período em que a maior parte das obras de grande relevo da Escola sobre este tema é refletida com maior consequência, ou seja, nas obras escritas no pós-guerra, excetuando-se a produção de Walter Benjamin, falecido em 1940.

Assim situada, em termos metodológicos a análise do tema acompanha a perspectiva dialética marxista e, também, a postura interdisciplinar da Teoria Crítica preconizada por Horkheimer para o trabalho coletivo do IfS. Tal direcionamento, marcadamente autônomo, inaugurou na Alemanha uma visão oposta à rigidez disciplinar e hierárquica do ensino universitário formal. Resultado disso foram desdobramentos teóricos de temas antes negligenciados nos currículos superiores alemães, a exemplo da “história do movimento trabalhista e [d]as origens do antissemitismo” (Jay, 2008, p. 44). Portanto, o objetivo de nossa abordagem é tematizar alguns aspectos contudísticos da subjetividade autoritária, vista sua patente transposição à realidade social atual, ainda pouco interpretada à luz da Teoria Crítica de caráter emancipatório.

3. Revista criada por Max Horkheimer, após assumir a direção do IfS. Ela substituiu a antiga revista fundada pelo diretor anterior, Carl Grünberg, chamada *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* (1911-1930), também conhecida como *Grünberg-Archiv*. O volume do ano VIII/1939 da *Zeitschrift für Sozialforschung* saiu em 1940 sob o novo título de *Studies in Philosophy and Social Sciences*, mas com menção ao título anterior, assim figurando na edição final do volume IX/1941.

2. Diagnóstico da razão autoritária

A temática do autoritarismo possui originalidade no IfS pela situação de crise em que se encontrava o movimento socialista internacional, em meio a qual colocou-se a tarefa de tentar compreender por que os trabalhadores não cumpriam com aquela que o marxismo entendeu ser sua missão histórica de classe, qual seja, fazer a revolução. Tal incursão é que motivou um cenário amplo de pesquisas e teorizações focadas nos espaços da sociedade e da cultura e não na análise econômica⁴. Essa nova abordagem social e epistemológica do IfS frente ao marxismo tradicional foi incluída, com certo destaque, na moldura que Merquior (1996, p. 450) atribuiu ao marxismo ocidental enquanto um “marxismo da superestrutura”.

Mesmo que as ideias da Teoria Crítica se mostrassem incapazes de combater, em tempo real, a barbárie totalitária que se difundia sobre o tecido social da primeira metade do século XX, suas obras adquiriram importância tanto metodológica quanto politicamente. Isso fez com que a Escola fosse reconhecida pelo combate ao totalitarismo nazifascista que adquiria proporções vertiginosas na Europa. Sua conversão a um marxismo heterodoxo tem como pano de fundo a busca por interpretações que o pensamento marxista tradicional não pôde oferecer sobre novos temas postos pela exigência de contrapor adversidades candentes da Alemanha desse período.

Essa perspectiva se desenvolve em grande parte através de Max Horkheimer, cuja proximidade com Friedrich Pollock⁵ o coloca como um dos nomes de maior influência nos desdobramentos da Escola. Ocupante da “cátedra de Filosofia Social” (Jay, 2008, p. 63), em suas investigações sobre a teoria social do indivíduo Horkheimer participou, dentre outras, da obra coletiva *Studien über Autorität und Familie* publicando, em 1936, um de seus mais

4. A avaliação da mudança do cenário do capitalismo dos tempos da obra de Marx para os anos 1930, que justificava novos objetos e modos de abordagem, é bem registrada na abertura do ensaio de Benjamin (2010), “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”, que ele iniciou a redigir em 1935.

