Seminário de Pesquisa em Filosofia
Mestrado e Doutorado

Universidade Federal da Bahia
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação

Salvador

13 de Julho de 2018

SUMÁRIO

1. PROGRAMAÇÃO 3

2. RESUMOS SEMINÁRIO I 5

3. RESUMOS SEMINÁRIO III 29

4. TEXTOS SEMINÁRIO I 38

5. TEXTOS SEMINÁRIO III 187

PROGRAMAÇÃO

1. **Dia 20 de Julho**

1.2.8h às 9h : Palestra da abertura "Finalidade sem fim, belezas livres e imaginação na *Crítica da Faculdade de Julgar*" com a Profª. Drª Rosa Gabriella de Castro

1.3. 9h às 12h Apresentações dos discentes

2. **Dia 27 de Julho**

2.1. 8h às 9h: "Teoria Crítica, Normatividade e Naturalismo" com o Profº. Drº. Nythamar de Oliveira

2.2. 9h às 12h: Apresentações dos discentes.

APRESENTAÇÕES DO DIA 20 DE JULHO

20/07/18	Sala 1	Sala 2	Sala 3	Sala 4
09:00	CRISTIAN ARÃO SILVA DE JESUS: Subjetividade em Marx e Freud Orientador: Prof. Dr. Mauro Castelo Branco de Moura	GILSON DAMASCENO LINHARES: Qual o papel da species inteligível em Tomás de Aquino Orientador: Prof. Dr. Marco Aurélio Oliveira Silva	ALEXSANDRO LIMA MIRANDA: Ceticismo rústico e ceticismo urbano: uma interpretação do neopirronismo de Oswaldo Porchat. Orientador: Prof. Dr. Waldomiro José da Silva Filho	ANGELA LIMA CALOU: A figura do asceta em *O mundo como vontade de representação* Orientador: Profa. Dra. Silvia Faustino Coorientador: Prof. Dr. Jarlee Silviano
09:40	ANTONIO MÁRIO DANTAS BASTOS FILHO: Liberdade Materialista e a Crítica da Economia Política Orientador: Prof. Dr. Mauro Castelo Branco de Moura	LÚCIA LUZ SPINOLA: Um possível modo de relativismo: a verdade como correspondência e "a verdade originária" de Heidegger. Orientadora: Profa. Dra. Acylene Maria Cabral Ferreira	JULIOMAR MARQUES SILVA: Desacordos e virtudes epistêmicas: humildade intelectual Orientador: Prof. Dr. Waldomiro José da Silva Filho	RAFAEL DE SOUSA PINHEIRO: O horror à vida interior e o romance filosófico *A Naúsea* Orientadora: Profa. Dra. Acylene Maria Cabral Ferreira
10:20		***INTERVALO***		
10:30	GERMANO APARECIDO DANSIGER NETO: Situando Axel Honneth na Teoria Crítica Orientador: Prof. Dr. José Crisóstomo de Souza	BRUNA SANTOS DA SILVA: A liberdade como esclarecimento do "si" em Sartre Orientadora: Profa. Dra. Acylene Maria Cabral Ferreira	THIAGO ANDRADE FERREIRA DÓRIA: "Gramática e psicologia em Wittgenstein". Orientador: Prof Dr. João Carlos Salles Pires da Silva	MARIA DO SOCORRO GONÇALVES DA COSTA: Uma releitura do mito de Glauco a partir do Segundo Discurso. Orientador: Prof. Dr. Genildo Ferreira da Silva
11:10	TATIANA SOUZA CORREIA: Sentimentos morais e normatividade em John Rawls Orientador: Prof. Dr. José Crisóstomo de Souza	LUCIENE BRAGA RAMOS BORGES: O conflito da intersubjetividade em *O Ser e o Nada* Orientador: Prof. Dr. Malcom Guimarães Rodrigues	RAFAEL FERNANDES MENDES DOS SANTOS: Memória no contexto da Fenomenologia de Wittgenstein Orientador: Prof. Dr. João Carlos Salles Pires da Silva	MAURICIO UZÊDA DE FARIA: Maquiavelismo e educação em Nietzsche Orientador: Prof. Dr. Jarlee Salviano

APRESENTAÇÕES DO DIA 27 DE JULHO

27/07/18	Sala 1	Sala 2	Sala 3	Sala 4
09:00	VITAL ATAIDE DA SILVA: Vontade Geral e Governo Republicano Orientador: Prof. Dr. Genildo Ferreira da Silva	CAROL ANNE MUTTI: Autenticidade da interpretação jurídica a partir da hermenêutica de Martin Heidegger Orientador: Rafael Azize	CELESTE COSTA DE SOUZA: Sem título Orientador: José Crisóstomo de Souza	PEDRO MIGUEL SOUSA SANTOS: Entre a bíblia e a filosofia: fontes da exegese crítica de Voltaire Orientador: Prof. Dr. Genildo Ferreira da Silva
09:40	BRUNO NOVAES DE ARAUJO: O ser social e suas determinações na Ontologia de Lukács Orientador: Prof. Dr. Mauro Castelo Branco de Moura	FELIPE BRAGAGNOLO: Do crepúsculo da razão à aurora do evento Orientadora: Acylene M. C. Ferreira	MARCUS GABRIEL MIRANDA SANTOS: Pensamento e ação: as aventuras da liberdade Orientadora: Profa. Dra. Nancy Mangabeira Unger	REINALDO BATISTA DOS SANTOS FILHO: O poder coercivo da autoridade política e a dessacralização do ato de fundação Orientador: Daniel Tourinho Peres
10:20		***INTERVALO***		
10:30	DANIEL RAMOS DOS SANTOS: Normas epistêmicas: o problema da condição de garantia da norma do conhecimento. Orientador: Waldomiro José da Silva Filho	ÍSIS NERY DO CARMO: Liberdade e existência na primeira fase da obra heideggeriana Orientadora: Profa. Dra. Acylene M. C. Ferreira	GUSTAVO DAVID CARDOZO SANTIAGO: Población, Comunidad, Pueblo Metonimias de lo político Orientador: Prof. Dr. Mauro Castelo Branco de Moura	DIEGO MORAES GUIMARÃES: Relações de força e disciplina: a tecnologia do poder em Foucault. Orientadora: Prof.ª Dra. Carlota Ibertis Coorientadora: Prof.ª Dra. Suely Aires
11:10	DOUGLAS LISBOA SANTOS DE JESUS: A linguagem normativa euclidiana e o problema do infinito Orientador: Prof. Dr. Abel Lassalle Casanave	JUNE ALFRED MELO ALVES: Delineamentos em torno da assunção da liberdade a partir da obra *Crítica da Razão Dialética* Orientador: Prof. Dr. Malcom Guimarães Rodrigues	VANESSA DUARTE MESA: Reflexiones filosóficas sobre la construcción de comunidades de paz a través del arte Orientador: Prof. Dr. Daniel Tourinho Peres	YONETANE DE FREITAS TSUKUDA: O Problema da linguagem nos primórdios do pensamento freudiano. Orientadora: Profa. Dra. Carlota Ibertis
11:50	LAIO SAMPAIO BISPO: Hannah Arendt e a modernidade – considerações acerca da possibilidade de uma leitura biopolítica Orientador: Prof. Dr. Daniel Peres			

RESUMOS SEMINÁRIO I

ALEXSANDRO LIMA MIRANDA

Título: O ceticismo rústico e o ceticismo urbano: uma interpretação do neopirronismo de Oswaldo Porchat

Resumo: O ceticismo pirrônico foi um dos elementos constitutivos da filosofia moderna, graças à redescoberta, no século XV, dos textos de Sexto Empírico, e permanece até hoje como uma das principais preocupações da filosofia tanto nos seus aspectos históricos quanto doutrinários. O trabalho de investigação de Porchat expressa amplo domínio desses aspectos. Para Porchat, obter uma concepção adequada da filosofia não é algo fácil, pois exige cuidadosa reflexão sobre a sua história. Essa postura autorreflexiva é elemento central do seu pensamento. Ao filosofar dessa maneira, ele foi capaz de propor diversas filosofias, das quais o seu ceticismo neopirrônico seria o coroamento. Porchat formulou de maneira original três elaborações filosóficas: uma reflexão pessoal que culmina com a recusa da filosofia; uma filosofia da visão comum do mundo; e o neopirronismo. Uma atividade indispensável na interpretação do pensamento de Porchat é o entendimento da evolução de suas ideias. A primeira fase do seu pensamento corresponde ao silêncio da não filosofia, na qual ele recusa a filosofia. Na segunda, a filosofia da visão comum do mundo, procura defender uma filosofia que se apoia nas ideias do homem comum, contra o idealismo dos filósofos e contra as arremetidas céticas. Por fim, na terceira e última fase, o neopirronismo, tem-se a atualização do antigo pirronismo em face de algumas das questões mais prementes da filosofia contemporânea. Não está claro, no neopirronismo, se a visão comum do mundo integra ou não o conflito das filosofias. Ora parece que sim, ora parece que não. Outra questão problemática é quando o neopirronismo parece preservar integralmente a visão comum do mundo em sua visão cética do mundo, pois esse posicionamento, adesão cética à visão comum do mundo, não parece uma interpretação coerente com a prática da suspensão do juízo do ceticismo. Qual é o posicionamento do neopirrônico Porchat quanto à abrangência da suspensão do juízo ? Essa resposta, no entanto, não é tão simples.

Palavras-chave: Pirronismo, suspensão do juízo, neopirronismo

Orientador: Prof. Dr. Waldomiro J. da Silva Filho

ANTONIO MARIO DANTAS BASTOS FILHO

Título: Liberdade Materialista e a Crítica da Economia Política

Resumo: O objeto imediato proposto para o nosso projeto de pesquisa é a questão da liberdade política compreendida de uma perspectiva materialista. Para tanto recorremos a uma concepção sugerida pelo próprio Marx, em 1846, em "A Ideologia Alemã", que ele chama de "liberdade materialista". Marx, porém, não desenvolve ou define com precisão teórica a referida concepção de liberdade.Assim, compreender e definir, a partir da teoria marxiana, o sentido de liberdade materialista nos parece o melhor ponto de partida para investigar o objeto proposto. Sugere-se, nesse sentido, o seguinte problema: em que medida é possível propor, considerando uma oposição à concepção de liberdade formal e idealista característica e estruturante da sociedade burguesa, a existência de uma concepção contraposta de liberdade que, em alguma medida, oriente o projeto de crítica a economia política de Marx? A hipótese que se pretende defender é que a noção de liberdade materialista não apenas não será abandonada por Marx como, mais ainda, servirá como um importante parâmetro para todo seu projeto de crítica à economia política. Cotejar essa hipótese, porém, exige estabelecer uma discussão no âmbito da própria tradição marxista, particularmente com a corrente althusseriana. A discussão da liberdade seria, da perspectiva de Althusser, um objeto relevante apenas para a fase de juventude de Marx tratada assim sem rigor ou relevância científica. Ao contrário do que sugere essa perspectiva, porém, não é o que observamos da leitura do projeto de crítica à economia política marxiano. A própria exposição dos mecanismos - inclusive ideológicos - de expropriação e opressão do capitalismo seria a melhor evidência da preocupação de Marx para com a liberdade. Nesse sentido a noção de liberdade materialista estaria sempre presente, como uma espécie de razão de fundo, de importante parâmetro da formulação de certo aspecto da crítica marxiana ao modo de produção capitalista e à sociedade burguesa. A primeira problematização que poderia se apresentar a partir desse contexto, assim, seria questionar em que medida a mudança teórica apontada por Althusser implica em um necessário abandono de certos objetos, como o tópico da liberdade? Afinal, Marx não estaria, desde sempre, se questionando como é possível ser materialmente livre em uma sociedade dominada pelo modo de produção capitalista? Trata-se, assim, de defender que Marx jamais teria abandonado alguma perspectiva de liberdade, conduzindo desde sempre sua obra tendo como horizonte uma certa perspectiva de realização humana. Nesse sentido, seria possível propor que investigação da noção de liberdade materialista contribuiria para uma melhor compreensão da posição teórica de Marx que, embora tenha evidentemente rompido com o humanismo teórico, não deve ser classificada estritamente como anti-humanista nos termos propostos por Althusser.

Palavras-chave: Liberdade, Marxismo, Materialismo, Althusser.

Orientador: Prof. Dr. Mauro Castelo Branco de Moura

BRUNA SANTOS DA SILVA

Título:A liberdade como esclarecimento do “si” em Sartre

Resumo: O presente projeto de pesquisa visa investigar acerca da questão fundamental sartreana, a liberdade. Desse modo, possibilitar a reflexão da liberdade como posicionamento de escolha que resulta no esclarecimento do *si* na obra *O ser e o nada*.

A época moderna é definida pelo humanismo. Aproximadamente, a partir do século XV a civilização pauta-se na hegemonia do homem, liberdade de pensamento e autonomia da razão. O sujeito começou a figurar como critério do bem e da verdade. Intelectualmente liberto da imposição dogmática - época antiga e medieval - tornou-se responsável pela sua vida e construtor do seu próprio destino. A análise de Sartre durante a primeira metade século XX tem centro de análise a questão da liberdade do sujeito. O indivíduo é um ser livre que possui consciência de si. Devido à potencialidade de voltar-se a si, refletir acerca das suas condutas e da sua vida, ele se lança a fim de formar-se. Entretanto, o sujeito lançado na busca de ser enfrenta inúmeros questionamentos, dentre tais, a liberdade se impõe constantemente a ele. E, a filosofia, ao longo do tempo, interroga a questão da liberdade humana, questionando a gratuidade da sua existência e significado. Assim sendo, o pensamento filosófico questiona se o sujeito é realmente livre e responsável por suas ações ou integra o universo e é regido por leis naturais e condições preestabelecidas.

Há um caminho de pensar a teoria sartreana como resposta a questão da liberdade, em seu modo radical de atuação no pensamento de Sartre estabelecido em 1943. Pois a consciência (o nada) se lança através da ação livre, a fim de questionar contextos preestabelecidos e posiciona-se de maneira consciente sobre determinada escolha. Logo, há o esclarecimento do *si* firmado naquele momento. O *si* é resultado do deslizamento da consciência no mundo (o ser), a definição daquele momento de ver o mundo.

Desse modo, o que pretende-se analisar é a atuação da liberdade como mola propulsora intelectual, investigando sobre a ação livre e sua capacidade de esclarecer o *si*.

Palavras-chave: Liberdade. Ação. Esclarecimento. Consciência

Orientadora: Profa. Dra.Acylene Maria Cabral Ferreira

BRUNO NOVAES DE ARAÚJO

Título: O ser social e suas determinações na Ontologia de Lukács.

Resumo: Pretende-se, neste projeto, explorar a concepção lukacsiana de ser social, fundamental para a sua ontologia materialista, perseguindo a gênese deste conceito e, sobretudo, as consequências desta interpretação para pensarmos esta disciplina comumente metafísica – a ontologia – a partir dos parâmetros e das restrições específicas do método marxista. Em 1960 György Lukács publica o texto de Para uma Ontologia do ser social. a tentativa de Lukács era de apontar e sistematizar uma Ontologia que já teria sido sinalizada nos escritos de Karl Marx. Não obstante, frente ao desafio de apresentar uma disciplina filosófica comumente relacionada à metafísica, Lukács desenvolve o conceito de ser social, que deveria dar conta de representar, em perspectiva ontológica, o sujeito contemporâneo. Nesse sentido, obedecendo a certa tradição marxista dita ortodoxa, Lukács pensa o trabalho como uma categoria central para entender as transformações fundamentais em qualquer período. Assim, e ao reproduzir as teses marxistas que denunciam uma nova ordem de divisão do trabalho, este novo sujeito – o ser social – precisaria se distinguir do ser genérico que se dissolveu na história. A partir dos parâmetros e das restrições específicas da filosofia marxista, que desenvolveu, para muitos, um método materialista de concepção da realidade, estas formulações lukacsianas esbarraram em pré concepções conceituais. Por exemplo, quando concebe o ser primitivo, Lukács toma emprestado de Hegel o movimento dialético de ontologização do ser potencial (essencial), Contudo, é fato que Lukács irá inverter o movimento de reconhecimento: se, em Hegel, é da consciência do indivíduo que os objetos passam a ser no mundo, e retornam à consciência do ser, agora, seria o próprio objeto que, ao estimular a ação humana sobre ele, dará sentido ontológico ao indivíduo (ou, para Lukács, o sujeito). Esta troca da transcendência da consciência para e imanência dos objetos, porém, não evitou que desde a sua publicação, até os dias de hoje, a tese do ser primitivo seja acusada de essencialista, anti-materialista, logo, anti-marxista. O ser primitivo, portanto, é o homem quando se realiza no mundo a partir da sua relação direta com a natureza. Esta concepção apenas inicia uma série de teses ontológicas que flertaram com o idealismo essencialista. Com efeito, teremos na mesma obra a tese do "salto ontológico", período histórico em que, forçado pela dominação e novas funções do trabalho, o ser primitivo abandona sua intimidade com a natureza para emergir a uma nova lógica de produção. A partir disto, o ser estaria condicionado a não mais realizar-se como sujeito: este novo ser, repleto de contradições e afastado de si mesmo, somos nós, seres alienados, vendedores de nossa força de trabalho. Para Lukács, nós somos o novo ser, o ser social. É desejoso encarar o desafio de avaliar o significado deste novo ser em Lukács para o marxismo (o método, uma possível ontologia marxista, as acusações de essencialismo desta teoria, entre outros).

Além de apontar falhas conceituais da teoria do ser social em Lukács, pretende-se ponderar sobre seus possíveis acertos em apontar o ser como uma categoria social, histórica e ainda ontológica.

Palavras-chave: Ser. Ontologia. Marxismo. Materialismo.

Orientador: Mauro Castelo Branco de Moura

CAROL ANE MUTTI PEDREIRA

Título: Autenticidade da interpretação jurídica um contraponto a arbitrariedade da criatividade das decisões judiciais: uma discussão a partir da hermenêutica de Martin Heidegger

Resumo: O presente trabalho predispõe-se a análise da tarefa interpretativa no âmbito do direito, sobretudo a partir de um discurso hermenêutico-filosófico. Este estudo se estabelece sob uma realidade de decisões judiciais calcadas num senso comum teórico quase sempre revestidas de solipsismos. Partimos da concepção do filósofo Martin Heidegger quando introduz em seu livro Ser e tempo (2005) uma ruptura paradigmática na hermenêutica, propondo, dentre outras mudanças, não ser o método o fator preponderante a formação do conhecimento. Procuraremos fazer uma análise crítica da hermenêutica jurídica, tomando como pressuposto a superação da relação sujeito-objeto a partir da consideração do caráter auto-interpretativo de Dasein. Significa também dizer que a partir do giro ontológico é preciso considerar que a interpretação de um texto jurídico ou norma requer do intérprete um olhar atento a todas as implicações da historicidade ou facticidade. A interpretação normativo-jurídica deve ponderar que Dasein compreende e interpreta a partir de uma estrutura desde já estabelecida e denominada pré-compreensão. Atualmente há práticas reiteradas de decisões judiciais constituídas de pré-compreensões que reverberam o já dito senso comum teórico. Para tanto, nossa pesquisa pretende investigar a possibilidade de alteração do espectro da pré- compreensão, ainda sem deixar de reconhecer que a estrutura do conhecimento prévio e irrefletido é condição inescapável do indivíduo. Pretendemos propor uma pré- compreensão dinâmica e não estática, questionando certa mobilidade deste espaço pré- temático. Compreendemos que de certa forma a historicidade impõe limites às possibilidades do ser e, por conseguinte podem mitigar as escolhas interpretativas. Todavia será que as possibilidades de entendimento e identificação de juízos prévios, numa perspectiva do cognitivo, podem deixar que outras estruturas de compreensão

sejam assimiladas? Poderíamos questionar e propor tanto certa liberdade interpretativa quanto uma autenticidade do indivíduo, quando deixa de manifestar apenas o que a tradição impõe? Pensando sobre estas questões aplicadas a hermenêutica do Direito abrimos o discurso para se pensar a

discricionariedade interpretativa do juiz ao aplicar a norma de direito, porque se admitirmos certa atualização de sentidos constantes também devemos entender que um texto jurídico não traz desde já um sentido posto e imperativo. Faz-se necessário discutir a discricionariedade interpretativa do jurista brasileiro para então investigarmos como podemos descrever o ativismo judicial no Brasil, tomando como pressuposto que importamos várias teorias estrangeiras, a exemplo do ativismo judicial estadunidense e também da jurisprudência de valores alemã. E mais, com o protagonismo judicial, como podemos controlar decisões de cunho subjetivistas que maculem o Estado Democrático de Direito?

Palavras-chave: hermenêutica filosófica; pré-compreensão; discricionariedade; ativismo judicial

Orientador: Prof. Dr. Rafael Azize

CELESTE COSTA DE SOUZA

Título: Liberdade, Solidariedade e Interseccionalidade na construção da Democracia da Abolição

Resumo: O presente resumo tem por objetivo analisar a relação entre a liberdade e a proposta de solidariedade transnacional defendida por Angela Davis. A solidariedade, para a autora, é possível quando conseguimos estabelecer um vínculo comum entre as lutas por liberdade e justiça social presentes nas reivindicações dos movimentos, grupos minoritários, étnicos e que sofrem as mais diversas opressões ao redor do mundo. A compreensão da solidariedade transnacional se dá através da interseccionalidade entre os movimentos e as experiências de opressão que são compartilhadas, perpassa a interseccionalidade dos corpos e das experiências na formação identitária – como no caso do feminismo negro quando questiona a categoria "ser mulher" e evidencia que a opressão sobre a mulher negra perpassa o gênero, a classe e a raça -, mas vai além da experiência identitária enquanto posição social para evidenciar a semelhança entre as experiências compartilhadas: as mais diversas opressões como o racismo, a xenofobia, homofobia e outras opressões segregacionistas se encontram enraizadas nas estruturas econômicas e ideológicas das sociedades. Sendo assim, a luta pela liberdade é a chama acesa que une povos de diversas línguas, culturas e costumes em busca de uma sociedade democrática e justa para com aqueles que diariamente têm sua existência negada pelo próprio Estado, seja através da negação dos serviços básicos de sobrevivência como a saúde, a educação, a alimentação e a moradia, até o sistema prisional que perpetua o modus operandi do sistema escravista.

Palavras-chave: Liberdade; Solidariedade transnacional; Interseccionalidade.

Orientador: Prof. Dr. José Crisóstomo de Souza

DANIEL RAMOS DOS SANTOS

Título: Normas epistêmicas: o problema da condição de garantia da norma do conhecimento.

Resumo: O objetivo aqui é apresentar e defender a hipótese segundo a qual há um problema envolvendo a norma do conhecimento tal como elaborada e defendida por Williamson. Tal problema surge a partir da exigência da noção de conhecimento como única, necessária e suficiente garantia dos atos assertóricos. De forma mais específica, tentaremos mostrar que o problema está na forte exigência expressa na "norma de garantia", a qual é tomada por Williamson como pressuposto para a "norma do conhecimento".

Palavras-chave: norma do conhecimento; norma da garantia; o problema da norma do conhecimento; Williamson.

Orientador: Profº. Drº. Waldomiro José da Silva Filho

DOUGLAS LISBOA SANTOS DE JESUS

Título: A linguagem normativa euclidiana e o problema do infinito

Resumo: É comum encontrar na Matemática contemporânea referências à existência de magnitudes geométricas infinitas. É o que se verifica, por exemplo, nos *Fundamentos da Geometria*, de David Hilbert. Nos *Elementos* de Euclides, em contraste, raras são as menções ao infinito. E ainda assim, vez ou outra se faz notar alguma interpretação filosófica que tenta extrair dos *Elementos* uma Geometria, por assim dizer, infinitista. O propósito desta comunicação é tentar chamar atenção para esse debate. Procura-se apontar, num primeiro momento, as ocasiões em que Euclides fala em retas infinitas e quais as possíveis implicações em relação ao Postulado 2, cuja função é autorizar a construção de segmentos retilíneos finitos. Fala-se, em seguida, da linguagem normativa usada por Euclides, na qual o Postulado 2 é formulado, e como isso pode ajudar a localizar e entender algumas discussões conceituais sobre o infinito na Matemática.

Palavras-chave: Infinito. Postulado 2. Linguagem normativa.

Orientador: Prof. Dr. Abel Lassalle Casanave

GERMANO APARECIDO DANSIGER NETO

Título: Situando Axel Honneth na Teoria Crítica

Resumo: Axel Honneth no curso de seus trabalhos sobre a tradição da Teoria Crítica, assim como diante dos trabalhos de outros teóricos, formula a teoria do reconhecimento que se apresenta como uma proposta inovadora. Conforme entendem alguns comentadores "Honneth aplicou a Habermas o mesmo remédio que este havia aplicado a Horkheimer e a Adorno: encontra nele traços, pistas, elementos de uma teoria do reconhecimento que não foram posteriormente desenvolvimentos por Habermas". Esse comentário traz à tona a inserção de Honneth numa vertente intelectual e num contexto de discussão, isto é, seu projeto teórico é partícipe de um projeto mais amplo que supõe um sistema de teses aceitas por uma gama de teóricos que orientam suas pesquisas por pretensões similares. De acordo com as elaborações de Honneth, esse projeto mais amplo é a Teoria Crítica, pretensa a romper os limites das "teorias tradicionais", meramente descritivas, a incorporar em suas teses uma orientação normativo- emancipatória que é a condição da própria crítica. Sob este escopo, a presente pesquisa pretende estabelecer um diálogo entre comentadores do autor a extrair suas posições mcontrastantes e semelhantes no que diz respeito à localização da teoria do reconhecimento na Teoria Crítica, bem como o aspecto inovador que a teoria insere.

Palavras-chave: Axel Honneth - Teoria Crítica – Reconhecimento – Teoria Social.

Orientador: José Crisóstomo de Souza

GILSON DAMASCENO LINHARES

Título: Qual o papel da species inteligível em tomás de aquino?

Resumo: O objetivo central desta pesquisa é analisar a problemática que envolve a noção de e*spécies inteligível (*é a semelhança da natureza da coisa pensada) em Tomás de Aquino, que pode ser expressa da seguinte maneira: tais e*spécies* é o produto do ato abstrativo, mas o que se encontra em nosso intelecto, ao modo, de e*spécies inteligível,* é a essência mesma da coisa ou uma representação da essência da coisa? Neste texto, pretendo expor de modo introdutório como o ser humano conhece o mundo para Tomás de Aquino, e analisar a dificuldade que envolve sua teoria do conhecimento, no confronto entre conhecimento sensível e conhecimento intelegível, além de apresentar a noção de abstração que é proposta por Aquino como solução para superar esta dificuldade de níveis do conhecimento. Todo este trajeto tem uma enorme relevância para que consigamos chegar à noção de

espécies inteligível, que é o nosso grande ponto de investigação. Pretendemos ainda, expor em linhas gerais as posições de duas escolas interpretativas que aparecem no século XX, a saber, o *Realismo Direto* e o *Representacionismo.* Tais escolas divergem a respeito do lugar que a *espécies inteligível* ocupa na teoria do conhecimento elaborada por Aquino ao longo de suas obras. O *Realismo Direto* entende que a *espécies inteligível* é a própria essência da coisa que conhecemos, instanciada de modos distintos, na realidade e em nosso intelecto. Por outro lado, o *Representacionismo* compreende que tal *espécies inteligível* ocupe um papel intermediário, entre o intelecto e a essência mesma da coisa

Palavras-chave:

Orientador: Prof. Dr. Marco Aurélio Oliveira Silva.

GUSTAVO DAVID CARDOZO SANTIAGO

Título: População, Comunidade, Povo Metonimias do político

Resumo: "Donde hay poder, hay resistencia" reza la máxima foucaultiana que se ha convertido en el *leitmotiv* subterráneo que guía buena parte de las luchas sociales y políticas que tienen lugar en nuestro presente. Lo que Michel Foucault denominó "la hipótesis de Nietzsche", esto es, el análisis del poder a partir del esquema lucha/represión, nos ha despejado el camino en la tarea de desocultar las relaciones de fuerzas escondidas detrás de las sedimentadas formas de dominación. Sin embargo, los límites de este marco de análisis pronto mostraron la necesidad de ir más allá de este modelo para pensar lo político. En una entrevista realizada al propio Foucault, Bernard-Henri Lévy desnuda uno de los límites que más remarcaron los críticos de los análisis del poder/resistencia en el pensador de Poitiers: "donde hay poder hay resistencia, es casi una tautología, por consiguiente". La aporía es diáfana: no hay afuera del poder, quien resiste lo hace *en* el poder y no *contra* el poder. Percatándose de las limitaciones del modelo bélico para dar cuenta las nuevas tecnologías de la *anatomopolítica* y, fundamentalmente, la *biopolítica*, Foucault desplazará el eje de sus análisis desde la guerra hacia la noción de *gubernamentalidad.* En el curso *Sécurité, territoire, population*, dictado en el Collège de France (1977-1978), se perfila el nacimiento de una categoría que será de vital importancia para la gubernamentalidad liberal y, posteriormente, para la neoliberal: la *población*. Foucault intuye en el texto de Louis-Paul Abeille, *Lettre d'un négociant sur la nature du commerce des graim*, la incipiente metonimia que presagia una nueva era en las técnicas de gobierno, asentada sobre un saber que dará forma a estas técnicas, la *economía política*, y que tiene como objeto de sus acciones a una subjetividad colectiva a construir, a saber, la *población*. La población se presenta, pues, como ese sujeto-objeto que es construido por las técnicas de gobierno y, al mismo tiempo, constituye el suelo

para que el mercado pueda funcionar según sus propias leyes. Sin embargo, es menester preguntarse ¿qué ocurre cuando esa *población* rechaza ser el subproducto de unas leyes de competencia generalizada y levanta un "no" que interrumpe el flujo invisibilizado de toda acción de gobierno? Es a partir de la performatividad que esa negación instaura, que emerge como el anverso imborrable de la población, como la grieta que desgarra la gubernamentalidad, el *pueblo*. Teniendo presente esta interrupción que el pueblo en su aparecer traería consigo, será preciso indagar si es pensable una gubernamentalidad *con* y *para* el pueblo que cubriera ese hueco que Foucault diagnosticaba en el *Nacimiento de la biopolítica*: la ausencia de una razón gubernamental socialista. Si el pueblo no pudiera ir más allá de ser el desdoblamiento contra-conductual de la población, entonces la ausencia de gubernamentalidad socialista sería una consecuencia lógica; mas si fuera posible imaginar un pueblo que, sin dejar de ser el sujeto de la resistencia, pudiera ser también protagonista de una nueva gubernamentalidad, entonces podría hablarse de *gobierno de los pueblos*.

Palavras-chave: *Gubernamentalidad. Neoliberalismo. Resistencia, Pueblo. Población*

Orientador: Prof. Dr. Mauro Castelo Branco de Moura

JUNE ALFRED MELO ALVES

Título: Delineamentos em torno da assunção da liberdade a partir da obra *Crítica da Razão Dialética*

Resumo: Levando em consideração a elaboração feita por Sartre sobre o conceito de liberdade em sua obra *O ser e o nada*, temos como objetivo no presente trabalho traçar alguns apontamentos de como esse mesmo conceito aparece na obra *Crítica da Razão dialética.* Para isso, intentaremos apresentar outros conceitos correlacionados a essa elaboração posterior de liberdade, como os conceitos de práxis e totalização, que explicam dialeticamente as relações dos indivíduos com a materialidade, bem a agência individual e o processo histórico. Também como caráter ainda provisório intentamos problematizar as principais diferenças que existem entre a discussão sobre a assunção da liberdade em Sartre a partir de sua produção onto-fenomenológica e essa mesma discussão sob a perspectiva existencial-marxista. Diferenças essas que não se restringem apenas aos métodos de sua elaboração, mas que também se estendem aos planos sob os quais a assunção da liberdade é abordada enquanto na abordagem desdobrada da ontologia fenomenológica vemos esse problema situar-se no âmbito ético-moral, no existencial-marxista essa discussão permeia a conformação das relações sociais, no âmbito da inteligibilidade dialética, colocando a busca e a afirmação da própria liberdade como um movimento totalizador que se relaciona de perto com os

acontecimentos históricos. Nesse sentido compreender a qualidade dessas diferenças se faz seminal para esboçarmos a possibilidade de diálogo entre essas duas propostas, e sendo possível, de que modo podemos traçar tal diálogo.

Palavras-chave:

Orientador: Prof. Dr. Malcom Guimarães Rodrigues

LAIO SAMPAIO BISPO

Título: Hannah Arendt e a modernidade – consideraçõesacerca da possibilidade de uma leitura biopolítica

Resumo: *A Condição humana* é, de maneira geral, uma leitura da modernidade. É possível, sob esse aspecto, inferir uma série de problemas que colocam a obra em questão como uma análise da modernidade política e dos seus desdobramentos efetivos. Em outros termos, podemos falar que há, na leitura apresentada por Arendt, um diagnóstico que tem na perda do sentido da política, bem como no consequente interesse nas preocupações coletivas em relação à vida, a sua mais notável questão. Desse modo, a problemática apresentada pela autora, sobretudo em seu primeiro capítulo, diz respeito, também, à ascensão do *animal laborans* sobre as demais atividades do que ela denominou de *vita activa*. Entendemos, a partir daí, que a vitória do *animal laborans*, e suas imediatas consequências, estão estritamente relacionadas ao fenômeno da ascensão da vida, nos seus termos biológicos, em uma determinada lógica de poder. Assim, ainda que implicitamente, Arendt parece estar de acordo com o diagnóstico de Michel Foucault que, por outras vias, chega a análises conceituais próximas, embora com relativa diferença. Interessa-nos, portanto, analisar as possibilidades de uma leitura biopolítica – ou de elementos biopolíticos – no diagnóstico apresentado pela autora. Em síntese, nos parece apropriado, ainda que com ressalvas pontuais, considerar a hipótese que pressupõe que análise da modernidade, em Arendt, implica um diagnóstico tácito acerca de uma modificação dos termos relativos à política, o que conduz, conceitualmente, àquilo que se convencionou a chamar de biopolítica.

Palavras-chave: Modernidade; Biopolítica; Animal Laborans

Orientador: Prof. Dr. Daniel Tourinho Peres

LUCIA LUZ SPINOLA

Título: Um possível modo de relativismo: A verdade como correspondência "A verdade originária" de Heidegger.

Resumo: Em seus estudos sobre o conceito de verdade, Heidegger encontra duas concepções de verdade na filosofia platônico-aristotélica: (1) desvelamento, (2) correspondência. Ele observa que na alegoria da caverna de Platão aparece a luta entre estas duas concepções e argumenta que a visão de verdade como correspondência vence este combate tornando-se preponderante na história da filosofia. Esta forma de verdade atribui uma espécie de correspondência entre os enunciados / proposições, enquanto expressão das representações que formamos da coisa em pensamento, e o estado de coisas dado no mundo. Já a noção de verdade como desvelamento é aclarada por Heidegger ao expor a própria origem da palavra *verdade* (alétheia), que em grego tem a estrutura de privação (a-létheia, des-velamento). De acordo com ele, o verdadeiro ou falso de um enunciado, ou a verdade proposicional, só é possível em função de um fenômeno mais fundamental que ele chama de "verdade originária" - o desvelamento O objetivo geral desta pesquisa é analisar o modo da relação entre a "verdade originária" e a verdade proposicional / correspondência, tendo como ponto de partida o parágrafo 44 de *Ser e Tempo*. Nesta passagem é colocado que o verdadeiro ou falso de um enunciado está fundado na manifestação do ser dos entes, que acontece a cada encontro do *Dasein* com o mundo. Isto que acontece a cada encontro entre o ser dos entes, *Dasein* e mundo é a "verdade originária". Como afirma o autor em *Ser e Tempo*, "a verdade mais originária é [...] a condição ontológica de possibilidade para que o enunciado possa ser verdadeiro ou falso." Ou seja, a "verdade originária" é o fundamento da verdade como correspondência. Neste sentido, a *verdade comocorrespondência*, encontrada na história da filosofia, é *derivada* da "verdade originária" de Heidegger. Sugerimos, então, a formulação da seguinte tese: uma proposição é verdadeira ou falsa sempre em relação a um X; onde X é a manifestação do ser dos entes, que acontece a cada encontro do *Dasein* com o mundo, ou seja, X é *a "verdade originária".* Esta formulação está próxima a uma expressão geral utilizada para caracterizar o relativismo - P é verdadeiro em função de X – em artigo de Baghramiane Carter, *Relativism*, publicado pela The Stanford Encyclopedia Of Philosophy (2016). Em outras palavras, nossa hipótese é que a relação entre a verdade como correspondência, vinda da história da filosofia, e a "verdade originária" posta por Heidegger, se dá de forma que a segunda ao fundamentar a primeira, estabeleça um tipo de relação que pode estar próximo de algum modo de relativismo. Ademais, pensadores como Mark Okrent e Christopher Norris fazem referência a Heidegger como relativista ou antirrealista. Vamos, portanto, investigar que argumentos sustentam tal juízo, além de nos aprofundar nos modos de ser do relativismo, recorrendo à obra *Relativism* de Paul O'Grady.

Palavras-chave: verdade, desvelamento, manifestação de ser, relativismo.

Orientadora: Profa. Dra. Acylene Cabral Ferreira

LUCIENE BRAGA RAMOS BORGES

Título:O conflito da intersubjetividade em *o ser e o nada*

Resumo: Na obra *O Ser e o Nada* (1943/2014), Jean-Paul Sartre explicita sobre a questão da existência do Outro e o modo como este aparece para a Realidade Humana. O que acontece diante disto. O objetivo ao longo do mestrado é explicitar como Sartre aborda a questão da existência do Outro, a partir de algumas conjecturas apontadas na obra e, mais especificamente, explicando-a através de uma relação de objetividade (*objectivité*), como uma das modalidades da presença do Outro a mim e objetivação (*objectivation*) como uma defesa do meu ser ante o olhar do Outro. Este olhar dirigido a mim que faz com que eu perca a subjetividade (*subjectivité*) e me experiencie como objeto. A pergunta principal é o que implica para a realidade humana existir no mundo na presença do Outro e como Sartre resolve esta constante tensão entre o ser sujeito e o ser objeto. O problema para nós, é que Sartre propõe uma ética que, teoricamente, deveria valer no mundo da intersubjetividade, ao passo que, em relação ao ser-para-outro, parecemos viver um eterno conflito irremediável com o Outro. No entanto, neste primeiro seminário nos dedicaremos a análise sobre as abordagens das críticas apontadas por Sartre na obra *O Ser e o Nada* (1943/2014) referentes aos autores que também debruçaram-se sobre a questão da existência do Outro e que, segundo ele, contribuíram para o debate, entre eles citamos Husserl, Kant e Hegel. Na medida do possível também nos voltaremos para a relação entre o idealismo, o realismo e o solipsismo e, como a filosofia de Sartre discute a questão do solipsismo fazendo uma relação com a existência do outro.

Palavras-chave: Outro; Objetividade; Sartre; Subjetividade

Orientador: Prof. Dr. Malcom Guimarães Rodrigues

MARCUS GABRIEL MIRANDA SANTOS

Título: PENSAMENTO E AÇÃO: as aventuras da liberdade

Resumo:A investigação que temos pela frente consiste em buscar compreender, tomando como pano de fundo sempre a nossa realidade presente e tendo como base a obra filosófica de Hannah Arendt,

as possíveis relações entre as atividades humanas do pensamento e da ação. Arendt argumenta que essas são duas das atividades humanas fundamentais, atividades sem o exercício das quais corremos o risco de deixar de, sendo humanos, podermos ser considerados propriamente humanos. O ponto crucial, que torna ainda mais premente essa discussão, é o fato de que no mundo em que vivemos tais atividades estejam perdendo profundamente o seu significado e lugar. Por um lado, a ação tem o seu espaço público de aparição destruído e a politica é lida apenas em termos econômicos e profissionais; por outro, o pensamento se vê extremamente oprimido entre as paredes de um conhecimento que se pretende objetivo e abarcador do todo, e as nossas atividades espirituais em geral se veem apagadas sob o fundo de uma sociedade de massas. Diante disso, talvez a melhor forma de resumir aquilo a que nos propomos aqui seja formular o problema que nos move em modo de interrogação, para que, olhando-nos de frente, ele nos confronte. Tais são, pois, em linhas gerais, as perguntas para e sob as quais devemos caminhar: o que significa no fundo pensar? O que significa agir? De onde brotam essas capacidades humanas que segundo Arendt são fundamentais? Onde, em que condições, elas se enraízam? Ainda estamos permitindo que elas se manifestem? Se não, sob a égide de que acontecimentos e processos históricos viemos a soterrá-las? Que consequências isso teve e tem? Qual a relação que têm entre si tais atividades? Não estaria em seu abraçar-se mútuo um caminho para a superação do presente?

Palavras-chave: Ação; Pensamento; Hannah Arednt; Ser humano; Liberdade.

Orientadora: Prof. Dra. Nancy Mangabeira Unger

MAURICIO UZÊDA DE FARIA

Título: Maquiavelismo e educação em Nietzsche

Resumo: O objetivo da presente pesquisa é desenvolver uma noção de maquiavelismo em Nietzsche próxima da interpretação que Spinoza e Rousseau fazem de *O Príncipe* de Maquiavel, como um ensinamento em relação às motivações e estratégias do soberano. Nietzsche, que conhecia as obras de Maquiavel, Spinoza e Rousseau, em nenhuma passagem de seus textos publicados ocupa-se de refutar as interpretações dos dois últimos, que identificam uma intenção educativa na célebre obra de Maquiavel. Além disso, as passagens em que Nietzsche menciona o nome de Maquiavel ou a expressão "maquiavelismo" possuem sentidos diversos e até mesmo ambíguos, sugerindo uma influência de Maquiavel em seu pensamento no que diz respeito: i) ao conteúdo; ii) à forma ou estilo; e iii) como cura ou antídoto contra o idealismo. A ideia de que, em se tratando de Nietzsche, a *maneira* como ele escreve é tão importante quanto *o que* ele escreve, já desenvolvida por alguns comentadores,

será utilizada para tentar demonstrar que algumas passagens com forte conotação política podem ser interpretadas como uma tentativa deliberada de causar um efeito – incômodo, talvez – no leitor, ao mesmo tempo fornecendo-lhe recursos para a sobrevivência e o desenvolvimento no interior de uma estrutura *agonística.* Pretendo explorar, portanto, alguns aspectos da influência de Maquiavel sobre Nietzsche e argumentar no sentido de uma defesa da possibilidade de outras leituras do maquiavelismo nietzschiano além da proposta, por exemplo, por Dombowsky, que procura restringir o pensamento político nietzschiano a uma filiação aos "*neo-Maquiavellian elite theorists*" de sua geração, afastando qualquer possibilidade de leitura emancipatória da obra nietzschiana. A nossa interpretação se aproxima, por outro lado, da leitura de Ansell-Pearson, que, lembrando as palavras de Nietzsche ao descrever sua obra como uma "escola da suspeita" (no prólogo de 1886 a *Humano, demasiado humano*), afirma que seu propósito maior é promover a autonomia dos seus leitores.

Palavras-chave: maquiavelismo; educação; política; estilo.

Orientador: Prof. Dr. Jarlee Salviano

RAFAEL FERNANDES MENDES DOS SANTOS

Título: Memória no contexto da Fenomenologia de Wittgenstein

Resumo: A memória passa a ser um dos pontos centrais da filosofia de Wittgenstein a partir de 1929, no curso de suas observações sobre linguagem fenomenológica, linguagem fisicalista e tempo. Neste cenário, há uma distinção entre mundo primário, onde fenômenos são imediatamente dados à percepção, e mundo físico. Tal distinção se coaduna com o modo como a linguagem vai se ligar à descrição da percepção imediata ou à descrição de objetos físicos. No primeiro caso, Wittgenstein assume que a possibilidade de descrever uma experiência imediata está associada à estrutura dos espaços de possibilidade, concebidos como espaços logicos que permitem a descrição do que é dado por cada sentido, tomados exclusivamente. Ao passo que a linguagem fisicalista seria uma maneira mais econômica do ponto de vista prático, à medida que uma multiplicidade de fenômenos pode ser subsumida através de hipóteses, mas cuja análise deve permitir que se chegue a primeira. Dessa maneira, uma vez que Wittgenstein considera a temporalidade da experiência tanto no primeiro como no segundo caso, procuraremos mostrar, em linhas gerais, como surge o problema da redução do tempo físico ao tempo fenomênico e sua importância para compreender as observações de Wittgenstein sobre memória, tempo e conhecimento. Conduziremos nossa pesquisa investigando a concepção de memória como fonte do tempo e do conhecimento no período intermediário da filosofia de Wittgenstein, do ponto de vista das relações entre o fluxo do tempo no mundo primário e o

conteúdo da experiência primária. E investigaremos os critérios de verificação do conteúdo do passado da memória e do passado físico, procurando esclarecer suas relações e a razão pela qual não há possibilidade da *dúvida* sobre o conteúdo do passado fenomênico ou passado da memória.