5. Os dois mantiveram uma amizade que durou cerca de sessenta anos, até o falecimento de Pollock, em 1970. Jay (2008, p. 44) ressalta que “a complementaridade de suas respectivas personalidades [Pollock, estável e obsessivo, e Horkheimer, instável e temperamental] foi uma das fontes do sucesso do *Institut*”. Dentre as análises relevantes de Pollock, que influenciam Horkheimer, destacam-se textos como o que trata das possibilidades e limites do Estado capitalista, que polemiza a relação entre economia e modo de produção na constituição da democracia (Pollock, 1989).

destacados textos, *Autorität und Familie*. A problemática que envolve a obra é desenvolvida sob os eixos de análise da economia e da psicanálise, onde Horkheimer (1936) parte da cultura para analisar o papel da autoridade e da família no contexto da sociedade burguesa. Com isso, ele pretendia extrair respostas sobre por que a classe operária se identifica com os padrões autoritários e como a autoridade se constitui a partir da família, convergindo a um determinado *status quo* na manutenção de relações sociais conservadoras.

Segundo Lowenthal (1989), foi sob a liderança de Horkheimer que o IfS esteve engajado na pesquisa empírica desenvolvendo diversas temáticas para compreender processos sociais, podendo ser elencadas ainda as funções da comunicação cultural e de massa, suas formas de reprodução e padrões estéticos. Assim, a tônica das investigações presentes era a padronização de comportamentos, analisados pelo enfoque psicológico e antropológico, o que leva Horkheimer a um interesse particular pelo fenômeno da regressão. Localiza-se aqui um importante condutor de boa parte de sua obra, que é a luta contra a barbárie e a dominação, também tema de seu livro *Eclipse of reason* (Horkheimer, 1947; 2002), que retoma a discussão precedente colocando as ações autoritárias na conta da razão instrumentalizada.

De outra parte, Walter Benjamin, integrado à tradição frankfurtiana de modo marginal em sua curta vida, findada em 1940, desenvolve com acurácia e complexidade o fenômeno da cultura enxertada pela barbárie. A célebre afirmação de que os oprimidos vivem em permanente estado de exceção é parte de fundo das formulações de Benjamin (2010) em suas teses “Sobre o conceito de história”, sistematizadas na sonora tese dialética de que todo o documento (*Dokument*) da cultura é também um documento da barbárie. Isso é pressuposto dentro de uma certa antropologia freudiana nos marcos psicológicos de Eros e Thanatos, que repercutem no dilema entre autoconservação e sacrifício. Essa concepção benjaminiana leva a uma visão de tendencial inseparabilidade entre terror e civilização (Tar, 1977), diagnóstico e mesmo prognose que figura como um dos fortes elementos da Teoria Crítica de primeira geração. Vale mencionar que Marcuse (2010) apresentou uma crítica ao aspecto a-histórico dessa posição, alegando que

uma sociedade não repressiva poderá expressar condições de sociabilidade diferentes⁶.

No entanto, para quem, como Benjamin (2010, p. 225), propõe a necessidade de “escovar a história a contrapelo”, contando-a na ótica dos vencidos, o progresso como sua lei máxima insere a urgência da batalha contra o fascismo que, longe de ser um anacronismo, é o modelo imanente da dominação. Assim, o que lhe chama atenção não é o assombro diante do abandono da *Bildung* alemã, reação mais comum à maioria, mas a falta de espanto no tocante à cumplicidade entre barbárie e progresso enquanto seu fio condutor. Para Benjamin, a violência como carro chefe do progresso retrata um poder político que converte em lei a vontade dos que dominam. O controle pela norma no Estado de Direito suprime, assim, a liberdade, tendo a sociedade moderna atingido como resultado o oposto do projeto emancipatório.

Outro conceito caro a Benjamin é o de experiência, que se apresenta como acontecimento autônomo. Ele assim o qualifica apontando o esvaziamento da própria formulação de conhecimentos, colocada em cheque por ter se distanciado da empiria e se restringido a recortes reducionistas. A ausência de uma experiência absoluta leva à pobreza da linguagem, que se torna incapaz de invocar palavras que despertem para a vida experiências ao sujeito e o engrandecem. Tampouco ele (o sujeito) é capaz de filtrar o que lhe traz riqueza verdadeira alimentando o espírito.

Nesse apanhado, Benjamin desvincula experiência de subjetividade, deixando claro que aquele conceito se refere à recepção pura, despossuída de intencionalidade ou artifício forjado pelo sujeito. Sem uma experiência substantiva, os indivíduos não têm como distinguir nem evitar a presença dos elementos do fascismo. Nessa direção afirmou, no ensaio “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”, que no bojo de uma “estética da guerra”, a humanidade “em sua autoalienação atingiu o ponto que lhe permite viver sua própria destruição como um prazer estético de primeira ordem”

6. Futuramente também Habermas (2012) se insurgirá contra essa posição sem saída, que denuncia como desacreditadora da razão, mas o faz numa moldura intelectual muito distante desses autores em sua *Teoria da ação comunicativa*.

(Benjamin, 2010, p. 194, 196). Por isso critica a estetização da política contra a qual defende a politização da arte.

Psicanalista e um dos fundadores do IfS, em seus estudos no terreno da Psicologia Social, Erich Fromm publicou em 1942 o livro *The fear of freedom*, que servia em grande parte para analisar a emergência das sociedades totalitárias. Fromm defendia que na modernidade, malgrado todos os avanços técnicos e sociais, os homens não haviam se encontrado com a liberdade positiva, mas com a solidão. Porém, achando-se liberados no uso individual de sua própria força, tecem uma perspectiva de medo, que os leva a impulsos sadomasoquistas de renúncia à sua individualidade com vistas a restituir uma nova segurança. Fromm (2001, p. 41) escreveu em seu diagnóstico: “parece que a nova liberdade trouxe duas coisas para eles: um aumento da sensação de força e, ao mesmo tempo, um aumento do isolamento, dúvida, ceticismo, e – resultando de tudo isso – a ansiedade”. Ele distingue a liberdade positiva, a liberdade *para* (construtiva) de liberdade *de* (negativa).

Já em 1973 Fromm publicará uma obra monumental, *The anatomy of human destructiveness*, na qual examina a literatura de várias áreas sobre a agressividade. Em moldura semelhante à obra anterior, Fromm rechaça a tese dos intuitivistas que naturalizam a agressão. Ele a distingue entre benigna (afirmativa, necessária) e maligna (destrutiva), recusando o caráter inato desta última e defendendo a viabilidade de sua redução, o que ele projeta num conceito paradoxal de esperança, que nega ser meramente passiva, da espera por um Messias, classificando-a como “impaciente e ativa, procurando todas as possibilidades de ação dentro do reino das possibilidades reais” (Fromm, 1974, p. 438).

Vizinha temática e temporal do mesmo ano (1947) de *Eclipse of reason*, é *Dialektik der Aufklärung*, que Horkheimer escreveu com Adorno. Nessa obra fundamental do ideário programático da Escola de Frankfurt, que mudaria para sempre a compreensão da sociedade moderna, seus autores se perguntam por que a humanidade, que os préstimos iluministas da razão e da ciência prometeram emancipar, ao invés de caminhar em direção a um

estado humano, dá cada vez mais mostras de uma queda “em uma nova espécie de barbárie” (Horkheimer und Adorno, 1969).

Nesse livro é defendida a tese de que a racionalidade e sua expressão maior, a ciência, no afã de liquidar implacavelmente os mitos, terminou por recair numa nova forma de mitologia. É o que Horkheimer e Adorno apontam no drama de Ulisses, personagem central da *Odisséia* de Homero, cuja racionalidade – que os autores veem como protótipo da razão moderna – funda-se na astúcia de lograr a natureza externa para se autoconservar. Mas a dialética deste logro atinge também a própria natureza interna de Ulisses enquanto homem. Ilustrativo disso é a travessia do mar amarrado ao mastro de seu barco para ouvir o canto das sereias, meio de não sucumbir aos encantos destas no fundo de suas águas, o que ilustrativamente significa que Ulisses desfruta da arte, mas renuncia à sua liberdade.