Palavras-chave: memória, linguagem, tempo,conhecimento, dúvida.

Orientador: Prof. Dr. João Carlos Salles Pires da Silva

REINALDO BATISTA DOS SANTOS FILHO

Título:O poder coercivo da autoridade política e a dessacralização do ato de fundação nas revoluções modernas

Resumo: Esta pesquisa tem como propósito esclarecer a relação existente entre a força coerciva da autoridade política e a sanção religiosa, bem como a perplexidade e as dificuldades modernas em conceber outro referencial de ancoragem para a autoridade no cenário moderno, nas obras *Entre o Passado e o Futuro* (1961) e *Sobre a Revolução* (1963), de Hannah Arendt. Na obra *Entre o passado e o futuro* (2014), Hannah Arendt volta o seu pensamento para o "fenômeno da ruptura" com o passado. Nesta, a autora investiga as causas e os impactos da perda da autoridade, tradição e religião na política moderna – tríade constante na política de Roma na antiguidade. Essa crise profunda do mundo contemporâneo aparece na obra arendtiana como o "esfacelamento da tradição", tornando-se um de seus temas centrais. Se a autoridade repousa sobre um alicerce no passado como sua inabalada pedra angular e dá ao mundo a permanência e a durabilidade de que os seres humanos necessitam, precisamente por serem mortais, então, a perda da autoridade equivale à perda do fundamento do mundo. Ser religioso, em Roma, significava ligar-se ao passado, e Hannah Arendt observa que a religião e a atividade política podiam assim serem consideradas como praticamente idênticas, pois o poder coercivo da fundação era ele mesmo religioso. Por fim, a noção de uma tradição em matéria de pensamento e de ideias deriva do âmbito político, e a força desta tríade romana que liga religião, autoridade e tradição repousa na eficácia coerciva de um início autoritário ao qual liames religiosos reatam os homens através da tradição. Posto que na época moderna a tradição esfacelou-se e a religião não mais se sustentou na política, o que viria substituí-las como força coerciva da autoridade? Em 1963 Hannah Arendt escreve *Sobre a Revolução*, nesta obra a filósofa investiga, dentre outros problemas, como as revoluções setecentistas, americana e francesa, trataram a questão da força coerciva da autoridade. Segundo Arendt, a sanção específica que a religião e a autoridade tinham exercido sobre a esfera secular antiga não podia ser simplesmente substituída por uma soberania absoluta, pois esta "não possuindo origem transcendente e supraterrena, só podia degenerar em tirania

e despotismo". Entretanto, a emancipação perante a tutela da Igreja, na idade média, levantava um problema, a saber, como fundar e constituir uma nova autoridade. Contudo, se, por um lado, a Revolução da França não conseguiu um substituto para a força religiosamente coerciva da autoridade política, por outro lado, na Revolução Americana, a fundação de um novo corpo político com estabilidade suficiente para sobreviver as investidas dos séculos seguintes, foi decidido no momento em que a Constituição começou a ser "venerada".

Palavras-chave: Autoridade. Política. Revolução. Hannah Arendt.

Orientador: Prof. Dr. Daniel Tourinho Peres

TATIANA SOUZA CORREIA

Título: Sentimentos morais e normatividade em John Rawls

Resumo: No capítulo VIII, da obra *Uma teoria da justiça*, John Rawls se dedica a analisar a questão da estabilidade pública. É neste capítulo do livro do filósofo que podemos encontrar a introdução de uma psicologia moral, centrada no sentimento de senso de justiça. Apesar de a teoria moral rawlsiana ser primordialmente normativa, não podemos ignorar que os sentimentos morais desempenham uma função importante em sua teoria, uma vez que, para Rawls, até certo ponto sentimentos morais são necessários para garantir a estabilidade da estrutura básica da sociedade no tocante a justiça. Dessa maneira, o objetivo desta comunicação é analisar como sentimentos morais podem fomentar em nós o desejo de agirmos de acordo com princípios normativos estabelecidos na sociedade. Já que, para o filósofo, se não existir um senso de justiça bem estabelecido entre os membros da sociedade, não há possibilidade de haver equilíbrio entre vários desejos conflitantes. Isto porque, Rawls afirma que, sem um senso de justiça comum ou sobreposto aos princípios normativos não seria possível haver amizade cívica. Com isso, parece que os sentimentos morais são de fundamental relevância na construção de uma sociedade bem ordenada.

Palavras chaves: Senso de justiça, normatividade, justiça, sentimentos morais.

Orientador: Prof, Dr. José Crisóstomo de Souza

THIAGO ANDRADE FERREIRA DÓRIA

Título: Gramática e psicologia em Wittgenstein

Resumo: Nosso trabalho dá continuidade ao exercício de circunscrever o objeto de nossa pesquisa, que investiga a relação entre a gramática dos conceitos psicológicos e o estudo científico de fenômenos psíquicos na obra de Ludwig Wittgenstein — mais especificamente, nos manuscritos e datiloscritos que, redigidos pelo filósofo a partir de meados de 1946 até sua morte, em 1951, terminaram editados postumamente por seus executores literários, não sem controvérsia, em dois pares de volumes: as *Observações sobre a Filosofia da Psicologia* e os *Últimos Escritos sobre a Filosofia da Psicologia*. Também buscamos avançar na delimitação de nossos objetivos, os quais podem ser listados, provisoriamente, do seguinte modo: reconstituir o percurso da filosofia da psicologia no *corpus* wittgensteiniano, até o ponto em que ela é finalmente traduzida como uma investigação gramatical dos usos aos quais se prestam as várias palavras relativas ao anímico; destacar as relações de composição entre os manuscritos e os datiloscritos supracitados;explicitar as conexões entre os temas da filosofia da psicologia e aqueles que giram em torno das cores e da certeza, todos eles intensamente analisados em momentos muito próximos e a partir de um mesmo contexto teórico; examinar a crítica wittgensteiniana aos mitos da interioridade e da exterioridade, enfatizando como ela explicita a indissociabilidade entre vivências subjetivas e critérios comportamentais na constituição da significação; analisar as considerações de Wittgenstein sobre os fundamentos e a natureza de uma ciência psicológica.

Palavras-chave: Ludwig Wittgenstein; gramática; psicologia; filosofia da psicologia.
Orientador: Prof. Dr. João Carlos Salles Pires da Silva

VANESSA DUARTE MESA

Título: Reflexiones filosóficas sobre la construcción de comunidades de paz a través del arte

Resumo: …" Lo más difícil, lo más importante, lo más necesario, lo que de todos modos hay que intentar, es conservar la voluntad de luchar por una sociedad diferente sin caer en la interpretación paranoide de la lucha. Lo difícil, pero también lo esencial es valorar positivamente el respeto y la diferencia, no como un mal menor y un hecho inevitable, sino como lo que enriquece la vida e impulsa la creación y el pensamiento" ... (Zuleta, 1980, p.03).

Esta indagación pretende abrir un espacio de confluencia entre las prácticas artísticas y las iniciativas de construcción de comunidades de paz; con el fin de facilitar la lectura de cambios sociales significativos en contextos de violencia arraigada. Aproximándose inicialmente a la definición de cultura 1 , como una red relacional de individuos que pertenecen a una sociedad, caracterizados por un sinnúmero de factores que va desde la historia, las creencias, las tradiciones, las costumbres y las divisiones geoespaciales hasta la cimentación de una identidad. Los individuos de una sociedad establecen relaciones basadas en el sistema de valores y principios, en la cual cada interacción con la otredad es de carácter espiritual, científico, intelectual y artístico. Teniendo en cuenta lo anterior, se centra el interés específicamente en la observación de comunidades afectadas por la violencia estructural y directa, en donde unos indivíduos inmersos en ella, tienen posturas, hacen elecciones y tiene conductas que deterioran las posibilidades de trascender ese ciclo natural de violencia, sin embargo existen dentro de ese mismo marco de referencia otros, que impulsados por una genuina, inesperada, apabullante necesidad de cambio, realizan acciones inimaginables a las que generacionalmente se le ha sugerido. Existen ejemplos de cómo una decisión, una premisa de responsabilidad colectiva ha cambiado el rumbo de la historia, en este sentido se abordarán las siguientes cuestiones: ¿Cuál es la disposición moral de la humanidad para realizar acciones que implique transformaciones culturales?, ¿Cómo estas acciones aportan en la construcción de comunidades de paz?, ¿Cómo las prácticas artísticas pueden convertirse en puntos de inflexión?.

Palavras-chave: Cultura, Arte, Paz, Violencia.

Orientador: Prof. Dr. Daniel Tourinho Peres

VITAL ATAIDE DA SILVA

Título: Vontade geral e governo republicano

Resumo:O projeto em questão *(Im)possibilidades para um governo republicano: a propósito da relação entre a Vontade Geral e o Governo em Rousseau* visa investigar a natureza dessa relação, considerando suas possibilidades e impossibilidades para um governo republicano, o qual na doutrina política de Rousseau se sustenta na base do Corpo Político Republicano. A filosofia política de Rousseau se configura fundamentalmente na obra *Do Contrato Social*, consubstanciada na Vontade Geral, constituída em Corpo Político Legítimo, o Soberano. Nessa perspectiva, se abrem diversas questões que são determinantes para a efetividade de tal coisa, dentre elas a principal é a relação do Soberano, constituído pela Vontade Geral, com o Governo. Essa relação é um tema crucial para a compreensão da filosofia política de Rousseau. Nesse projeto volto a atenção para o tema do Governo

por acreditar ser este conceito problemático para o seu intento de garantir uma estrutura política configurada na base da vontade geral. A questão que subjaz é como assegurar que as decisões da comunidade política se traduzam em ação governamental? E mais: Como garantir que a Vontade Geral se coadune com as vicissitudes da governabilidade? Dessas questões subjazem as discussões sobre a subordinação do Governo à Vontade Geral. Ou ainda, questões referentes às condições de possibilidade de uma relação harmônica entre a vontade e a força, levando em conta que nenhum sistema político historicamente dado se efetivou na base de uma democracia direta e onde o executivo é um poder subordinado. Para Rousseau, o Estado soberano e democrático põe o homem a salvo da opressão, desvencilhando-o da usurpação do poder absolutista, visto que só é legítima a sociedade que se ergue sob a proteção da vontade soberana do povo, a vontade geral. Assim dar-se-ão um homem livre e uma sociedade legítima. Atribuindo à vontade geral a missão de reunir a um só tempo a liberdade do indivíduo e a constituição de uma sociedade soberana, Rousseau faz residir no Soberano o poder que pertencia aos reis. Há, nesse caso, um deslocamento do enfoque do poder. Embora o genebrino ponha as bases para a constituição de um estado democrático, a vontade geral, o que pretendo investigar por considerar problemático é a efetividade da vida política no seu aspecto republicano e administrativo, visto que o governo tende a se desviar da pressão do Soberano, de um lado; e de outro, a se tornar refém perpétuo da vontade geral. E nesse caso, poderia gerar dificuldades consideráveis para a administração da coisa pública. Assim sendo, a problema que pretendo investigar é: Em que medida é possível pensar, a partir da filosofia política de Rousseau, a relação entre a Vontade Geral e o Governo numa democracia direta? Como efetivamente garantir inteira correspondência entre o que o povo almeja e o governo intenta executar? Questão significativa posto que historicamente não se realizou uma democracia direta, onde os interesses populares tenham orientado inteiramente a administração pública.

Palavras-chave: Governo Republicano. Vontade Geral. Corpo Político. Soberano. Sociedade Legítima.

Orientador: Prof. Dr. Genildo Ferreira da Silva

YONETANE DE FREITAS TSUKUDA

Título:O problema da linguagem nos primórdios do pensamento freudiano

Resumo: Neste estudo pretendemos abordar o problema da *linguagem* nos primórdios do pensamento freudiano, concentrando sua discussão na monografia *Sobre a concepção das afasias* (1891). Neste trabalho, ainda de caráter notadamente neurológico, entendemos que Freud dá o seu primeiro passo

em direção à construção do que viria a ser conhecida como a sua metapsicologia – a teoria especulativa que serve como uma superestrutura conceitual e ordenadora da prática clínica psicanalítica. Trata-se, portanto, de uma obra divisora de águas, em que o Freud neurologista vai sutilmente entreabrindo uma passagem para a investigação da linguagem sob uma nova e originária perspectiva, vislumbrando o horizonte mais próprio do campo psicanalítico.

Em *Afasias* o ponto de partida é a crítica às teorias de Wernicke e Lichtheim para os distúrbios de linguagem, assim como a teoria geral sobre o funcionamento do sistema nervoso de Meynert – fundamento para as duas primeiras –, que ficou amplamente conhecida como *teoria das localizações cerebrais*. O localizacionismo cerebral explicava a estrutura e o funcionamento do sistema nervoso em termos anátomo-fisiológicos, indicando um substrato anatômico cerebral bem delimitado e dividido em "centros" específicos e independentes, correspondendo a toda e qualquer função psíquica – incluindo a linguagem. Estes centros estariam interligados por *vias associativas* que, a princípio, não apresentariam nenhuma função específica – as chamadas *lacunas funcionais*. Decorre daí que o localizacionismo engendra uma teorização sobre as relações entre o cérebro e o psíquico, revelando-nos uma psicologia implícita – um conjunto de hipóteses sobre a natureza dos fenômenos psicológicos – oriunda do *associacionismo* inglês do filósofo James Mill.

A crítica demolidora de Freud ao localizacionismo consiste na refutação uma a uma das principais teses que serviriam como seu sustentáculo, o que resultou na construção de uma nova maneira de se pensar as relações entre o cérebro e a função psíquica da linguagem e, por conseguinte, do psiquismo como um todo. Sendo assim, a crítica ao localizacionismo também exigiu de Freud um exame nevrálgico daquela psicologia subjacente e a sua devida reformulação. Esta ruptura operada com o localizacionismo restrito foi capital para a constituição da psicanálise, visto que neste ponto Freud descortinou a possibilidade de edificar uma teoria "psicológica" especulativa, isenta de uma preocupação imediata com o determinismo anatômico.

Neste sentido, o problema que move nosso estudo interroga pela maneira como a crítica empreendida por Freud à neurologia do fim do século XIX o permitiu apropriar-se e subverter a psicologia implícita em seus fundamentos, conduzindo-o à formulação de uma nova *teoria das representações* que, em termos gerais, pode ser identificada como um dos alicerces da psicanálise em suas dimensões teórica e clínica. Entendemos que o conceito de representação forjado por Freud pode ser explicitado como um dos *Grundbegriff* da teoria metapsicológica, encontrando-o ao longo de todo o seu pensamento, sendo imprescindível o devido esclarecimento deste conceito para a adequada compreensão dos contornos epistemológicos do discurso psicanalítico enquanto um campo originário, assim como do modelo de psiquismo implicado em seus desdobramentos teóricos.

Palavras-chave: Linguagem. Psicanálise. Representação. Subjetividade.O problema da linguagem nos primórdios do pensamento freudiano

Orientadora: Prof.a. Dra. Carlota Ibertis

RESUMOS SEMINÁRIO III

ANGELA LIMA CALOU

Título:A figura do asceta em o mundo como vontade e como representação

Resumo: Esta apresentação assume por escopo expor, em linhas gerais, a reflexão schopenhaueriana acerca do ascetismo, de modo a assinalar o lugar dado à figura do asceta no processo de negação da vontade, tendo por base a obra O mundo como vontade e como representação (1818). Para tanto, em um primeiro momento, busca-se apresentar a visão trágica do existente segundo Schopenhauer, uma vez que a efetivação de uma existência ascética depende do conhecimento intuitivo da essência da representação. Em um segundo ponto, passa-se à tematização do ascetismo enquanto outra margem que se apresenta à vida como doença – qual seja, aquela que afirma cega ou mesmo conscientemente o querer viver e, portanto, resvala, irrecuável, no sofrimento. Por fim, assinala-se a dificuldade inerente à reflexão sobre o ascetismo como cume da vida ética enquanto processo de negação da vontade.

Palavras-chave: Ascetismo. Sofrimento. Schopenhauer. Negação da vontade.

Orientador: Prof. Dr. Jarlee Silviano

CRISTIAN ARÃO SILVA DE JESUS

Título: Subjetividade em Marx e Freud.

Resumo: Durante muito tempo as ideias de Marx e Freud foram consideradas antagônicas e pensadores filiados a ambas correntes de pensamento fizeram questão de demarcar tal oposição. Além de pertencerem a diferentes áreas do conhecimento (de um lado a teoria social, do outro a psicologia), os métodos dos autores e suas conclusões estão em lugares distantes. Os marxistas acusavam a psicanálise de ser uma teoria individualista, preocupada com o indivíduo isolado da sociedade. No outro flanco, o próprio Freud denunciou uma suposta ingenuidade e falta de conhecimento da natureza humana por parte dos marxistas. No entanto, olhando mais de perto as duas perspectivas, percebe-se que, talvez, as críticas feitas pelos antagonistas não se sustentem tão bem. Ambos os pensadores (Marx e Freud) estão ligados a uma noção de sujeito descentrado que, de certo modo, rompe com a tradição filosófica da modernidade. A ideia de um sujeito completamente consciente, racional e autônomo é refutada pelos dois autores. Em Marx, os conceitos de alienação, ideologia e fetichismo versam sobre a consciência como um produto social. Já em Freud, a teoria do sujeito tripartite (Isso, Eu e Super-eu) e a ideia do inconsciente confrontam a noção clássica de sujeito. A Escola de Frankfurt

surge no século XX trazendo como uma de suas principais características a proposta de união dos dois pensadores. Como resultado, apresentaram a tese de que as duas teorias não só não seriam incompatíveis, como também poderiam se complementar. A Teoria Crítica, portanto, preocupada em como fazer uma análise mais ampla da realidade, erigiu seus conceitos com base epistemológica assentada na união entre psicologia e teoria social, valendo-se em grande medida das obras de Marx e Freud. Assim sendo, esse trabalho tem como objetivo analisar os principais conceitos relativos à subjetividade nos dois pensadores, com intuito de criar ferramentas para análise da formação da subjetividade.

Palavras-chave: Marx, Freud, Escola de Frankfurt, Fetichismo, Inconsciente.

Orientador: Prof. Dr. Mauro Moura

DIEGO MORAES GUIMARÃES

Título: Relações de força e disciplina: a tecnologia do poder em Foucault.

Resumo: Nossos estudos sobre a caracterização do discurso freudiano da sexualidade como um dispositivo histórico, com base nas análises de Foucault, têm se voltado para o exame da noção de dispositivo, em especial, ao que ele chamou de dispositivo de sexualidade em *A vontade de saber* (1976). Nessa direção é que apresentamos como primeiros desdobramentos da pesquisa alguns pontos que são objetos atuais de nossa investigação. Primeiro: uma vez compreendida em que consiste a concepção jurídico-discursiva do poder em Foucault, justamente para ficar clara para nós a concepção tradicional de poder da qual ele é crítico, orientamos nossa investigação no sentido de procurar entender agora em que consiste a análise do poder que lhe interessa. Segundo: considerando que Foucault analisou tipos diferentes de poder – poder jurídico, poder disciplinar, biopoder – queremos nesse momento explorar a ideia do poder enquanto relações de força e em seus aspectos técnicos, isto é, o poder de tipo disciplinar. Mas também já queremos indicar como se dá para Foucault essa interface entre a disciplina e o biopoder, onde o que está em jogo é a tese defendida por ele da dimensão produtiva que constitui as relações de poder e da variabilidade que lhes são próprias. E terceiro ponto: buscaremos evidenciar em que medida pensar essa perspectiva do poder como produtivo, ou seja, as modalidades de poder tanto disciplinar quanto o biopoder, e não apenas como punitivo, como no caso do poder jurídico, nos auxiliará a apreender a concepção foucaultiana de dispositivo e sua correlação com a sexualidade. Com isso, nosso objetivo específico ao reunir esses três pontos em que se encontra essa parte da pesquisa é o de nos propormos a examinar a nuance disciplinar do poder e de que modo ela nos oferece a chave interpretativa para que se possa

compreender essa capacidade de produtividade, essa tecnologia, que, de acordo com Foucault, define os procedimentos de poder elaborados a partir do século XVIII, expressos via estados de normalização e por certas formas de controle. Desse modo, poderemos ter elementos que nos permitam discutir como a teoria foucaultiana do poder contribuiria com a sua reflexão para examinar a produção histórica da sexualidade representada na forma de dispositivo.

Palavras-chaves: Poder, Disciplina, Biopoder, Sexualidade, Dispositivo.

Orientadora: Prof.ª Dra. Carlota Ibertis e Prof.ª Dra. Suely Aires.