A dialética de Ulisses é exercida, portanto, sob o primado da autoconservação (*Selbsterhaltung*), cujo caráter compulsivo explica sua conspiração contra tudo que lhe é exterior, donde se desdobra “a dominação da natureza pelo processo da subjetivação, formalização e padronização do mundo” (Fraga, 2007, p. 431). Mas esse processo de abstração é problemático, pois o homem compromete sua própria natureza quando, na sociedade burguesa plenamente desenvolvida, torna-se um “Ninguém” – nome pelo qual Ulisses se identifica para ludibriar o ciclope Polifemo. Então, nulificado através de um jogo de adaptação da linguagem e reduzido a esquemas quantitativos calcados na abstração da mera lógica, nega sua singularidade em nome de uma conservação precária.

A manipulação técnica da natureza para sua sobrevivência cobra-lhe, em contraface, um sacrifício repressivo sobre os instintos que não raro retorna sob a figura da barbárie – por exemplo, a guerra. É o preço da submissão desmedida à racionalidade instrumental. Não por acaso o enredo de interpretação filosófico-literária que abre o livro chega ao seu final com um capítulo dedicado ao antissemitismo, figura peculiar do espírito nazista. Nesse empreendimento, Horkheimer anda junto a Adorno em muitos momentos,

como em sua dedicação a estudos sobre cultura popular, música e questões radiofônicas. Mas é na análise do comportamento preconceituoso – como o antissemitismo –, sustentador de valores morais que negam a possibilidade de mera existência do outro ou, como Adorno (2009a) dirá mais tarde em *Dialética negativa*, do “não idêntico”, que se encontra a motivação fundamental, para ambos, da realização de estudos que levam a caracterizar um novo tipo antropológico de homem. Este se reproduz numa sociedade cujas bases sociais conferem origem e espaço de expressão ao fascismo⁷.

Na série “Studies in prejudice”, na qual aparece o volume coletivo *Studies in the authoritarian personality* (Adorno, 1950)⁸, reforçam-se elementos já dispostos, por exemplo, em *Dialektik der Aufklärung* (1969; 1997), como a repressão da natureza e o antissemitismo. O olhar filosófico de Adorno no estudo da personalidade autoritária é central ao desenvolvimento da teoria sociológica. Seguindo a proposta da obra geral de explicar o preconceito, em *The authoritarian personality* Adorno exerce um papel decisivo já na definição do título. Pela análise do material empírico coletado, amplia tipologias de autores precedentes e classifica as estruturas de personalidade em tipos ou síndromes (Freitag, 1990).

Ao reconhecer o impacto da obra de Freud na cultura e na ciência, a contribuição de Adorno à personalidade autoritária também mantém interface com a pesquisa psicossociológica. Visando identificar o fascista em potencial e o que o torna passível à propaganda antidemocrática, o filósofo considera importante o estudo da ideologia para saber o que leva os indivíduos à ação, concluindo pela necessidade de uma “teoria global da personalidade” terminando por esboçá-la⁹. No entrelaçar das análises da personalidade, da

7. “O agitador fascista relaciona-se com ideias democráticas como forças vivas e apenas tem a possibilidade de triunfar se as distorce para seus próprios fins” (Adorno, 2009b, p. 62). Vulneráveis à propaganda antidemocrática, os “fascistas em potencial” seriam capazes de revelar claramente as forças de personalidade e elementos em comum que favorecem a ascensão da intolerância.

8. A obra tinha como objetivo “desenvolver um dispositivo para medir a existência do potencial autoritário por trás do nível da ideologia consciente” (Jay, 2008, p. 315).

9. Para Adorno (1950), a personalidade é uma organização de forças que repousam dentro do indivíduo, às quais atribui uma consistência. Tais forças possuem necessidades que variam em quantidade para cada indivíduo e interagem conforme padrões harmoniosos ou conflitantes firmando, assim, preferências ideológicas, devendo-se considerar o impacto do meio social à formação dessa estrutura.

consciência e da ideologia, Adorno identifica o núcleo concreto do autoritarismo, contribuindo de modo fundamental para deslindar o perfil do caráter fascista. Isso é operado desde seu diagnóstico dos mecanismos de produção do preconceito antissemita, que traz a lume a irracionalidade disposta em diferentes manifestações, como a estereotipia, o pseudoconservadorismo e a estandardização.

No montante de sua obra, Adorno revela uma configuração peculiar. Dos vinte volumes reunidos em *Gesammelte Schriften*, oito dedicam-se à estética musical, dois à crítica da cultura e Literatura e dois à Sociologia, revelando uma multiplicidade de vozes, o “que levará Adorno a constituir a configuração de sua própria experiência intelectual” (Safatle, 2009, p. 166). Isto torna presente em Adorno o estilo fragmentário e elíptico de escrita, revelando uma exposição constituída sob a resistência e que repensa categorias, conduzindo a própria noção de sujeito ao confronto com o pensamento hegemônico de subjetividade. Tal posicionamento promove a verificação do mundo da mercadoria e das relações de produção como integrante do processo de coisificação imanente à racionalidade moderna, penetrando na esfera da subjetividade, cerceando a capacidade dos indivíduos para “uma possibilidade de ação racional autônoma” (Camargo, 2006, p. 30).

Daí o empreendimento a campos empíricos via Psicanálise e Sociologia, capazes de articular uma crítica do sujeito moderno em sua égide identitária e, por conseguinte, “uma complexa crítica social do capitalismo avançado”, em que o próprio eu moderno em sua estrutura paranoica projeta sua infelicidade para fora de si (Safatle, 2009, p. 170). Essa exposição é patente, por exemplo, na crítica ao antissemitismo¹⁰ que aparece nos textos sociológicos de Adorno, dos quais se destacam os que compõem *The authoritarian personality*. São textos que refletem, em suas análises da pesquisa empírica sociológica, elementos teóricos presentes em obras como *Dialética do*

10. Vermeersch (2001, p. 84) destaca que em *The authoritarian personality* os autores não pretendiam explicar o antissemitismo, ou o fascismo em geral, apenas pela observação da subjetividade, mas consideravam decisivo na sociedade contemporânea a predominância do sistema sobre o indivíduo, de modo que era urgente observar como tendências objetivas modelam os indivíduos até mesmo na intimidade. Desse modo, a psicologia social “fornecia as mediações subjetivas de um sistema social objetivo”.

*esclarecimento e Mínima moralia: reflexões a partir da vida danificada*¹¹, que expressam tentativas anteriores de Adorno para a compreensão irresignada do mundo. Ele o faz unindo referenciais de diferentes áreas para refletir o problema conceitual do par indivíduo-sociedade (Vermeersch, 2001).

A conflituosa relação entre autoconservação e sacrifício, que anima o roteiro de *Dialektik der Aufklärung*, é o dilema também presente no que Marcuse (2010) chamou de *Eros and civilization*, título de seu principal estudo sobre Freud, realizado numa moldura filosófica, mas entevendo uma validade político-sociológica na psicanálise freudiana. Em sua convicção de que as categorias psicológicas convertem-se em políticas, Marcuse imerge na análise da sociedade industrial moderna apontando sua dependência da produção e do consumo do supérfluo. O alto preço diante da servidão voluntária humana ao potencial destrutivo do progresso técnico é cobrado no desempenho crescente de atividades improdutivas, que aniquilam as tentativas autônomas de articulação política.

Isso fica claro nas reflexões sobre o *homem unidimensional*, em que Marcuse (1978) aponta o pensamento positivista como balizador da prioridade técnica que, por conseguinte, se torna a prioridade política. Assim, distraída pelas ‘funções’, a mão de obra é levada a acreditar nas falsas aspirações culturais administradas, capitaneadas pelo governo e pelas grandes empresas. Por outro lado, a transposição dos problemas psicológicos individuais ao âmbito público faz com que a cura de distúrbios pessoais dependa cada vez mais da cura da desordem social geral (Marcuse, 2010).