FELIPE BRAGAGNOLO

Título: Do crepúsculo da razão à aurora do *evento*

Resumo: O pensamento do filósofo francês Jean-Luc Marion pode ser compreendido como um retorno à manifestação daquilo que *aparece* em seu mais alto grau de plenitude de doação fenomenológica, isto é, um retorno à compreensão da *aparição* como manifestação de algo que se *doa* de modo imprevisível e impossibilitado de ser reduzido a qualquer estrutura de condição de possibilidade do conhecimento. Para isto, fez-se necessário romper com o paradigma fenomenológico da intuição doadora de sentido, conforme apresentada por Husserl em suas *Investigações Lógicas* (1901) e *Ideias I* (1913), que privilegiava o modo intuicionista de doação daquilo que *aparece*. Por sua vez, retornar ao *aparecer* de algo, em sua plenitude de doação, significa voltar o olhar fenomenológico para o momento reluzente da *aparição*, ou ainda, para o momento de manifestação de algo que ofusca qualquer possibilidade ou capacidade de compreensão ou de racionalização do *dado*. Pode-se dizer, de uma outra maneira, que o ato de significação da consciência intencional, ao buscar seu preenchimento na percepção, se decepciona, não encontrando a satisfação de sua intenção naquilo que se revela. A intencionalidade seria surpreendida pela espontaneidade de um *dar-se* que se manifesta a partir de si-mesmo. No entanto, perguntamo-nos: seria somente no momento da aurora do *evento*, isto é, do acontecimento originário*do aparecer*, a partir de si-mesmo, que ocorreria a plenitude da doação de sentido de algo? Para responder este questionamento, torna-se necessário transmutar a fenomenologia do crepúsculo da razão à aurora reluzente do *evento*, quer dizer, ir para além da previsibilidade e da possibilidade de significação daquilo que é *dado* intencionalmente para, somente assim, deparar-se com o acontecimento traumatizante do instante da presença do *dado*. Logo, almeja-se, neste artigo, refletir sobre o modo como se constitui o caminho de transmutação da fenomenologia, seguindo a proposta de Marion, como também, pensar em conjunto com alguns comentadores (Holzer, 1999; Janicaud, 2000; Horner, 2001; Hart, 2007; Depraz, 2011) sobre as

possíveis consequências para o método fenomenológico desta postura filosófica. À vista disso, desenvolvemos nossa reflexão baseados no pensamento marioniano expresso no livro *Redução e Doação: investigações acerca de Husserl, Heidegger e da fenomenologia* (1989) e, no artigo, *O fenômeno e o evento* (2003). Fundamentados em uma certa perspectiva de análise, parece-nos possível compreender a leitura proposta por Marion, da fenomenologia, como uma tentativa de ampliação do espaço e do modo de pensar fenomenológico contemporâneo.

Palavras-chave: Razão. Evento. Intuição. Fenomenologia. Jean-Luc Marion.
Orientadora: Profa. Dra. Acylene M. C. Ferreira

ISIS NERY DO CARMO

Título: Liberdade e existência na primeira fase da obra heideggeriana

Resumo: Em nossa apresentação pretendemos explorar o conceito de liberdade tal como Heidegger o desenvolve até os anos 1930, o que quer dizer que o nosso objeto é a liberdade em sua relação com a existência. Sabemos que este período da filosofia heideggeriana é marcado pela investigação acerca daquele ente que, existindo, compreende ser, interpretando o real e atribuindo-lhe sentido. Esta é a determinação ontológica exclusiva do *Dasein*, pois, ao ser humano pertence uma instância que o retira da esfera de entes dados, excedendo o âmbito da objetividade, no qual caberiam os demais entes simplesmente dados no mundo. Queremos dizer que, diferentemente dos demais entes que não possuem o caráter de *Dasein*, o homem se antecipa e já si compreende em seu ser, assim como o ser dos demais, tal compreensão é, então, possibilitada por um espaço de abertura primordial para possibilidades de ser. Este espaço de abertura para a revelação dos entes é chamado de liberdade pelo autor. Assim, o tema da liberdade está ligado ao aparecer dos entes, todas as lidas e posicionamentos do homem são precedidos por um desencobrimento de ser que desencadeia um comportamento que é, por sua vez, orientado por uma medida que nos dispõe e nos coloca em afinidade com o ente que vem ao nosso encontro no comportamento. Desse modo, a liberdade é concebida como a condição de possibilidade para a manifestabilidade de tudo o que é, que somente pode acontecer no existir finito do *Dasein*. Devemos ressaltar que o nosso objeto deve ser examinado a partir do projeto heideggeriano de superação da metafísica, isto é, superação da interpretação psicologista ou antropológica do homem, superação da relação sujeito/objeto e superação do modelo de pensamento ocidental que toma o ente como referência para falar do ser.

Palavras-chave:liberdade; existência*; Dasein*; comportamento; finitude.

Orientadora: Profª Acylene Maria Cabral Ferreira

JULIOMAR MARQUES SILVA

Título: Desacordos e virtudes epistêmicas: Humildade Intelectual

Resumo: O tema dos desacordos é de interesse filosófico desde os céticos antigos, segundo Sexto Empírico, o desacordo interminável e insolúvel, tanto entre homens comuns quanto entre filósofos, a respeito de qualquer questão, nos leva necessariamente à suspensão de juízo (HPI, 165). No debate recente em epistemologia sobre esse tema, pergunta-se precisamente o que devemos fazer diante de um desacordo entre agentes considerados pares epistêmicos, agentes que são igualmente capazes de resolver uma questão e, no entanto, se encontram em desacordo. Em outras palavras, que atitude racional seria adequada diante de um desacordo entre pares? (cf. MACHUCA, 2013b, p. 2; MATHESON, 2015, p.1). Nesse cenário, há várias alternativas ao problema dos desacordos racionais. Autores como (ELGA 2007, 2010) e (CHRISTENSEN 2007, 2011, 2013) defendem o que se chama de visão *Conciliacionista*, ou seja, em casos de desacordos devemos revisar a nossa crença e dar algum peso à opinião oposta, podendo até suspender o juízo acerca da questão em disputa. Por outro lado, autores como (KELLY 2005, 2010) e (SOSA 2010) defendem a visão *Anticonciliacionista*, esta diz que devemos manter firme a nossa crença inicial, pois, a descoberta de um par discordante não afeta a justificação que temos para a nossa própria crença, portanto, não é irracional desconsiderá-lo. A proposta da minha apresentação é argumentar que uma postura conciliadora diante dos desacordos racionais pode nos trazer mais vantagens epistêmicas, sendo essas vantagens o exercício de alguma virtude intelectual. Uma dessas virtudes intelectuais indispensáveis no cenário dos desacordos entre pares é a Humildade intelectual, esta virtude consiste na atenção apropriada e no reconhecimento das próprias limitações e também a respeito das limitações do nosso oponente (Cf. WHITCOMB, BATTALY, HOWARD-SNYDER, 2015 p. 8). No contexto dos desacordos, a atitude da Humildade intelectual se mostra virtuosa em contraposição ao vício epistêmico da Arrogância intelectual, pois, manter uma crença firme mesmo após descobrir que alguém discorda dessa crença, sendo o oponente um par igualmente inteligente, cuidadoso e capaz a respeito da questão em disputa, é uma atitude extremamente inflexível e intelectualmente arrogante. Sendo assim, uma atitude conciliadora no cenário de desacordo pode evitar vícios epistêmicos como a arrogância intelectual e, além disso, busca atitudes mais virtuosas como a de humildade intelectual.

Palavras-chave: Desacordo, Virtudes intelectuais, Ceticismo e Humildade Intelectual.

Orientador: Prof. Dr. Waldomiro José da Silva Filho

MARIA DO SOCORRO GONÇALVES DA COSTA

Título: Uma releitura do mito de glauco a partir do *segundo discurso*

Resumo:O presente trabalho objetiva apresentar uma releitura do mito de Glauco, o deus grego, inserido no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (segundo *Discurso*) do genebrino Rousseau. Através deste mito, será possível compreender uma série de implicações analógicas dentro do que Rousseau considera o antes e o depois no processo de civilização. Aquilo que aparece incrustado no deus marinho equivale aos vícios e males do homem social, enquanto a sua verdadeira essência. O mito lança as bases da antropologia filosófica rousseauniana e possibilita o estabelecimento de princípios dentro da teoria do autor, tais como o processo de instituição da propriedade privada, a moralidade, distinção dos talentos, o uso da linguagem, princípios que dizem respeito à história do homem em seu processo civilizatório. Eis a citação em que Rousseau toca ligeiramente na referida estátua mítica e compara-a à alma do homem em seu em seu estado primitivo: "como o homem chegará ao ponto de ver-se tal como o formou a natureza, através de todas as mudanças produzidas na sua constituição original pela sucessão do tempo e das coisas e separar o que pertence à sua própria essência daquilo que as circunstâncias e seus progressos acrescentaram a seu estado primitivo ou nele mudaram? Como a estatua de Glauco, que o tempo, o mar e as intempéries tinham desfigurado de tal modo que se assemelhava mais a um animal ferroz do que a deus, a alma humana, alterada no seio da sociedade por milhares de causas sempre renovadas, pela aquisição de uma multidão de conhecimentos e de erros, pelas mudanças que se dão na constituição dos corpos e pelo choque continuo das paixões, mudou de aparência a ponto de tornar-se quase irreconhecível" (Rousseau, 1978, p. 27). É clara a analogia entre a alma humana e a estátua, assim como o faz Platão. Àquilo que foi se acumulando à sua constituição originária ao longo dos tempos e o que se acumulou à figura do deus ao ponto de desfigurá-lo, reproduzidos na estátua pelo escultor, mas sem afetar sua verdadeira essência, que era boa.

Palavras-Chave: Rousseau, Mito de Glauco, Civilização.

Orientador: Prof. Dr. Genildo Ferreira da Silva

PEDRO MIGUEL SOUSA SANTOS

Título: Entre a bíblia e a filosofia: fontes da exegese crítica de voltaire

Resumo: A presente pesquisa volta-se para uma das faces do núcleo filosófico voltairiano, isto é, a discussão em torno do seu conteúdo anti-biblíco; o intento é o de mostrar sua exegese não só submetida ao ângulo corrosivo da crítica, expressa num descrédito das Escrituras, mas, também, expor a ótica da moral, conceito associado à face propositiva da filosofia voltairiana. A crítica, tal como empreendida por Voltaire, coloca a Bíblia no centro de um debate filosófico próprio do século XVIII mediante as práticas e as controvérsias intelectuais, tais como: o estatuto de livro inspirado fundamento de uma religião universal, a característica difusa e anacrônica dos seus livros, os aspectos contraditórios dos evangelhos e a incoerência das fábulas e das autorias. Essas questões, trarão a singularidade de uma crítica que reside no aspecto mesmo dos fundamentos do cristianismo e de suas consequências práticas. Ora, se a crítica é uma forma julgamento, Voltaire dispõe do problema apontando uma saída pelo campo moral, fazendo a filosofia irmanar-se da religião a fim de desarmar o fanatismo e a intolerância, contribuindo para a manutenção da paz social. O objetivo, portanto, desta comunicação é analisar alguns elementos que compõem, em Voltaire, uma exegese propriamente crítica da Bíblia e, desta feita, utilizando o recurso da História.

Palavras-chave: Voltaire; Bíblia; Moral; História.

Orientador: Prof.: Dr. Genildo Ferreira da Silva

RAFAEL DE SOUSA PINHEIRO

Título: O horror à vida interior e o romance filosófico *A Náusea.*

Resumo: O objetivo do presente trabalho consiste em explicitar os fundamentos da crítica de Sartre ao determinismo psicológico e à noção de intimidade, citados pelo filósofo como pertinentes à obra de autores como Proust e Balzac, e apresentar o romance filosófico A náusea como uma proposta alternativa de literatura que estabelece uma descrição compreensiva de como os homens vivem, sem recorrer a determinismos ou à ideia de intimidade. Para tanto, inicialmente, busca-se apontar a teoria fenomenológica da consciência desenvolvida por Sartre em A transcendência do ego, e como o modo de aparição do "Eu" enquanto um objeto correlato de uma intenção reflexiva é constituído como polo passivo e inerte de estados, de tal modo que a consciência, compreendida como espontaneidade impessoal, permanece inafetável, argumento que fundamenta a crítica ao determinismo psicológico.

Em seguida, a partir do texto Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: A intencionalidade, desenvolve-se a crítica de Sartre à noção de intimidade, presente, por exemplo, na obra de Proust. Por fim, apresentam-se as características do romance A náusea que o constituem como uma proposta alternativa de literatura, uma possibilidade compreensiva da realidade humana livre de pressupostos deterministas e da noção de intimidade.

Palavras-chave: Espontaneidade impessoal. Determinismo psicológico. Intimidade.

Orientadora: Prof. Drª. Acylene Maria Cabral Ferreira

TEXTOS SEMINÁRIO I

ALEXSANDRO LIMA MIRANDA

Orientador: Prof. Dr. Waldomiro José da Silva Filho

O CETICISMO RÚSTICO E O CETICISMO URBANO: UMA INTERPRETAÇÃO DO NEOPIRRONISMO DE OSWALDO PORCHAT

O ceticismo antigo foi uma filosofia que, do ponto de vista da história dos efeitos, teve uma grande influência sobre a filosofia posterior, principalmente na modernidade (POPKIN, 1999, p.45). No século XX, os temas céticos, principalmente no âmbito da Epistemologia, também assumiram grande relevância (STROUD, 1984). Quase sempre, o ceticismo está identificado com uma "família de argumentos" que questiona a capacidade humana de conhecer o mundo (CRAYLING, 2008). Este texto não abordará o ceticismo nesse sentido epistemológico, mas daquilo que é conhecido como neopirronismo. Chama-se neopirronismo o esforço de atualizar aspectos da obra de Sexto Empírico à luz dos temas e problemas filosóficos atuais.

Entre os autores que se identificam com uma perspectiva neopirrônica, podemos encontrar Barry Stroud (1984; 2011), Robert Fogelin (1994) e Oswaldo Porchat (BUENO & SMITH, 2016). É da obra de Porchat de que trata essa proposta de investigação.

Ao longo de várias décadas, Porchat produziu uma obra muito rica, mesmo que não seja muito extensa. Nela se incluem sua tese de doutorado sobre Aristóteles e um grupo de artigos nos quais aborda sua interpretação singular da herança da obra de Sexto Empírico. Essa contribuição à filosofia pode ser dividida em duas áreas. De um lado, estão seus textos sobre a história da filosofia e, do outro, a construção de uma posição filosófica pessoal. Seu doutorado sobre Aristóteles, de 1967, é um marco na historiografia brasileira e constitui um exemplo notável de trabalho rigoroso, profundo e original. Com suas atividades de docência e orientação, formou muitos historiadores da filosofia, tendo ainda influenciado indiretamente inúmeros investigadores que levaram adiante a sua maneira de interpretar as filosofias do passado. Porchat teve um importante papel na disseminação entre nós, acadêmicos da área de filosofia, do método estrutural em história da filosofia. Muitos trabalhos sobre a história da filosofia antiga, moderna e contemporânea foram realizados, seja sob sua orientação, seja sob sua concepção metodológica.

A segunda contribuição de Porchat para a filosofia é sua reflexão pessoal sobre certos temas tradicionais da filosofia que o ocuparam ao longo de toda a sua vida acadêmica. Como veremos, Porchat formulou, de maneira original, não apenas um pensamento, mas três: numa primeira fase, uma reflexão pessoal que culmina com a recusa da filosofia; numa fase intermediária, uma filosofia da visão comum do mundo; e, finalmente, na maturidade, o neopirronismo, certamente a sua grande contribuição e o seu principal legado filosófico.

O neopirronismo tem, confessadamente, duas faces: uma face destrutiva e uma face construtiva, como, por exemplo, vemos nos artigos "Ainda é preciso ser cético" (2001) e "A autocrítica da razão no mundo antigo" (2005). De um lado, o neopirronismo é uma crítica ao dogmatismo e, de outro, propõe "uma prática filosófica centrada na experiência do fenômeno" (PORCHAT, 2005, p. 285). Segundo Porchat, "ambas as faces estão intimamente interligadas, a perspectiva prática que a segunda assume de algum modo decorre do percurso aporético que a primeira perfaz." (PORCHAT, 2005, p. 260) Essas duas faces são complementares e não existiria uma sem a outra. Com relação à primeira parte (a face destrutiva), os principais conceitos, a saber, desacordo e suspensão do juízo, já estavam claramente presentes no pirronismo antigo: diaphonía e epokhé . A diaphonía , ou desacordo, deve conduzir à epokhé , ou suspensão do juízo. Posteriormente, em Ceticismo e argumentação , Porchat (1993) desenvolverá considerações novas sobre os argumentos céticos que conduzem à suspensão do juízo, ao explorar uma distinção somente implícita no pirronismo entre argumentos dialéticos (entre os quais se inclui o desacordo) e argumentos fenomênicos; ambos os tipos de argumentos levam à suspensão do juízo. Os principais conceitos da segunda parte (a parte prática da face positiva) também estavam claramente presentes nos textos de Sexto Empírico, embora tenham sido menos elaborados pelos céticos antigos: os conceitos de phainómenon (ou fenômeno) e de bíos (vida comum) eram noções centrais e inter-relacionadas no pirronismo, ainda que de maneira não muito explícita.

O neopirronismo de Porchat propõe uma interpretação certamente controversa e, se não inteiramente original, ao menos mais meticulosa do conceito de phainómenon , ao mesmo tempo em que articula de maneira mais clara sua relação com o conceito de bíos. Pretendendo-se fiel ao pirronismo antigo, o neopirronismo reelabora esse conceito à luz de desenvolvimentos contemporâneos da filosofia analítica.

Segundo Jonathna Barnes, em seu artigo "The Beliefs of a Phyrrhonist", podemos dividir as diferentes interpretações sobre o alcance da epokhé pirrônica em dois grupos principais: as que entendem o cético de Sexto Empírico como um "cético rústico" e as que o entendem como "cético urbano". O pirrônico rústico não tem nenhuma crença sequer: ele dirigirá sua epokhé a qualquer assunto que surgir. O pirrônico urbano acredita tranquilamente na maioria das coisas às quais as

pessoas comuns dão assentimento no desenrolar cotidiano dos fatos: ele dirigirá sua epokhé a um alvo específico, genericamente falando, a assuntos filosóficos e científicos. (BARNES, 1982, p. 1-2)

O ceticismo pirrônico foi um dos elementos constitutivos da filosofia moderna, graças à redescoberta, no século XV, dos textos de Sexto Empírico, e permanece até hoje como uma das principais preocupações da filosofia tanto nos seus aspectos históricos quanto doutrinários. O trabalho de investigação de Porchat expressa amplo domínio desses aspectos. Para Porchat, obter uma concepção adequada da filosofia não é algo fácil, pois exige cuidadosa reflexão sobre a sua história. Essa postura autorreflexiva é elemento central do seu pensamento (PORCHAT, 2001). Ao filosofar dessa maneira, ele foi capaz de propor diversas filosofias, das quais o seu ceticismo neopirrônico seria o coroamento.

Como dissemos, Porchat formulou de maneira original três elaborações filosóficas: uma reflexão pessoal que culmina com a recusa da filosofia; uma filosofia da visão comum do mundo; e o neopirronismo. Portanto, uma atividade indispensável na interpretação do pensamento de Porchat é o entendimento da evolução de suas ideias. A primeira fase do seu pensamento corresponde ao silêncio da não filosofia, na qual ele recusa a filosofia. (PORCHAT, 1969) Na segunda, a filosofia da visão comum do mundo, procura defender uma filosofia que se apoia nas ideias do homem comum, contra o idealismo dos filósofos e contra as arremetidas céticas. (PORCHAT, 1969) Por fim, na terceira e última fase, o neopirronismo, tem-se a atualização do antigo pirronismo em face de algumas das questões mais prementes da filosofia contemporânea (PORCHAT, 1991)

De antemão, vemos que na própria formulação do neopirronismo já se encontram ao menos três elementos de tensões: a filosofia, o ceticismo e a vida cotidiana com sua visão comum do mundo. Não está claro, no neopirronismo, se a visão comum do mundo integra ou não o conflito das filosofias. Ora parece que sim, ora parece que não. Outra questão problemática é quando o neopirronismo parece preservar integralmente a visão comum do mundo em sua visão cética do mundo, pois esse posicionamento, adesão cética à visão comum do mundo, não parece uma interpretação coerente com a prática da suspensão do juízo do ceticismo.

Qual é o posicionamento do neopirrônico Porchat quanto à abrangência da suspensão do juízo ? Essa resposta, no entanto, não é tão simples. Num primeiro momento, parece que Porchat estaria do lado da interpretação rústica. Os intérprete rústicos têm crenças comuns e o questionamento pirrônico não se restringe à teoria filosófica e às ciências, mas atinge também as crenças e as asserções cotidianas das pessoas comuns. “Que asserções sobre a verdade das coisas poderiam acaso ficar imunes à epokhé ?” (PORCHAT, 1991, p. 120). Porchat dizia que tanto a promoção filosófica da visão comum do mundo não passa de mais uma forma de dogmatismo, como que o homem comum

também se faz dogmático frequentemente. Assim sendo, a epokhé atinge igualmente todo e qualquer discurso filosófico ou não filosófico, sofisticado ou trivial, acompanhado ou desacompanhado de uma pretensa fundamentação, todo e qualquer discurso que nos queira fazer ver a verdade. "Ela atinge toda e qualquer crença humana que, formulada num juízo, se proponha como conhecimento verdadeiro de uma dimensão qualquer do mundo" (PORCHAT, 1991, p. 121). Mas uma pesquisa mais detida e minuciosa, no entanto, parece apontar na direção oposta. A face positiva do neopirronismo mostraria que Porchat aceita a interpretação urbana. Os intérpretes urbanos distinguem entre tipos de crença, considerando algumas como dogmáticas, assim sendo, há um posicionamento contrário do pirrônico, e outras não dogmáticas, o qual o cético compartilharia com a maioria dos homens. Pois é certo que, para ele, o neopirrônico tem muitas crenças que não são atingidas pela suspensão. Em certo momento, o próprio Porchat sugere sua filiação à interpretação urbana proposta por Frede (FREDE, 1999). Porchat considera a interpretação de Frede uma "contribuição decisiva para o estudo da dimensão empirista do ceticismo pirrônico" (PORCHAT, 2005, p. 291). Portanto, "o cético poderia ter crenças, mas suas crenças não seriam dogmáticas" (PORCHAT, 2005, p. 291). Seria Porchat um cético rústico ou urbano?

REFERÊNCIAS

BURNYEAT, M. (1980) "Can the Sceptic Live His Scepticism?" In Schoffield, M., Burnyeat, M. e Barnes, J. (eds.) Doubt and Dogmatism, Oxford: Oxford University Press, 1980, p. 20-53.

CRAYLING, A. C. (2008) Scepticism and the Possibility of Knowledge. London, New York : Continuum.

FOGELIN, R. (1994). Reflexões Pirrônicas Sobre o Conhecimento e Justificação. Trad. I. V. Bôas. Salvador : EDUFBA, 2017

FREDE, M.(1997) Essays in Ancient Philosophy, Oxford : Clarendo Press.

FREDE, M. (1999) "Aristotle's rationalism" in Frede, M. e Striker, G. P. & WRIGLEY, M. B. (orgs.) (2003). O filósofo e sua história: uma homenagem a Oswaldo Porchat. Campinas: Editora da UNICAMP, Coleção CLE, volume 36.