Para reverter esse anúncio totalitário, Marcuse (2010, p. 25) identifica a necessidade de “desenvolver a substância política e sociológica das noções psicológicas”, o que é facilitado ao sustentar implicações sociais na teoria freudiana. Doravante, Marcuse aponta as contradições entre a ascensão

11. Adorno (1951) chamou de vida danificada (*beschädigten Leben*) o que vivemos hoje como resultado de uma sociedade administrada, onde a consciência humana é moldada para se adaptar às exigências técnico-econômicas. Ao suprimir a subjetividade, aniquilando a autonomia do indivíduo pela assimilação sistemática da racionalidade instrumental, a vida se torna danificada e passível de manipulação. Nesse contexto, a adesão à lógica da mercadoria, onde as preocupações se dão apenas no nível dos valores imediatos do consumo, passa a ser a forma mais reconhecida de assunção e condução da vida.

científica e tecnológica e o aumento da dominação e da destruição, buscando preservar a linha de Freud, que, segundo Marcuse, contém um fundo oculto que rejeita a identidade entre civilização e repressão. Nisto, defende que a teoria de Freud não apenas não se limita aos aspectos técnicos da terapia como ainda pressupõe abertura para uma sociedade não repressiva, o que configura a utopia de Eros marcusiana.

3. Considerações finais

Se observarmos as quatro décadas da antiga Escola de Frankfurt em seu conjunto, fica evidente o seguinte: não havia paradigma unitário (...) ao qual se submeteria tudo aquilo que estava implicado quando se fala da Escola de Frankfurt. As duas figuras principais, Adorno e Horkheimer, trabalham a partir de duas posições explicitamente diferentes sobre temas comuns (Wiggershaus, 2002, p. 35).

Ao tematizarmos alguns aspectos conteudísticos da subjetividade autoritária, realizando este breve mapeamento geral¹², evidenciamos que o tema da autoridade atravessa as preocupações que orientam diversos dos estudos centrais da Teoria Crítica de primeira geração. Em análise, a autoridade é vista não apenas como aspecto institucional-formal, mas como busca de afirmação do eu; e o autoritarismo como o diagnóstico e a análise das razões pelas quais a afirmação da autoridade se transforma na barbárie. Esta análise do binômio autoridade-autoritarismo, ou de como acontece a degeneração daquele aspecto social neste, é um tema que carece de maiores investigações não apenas em nível histórico, mas teórico-sociológico, para a construção de sistematizações próprias que deem conta de interpretar realidades locais.

12. Poderíamos ainda incluir outros títulos, como artigos da *Zeitschrift für Sozialforschung* e obras como: *The fate of small business in Nazi Germany* (Kirchheimer, Gurland e Neumann, 1943), *Behemoth: the structure and practice of national socialism, 1933-1934* (Neumann, 1944), o inédito estudo coletivo *Anti-semitism within American labor: a report to the Jewish Labor Committee* (1945, 4 vols.) e mesmo o histórico estudo *Oriental despotism: a comparative study of total Power*, de Wittfogel (1957), que não versa sobre a sociedade contemporânea ocidental, mas mantém o mesmo interesse temático acerca das origens do autoritarismo de Estado nos primórdios organizativos da humanidade no Oriente, no chamado “modo de produção asiático”.

Resgatar as preocupações e tematizações que estão na gênese do debate sobre autoridade e autoritarismo é tarefa necessária para a compreensão das formas atuais do autoritarismo. Como exemplo prático dessa possibilidade de contribuição, recentemente no Brasil observamos a queda de um governo de esquerda, que apesar de suas contradições econômicas e políticas, sintetizou um período de avanço dos direitos sociais e humanos. Contudo, parece ter sido notório, no dia a dia da sociedade brasileira, nas redes sociais e nos meios políticos, que à medida que o processo de afastamento do governo avançava, setores sociais antes constrangidos em suas manifestações sexistas, racistas e moralmente preconceituosas, passaram novamente a expressá-las com grande liberdade, mesmo em espaços públicos.

Com as devidas mediações contextuais, os resultados de pesquisas que avançam na análise da constituição da subjetividade autoritária podem vir a contribuir, mediante análises via a Teoria Crítica, quanto aos caminhos percorridos para esse retorno do recalcado na forma da violência. Atentar à pluralidade da Teoria Crítica certamente é fator que nos leva a pressupostos e direcionamentos diferentes nas formulações de seus pensadores, algumas cingidas ao diagnóstico dos impasses da práxis, ou ao exercício de uma práxis teórica ou artística, outras apostando na práxis política. Dessa maneira, a análise crítica do autoritarismo em diferentes facetas é elemento comum da Teoria Crítica, cuja identificação e compreensão torna-se importante para melhor elucidar o papel e o lugar desses autores como *intelectuais não conformistas*, conforme a eles se referiu Alex Demirovic (1999). Exercer esta função constitui-se, portanto, numa contribuição fundamental para a análise crítica da sociedade presente, uma das tarefas primordiais da análise sociológica.

Referências

- ADORNO, T. W. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009a.
- ADORNO, T. W. *Educação e emancipação*. 4. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1995.
- ADORNO, T. W. *Escritos sociológicos II, v. 1*. Madrid: Akal, 2009b. (Obra Completa, 9/1).

- ADORNO, T. W. *Kulturkritik und Gesellschaft I/II: Erziehung nach Auschwitz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1977. S. 674-690. (Gesammelte Schriften, Bd. 10).
- ADORNO, T. W. *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1951. S. 12-303. (Gesammelte Schriften, Bd. 4).
- ADORNO, T. W. *Soziologische Schriften II: Studies in the Authoritarian Personality*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1950. S. 143-509. (Gesammelte Schriften, Bd. 9).
- ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. 6. reimp. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- ALMEIDA, J. Introdução. In: ALMEIDA, J.; BADER, W. (Orgs.). *Pensamento alemão no século XX: grandes protagonistas e recepção das obras no Brasil*. São Paulo: Cosac Naify, 2009. v. 1. p. 11-21.
- BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 12. reimp. São Paulo: Brasiliense, 2010. (Obras Escolhidas, v. 1).
- CAMARGO, S. C. *Modernidade e dominação: Theodor Adorno e a teoria social contemporânea*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2006.
- DEMIROVIC, A. *Der nonkonformistische Intellektuelle: die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1999.
- FRAGA, P. D. Autoconservação e sacrifício: o drama prototípico de Ulisses como dominação da natureza. In: POMMER, A.; FRAGA, P. D.; SCHNEIDER, P. R. (Orgs.). *Filosofia e crítica: Festschrift dos 50 anos do Curso de Filosofia da Unijuí*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2007. p. 421-446.
- FREITAG, B. *A teoria crítica ontem e hoje*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- FROMM, E. *The anatomy of human destructiveness*. 3. reimp. New York; Chicago; San Francisco: Holt, Rinehart and Winston, 1974.
- FROMM, E. *The fear of freedom*. 2. ed. rev. London: Routledge, 2001.
- HABERMAS, J. *Teoria do agir comunicativo*. São Paulo: Martins Fontes, 2012. 2 v.