PORCHAT, O. "Empirismo e ceticismo". In: Discurso , número 35, p. 61-108.

PORCHAT, O. (1969) "O conflito das filosofias" . In: Revista Brasileira de Filosofia , vol XIX, fasc. 73, p. 3-15.

PORCHAT, O. (1979). "A filosofia e a visão comum do mundo". In: Manuscrito , vol. III, número 1, p. 115-149.

PORCHAT, O. (1986). “Saber comum e ceticismo”. In: Manuscrito , volume IX, número 1, p. 143-159.

PORCHAT, O. (1987) “Ceticismo e mundo exterior”. In: Discurso , número 16, p. 121-165.

PORCHAT, O. (1991) “Sobre o que aparece”. In: Revista Latinoamericana de Filosofia , volume XVII, número 2, p. 195-229.

PORCHAT, O. (1993). “Ceticismo e argumentação”. In: Analytica , volume 1, número 1, p. 25-59.

PORCHAT, O. (1993). Vida comum e ceticismo , São Paulo: Brasiliense.

PORCHAT, O. (1995). “Verdade, realismo, ceticismo”. In: Discurso , número 25, p. 7-67.

PORCHAT, O. (1996). “O ceticismo pirrônico e os problemas filosóficos”. In: Cadernos de História e Filosofia da Ciência , série 3, volume 6, número especial, p. 97- 157.

PORCHAT, O. (2001). “Ainda é preciso ser cético”. In: Discurso , número 32, p. 9- 30.

PORCHAT, O. (2003). “O argumento da loucura”. In: Manuscrito , volume 26, número 1, p. 11-43.

PORCHAT, O. (2005). “A autocrítica da razão no mundo antigo”. In: SILVA FILHO, W. J. (org.). O ceticismo e a possibilidade da filosofia . Ijuí: Editora Unijuí, 2005, p. 23- 44.

PORCHAT, O. (2007). Rumo ao ceticismo . São Paulo: EdUNESP.

PORCHAT, O., PRADO JR., B. & FERRAZ, T. S. (1981). A Filosofia e a Visão Comum do Mundo , São Paulo: Brasiliense.

SCHVARTZ, V. H (2014). O lógos cético de sexto Empírico . Faculdade de Filosofia letras e Ciências Humanas, Departamento de filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

SILVA FILHO, W. J. (2015). “Razões comuns”. In: SMITH, Plínio J. O neopirronismo de Oswaldo Porchat . São Paulo: Alameda Editoral.

SILVA FILHO, W. J. & SMITH, P. (orgs.) (2012). As consequências do Ceticismo . São Paulo : Alameda.

SMITH, SMITH, P. (2007). “Terapia e vida comum”. In: Sképsis , ano I, n.1.

SMITH, P. (2010). “Uma solução para o problema do mundo exterior”. In: Sképsis , ano III, n.5.

SMITH, P. (2015). O neopirronismo de Oswaldo Porchat . São Paulo: Alameda editoral.

SMITH, P. (no prelo). Uma Visão Cética do Mundo: Sobre Porchat . São Paulo : EDUNESP.

STROUD, B. (2011). Engagement and Metaphysical Dissatisfaction . Oxford : Oxford University Press.

STROUD, B. (1984). The Significance of Philosophical Scepticism . Oxford : Oxford University Press.

ANTONIO MARIO DANTAS BASTOS FILHO

Orientador: Prof. Dr. Mauro Moura

LIBERDADE MATERIALISTA E A CRÍTICA À ECONOMIA POLÍTICA

O objeto imediato proposto para o presente projeto de pesquisa é a questão da liberdade política compreendida de uma perspectiva materialista. Para tanto se recorre a uma concepção sugerida pelo próprio Marx, em 1846, em "*A Ideologia Alemã*", que ele chama de "liberdade materialista". Marx, porém, não desenvolve ou define com precisão teórica a referida concepção de liberdade. Será no sentido de investigar essa categoria sugerida no pensamento marxiano que a presente pesquisa ira se orientar. A categoria proposta, inclusive, seria um importante elemento orientador para o todo o projeto de crítica à economia política de Marx o que reforçaria um sentido emancipatório mesmo da obra madura do pensador.

Essa perspectiva, entretanto, resgata importantes discussões acerca do possível caráter humanista da obra madura de Marx, bem como sobre temas como uma possível ontologia e ética marxiana, o papel do materialismo dialético e do materialismo histórico, subjetivismo e o espaço que a categoria do trabalho social ocupa na intepretação da obra marxiana. Essa discussão foi, na segunda metade do século XX, polarizada a partir da teoria de Althusser, tendo como uma das principais proposições a de que a grande descoberta do Marx maduro, do capital, teria sido a de que a história é um processo sem sujeito, o que, por conseguinte, levaria a um rompimento com o humanismo – de forte inspiração feurbarchiana – que teria marcado a produção marxiana da juventude. (ALTHUSSER, 1999).

O problema inicialmente proposto para a presente pesquisa, assim, foi expresso no seguinte questionamento: seria possível propor, considerando uma oposição à concepção de liberdade formal e idealista característica e estruturante da sociedade burguesa, a existência de uma concepção contraposta de liberdade que, em alguma medida, oriente o projeto de crítica a economia política de Marx? Essa questão se apresenta, principalmente, pois para se desenvolver essa pesquisa se parte da hipótese de que, para produzir a crítica à economia política, que é também uma crítica ao capitalismo e ao liberalismo econômico, enquanto forma ideológica deste último, Marx precisa partir de um outro parâmetro de liberdade que se constituiria a partir de uma perspectiva diversa, a materialista. É nesse sentido que assim o mesmo afirmaria na *Ideologia Alemã*:

> Até aqui a liberdade foi definida pelos filósofos de maneira dupla; por um lado, como poder, como domínio sobre as circunstâncias e relações nas quais vive um indivíduo – por todos os materialistas; por outro lado, como autodestinação, estar-livre do mundo real, como liberdade meramente imaginária do espírito – por todos os idealistas, especialmente os alemães. – Depois de termos visto anteriormente, na "Fenomenologia", o verdadeiro egoísta de São Max buscar o seu egoísmo

> na dissolução, na produção do estar-livre, na liberdade idealista, é cômico ver como ele faz valer no capítulo da peculiaridade a destinação contrária, o poder sobre as circunstâncias que o determinam, a **liberdade materialista** diante do "estar-livre". (MARX, 2007, p. 291). (Grifamos).

Percebe-se aí muito do que marcará a produção teórica de Marx ao longo dos anos, ao menos no sentido de realizar um importante esforço teórico para se afastar de uma epistemologia que, na medida em que se revela como sustentáculo de uma falsa ciência, produz um "conhecimento" de caráter meramente ideológico (ALTHUSSER, 1979). Essa ideologia é a economia política, e, mais amplamente, a tradição liberal à qual Marx não poupa críticas e ironias ao longo de todo "O Capital" inclusive[1]. Assim, Marx através de seu projeto de crítica à economia política pretenderia expor cientificamente o caráter essencialmente expropriatório do modo de produção capitalista; e o faz criticando e expondo as contradições que revelam o caráter ideológico do liberalismo econômico do século XIX. Para reformular essa crítica, Marx partiria da categoria de liberdade materialista que ele sugere em 1846, atento à necessidade de não incorrer nos mesmos problemas que pretende expor no pensamento liberal.

Assim, a hipótese que se pretende defender é que a noção de liberdade materialista não apenas não será abandonada por Marx como, mais ainda, servirá como um importante parâmetro para todo seu projeto de crítica à economia política. Mais ainda que essa categoria se opõe à categoria da liberdade idealista, a qual caracteriza o pensamento burguês, e que é também um importante elemento ideológico para o modo de produção de capitalista. Porém, como já apontado, para melhor investigar essa hipótese, é preciso antes dialogar com o contexto maior no qual o problema está inserido.

Desta forma, ainda que o objeto imediato desta pesquisa seja a investigação acerca da categoria da liberdade materialista, conforme proposta por Marx, se faz necessário discutir questões relacionadas aos problemas levantados por Althusser no que diz respeito ao que foi conhecido como "querela do humanismo". Isso porquê, tratar da liberdade como uma categoria política que possa ser um importante parâmetro para a crítica marxiana, implica em retornar à discussão da importância do sujeito para o processo histórico.

Nessa mesma medida, se faz necessário retornar a questão previamente sugerido acerca do papel da noção de homem em Marx bem como sua relação com o trabalho. Consequentemente, noções como alienação e fetichismo se fazem relevantes o que, em outras palavras, demanda um diálogo ainda mais amplo no

[1] Marx não poupa críticas à concepção de liberdade típica do pensamento liberal e a alguns de seus principais idealizadores, como Bentham (MARX, 1996, p. 293). O movimento de Marx, afinal, se caracteriza justamente por sua capacidade em criticar e apontar problemas que parecem inscritos nessa forma de liberdade que lastreia toda a concepção liberal e como esta é também um importante mecanismo constitutivo das relações expropriatórias do modo de produção capitalista. Isso é bem evidente quando ele aponta, por exemplo, como a forma salário é um mecanismo facilitador da extração da mais-valia (MARX, 1996, pp. 106-108).

âmbito do marxismo, questionamento, inclusive, o corte epistemológico proposto por Althusser. Em suma, o que se pretende é, primeiramente, contextualizar o debate acerca do humanismo no âmbito do marxismo (MAGALHÃES, 2018), para a partir daí propor uma noção de homem que tanto esteja circunscrita ao rigor científico do materialismo histórico da obra madura de Marx, quanto que permita rediscutir os limites do materialismo dialético nos termos proposto por Althusser.

Essa noção de homem, é importante que se diga, não estaria lastreada em um racionalismo tipicamente idealista (MAGALHÃES, 2018, p. 63-64), mas compreendida a partir de uma perspectiva materialista histórica e, portanto, também, científica. A mesma, inclusive, estaria presente durante toda a obra de Marx, desde a juventude até "O Capital" indo, porém, se sofisticando e se adequando à evolução do pensamento crítico e científico do autor, porém, sempre atrelado ao seu projeto político que também motivaria a crítica à economia política. Qualquer que seja o novo homem ou homem total que a teoria marxiana possa ou não, historicamente, propor, este homem se define também a partir de suas relações com o trabalho. É nesse sentido que a liberdade materialista viria a se inserir, como uma categoria que aponta o horizonte desse homem, aquilo sem o qual o mesmo não pode se realizar.

Cotejar essa hipótese, porém, exige estabelecer uma discussão no âmbito da própria tradição marxista, particularmente com a corrente althusseriana. A discussão da liberdade seria, da perspectiva de Althusser (1979; 1999), um objeto relevante apenas para a fase de juventude de Marx tratada assim sem rigor ou relevância científica. Ao contrário do que sugere essa perspectiva, porém, não é o que observamos da leitura do projeto marxiano de crítica à economia política. A própria exposição dos mecanismos - inclusive ideológicos - de expropriação e opressão do capitalismo seria a melhor evidência da preocupação de Marx para com a liberdade.

Nesse sentido a noção de liberdade materialista estaria sempre presente, como uma espécie de razão de fundo, de importante parâmetro da formulação de certo aspecto da crítica marxiana ao modo de produção capitalista e à sociedade burguesa. A primeira problematização que poderia se apresentar a partir desse contexto, assim, seria questionar em que medida a mudança teórica apontada por Althusser implica em um necessário abandono de certos objetos, como o tópico da liberdade? Afinal, Marx não estaria, desde sempre, se questionando como é possível ser materialmente livre em uma sociedade dominada pelo modo de produção capitalista?

Trata-se, assim, de defender que Marx jamais teria abandonado alguma perspectiva de liberdade, conduzindo desde sempre sua obra tendo como horizonte uma certa perspectiva de realização humana. Nesse sentido, seria possível propor ainda que investigação da noção de liberdade materialista contribuiria para uma melhor compreensão da posição teórica de Marx que, embora tenha evidentemente rompido

com o humanismo teórico, não deve ser classificada estritamente como anti-humanista nos termos propostos por Althusser.

Dessa forma, para melhor debater as questões que contemplam como Marx estabelece relações entre trabalho e homem, no âmbito de sua teoria, inicialmente esse projeto pretende retornar a esse contexto da querela do humanismo. O objetivo específico do retorno a essa discussão é justamente considerar o espaço de uma teoria possível do homem, de uma certa ontologia marxiana, digamos, e que como esta está na base de um projeto emancipatório de crítica à economia política que se realizaria através da liberdade materialista. Afinal, o homem livre de suas determinações sociais seria aquele que goza de uma liberdade materialista e não meramente ideal. Em certa medida, não haveria qualquer tipo de liberdade que não passe pela liberdade materialista, pelo menos a partir de certa leitura que se entende pode ser feita da teoria marxiana.

A questão da definição de humanismo e de homem no pensamento de Marx, consequentemente, se relaciona diretamente ao espaço que o trabalho ocupa na teoria marxiana. Althusser (2002), como já apontado, rejeita as definições de trabalho como essência do homem cristalizada, que ele afirma sintetizarem as ideias do humanismo que se pretende marxista. Para o marxista francês, Marx, em sua obra madura, abandonaria o caráter essencialista e passasse a realizar uma leitura do trabalho a partir de diversos aspectos que demonstram sua eminência como um processo sem sujeito, como já mencionado.

A importância de se identificar as funções que os processos e as estruturas exercem no capitalismo, embora sejam uma importante contribuição da concepção althusseriana da leitura de Marx, não necessariamente precisa implicar em uma negação do espaço do sujeito. A bem da verdade, é possível fazer uma leitura de Marx que tanto demonstre a importância da leitura de Althusser, como que também afirme que aquele, diversamente do que este afirma, jamais negou a importância do homem em sua teoria. Mais ainda, é justamente a partir da compreensão de que a teria da mais-valia, cientificamente, é capaz de prover mecanismos para se quantificar o processo de alienação do trabalho, que se poderia propor que o processo sem sujeito corresponde aos movimentos do capitalismo que separam o econômico do político[2].

[2] Expoente do marxismo político, Wood (2011, pp. 30-31) recorda que o objeto central do projeto crítico de Marx não é outro senão o problema da separação entre o econômico e político que tem na economia política sua principal doutrina. A premissa é que, a despeito do que a economia política dogmatiza, não há oposição entre fatores sociais e modos de produção. Em síntese, trata-se de reconhecer que um modo de produção é, sobretudo, um fenômeno social. Assim, insistir na constituição social da economia não implica em negar que a produção seja o conceito mais operacional do materialismo histórico ou ignorar existência de leis econômicas. Por conta disso é que essa perspectiva afirma que o marxismo, conforme proposto pelo próprio Marx, deve ter por objetivo "informar uma ação política concreta de transformação social" (MONTENEGRO, 2011, p. 114). Neste sentido, Moura (1999), reconhece que o projeto de crítica à economia política de Marx, que se estende desde os manuscritos econômicos de 1844 até o Capital, constitui um extenso esforço crítico sobre o problema da separação entre o econômico e o político e das repercussões deste processo. Em suas próprias palavras, "o projeto teórico de Marx é bastante amplo e através do estudo e da crítica da economia política objetiva criticar a sociabilidade burguesa em seu conjunto" (MOURA, 1999, p. 66).

Em outras palavras, é possível propor que, embora a ideia de alienação dê lugar ao conceito mais objetivo de mais-valia, na teoria marxiana, isso não implica em um abandono daquela, mas apenas uma nova perspectiva de se abordar um problema que desde sempre marcou o pensamento de Marx[3]. Assim, expor o problema da mais-valia serve para expor como se dá a alienação do sujeito inclusive dos processos que serão uma das características e também força marcante do capitalismo. O Capitalismo é, sem dúvida, um processo sem sujeito[4]. E isso seria, pode-se afirmar, o ápice da separação entre o econômico e político. Ao apontar esse problema, Marx estaria justamente apontando a importância do sujeito. O espaço desse sujeito não pode ser resgatado através de ideologias, como bem aponta Althusser (1979), mas justamente a partir de uma ação política pautada em um rigor científico que o materialismo histórico pode prover. O sujeito, porém, deve ser compreendido aí como parte de um processo que apenas pode ser superado através do conhecimento das estruturas que podem, se deixadas por conta própria, determinar a história e, nesse sentido, determinar o homem.

É oportuno ainda lembrar, como argumento que se contraponha à teoria de Althusser, acerca do importante espaço que a ideia de prefiguração do trabalho parece ocupar na obra de Marx, algo que essa pesquisa pretende investigar dando seguimento ao debate acerca do humanismo. Compreender essa questão parece ser um ponto importante para se compreender não apenas a relação entre homem e trabalho, como também a própria noção de homem, bem como para que se compreenda como Marx parece entender a emancipação do mesmo. Assim, também mencionando mais uma vez a obra madura de Marx, é possível observar um conhecido trecho no qual se afirma:

> Pressupomos **o trabalho numa forma em que pertence exclusivamente ao homem**. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha envergonha mais de um arquiteto humano com a construção dos favos de suas colmeias. **Mas o que distingue, de antemão, o pior**

[3] Nesse sentido explica Magalhães (2018, p. 76-77) ao bem sintetizar o pensamento de Roger Garaudy – um dos principais debatedores de Althusser na querela do humanismo – que embora a teoria da alienação possua a princípio – mais especificamente nos *Manuscritos de 1844* – um caráter dito teleológico e especulativo, este típico da influência feubarchiana e idealista, haverá um evidente esforço de Marx através da *Ideologia Alemã* até *O Capital* no sentido de se desembaraçar daquela filosofia especulativa reforçando o caráter científico do materialismo histórico.

Assim o termo alienação passará a ser cada vez mais raro nos textos marxianos, sem que seja, porém, jamais esquecido por completo. Será nesse ponto que a teoria do mais-valor se apresentará como uma espécie de conceito complementar científico ao conceito de alienação, mais especulativo. Isso permitiria a Marx justamente o sugerido trabalho de esforço científico para a devida "compreensão das estruturas sociais que engendram a alienação". E o objetivo desse esforço teórico não seria outro senão atender à emancipação do homem que aqui, poder-se-ia também compreender como liberdade materialista.

[4] Essa noção é reforçada inúmeras vezes por Marx também ao longo de sua obra madura, *O Capital*. O trecho mais interessante, porém, talvez seja o que se segue: "Como portador consciente desse movimento, o possuidor do dinheiro torna-se capitalista. Sua pessoa, ou melhor, seu bolso, é o ponto de partida e o ponto de retorno do dinheiro. O conteúdo objetivo daquela circulação — a valorização do valor — é sua meta subjetiva, e só enquanto a apropriação crescente da riqueza abstrata é o único motivo indutor de suas operações, ele funciona como capitalista ou capital personificado, dotado de vontade e consciência. O valor de uso nunca deve ser tratado, portanto, como meta imediata do capitalismo. Tampouco o lucro isolado, mas apenas o incessante movimento do ganho. Esse impulso absoluto de enriquecimento, essa caça apaixonada do valor é comum ao capitalista e ao entesourador, mas enquanto o entesourador é apenas o capitalista demente, o capitalista é o entesourador racional. A multiplicação incessante do valor, pretendida pelo entesourador ao procurar salvar o dinheiro da circulação, é alcançada pelo capitalista mais esperto ao entregá-lo sempre de novo à circulação" (MARX, 1996, p. 273).

> **arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera**. No fim do processo de trabalho **obtém-se um resultado que já no início deste existi**u na imaginação do trabalhador, e, portanto, **idealmente**. [...] Além do esforço dos órgãos que trabalham, é exigida à **vontade orientada a um fim**, que se manifesta como atenção durante todo o tempo de trabalho, e isso tanto mais quanto menos esse trabalho, pelo próprio conteúdo e pela espécie e modo de sua execução, atrai o trabalhador, portanto, quanto menos ele o aproveita, como jogo de suas próprias forças físicas e espirituais. (MARX, 1996, pp. 297-298). **Grifamos.**

Em todo o trecho salta aos olhos definições que apontam para um caráter distintivo do homem operado por Marx para sua definição de trabalho. Embora o trabalho não defina o capitalismo[5], o trabalho, tal como compreendido por Marx, parece sim definir o homem, ao menos de uma perspectiva concreta[6]. Ele revela uma relação com o produto do trabalho que nenhum outro ser parece ser capaz de estabelecer. Uma relação que segundo o próprio Marx pressupõe uma vontade orientada para um fim no sentido de realizar um resultado já previamente pensado na imaginação, portanto, prefigurado.

Após isso Marx (1996, p. 298) aponta os elementos básicos do processo de trabalho como a já mencionada atividade direcionada a um fim - prefiguração -, que para ele é "o trabalho mesmo", e também seu objeto – o produto, coisa ou mercadoria – e seus meios. Acerca desses meios, Marx recorre logo em seguida à definição de Franklin de homem como um *toolmaking animal*[7]. Serão essas ferramentas, esses meios de produção, inclusive, determinantes para que se reconheça historicamente o modo de produção. Também seria, como se sabe, através do controle dos meios de produção que se poderia superar o problema da mais-valia e realizar a emancipação do homem.

O que parece haver, mais ainda, é um caráter relacional entre homem e produto do trabalho que se estabelece a partir do trabalho, mais que não se exaure nele. Essa aparente capacidade do homem que parte de uma vontade orientada, se revela no valor de uso, na utilidade do produto, e no modo de produção capitalista, mais especificamente no valor de troca. Segundo Magalhães (2018, p. 64), para Garaudy será justamente essa uma das grandes descobertas de Marx, o trabalho social. Antunes (2010), esclarece que Marx diferencia trabalho social entre abstrato e concreto. O abstrato é aquele que caracteriza o modo de produção capitalista e que é determinante para a transformação da força de trabalho em mercadoria que

[5] "A produção de valores de uso ou bens não muda sua natureza geral por se realizar para o capitalista e sob seu controle. Por isso, o processo de trabalho deve ser considerado de início independentemente de qualquer forma social determinada". (MARX, 1996, p. 297)

[6] "Antes de tudo, o trabalho é um processo entre o homem e a Natureza, um processo em que o homem, por sua própria ação, media, regula e controla seu metabolismo com a Natureza. [...]. Ao atuar, por meio desse movimento, sobre a Natureza externa a ele e ao modificá-la, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. Ele desenvolve as potências nela adormecidas e sujeita o jogo de suas forças a seu próprio domínio. Não se trata aqui das primeiras formas instintivas, animais, de trabalho". (MARX, 1996, p. 297)

[7] O uso e a criação de meios de trabalho, embora existam em germe em certas espécies de animais, caracterizam o processo de trabalho especificamente humano e Franklin define, por isso, o homem como a *toolmaking animal*, um animal que faz ferramentas. A mesma importância que a estrutura de ossos fósseis tem para o conhecimento da organização de espécies de animais desaparecidas, os restos dos meios de trabalho têm para a apreciação de formações socioeconômicas desaparecidas. (MARX, 1996, p. 298).

garante a extração da mais-valia e através do qual, também, se realiza o fenômeno do fetichismo de mercadoria.