- HORKHEIMER, M. et al. *Studien über Autorität und Familie: Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung*. Frankfurt am Main: Dietrich zu Klampen Verlag, 1936.
- HORKHEIMER, M. *Eclipse of reason*. Oxford University Press, 1947.
- HORKHEIMER, M. *Eclipse da razão*. São Paulo: Centauro, 2002.
- HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W. *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1969. S. 8-336. (Gesammelte Schriften, Bd. 3).
- JAY, M. *A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais (1923-1950)*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- KIRCHHEIMER, O; GURLAND, A. R. L.; NEUMANN, F. *The fate of small business in Nazi Germany*. Washington, DC, 1943.
- LOWENTHAL, L. Historical perspectives on popular culture. In: BRONNER, S. E.; KELLNER, D. M. (Eds.). *Critical Theory and Society: a reader*. Routledge: London, 1989. p. 184-198.
- MARCUSE, H. *A ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional*. 6. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- MARCUSE, H. *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. 8. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2010.
- MERQUIOR, J. G. Marxismo ocidental. In: OUTHWAITE, W.; BOTTOMORE, T. (Eds.). *Dicionário do pensamento social do século XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- NEUMANN, F. *Behemoth: the structure and practice of national socialism, 1933-1934*, 2. ed. New York; Londres: Oxford University Press, 1944.
- POLLOCK, F. State Capitalism: its possibilities and limitations. In: BRONNER, S. E.; KELLNER, D. M. (Eds.). *Critical Theory and Society: a reader*. Routledge: London, 1989. p. 95-118.
- SAFATLE, V. Theodor Adorno: a unidade de uma experiência filosófica plural. In: ALMEIDA, J.; BADER, W. (Orgs.). *Pensamento alemão no século XX: grandes protagonistas e recepção das obras no Brasil*. São Paulo: Cosac Naify, 2009. p. 159-179. v. 1.
- TAR, Z. *A escola de Francoforte*. Lisboa: 70, 1977.

- VERMEERSCH, P. F. *O escudo de Perseu: sobre os textos de Theodor W. Adorno em The Authoritarian Personality*. 2001. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Estadual de Campinas. São Paulo, Campinas, 2001.
- WIGGERSHAUS, R. *A escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. Rio de Janeiro: Difel, 2002.
- WITTFOGEL, K. *Oriental despotism: a comparative study of total power*. New Haven; London: Yale University Press; 1957.
- ZEITSCHRIFT FÜR SOZIALFORSCHUNG. Hrsg. Institut für Sozialforschung Frankfurt am Main. Leipzig/Paris, J. I-VIII, 1932-1939.

Em relação dialética com as crescentes transformações tecnológicas, as contínuas mudanças nas formas de interação e comunicação humanas são impulsionadoras de redes sociais e novas mídias de massa, ensejando impactos decisivos e novas experiências, as quais exigem uma devida compreensão científica e crítica. Essa nova realidade mundial desafia a comunidade acadêmica a renovar suas interpretações, requerendo abordagens integradas, permanentemente subsidiadas pelo diálogo interdisciplinar.

Contribuem para este ambiente reflexivo áreas de investigação como a Filosofia, a Psicologia, a Comunicação, o Jornalismo, a Linguística, a Educação, a Arte, a Semiótica, ao lado de outras Ciências Humanas e Sociais. Enfoques direcionados a pesquisas no campo tecnológico, da informação e do comportamento muito têm a colaborar para uma visão mais abrangente desses fenômenos, trazendo reflexões e análises próprias, bem como inovadoras perspectivas teóricas e metodológicas

Animado por este propósito é que surgiu a ideia do Simpósio Internacional de Filosofia, Comunicação e Subjetividade (Lubral 2016). Ao integrar pesquisadores de três diferentes países, quatro nacionalidades e diversas instituições, o simpósio priorizou a aproximação cultural e o compartilhamento de experiências sobre formas emergentes de interconexão, comunicação e relacionamento humanos, estudadas em diferentes campos de abordagem.

Neste segundo volume, a presente coletânea integraliza as conferências e uma série das comunicações apresentadas nas mesas, as quais traduzem o espírito interdisciplinar do evento, que valorizou diferentes temáticas a partir de distintas áreas do conhecimento.

LUBRAL 2016 - SIMPÓSIO LUSO-BRASILEIRO-ALEMÃO

ORGANIZAÇÃO



AP010