Curiosamente, a capacidade de atribuir valor às coisas parece revelar uma sofisticação ainda maior nessa relação entre homem, produto e trabalho que também o caracteriza. Ainda que não se possa falar, como bem aponta Marx, que os outros animais realizam trabalho, é inegável que alguns deles possuem ferramentas bastantes sofisticadas para auxiliar suas atividades. Porém, toda a atividade dos animais, ainda que possua certa sofisticação, é sempre direcionada o que poderíamos classificar como um fim útil. Seria assim, malgrado a imprecisão teórica da comparação, sempre algo equivalente ao trabalho concreto. Para os animais não há possibilidade de equiparação, nas mesmas proporções, de sua atividade com o trabalho abstrato, e isso se dá pois eles não parecem ser capazes de atribuir, em suas relações sociais, valor de troca às coisas.

Nesse sentido é que a capacidade de atribuir valor às coisas parece ser distintiva do homem. E, quando lembramos que é justamente a forma valor que está na base das relações capitalistas, se percebe o quão intricada parece ser as relações do homem com o capitalismo. Se por um lado a prefiguração parece ser determinante para que compreendamos o trabalho como tal, a relação que se estabelece com o produto do trabalho também se difere, para o homem, de todas as outras, pela capacidade de atribuir valor. Se considerarmos que a essência do valor é o trabalho, como sugere Marx, mais uma vez se evidencia a importância da categoria do trabalho nessa quadra. Essa relação, porém, deve ser investigada mais detidamente no que se segue.

REFERÊNCIAS

ALTHUSSER, Louis. **A Favor de Marx**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

_____. A Querela do Humanismo. **Crítica Marxista,** Campinas**,** n. 9, p. 09, ago. 1999. Disponível em: <https://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/artigo59Artigo1.pdf>. Acesso em: 08 jul. 2018.

_____. A Querela do Humanismo II. **Crítica Marxista,** Campinas**,** n. 14, p. 48, jan. 2002. Disponível em: <https://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/artigo85artigo3.pdf>. Acesso em: 08 jul. 2018.

ANTUNES, Ricardo. Trabalho uno ou omni: a dialética entre o trabalho concreto e o trabalho abstrato. **Argumentum**, Vitória, v. 2, n. 2, p. 09-15, jul./dez. 2010.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Artmed. 2009.

_____.**Política**. Martin Claret. 2008.

BERLIN, Isaiah. **Four Essays on Liberty.**Oxford. 2002.

BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a revolução na França**. Topbooks. 2012.

CONSTANT, B. *Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos*. **Revista Filosofia Política** no. 2. p. 01. 1985. Disponível em: http://caosmose.net/candido/unisinos/textos/benjamin.pdf

COUTINHO, C. A democracia como valor universal. São Paulo: Ciências Humanas, 1980. Mais informações sobre o texto consultar: www.artnet.com.br/gramsci/arquiv126.htm.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e Democracia.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

_____. *Modernity: An unfinished project*. in**Habermas and the unfinished project of modernity**. MIT. 1997b.

HEGEL, G.W.F. **Princípios da Filosofia do Direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

LOSURDO, Domenico. **Contra-história do liberalismo**. 3ª Imp. São Paulo: Ideias & Letras. 2006.

MACHEREY, Pierre. A propósito do processo de exposição de *O Capital* (o trabalho dos conceitos). In: MASPERO, François. (Org.). **Ler o capital**. Volume 1. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979. p. 173-211.

MAGALHÃES, Juliana Paula. **Marxismo, Humanismo e Direito**. 1ª ed. São Paulo: Ideias e Letras, 2018.

MARX, Karl. **O Capital. Livro 1. Tomo I**. Rio de Janeiro: Nova Cultural, 1996.

_____. **O Capital. Livro 2.** São Paulo. Nova Cultural. 1985.

_____. **Grundrisse**. Versão digital. Boitempo. 2011.

_____. **A ideologia alemã**. São Paulo. Boitempo. 2007.

_____. **Manuscritos Econômico-Filosóficos**. São Paulo. 2ª reimpressão. Boitempo. 2008.

_____. **Contribuição à crítica da economia política**. 2ª Ed. São Paulo. Expressão Popular. 2008b

_____. **O Capital. Livro 1. Tomo II**. São Paulo. Nova Cultural. 1996b.

_____. **Crítica do programa de Gotha**. São Paulo. Boitempo. 2012.

_____. **Sobre a questão judaica**. São Paulo. Boitempo. 2010.

_____. **Os Despossuídos. Debates Sobre a Lei Referente ao Furto de Madeira**. Boitempo. 2017.

MÉSZÁROS, István. **Para além do capital**. São Paulo. Boitempo. 2002.

_____. **A Teoria da Alienação em Marx**. São Paulo. Boitempo. 2016.

MONTENEGRO, Darlan. **O econômico e o político e a questão da democracia no pensamento de Ellen M. Wood.** Crítica Marxista, São Paulo, Xamã, v.1, n.34, 2012, p. 111-124.

MOURA, Mauro Castelo Branco de**. Marx e a procriação: por um materialismo não economicista.***In* Marxismo, capitalismo, socialismo. São Paulo. Unicamp. 2008.

_____. **Sobre o projeto de crítica da economia política de Marx**. Crítica Marxista, São Paulo, Xamã, v.1, n.9, 1999, p. 52-78.

_____. Os Mercadores, o Templo e a Filosofia: Marx e a religiosidade. Porto Alegre. Edipucrs. 2004.

O'ROURKE, James J. **The problem of freedom in Marxist thought**. D. Reidel Publishing Company. 1974

PETTIT, Phillipe. **Republicanism: a theory of freedom and government.**Oxford Univ. Press. 2002.

POSTONE, Moishe. **Tempo, Trabalho e Dominação Social. Uma Reinterpretação da Teoria Crítica de Marx**. Boitempo. 2014.

WOOD, Ellen Meiksins. **Democracia contra o capitalismo**. Boitempo. 2011.

BRUNA SANTOS DA SILVA

Orientadora: Profa. Dra. Acylene Maria Cabral Ferreira

A LIBERDADE COMO ESCLARECIMENTO DO "SI" EM SARTRE

Introdução

A época moderna é definida pelo humanismo. A partir do século XV, a civilização pauta-se na hegemonia do homem, liberdade de pensamento e autonomia da razão. O sujeito começa a figurar como critério do bem e da verdade.

Intelectualmente liberto da imposição dogmática - época antiga e medieval – o sujeito torna-se responsável pela sua vida e construtor do seu destino. Assim sendo, a filosofia interroga cada vez mais a questão da liberdade, questiona a gratuidade da sua existência, significado, condições de possibilidade e alcance. O pensamento filosófico indaga se o sujeito é realmente livre e responsável por suas ações ou se é regido por leis naturais e condições preestabelecidas. Nisso habita a importância da reflexão sobre a liberdade, em refletir sobre seu modo de atuação e sobre a sua função de esclarecer determinado momento de formação do sujeito como um fazer-se.

Na primeira metade do século XX, a análise de Sartre tenta provar a ligação radical e incontestável do sujeito à liberdade, o indivíduo é um ser livre, lançado no mundo e sua existência precede a essência[8]. O sujeito torna-se aquilo que faz de si a partir de suas escolhas, não há uma natureza humana, porém inicialmente um nada, uma possibilidade de ser. O indivíduo possui liberdade, capacidade de escolher e está condenado a isso, a única escolha que não possui é a de não escolher. Na capacidade de fazer escolhas, com a única impossibilidade a de não fazer, a liberdade constitui um projeto onde o sujeito constrói-se a partir da sua existência no mundo e cabe somente a ele construir a si. Então, o sujeito irá designar-se por suas contínuas escolhas ao longo da vida, escolhas que culminarão em um projeto de si[9].

Sartre identifica que o significado do *si* projetado pela consciência pressupõe "remissão a....". Por isso, a consciência é sempre consciência (de) si. Não existe adequação de identidade do ser com o mundo, pelo contrário. A concepção de consciência sartreana anula a definição substancialista, plena de positividade e de identidade da consciência com o mundo. Traz à tona uma relação do ser como presença a si e que estabelece uma relação consigo (um ser que é a própria volta a si). Essa determinação inaugura uma dimensão do ser da consciência, do seu modo de atuação no mundo e de formação do *si*. O *si* não aparece como identidade prévia, mas como busca da consciência.

> O si representa, portanto, uma distância ideal na imanência entre o sujeito e si mesmo, uma maneira de não ser sua própria coincidência, de escapar à identidade colocando-a como unidade; em suma, um modo de ser em equilíbrio perpetuamente instável entre a identidade enquanto coesão absoluta, sem traço de diversidade, e a unidade enquanto síntese de uma multiplicidade
> (SARTRE, 2015, p. 125).

Nota-se que, o processo de formação do *si* remete a presença a si buscada pela consciência de forma livre e aponta para o deslizar da consciência (Nada) no mundo (Ser), que resulta no *si* onde habita a definição do modo de ser daquele momento do sujeito no mundo. Diante disso, questiona- se: Sendo a liberdade base existencial, não seria ela responsável pelo esclarecer que abarca a formação do *si*?

8 SARTRE, Jean-Paul. O ser e o nada, Tradução: Paulo Perdigão. 24. Ed. – Petrópolis, RJ : Vozes, 2015, p. 68
9 Idem, ibidem, p. 75

Sugere-se que a formação do *si* é dada pela constante busca do ser. Busca que aparecerá como falta jamais suprida, como desejo de ser. Porém, esclarecida através da liberdade inerente ao sujeito.

Desenvolvimento

Para investigar se a liberdade atua como base existencial responsável pelo esclarecimento do *si* é necessário clarificar determinados aspectos específicos da ontologia sartreana. Bem como, dos seus escritos anteriores a obra *O ser e o nada* que fundamentam a noção de fenomenologia e de consciência. Para tanto, partiremos da elucidação do conceito de consciência no ensaio *A transcendência do ego*, aqui analisaremos a consciência e seu modo de visar o mundo. Segundo Coorebyter, o referido ensaio aparece como o primeiro sinal da "morte do sujeito", que dominou o pensamento francês na segunda metade do século XX, tratando a consciência como um nada, um vazio[10]. Como norte para a interpretação da atuação da consciência analisaremos criticamente também o texto *Sartre conscience, ego et psyché* (que pontua a novidade da crítica sartreana em relação a recusa da personalidade e como atua a consciência no mundo)[11].

Depois de elucidar as bases do conceito de consciência do pensamento sartreano investigaremos a definição do *Ser* e do *Nada* denominados por Sartre: Ser-Em-Si e Ser-Para-si, respectivamente. Para clarificar a importância da relação do Para-Si com o Em-Si, na obra *O ser e o nada.* Pois, para Sartre, o sujeito -um ser livre- interroga o ser do mundo (Em-si) e ao interrogar faz aparecer o nada (Para-si) no mundo. Quando se percebe também um nada de ser apto a fazer escolhas sem motivações preestabelecidas se angustia.

O conceito de angústia é de extrema relevância no pensamento sartreano. Além de clarificar a noção da liberdade, ajuda a nortear conceitos-chave como: Responsabilidade, má fé, escolha e projeto.

> […] é na angústia que o homem toma consciência da sua liberdade, ou, se se prefere, a angústia é o modo de ser da liberdade como consciência de ser; é na angústia que a liberdade está em seu ser colocando-se a si mesma em questão (SARTRE, 2015, p.72)

A angústia é consequência da revelação da nossa própria liberdade limitada apenas por si mesma e é fonte da irradiação de sentido. A angústia existe frente a falta de fundamento que habita diante da responsabilidade de escolha. Visto que, escolher é afirmar aquilo que se escolhe, trazendo consigo o peso da responsabilidade. Entretanto, para livrar-se da responsabilidade o sujeito refugia-se na má-fé, um processo que envolve a tentativa constante de transferência de responsabilidades a respeito do *projeto de si* e que dizem respeito ao indivíduo; ou seja, o sujeito atribui razões metafísicas, históricas e sociais em nome da ação livre de escolher.

Na procura de fundamentação da falta que é o sujeito, torna-se relevante a análise do Para-si -o próprio vazio/falta- que abrange o significado do *si* que a consciência projeta ser, o tem-de-ser[12]. O Para-si é a busca de si e é impossível fundamentá-lo positivamente com conteúdo. Ele é desejo frustrado de ser totalidade, desejo de ser sua realização (Em-si-Para-si) uma busca fadada ao insucesso. No Para-si, o *fazer* substitui o *ser* e revela que somos o que fazemos. Então, a importância do Para-si nesse estudo refere-se a análise da abordagem principalmente de consciência livre e vazia estabelecida por Sartre na **Segunda parte** (Ser-Para-si) da obra *O ser e o nada*.

A liberdade inerente a consciência é a capacidade de transcender e ir além da situação dos fatos imediatos, é o "fazer-se" não o "ser"[13]. O conceito de liberdade sartreano servirá de suporte ao analisar críticas[14] da **Quarte parte** (Ter, fazer e ser)da obra citada acima. Apontar tais análises dessa parte significa, de modo sumário, refletir sobre o poder de autonomia da escolha do sujeito e o questionamento diante do que está dado.

A reflexão da liberdade na **Quarta parte** da obra permite ao sujeito a nadificação do ser, pois constitui também a razão do questionamento do ser da consciência reflexiva (consciência (de)). E, o nada surge

10 DE COOREBYTER, V., "Introduction", in: SARTRE, J.-P. La transcendance de l'ego et autres textes phénoménologiques. Paris: Vrin, 2013, pp. 7-8.

11 MOUILLE, J.-M. Sartre: Conscience, ego et psyché. Paris: PUF, 2000, p. 63

12 Idem, O ser e o nada, Tradução: Paulo Perdigão. 24. Ed. – Petrópolis, RJ : Vozes, 2015, p. 183

13 Idem, ibidem, p. 545

14 Principalmente: Alain Renaut e Jean Luc-Ferry, Gerd Bornheim, Franklin Leopoldo e István Mészáros

no mundo por intermédio do importante ato de questionar sobre o seu nada de ser e posicionar-se livremente diante das situações, atitude de extrema importância para o esclarecimento do *si*. Dessa maneira, será investigada a relação da liberdade como qualidade reveladora do ser, pois aqui habita um esboço para a conclusão da reflexão de Sartre sobre a liberdade na referida obra. Junto a descrição e investigação do "Ser-Para-Si" e do "Ter, Fazer e Ser", será avaliado o texto da conferência sartreana *O existencialismo é um humanismo,* para tratar de Sartre como comentador de si e trazer exemplos da aplicação da liberdade atuando de forma esclarecedora.

Junto a análise da **Quarta parte** avaliaremos as críticas de comentadores como Alain Renaut e Jean Luc-Ferry[15], Gerd Bornheim[16], Franklin Leopoldo[17] e István Mészáros[18]. Tais autores referem determinadas críticas a obra *O ser e o nada* que desembocam no mesmo ponto de inflexão reflexiva ao tratar da filosofia sartreana como uma atuação radical da liberdade. Os comentadores citados acima identificam certo tom esclarecedor cunhado na liberdade e fazem um paralelo de análise dos estudos de Sartre posteriores à obra *O ser e o nada* - por exemplo, *Crítica da razão dialética*- onde Sartre se vale da história para analisar a liberdade humana. E, esses autores assinalam os precedentes e a importância do estudo do *Ensaio da ontologia fenomenológica* sartreana, como um tradutor significativo para a problemática da liberdade nos estudos de Sartre e em todo pensamento contemporâneo.

Ao tratar da explanação das bases estruturais sobre o desejo, que constitui a falta, avaliaremos críticas que compõem o livro *Sartre désir et liberté*[19]de comentadores como: Jean-Marc Moullie, Philippe Cabestan, Daniel Giovannangeli e Renaud Barbaras. Essa avaliação possibilitará um caminho de validação da proposta de elucidar pontos críticos da pesquisa sobre a relação da liberdade sartreana com o esclarecimento do *si*. Esse momento permite situar e identificar aspectos da filosofia sartreana que tratam da autenticidade do sujeito, que não está baseada na busca da identidade com as coisas do mundo (Em-si-Para-si), porém na escolha que traduziria o esclarecer do *si*.

Conclusão

Estes apontamentos sinalizam proposições acerca do pensamento sartreano desde a composição e atuação da consciência até seu ensaio de ontologia fenomenológica, para traçar o percurso de Sartre no início do século XX que permite tentar compreender sobre o modo de agir da liberdade.

Liberdade que molda- se na procura, que revela que o que constitui o sujeito é o fazer-se e não o ser. Afinal, o Para-si nada mais é que a busca de si, e é impossível fundamenta-lo positivamente com algum conteúdo, então sua regra é deslizar nas coisas do mundo e resultar no *si*. Ele é desejo frustrado de ser totalidade, desejo de ser realização (Em-si-Para-si) que está fadado ao fracasso. No Para-si, o fazer substitui o ser e revela que se é o que se faz. Visto que, a liberdade permite escolher fazer sem limitações, através disso pode haver um modo esclarecer o *si*.

Bibliografia

BARBARAS, R. Désir et liberté. Presses universitaires de France, 2005.

BORNHEIM, G. Sartre, São Paulo: Editora Perspectiva, 2014.

COOREBYTER, V., "Introduction", in: SARTRE, J.-P. La transcendance de l'ego et autres textes phénoménologiques. Paris: Vrin, 2013

15 Renaut, Alain e Ferry, Luc. Pensamento 68. Tradução: Roberto Markenson e Nelci Gonçalves. São Paulo: Ensaio, 1988, p. 22. Aqui os autores reconhecem o vínculo sartreano com o ideário da filosofia das luzes. Tal atitude revela-se comprometida com a concepção de sujeito e tem sua afinação final na obra Crítica da razão dialética

16 BORNHEIM, G. Sartre, São Paulo: Editora Perspectiva, 2014.

17 Disponível em:http://saber.unioeste.br/index.php/tempodaciencia/article/viewFile/147/91

18 MESZÁROS, I. A obra de Sartre. Tradução: Rogério Bettoni Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo: Editora Boitempo, 2012, p. 7

19 BARBARAS, R. Désir et liberté. Presses universitaires de France, 2005.

MÉSZÁROS, I. A obra de Sartre. Tradução: Rogério Bettoni Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo: Editora Boitempo, 2012, p. 7.

MOUILLIE, J-M. *Sartre: conscience, ego et psychè*. Paris: Presses Universitaire de France, 2000.

RENAUT, A e FERRY, L. Pensamento 68. Tradução: Roberto Markenson e Nelci Gonçalves. São Paulo: Ensaio, 1988.

SARTRE. J-P. O Ser e o Nada. Petrópolis: Vozes, 2015.

_____, J-P. A transcendência do ego Sartre. Petrópolis: Vozes, 2015.

_____. J-P. O existencialismo é um humanismo. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. Tradução de Rita Correira Guedes, Luiz Roberto Salinas Forte, Bento Prado Júnior. 3ª Ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

SILVA, F.L.S. Para compreensão da história em Sartre. Tempo da Ciência (11) 22: 25-37, 2º semestre 2004.
Disponível em: http://saber.unioeste.br/index.php/tempodaciencia/article/viewFile/147/91.

BRUNO NOVAES DE ARAÚJO

Orientador: Prof. Dr. Mauro Moura

O ser social e suas determinações na Ontologia de Lukács.

Durante a década de 60 do século passado, György Lukács escreve o texto de *Para uma Ontologia do ser social*. Neste final de vida, a tentativa de Lukács era de apontar e sistematizar uma Ontologia que já teria sido sinalizada nos escritos de Karl Marx. Não obstante, frente ao desafio de apresentar uma alternativa a esta disciplina fenomenológica, Lukács desenvolve o conceito de ser social, que deveria dar conta de representar, em perspectiva ontológica, o sujeito contemporâneo. Nesse sentido, e obedecendo a certa tradição marxista dita ortodoxa, Lukács pensa o trabalho como uma categoria central para entender as transformações fundamentais em qualquer período. Assim, ao reproduzir as teses marxistas que denunciam uma nova ordem de divisão do trabalho, este novo sujeito – o ser social – precisaria se distinguir do ser genérico que se dissolveu na história.

Após o contato com o capítulo sobre o trabalho, no volume 2 da ontologia, poderíamos, numa formulação mais direta, dizer que o labor humano, ou seja, a ação humana de criar coisas, seguia a lógica: O sujeito conhecia os objetos da natureza, construía mentalmente os processos que deveriam ocorrer, e a partir disto, de modo teleológico, livre, modificava as coisas no mundo, desenvolvendo novos valores de uso e demonstrando seu papel de sujeito frente aos objetos. Neste momento histórico, não haveria questão ontológica a ser problematizada, tudo funcionava como deveria. A partir desta ideia de ser natural ou primitivo, podemos perceber os primeiros indícios de essencialismo no texto lukácsiano. Ainda não foi possível identificar qual momento na história Lukács considera o fim deste tipo de relação natural do ser com o objeto, uma vez que mesmo o período pré social já aponta diversas formas de divisão do trabalho. O que já podemos apontar com mais clareza é que para o filósofo, este sujeito que dar conta de uma autenticidade humana (o representante da espécie humana imbuído das suas características naturais) modificou-se de tal modo a alterar a forma de interação com o mundo, dado a dinâmica da transformação entre homem-natureza. Tal movimento apenas é possível pelo sistema lógico-dialético, processo tradicional dentro do pensamento marxista, e justamente o mais próximo de uma definição do venha a ser a ontologia em Marx.

Para o filósofo, Hegel resgatou a valoração ontológica, após a influência kantiana a ter posto de fora do ambiente filosófico. Podemos perceber aqui uma crítica de fundo à teoria do conhecimento por esta não ter enfrentado as problemáticas ontológicas e fugido pelo caminho da negação, ainda que, esta filosofia que abdicava das abstrações fenomenológicas em prol de uma filosofia da razão, não a superasse de fato, como ele reforça ao dizer: "Com isso, a filosofia clássica alemã retoma o problema ontológico do Iluminismo, embora naturalmente se abra entre eles o abismo de sua realização por parte da Revolução Francesa. Pode-se falar de um prosseguimento do Iluminismo tão somente na medida em que a onipotência ontológica da razão continua ainda a constituir o centro da problemática filosófica" (Lukács, 1963).

É preciso termos em perspectiva o tipo de reflexão próprio do nosso filósofo, o de se ocupar de questões acerca do reconhecimento do ser frente a seu próprio status de sujeito no mundo e como este sujeito, a partir deste reconhecimento, se realiza no mundo, com isso, a linguagem adotada transita entre o universo conceitual da filosofia ontológica e também de uma espécie de historiografia que equaciona filosofia e política. Portanto, devemos acompanhar a contextualização da dinâmica social apontada pelo pensador à medida que este atribui um processo dialético entre as condições ontológicas e a realização material (interação do sujeito com o mundo).

> Desde o primeiro trabalho, como gênese da humanização do homem, até as mais sutis decisões psicológicas e espirituais, o homem constrói o seu mundo externo, contribui para edificá-lo e aperfeiçoá-lo e, ao mesmo tempo, com estas mesmas ações, constrói a si mesmo, passando da mera singularidade natural à individualidade no interior de uma sociedade (LUKÁCS, 1991. p. 261).

Na Revolução burguesa com o seu progresso tecnológico e produtivo trouxe consigo também uma série de contradições sociais, junto a elas, posicionamentos teóricos fáceis, dirá Lukács, que de um lado voltam a reflexão ao passado, como um momento pré contraditório e portanto harmônico, de outro, a consideração de que o presente, em suas contradições, não possui as qualidades da razão, servindo apenas de mediação para um futuro predominantemente racional e equilibrado. Será a partir desta reflexão crítica que Lukács irá formular a partir de Hegel seu pensamento dialético sobre a contraditóriedade, algo chave para sua pretensa ontologia. Lukács nos lembra que, em Hegel, a contraditoriedade não está para ser combatida, ela é fundamento da filosofia. Some-se a isso a ideia de que o real é a própria realização da razão, e que o real está no presente e teremos a base da ontologia hegeliana, pela leitura do filósofo húngaro.

"A dinâmica das contradições dialéticas não é um simples devir universal, como em Heráclito [...] mas, a primeira articulação entre sequencia dialética e historicidade real" (Lukács, 1963).

Esta sequencia dialética conceitua a sucessão de acontecimentos que não obedecem a um postulado lógico como então pensava Aristóteles em termos de dialética. Aqui o que está em jogo é uma tensão entre contraditórios, a ideia de que tudo o que se afirma no mundo possui a sua afirmação correspondente oposta, o ser e o não ser numa luta ontológica que tem como produto novas afirmações. Em Lukács, como já havia sido dito por Marx, eata síntese não é de natureza transcendental a própria composição material do mundo e das ações no mundo, logo este movimento é permanente e mediado pelas ações do sujeito, o que existe, não está simplesmente dado, senão é produto histórico resultante das ações conscientes do homem ou acidentes naturais.

A partir dos parâmetros e das restrições específicas da filosofia marxista, que desenvolveu, para muitos, um método materialista de concepção da realidade, estas formulações lukacsianas esbarraram em pré concepções conceituais. Por exemplo, quando concebe o ser primitivo, Lukács toma emprestado de Hegel o movimento dialético de ontologização do ser. Contudo, é fato que Lukács irá inverter o movimento de reconhecimento: se, em Hegel, é da consciência do indivíduo que os objetos passam a ser no mundo, e retornam à consciência do ser, agora, seria o próprio objeto que, ao estimular a ação humana sobre ele, dará sentido ontológico ao indivíduo (ou, para Lukács, o sujeito). Esta troca da transcendência da consciência para a imanência dos objetos, porém, não evitou que desde a sua publicação, até os dias de hoje, a tese do ser primitivo seja acusada de essencialista, anti-materialista, logo, anti-marxista.
O ser primitivo, portanto, é o homem quando se realiza no mundo a partir da sua relação direta com a natureza. Esta concepção apenas inicia uma série de teses ontológicas que flertaram com o idealismo essencialista. Com efeito, teremos na mesma obra a tese do “salto ontológico”, período histórico em que, forçado pela dominação e novas funções do trabalho, o ser primitivo abandona sua intimidade com a natureza para emergir a uma nova lógica de produção. A partir disto, o ser estaria condicionado a não mais realizar-se como sujeito: este novo ser, repleto de contradições e afastado de si mesmo, somos nós, seres alienados e vendedores de nossa força de trabalho. Para Lukács, nós somos o novo ser, o ser social.

Pretende-se, neste projeto, explorar a concepção lukacsiana de ser social, fundamental para a sua ontologia materialista, perseguindo a gênese deste conceito e, sobretudo, as consequências desta interpretação para pensarmos esta disciplina comumente metafísica – a ontologia – a partir dos parâmetros e das restrições específicas do método marxista.

O ponto central desta leitura de Marx se dá a partir dos *Manuscritos Econômicos Filosóficos* (1932). A análise de Lukács apontará momentos em que nesta obra Marx estaria inaugurando uma perspectiva de filosofia na qual o homem é posto em sua essência, porém em oposição a qualquer caráter dogmático ou naturalista, como indica o seguinte fragmento da sua ontologia:

> uma estrutura de caráter completamente novo: uma cientificidade que no processo de generalização, nunca abandona este nível (existência em-si), e que não obstante, em cada singular adequação aos fatos, em cada reprodução ideal de um nexo concreto examina continuamente a totalidade do ser social e deste modo sopesa continuamente a realidade e o significado de cada fenômeno singular; uma consideração ontológico-filosófica da realidade existente em si que não vaga por sobre os fenômenos hipostasiando as abstrações, mas ao contrário, se põe, criticamente e autocriticamente no mais elevado nível de consciência, só para poder tomar cada existente na plena forma de ser que lhe é própria, que é específica propriamente deste. Nós cremos que Marx criou assim uma nova forma tanto de cientificidade geral quanto de ontologia, que é destinada no futuro a superar a constituição profundamente problemática, não obstante toda a riqueza dos fatos descobertos, a cientificidade moderna. (Lukács 2012, 275).

Dando início à elaboração do texto dissertativo intitulado "Ser Social e suas determinações na Ontologia de Lukács", trataremos do impulso primário deste conceito, ser social, a partir do texto de *A fenomenologia do Espírito*, de Hegel, mais especificamente no capítulo IV desta obra. A partir daí, em *Para uma Ontologia do Ser Social* (1963) Lukács dedicará um capítulo a interpretar e criticar o texto hegeliano. O que está em jogo em ambos é uma concepção original sobre o ser. Com efeito, é construída durante a obra lukacsiana uma tese acerca do ser em dois momentos: o ser primitivo e o ser social, o segundo como um fenômeno em consequência do primeiro. Este ser primitivo é desenvolvido durante a sua leitura sobre o processo de consciência em Hegel. Neste momento, portanto, tentaremos estabelecer de modo claro qual é a concepção de Lukács sobre este primeiro ser, e apontar as conexões entre tal pensamento e aquele apresentado por Hegel no fragmento apontado de sua *Fenomenologia*.

A partir disto, afetado pelos *Manuscritos econômicos-filosóficos* de Marx, o ser de Lukács passará pelo crivo da historicidade, onde teremos o momento chave da sua formulação ontológica: a passagem do ser primitivo ao ser social. É desejoso encarar o desafio de avaliar o significado deste novo ser em Lukács para o marxismo (o método, uma possível ontologia marxista e deslizes ideaalistas desta teoria, entre outros). Além de apontar falhas conceituais da teoria do ser social em Lukács, pretende-se ponderar sobre seus possíveis acertos em apontar o ser como uma categoria social, histórica e ainda ontológica.

REFERÊNCIAS

LUKÁCS, Georg. Para uma Ontologia do Ser Social - Volume I. Tradução de Nélio

Schneider, Carlos Nelson Coutinho E Mario Duayer. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2012.

_ . Para uma Ontologia do Ser Social - Volume II. Tradução de Nélio Schneider, Carlos Nelson Coutinho E Mario Duayer. São Paulo: Boitempo, 2012.

_ . Neopositivismo. Tradução de Mário Duayer. Versão preliminar. s/d a. Rio de Janeiro, (1991).

_ . giovane Hegel e i problemi della società capitalistica. 2 v.Torino: Einaudi,1975.

_ . História e consciência de classe – Estudos sobre a dialética marxista. 2. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

MARX, Karl. O Capital - livro 1. Tradução de Reginaldo Sant'anna. 25. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

_ . Manuscritos Econômicos Filosóficos. Tradução de Jesus Ranieri. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2004.

_ . Contribuição para uma crítica da economia política. Tradução de Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

HEGEL, G. W.F. _ . Fenomenologia do espírito. Tradução de Paulo Meneses. 4. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

LESSA, Sérgio. A centralidade ontológica do trabalho. Serviço Social & Sociedade, n° 52, ano XVII.

CAROL ANE MUTTI PEDREIRA

Orientador: Prof. Dr. Rafael Azize

1. Introdução

O objetivo do presente estudo é analisar a interpretação jurídica a partir de uma discussão de método que se apresenta na história da filosofia. Relacionamos dois pontos de discussões filosóficas que são extremos e que tenciona nosso objeto de estudo. De um lado, temos um problema de interpretação criativa, expansiva e que se perfaz dentro de uma dimensão histórica que estabelece as bases de uma compreensão, do outro lado, a problemática se refere a uma interpretação mecanicista, metódica e com total ausência de volição.

Proporemos uma discussão sobre como a hermenêutica filosófica se apresenta na modernidade sempre trazendo um aporte científico-metodológico a interpretação. A teoria da intepretação de grandes hermeneutas do século XIX, como Friendrich Schleiermacher e Dilthey, permite-nos pensar sobre esta questão. Por outro lado, há um rompimento paradigmático da hermenêutica com a dimensão histórica da compreensão problematizada por filósofos do século XX, como Martim Heidegger, Paul Ricoeur e Hans-Georg Gadamer.

Ainda, analisaremos aspectos da hermenêutica jurídica que permeiam um contraponto na história do Direito entre, a solidificação de uma interpretação baseada no método e, uma dimensão de interpretação contemporânea mais destituída das amarras de um dirigismo metodológico. Trata-se, portanto, de averiguar a contraposição entre a hermenêutica tradicional e a contemporânea tanto no âmbito jurídico com filosófico.

2. Entre a hermenêutica tradicional e a contemporânea

A hermenêutica como disciplina independente ganha força na modernidade clássica. Antes, haviam poucas regras esparsas que se aplicavam a filologia de textos clássicos, ao Direito e a interpretação de textos sagrados. Na hermenêutica filosófica, num contexto da modernidade, tendeu-se a pensar a hermenêutica dentro de um contexto realista, em que "as intenções do autor são consideradas enquanto rigidamente separadas da obra".[20]

[20] PALMER, Richard E. Hermenêutica. Tradução Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 2006. p. 17.

No âmbito de análise da interpretação literária, por exemplo, a tendência realista de cisão do sujeito e do objeto são características que denotam a forma de interpretar os textos literários. Há uma similitude latente entre o realismo e a perspectiva científica que aponta para uma "objetividade operatória, a sua contextualização estática, a sua ausência de sentido histórico".[21] O texto literário pôde ser visto como um objeto, um "objeto estético". Nesta esteira, podemos dizer que "a imagem do cientista, que isola um objeto para ver como ele é feito tornou-se o modelo dominante na arte da interpretação".[22] Este modelo preponderou em outros campos de interpretação, como no âmbito jurídico como será demonstrado mais adiante.

No âmbito da hermenêutica filosófica, Friendrich Schleiermacher, que é considerado um dos grandes pensadores hermeneutas da modernidade, concebe uma teoria da interpretação que claramente demonstra a separação do sujeito e objeto, ou ainda, do intérprete e da obra. Para Sachleiermacher, existem dois momentos da interpretação, a saber, um gramatical e outro denominado técnica ou psicológica. Em termos modestos o primeiro, se refere à interpretação de "todos os elementos linguísticos de uma expressão, incluindo as regras gramaticais, e os significados das palavras(...)"[23] enquanto o segundo "busca reconstruir o pensamento do autor e a forma pela qual estes pensamentos são expressos".[24]

À guisa de ilustração, vejamos quando Schleiermacher descreve a primeira regra de interpretação gramatical, que se refere a ideia de que a linguagem nunca seria apreensível em sua totalidade, mas seria ela apenas um recorte do uso linguístico pertencente à determinada comunidade em determinado lapso temporal.

> Nesta regra a língua aparece, portanto, como algo partilhável. Isto ela também é. Ninguém a possui inteira. Ela é divisível no tempo, e também divisível no espaço. No tempo, por meio de acréscimo, isto é, assimilação do estranho, composição e divisão do que lhe é próprio e por aliteração. No espaço por provincianismos e dialetos. [25]

Wilhelm Dilthey, posterior a Schleiermacher, apresenta uma conceituação hermenêutica que tem como elemento fulcral a ideia de uma metodologia própria das ciências humanas que seria diferente da metodologia das ciências da natureza. Dilthey "defendia a interpretação das expressões essenciais da vida humana, seja ela do domínio

[21] Idem. *ibidem*. p. 18
[22] Idem. *ibidem*. p. 18
[23] SCHMIDT, Lawrence k. **Hermenêutica**. Tradução de Fábio Ribeiro. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. p. 35
[24] Idem. *ibidem*. p. 35-36
[25] SCHLEIERMACHER, Friendrich D. E. Hermenêutica: Arte e técnica da interpretação. Tradução e interpretação Celso Reni Braida. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999. p. 70.

das leis, da literatura, ou das escrituras sagradas". [26] Na hermenêutica diltheyniana há uma nova maneira de se colocar a questão do método aplicável às Ciências Humanas, que se distingue dos métodos de causas e efeitos aplicáveis às Ciências Naturais.

A compreensão para Dilthey tem como cerne o que ele denomina de unidade de experiência vivida, que significa que nós enquanto humanos e atores de histórias compostas por vários acontecimentos, transformamos cada parte fragmentada de acontecimentos em um todo significativo que, terá reflexos diretos na interpretação que faremos do outro e do mundo. Tal unidade significativa viabilizará a compreensão da vida de outras pessoas, por isso, "manifestações da vida são dados externos e empiricamente cognoscíveis que expressam e indicam os aspectos espirituais e mentais internos da vida humana."[27]

Pontuamos, até presente momento, o caráter metodológico da hermenêutica que prepondera na modernidade. A hermenêutica de Dilthey, por exemplo, preocupou-se demasiadamente em fornecer um método de interpretação que conferisse às ciências do espírito o estatuto científico, ao tempo que reconhecia as condições de implicação da historicidade da vida humana. Em contrapartida, a filosofia do século XX, com teses como a de Martim Heidegger, Hans-Georg Gadamer e Paul Ricoeur, vão "reconhecer essa inconciliabilidade e, em favor do projeto originalmente metodológico, vai antepor o universalismo da historicidade".[28]

> (...) no entanto, hoje há uma nítida polarização. Temos, por um lado, a tradição de Schleiermacher e de Dilthey, cujos partidários encaram a hermenêutica como um corpo geral de princípios metodológicos que subjazem à interpretação. E temos, por outro, os seguidores de Heidegger que vêm a hermenêutica como uma exploração filosófica das características e dos requisitos necessários a toda a compreensão.

A essência, dessas discussões da modernidade, que envolve o caráter de cientificidade das intepretações se apresenta também no cenário da exegese jurídica. O positivismo jurídico[29] é corolário do positivismo filosófico, e, se assim pudermos descrevê-lo, dentre suas diversas facetas, poderíamos dizer que "imaginou-se, sob o rótulo de

[26] PALMER, Richard E. Hermenêutica. Tradução Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 2006. p. 50.
[27] SCHMIDT, Lawrence k. **Hermenêutica**. Tradução de Fábio Ribeiro. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. p. 62

[28] GRONDIN, Jean. Introdução à hermenêutica filosófica. Tradução Bueno Dischinger. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 1999. p. 155
[29] Segundo a perspectiva do sociólogo Noberto Bobbio: "O positivismo jurídico nasce do esforço de transformar o estudo do direito numa verdadeira e adequada ciência que tivesse as mesmas características das ciências físicos-matemáticas, naturais e sociais. Ora, a característica fundamental da ciência consiste em sua avaloratividade, isto é na distinção entre juízos de fato e juízos de valor e na rigorosa exclusão destes últimos do campo científico: a ciência consiste somente em juízos de fato." (BOBBIO, Noberto. O Positivismos Jurídico: lições de filosofia do Direito. Compiladas por Nello Morra; tradução e notas Márcio Pugliesi, Edson Bini, Carlos E. Rodrigues. São Paulo: Ícone, 1995. p. 135)

positivismo jurídico, que seria possível criar uma ciência jurídica a partir dos métodos das Ciências Naturais, basicamente da objetividade da observação e da experimentação."[30]

O postulado hermenêutico positivista assevera a simplificação das atividades dos operadores do direito e principalmente da atividade jurisdicional. Tanto doutrinadores, quanto juízes e advogados buscavam encontrar apenas cânones interpretativos advindos da vontade do legislador. Isso significa que as interpretações das leis estavam cristalizadas como se para cada caso pudesse existir uma única interpretação aplicável. A atividade interpretativa, portanto, identificava-se como simples ato formal destituindo-a de qualquer possibilidade de criação.

Na contemporaneidade instaura-se uma crise na hermenêutica jurídica, principalmente pela a influência de concepções da hermenêutica filosófica no que atine a mudança de paradigmas ontológica- linguística com a consequente superação do modelo sujeito-objeto. Em relação à crença positivista de que haveria sempre um sentido cristalizado na norma jurídica capaz de atender o conflito do caso concreto, as concepções hermenêuticas não conseguem, à luz do positivismo, pensar o ato interpretativo a partir das surgentes relações jurídicas que se apresentam a todo instante.

Hodiernamente muitas questões das mais diversas ordens, sejam elas políticas, sociais, administrativas, dentre outras, passaram a ser resolvidas pelo judiciário, ocasionando a transferência de poderes a juízes e tribunais. Podemos dizer que nos últimos anos estamos presenciando a "judicialização da vida" [31], em que muitas questões que, a princípio, deveriam ser resolvidas pelos Poderes Legislativo ou Executivo, estão sob a responsabilidade decisória do Poder Judiciário.

Coadunado ao processo de judicialização, o Brasil passou a conviver também com o ativismo judicial que "é uma atitude, a escolha de um modo específico e proativo de interpretar a Constituição, expandindo o seu sentido e alcance".[32] Com o ativismo judicial, o Poder Judiciário, acaba por interferir nas outras esferas de poderes.

[30] MARINONI, Luiz Guilherme. Novo curso de processo civil. Teoria do Processo Civil. V. 1. EDITORA REVISTA DOS TRIBUNAIS LTDA, 2015. p. 36

[31] Segundo Luis Roberto Barroso , "Judicialização significa que algumas questões de larga repercussão política ou social estão sendo decididas por órgãos do Poder Judiciário, e não pelas instâncias políticas tradicionais: o Congresso Nacional e o Poder Executivo em cujo âmbito se encontram o Presidente da República, seus ministérios e a administração pública em geral. Como intuitivo, a judicialização envolve uma transferência de poder para juízes e tribunais, com alterações significativas na linguagem, na argumentação e no modo de participação da sociedade. O fenômeno tem causas múltiplas. Algumas delas expressam uma tendência mundial; outras estão diretamente relacionadas ao modelo institucional brasileiro. A seguir, uma tentativa de sistematização da matéria. (BARROSO, Luís Roberto. **Judicialização, ativismo judicial e legitimidade democrática**. Disponível em: <http://www.oab.org.br/editora/revista/users/revista/1235066670174218181901.pdf>. Acesso em 03/04/2016.

[32] Idem. *ibid*.

É nesse contexto, de uma proeminência da atividade dos juízes e tribunais, que a partir da segunda metade do século XIX, o sistema jurídico brasileiro passou a conviver com criatividade nas decisões judiciais. Por um lado, tal criatividade hermenêutica é de extrema importância, pois uma vez que não há um engessamento na interpretação das leis, poderá o juiz alçar outras interpretações dando ao caso concreto decisões mais justas e coerentes com a lídima justiça, nesta esteira, a criatividade das decisões jurídicas pode promover um progresso substancial à ciência jurídica, pois atualizam as normas do direito. Por outro lado, no que se refere à criatividade da interpretação judicial, passamos a conviver com relativismos e arbitrariedades.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com aporte em discussões filosóficas verificamos a polarização entre a hermenêutica jurídica tradicional e a contemporânea. A primeira apresenta a característica conservadora da interpretação, baseada em um formalismo que intenciona a operacionalidade técnica interpretativa, já a segunda, se apresenta como uma crítica à primeira, pressupondo que a tarefa interpretativa é criativa e pode até inovar a ordem jurídica.

O perigo do fomento da criatividade das decisões judiciais é que estas podem carregar consigo subjetivismos que extrapolem sobremaneira o controle do raciocínio destas decisões. Ou melhor, dizendo, há um risco de que o julgador profira decisões imbuídas de prejuízos que fogem do alcance do controle social, e/ou de cunho egoísta que atenda somente ao seu juízo prévio, desviando-se do objetivo primeiro que é a promoção da justiça.

Dito de outro modo, o positivismo nos direciona a uma interpretação que pressupõe uma única resposta correta para aplicação subsumida do caso concreto a norma, enquanto que, uma hermenêutica crítica, pós-positivista, viabiliza a tese das variadas respostas.

Intencionamos pensar a hermenêutica contemporânea com desejo em romper com o dogmatismo, entretanto com segurança em uma criatividade não arbitrária.

REFERÊNCIAS

BOBBIO, Noberto. **O Positivismos Jurídico: lições de filosofia do Direito**. Compiladas por Nello Morra; tradução e notas Márcio Pugliesi, Edson Bini, Carlos E. Rodrigues. São Paulo: Ícone, 1995

BARROSO, Luís Roberto. **Judicialização, ativismo judicial e legitimidade democrática**. Disponível em: <http://www.oab.org.br/editora/revista/users/revista/1235066670174218181901.pdf>. Acesso em 03/04/2016.

GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. Tradução Bueno Dischinger. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 1999

MARINONI, Luiz Guilherme. **Novo curso de processo civil**. Teoria do Processo Civil. V. 1. EDITORA REVISTA DOS TRIBUNAIS LTDA, 2015.

PALMER, Richard E. **Hermenêutica**. Tradução Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 2006.

SCHLEIERMACHER, Friendrich D. E. **Hermenêutica: Arte e técnica da interpretação**. Tradução e interpretação Celso Reni Braida. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

SCHMIDT, Lawrence k. **Hermenêutica**. Tradução de Fábio Ribeiro. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

CELESTE COSTA DE SOUZA

Orientador: Prof. Dr. José Crisóstomo De Souza

LIBERDADE, SOLIDARIEDADE E INTERSECCIONALIDADE NA CONSTRUÇÃO DA DEMOCRACIA DA ABOLIÇÃO

A liberdade é um conceito importante para a História da Filosofia - enquanto um problema que possui seus desdobramentos epistemológicos, ontológicos, estéticos, éticos e morais -, que caminha lado a lado com as implicações históricas, sociais, políticas e econômicas porque passaram e passam diversas nações, povos e culturas da humanidade. Onde houver conflitos originados pelas diferenças entre as pessoas, haverá violência e opressão, oprimido e opressor, e a liberdade será a luta constante pela mudança de situação em que o grupo social oprimido se encontra, situação essa permeada pelos mais diversos contextos que estruturam a opressão. A liberdade então é acompanhada pela **estrutura da opressão**, mas busca superá-la, ao negá-la, busca a realização de uma outra realidade possível a partir das tentativas e acertos dos movimentos de luta por liberdade e consequentemente por justiça.

A liberdade é um conceito caro à Angela Davis e, para compreender o conceito que é objeto deste projeto de pesquisa, faz-se necessário entender a relação entre a liberdade dentro do pensamento intelectual de da autora e a liberdade expressa em sua atitude militante, tendo em vista que para Davis a teoria e a prática são indissociáveis, assim como a relação entre o público e o privado; daí a dificuldade de se fazer uma interpretação filosófica de seu pensamento, que não apresenta um sistema fechado, com categorias analíticas estritamente teóricas, mas ao contrário, está em constante movimento, porque parte das situações reais e concretas para poder refletir a partir delas e daí erigir um pensamento.

A situação concreta que levamos em consideração para compreender a noção de liberdade defendida pela autora foi a libertação de Davis da prisão, quando foi acusada de ter participado do assassinato do juiz Harold Haley que julgava o caso de um ativista negro preso, acusado de ter esfaqueado um policial. A sua libertação trouxe notoriedade pelo modo como seu caso foi difundido pelos cinco continentes através das manifestações de solidariedade por sua liberdade. Entretanto, é neste episódio de sua vida que Angela se preocupa em frisar que, apesar de ser um símbolo da liberdade para a juventude, assim como os demais atores do movimento negro pelos direitos civis norte-americanos, e Mandela, na África do Sul, ela é um expoente da coletividade, do sujeito coletivo

que lutou por sua liberdade, assim como a coletividade que lutou contra o apartheid no país africano e que continua a lutar contra o racismo na Palestina e nas mais diversas formas de segregação racial, étnica, religiosa, sexual e cultural ao redor do mundo. Em *A liberdade é uma luta constante*, ela nos diz (2018, p.120)

> Com frequência, as pessoas me perguntam como eu gostaria de ser lembrada. Minha resposta é que realmente não estou tão preocupada com o modo como as pessoas se lembrarão de mim enquanto pessoa. O que eu quero que as pessoas recordem é o fato de que o movimento que exigiu minha liberdade triunfou. Foi uma vitória contra obstáculos insuperáveis, ainda que eu fosse inocente; a suposição era que o poder daquelas forças era tão forte nos Estados Unidos que eu acabaria na câmara de gás ou passaria o resto da vida atrás das grades. Graças ao movimento estou aqui com vocês hoje.

Percebemos como a liberdade está intrinsecamente ligada ao sujeito coletivo situado em um contexto econômico e histórico-social que age em função da mudança de uma situação opressiva e violenta; em como a liberdade, ou a luta por ela, é permeada também pela **identidade da coletividade** que se expressa por meio dos movimentos, ou seja, que o indivíduo enquanto pessoa deve ser compreendido dentro da coletividade e a partir do modo como a coletividade se expressa e é estruturada, levando em consideração as opressões que agem sobre ela. Davis nos diz (idem, p.75):

> Lembrei-me de quando fui incluída na lista das dez pessoas mais procuradas (...) Fui descrita como perigosa e armada. E, sabem, uma das coisas que pensei foi: "Para que tudo isso? O que eu poderia fazer?". Então, percebi que aquilo não tinha nenhuma relação comigo; não tinha nenhuma relação com o indivíduo. Tratava-se de transmitir uma mensagem para um grande número de pessoas que as autoridades pensavam desencorajar de se envolver nas lutas por liberdade daquela época.

O sujeito coletivo que foi posto em movimento pela liberdade de Angela, bem como o sujeito coletivo que que foi posto em movimento contra o apartheid na África do Sul e a favor da liberdade de Nelson Mandela foram expressões da solidariedade transnacional, que foi possível devido à interseccionalidade entre as lutas, entre as experiências em comum compartilhadas pelas pessoas que constituem a coletividade de luta; experiências caracterizadas pelo modo como as estruturas ideológicas e econômicas do capitalismo e do Estado interferem em sua vida privada e, consequentemente, interferem em sua vida pública, uma vez que a relação entre a vida pública e privada é permeada por relações políticas; ou seja, a solidariedade transnacional perpassa dois sentidos de interseccionalidade: a interseccionalidade que permeia os corpos e as experiências de um agrupamento social específico, diante das lutas internas e locais de opressão; e a interseccionalidade em sentido mais amplo, que procura estabelecer um relacionamento simbiótico entre as lutas no exterior e as lutas internas a partir do modo como o sistema capitalista sedimenta as opressões (2018, p.50):

> "Penso que toda a concepção de interseccionalidade que tem caracterizado os feminismos de que estamos falando (...)" não pode "(...) simplesmente analisar o gênero isolado da raça, da classe, da sexualidade, da nacionalidade, das capacidades físicas, de uma série de outras questões" que contribuem para termos uma noção mais ampla de interseccionalidade (p.50)

A interseccionalidade é um conceito introduzido na teoria feminista a partir do movimento de mulheres negras norte-americano que procurava contestar a homogeneidade da categoria mulher, evidenciando que as reivindicações do movimento sufragista deixavam de fora muitas mulheres que não compartilhavam as mesmas experiências e opressões, como no caso das mulheres negras, indígenas, das imigrantes e trabalhadoras pobres. Apesar de o conceito não aparecer em forma de categoria analítica em seu livro de 1981, *Mulheres, Raça e Classe*, Angela Davis utiliza-se da interseccionalidade como metodologia para compreender a invisibilidade da mulher negra diante da categoria "mulher", evidenciando a conexão entre as opressões que perpassam a mulher negra. Em *As mulheres negras na construção de uma nova utopia*, Angela nos diz (p.8):

> É preciso compreender que classe informa a raça. Mas raça, também, informa a classe. E gênero informa a classe. Raça é a maneira como a classe é vivida. Da mesma forma que gênero é a maneira como a raça é vivida A gente precisa refletir bastante para perceber as intersecções entre raça, classe e gênero, de forma a perceber que entre essas categorias existem relações que são mútuas e outras que são cruzadas. Ninguém pode assumir a primazia de uma categoria sobre as outras.

O conceito de interseccionalidade será cunhado apenas posteriormente por Kimberlé Crenshaw, que no *Documento para o Encontro de Especialistas em Aspectos da Discriminação Racial Relativas a Gênero*, nos diz que (2002, p.177):

> A interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as conseqüências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento.

A possibilidade da solidariedade transnacional dá-se se estabelecermos uma relação entre a subordinação interseccional em sentido mais amplo com a subordinação interseccional das identidades em sentido mais restrito que perpassa a noção trabalhada pelo feminismo de que o pessoal é político, (2018, p.131):

> (...) o maior desafio que temos diante de nós ao tentarmos criar solidariedade internacional e conexões que atravessem as fronteiras nacionais é a compreensão daquilo que as feministas chamam, em geral, de "interseccionalidade". Não tanto a interseccionalidade das identidades, mas a interseccionalidade das lutas.

Entretanto, aqui nos deparamos com um questionamento: como a interseccionalidade das lutas e a liberdade enquanto um movimento constante de lutas por justiça pode nos ajudar a pensar uma solidariedade transacional, uma vez que, além das estruturas ideológicas e econômicas do sistema capitalista, temos de superar os conflitos que se estabelecem entre as diferenças, como no caso do racismo, da xenofobia e homofobia, por exemplo?

Uma pista para compreender como o conflito entre as diferenças está estruturado, se dá também pela compreensão da interseccionalidade enquanto metodologia, quando Angela procura evidenciar como as manifestações individuais de atitudes racistas se encontram estruturadas nas instituições. Em Democracia da Abolição (2009, p.110):

> A lei foi privada de sua capacidade de reconhecer as pessoas como sendo racializadas, como oriundas de comunidades racializadas. Pelo fato de a pessoa que se põe diante da lei ser uma abstração, um sujeito portador de direitos, o direito é incapaz de dissociar as realidades sociais injustas nas quais muitas pessoas vivem.

A interseccionalidade é uma metodologia que serve não apenas para compreender o modo como as opressões estruturam as identidades, mas nos ajuda também a pensar como a violência se estrutura em sentido amplo e global por meio das instituições democráticas capitalistas que não contemplam a existência dos grupos minoritários étnicos, religiosos, sexuais, e assim por diante. Ou seja, a opressão evidencia tanto a interseccionalidade da subordinação, por meio da luta por liberdade, como a interseccionalidade estrutural da própria opressão, através da análise das estruturas que compõem as instituições democráticas capitalistas.

Os problemas sociais que subjazem as instituições democráticas capitalistas, que se dizem Estado de bem-estar social, encontram-se fundamentadas na noção de liberdade apregoada pelo liberalismo econômico burguês moderno, que ao justificar a liberdade econômica para aqueles que detinham o poder sobre os meios de produção e exploração econômica, justificaram também a exploração e a colonização sobre aqueles que vendiam sua mão de obra trabalhista ou que eram forçosamente submetidos ao regime de escravidão, em que, "o uso da violência estatal contra a população negra, contra as minorias étnicas, tem origem em uma época muito anterior ao movimento pelos direitos civis – na colonização e na escravidão" (2018, p.31). Como nos diz Marx e Engels no *Manifesto Comunista*"A burguesia não pode existir sem revolucionar constantemente os meios de produção e, por conseguinte, as relações de produção e, com elas, todas as relações sociais" (1978, p.96).

A instituição democrática capitalista que perpetua e continua a assegurar o racismo institucional é o sistema prisional (2018, p.37):

> Não podemos considerar a prisão somente como um local de punição para quem cometeu um crime. Temos de avaliar o quadro mais amplo. Isso significa perguntar: porque há um número tão desproporcional de pessoas negras e de minorias étnicas na prisão? Temos de falar sobre racismo. O abolicionismo prisional significa tentar abolir o racismo. Por que há um analfabetismo tão grande? Por que há tantas pessoas analfabetas na prisão? Isso significa que temos de prestar atenção no sistema educacional.

O sistema prisional reflete assim a continuidade das violências sociais que o Estado perpetua. A prisão é o exemplo de que a luta pelos direitos civis não garantiram a liberdade reivindicada pelo movimento negro, porque a liberdade reivindicada pelos diretos civis não pode se resumir à liberdade econômica, ela se relaciona com a liberdade entendida como abolição justamente por entender que a

abolição legal e normativa da escravidão não significou a liberdade para a população negra, porque as pessoas negras antes escravizadas, bem como os indígenas e demais grupos minoritários, não foram incorporados pelas instituições democráticas, continuaram como invisíveis sociais perante a organização normativa e legal do Estado; e a invisibilidade social também significa morte social. Por isso, faz-se necessário compreender o modo como o racismo institucional está estruturado, faz-se necessário discutir e debater publicamente as noções de raça e racismo (2018, p.86):

> O chamado ao diálogo público sobre raça e racismo é também um chamado ao desenvolvimento de um vocabulário que nos permita estabelecer conversas construtivas. Se tentarmos usar um vocabulário historicamente obsoleto, nossa consciência sobre o racismo permanecerá superficial, e poderemos facilmente sofrer pressão para admitir, por exemplo, que mudanças nas leis produzem espontaneamente mudanças efetivas no mundo social. Por exemplo, quem pressupõe que a escravidão, por ter sido legalmente abolida no século XIX, foi relegada à lata de lixo da história deixa de reconhecer em que medida os elementos culturais e estruturais da escravidão ainda nos acompanham. O complexo industrial prisional fornece inúmeras demonstrações da persistência da escravidão

Abolição torna-se, assim, também sinônimo de liberdade por entender que a liberdade reivindicada por Angela Davis é uma luta caracterizada pelo contexto da interseccionalidade entre todas as minorias que sofrem o racismo institucional: da população negra aos palestinos e à comunidade LGBTQ. A luta de Angela pela erradicação do racismo se refere à erradicação não apenas do racismo singular, que permeia indivíduos, mas também o institucional e toda e qualquer manifestação desse fenômeno que nega a existência social de determinados grupos a partir dos juízos de valor emitidos sobre a etnia, a cultura, a religião, a sexualidade e às demais formas de organização social. (2018, p.83):

> (...) precisamos concentrar nossa atenção para além de indivíduos e símbolos a fim de desenvolver a desenvoltura capaz de apreender a persistência do racismo estrutural mesmo quando a segregação legalizada foi declarada historicamente obsoleta, mesmo quando manifestações individuais de atitudes racistas não são tão facilmente perdoadas (...) a questão que se coloca diante de nós é como identificar e contestar as estruturas do racismo – tanto quanto seus símbolos.

Falar em liberdade como abolição é também discutir a democracia da abolição. Uma proposta de democracia que leve em consideração as identidades violentadas e excluídas pelo Estado capitalista, uma democracia que permita a inclusão de identidades complexas, em que as diferenças possam se relacionar a partir do vínculo que elas tenham em comum. É pensar em um modelo de sociedade em que a educação seja prioridade e em que não haja a privação de liberdade como método coercitivo para as infrações e problemas sociais. Como nos diz Angela em *Democracia da Abolição* (2009, p. 122):

> Quando a igualdade é medida em termos de acesso às instituições repressoras que permanecem iguais ou até se fortalecem com a admissão de pessoas que foram proibidas previamente, me parece que precisamos insistir em critérios diferentes para a democracia: direitos substantivos, bem como formais, o direito de se ver livre da violência, o direito ao emprego, à moradia, à saúde, à educação de qualidade. Em suma, concepções socialistas de democracia, em vez de capitalistas.

Diante do que foi exposto, a atual pesquisa tem como objetivo geral analisar os pressupostos da proposta de Democracia da Abolição ou democracia socialista e em que medida ela se relaciona com a solidariedade transnacional, tendo em vista que as relações sociais dentro de uma comunidade complexa com identidades diferentes tem como pressuposto relações sociais de solidariedade. Os objetivos específicos incluem verificar a relação entre a liberdade, a identidade e os dois sentidos de interseccionalidade (o identitário e o amplo) com as estruturas ideológicas e de opressão do sistema capitalista; e apresentar como a liberdade compreendida como abolição pode ser uma proposta de equidade e justiça democrática para uma comunidade com identidades complexas.

As metodologias utilizadas na interpretação e análise dos objetivos aqui propostos são o método dialético e a interseccionalidade, por compreender que a dialética é o método utilizado por Angela Davis na análise das estruturas de opressão capitalista – tendo em vista sua proposta de democracia socialista e a forte influência do pensamento de Marx - e a interseccionalidade feminista é a metodologia utilizada pela autora na construção conceitual da liberdade e da democracia abolicionista (2018, p.99):

> O feminismo deve envolver a consciência em relação ao capitalismo (...) ao racismo, ao colonialismo, às pós-colonialidades, às capacidades físicas, a mais gêneros do que jamais imaginamos, a mais sexualidades do que pensamos poder nomear. O feminismo não nos ajudou apenas a reconhecer uma série de conexões entre discursos, instituições, identidades e ideologias que tendemos a examinar separadamente. Ele também nos ajudou a desenvolver estratégias epistemológicas e de organização que nos levam além das categorias "mulher" e "gênero". As metodologias feministas nos impelem a explorar conexões que nem sempre são aparentes. E nos impulsionam a explorar contradições e descobrir o que há de produtivo nelas. O feminismo insiste em métodos de pensamento e de ação que nos encorajam a uma reflexão que une coisas que parecem ser separadas e que desagrega coisas que parecem estar naturalmente unidas.

Faz-se necessário por o pensamento de Davis em diálogo com as autoras e os autores que aparecem ao longo de seus textos; autoras e autores que discutem os problemas elencados pela autora, ou que de alguma forma foram importantes para a construção de sua análise interseccional, tendo em vista que a interseccionalidade é um método feminista que procura evidenciar as conexões entre categorias que aparentemente se apresentam dissociadas. Dentre eles, destacamos: Marx e Engels com *O Manifesto do Partido Comunista*, Princípios Básicos do Comunismo, *O Capital*; *This Bridge called my back*, de Glória Azaldua e Cherríe Monaga*; All the women are White, all the Blacks are Men, but some of Us are Brave*, de Bell Hooks e Michele Walace; *Vigiar e Punir*, de Foucault; *Black Reconstruccion in America*, de W.E.B. Du Bois; *Problemas de Gênero*, de Judith Butler; *Arrested Justice: Black Women, Violence and America's Prision Nation*, de Beth Richie; Normal life: administrative violence, critical trans politics, and the limits of law, de Dean Spade; *On politics*, de Chantal Mouffe; *The Complexity of Intersectionality*, de MCCALL, L.

A relevância da pesquisa se encontra na ausência de trabalhos, em filosofia, no Brasil, que façam uma interpretação da Angela Davis pondo-a em diálogo com a tradição filosófica, uma vez que o trabalho da autora possui mais interpretações consideradas históricas e sociais do que filosóficas, atraindo mais adeptos nos movimentos sociais do que dentro da própria filosofia. Este trabalho se configura assim como uma tentativa de resgate do valor filosófico de seus trabalhos ao ver na categoria de liberdade o conceito chave presente em seus textos, justamente por ser ele o propósito de sua produção acadêmica e militância na vida

Partindo do pressuposto de que a filosofia é o espírito de seu tempo, Angela Davis representa o pensamento que reflete o agora, os problemas que lidamos na contemporaneidade – desde a nível internacional, como no contexto norte-americano, até mesmo no Brasil – e, dentre eles, a crise da representatividade democrática se faz presente, a partir do momento em que o Estado, que legalmente é a máxima instituição de visa garantir a liberdade e os direitos inalienáveis à humanidade, designa quem é humano e quem não é quando exclui, vilipendia e decide quem deve viver ou não.

Compreender a produção acadêmica de Davis é compreender também que ela faz de si mesma o objeto de suas pesquisas, ao se entender enquanto mulher negra, dentro do espaço intersecional das opressões e ao mesmo tempo de produção acadêmica e intelectual. Foi a violência institucional sofrida pelo estado norte americano, em sua própria vida, que lhe permitiu transformar o autoconhecimento diante da situação de opressão em conhecimento objetivo por meio de sua fala. Com Davis passamos a entender que o lugar de fala não se restringe ao feminismo ou à voz dos grupos minoritários que resistem para existir, mas passamos a ter uma visão crítica de que toda forma de conhecimento possui uma subjetividade social, temporal e histórica que permitiu seu surgimento.

REFERÊNCIAS:

DAVIS, Angela Yvonne. **An Autobiography**.New York:Random House, 1974.

_____. **Are prisons obsolete?** New York: Seven Stories Press, 2003.

_____. **Blues, Legacies and Black Feminism**: Gertrude “Ma” Rainey, Bessie Smith and Billie Holiday. New York: Random House, 1998.

_____. **Freedom is a Constant Struggle:** Angela Davis on Ferguson, Palestine and the Foundations of a Movement. Heymarket Books, 2016.

_____. **Lectures on Liberation**. New York Committee to Free Angela Davis. 1971.

_____. **A liberdade é uma luta constante**. Tradução Heci Regina Candiani. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2018.

_____. **Mulheres, Cultura e Política**. Tradução Heci Regina Candiani. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

_____. **Mulheres, Raça e Classe**. Tradução Heci Regina Candiani. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

_____. **The Meaning of Freedom**: and other difficult dialogues. San Francisco: Open Media Series, 2012.

_____. **Women, Race and Class**, New York: Random House, 1981

_____. **Women, Culture and Politics**. New York: Random House, 1989.

BENJAMIN, Walter; HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W.; HABERMAS, Jürgen. **Os Pensadores**: Textos Escolhidos. 1ª edição. Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1975.

ENGELS, Friedrich. **Princípios básicos do comunismo**.

FRASER, Nancy. **Justice interruptus**: critical reflexions on the postsocialist condition. Nova York, Routledge. 1997.

HONNETH, Axel**. Luta por Reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. Radução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

HULL, Gloria T.; SCON, Patricia Bell; SMITH, Barbara. **All the women are White, all the Blacks are Men, but some of Us are Brave**. The Feminist Press, Box 334, Old Westbury, 1992.

MARCUSE, Herbert. **A ideologia da Sociedade Industrial**: o homem unidimensional. 4ª edição. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.

MARX, Karl. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo : Boitempo, 2010.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Textos Filosóficos**. Biblioteca de Ciências Humanas. Tradução de Carlos Grifo. 3ª edição. Martins Fontes.

_____. **Manifesto do Partido Comunista**. Trad. Sueli Tomazzini Barros Cassal. Porto Alegre, L&PM, 2011.

_____.

MCCALL, L. **The Complexity of Intersectionality**. Signs 30(3), 2005

MIGUEL, Luis Felipe; BIROLI, Flávia. **Feminismo e Política**: uma introdução. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2014.

NOBRE, Marcos. **Curso livre de Teoria Crítica**. Papirus, 2008.

PHILLIPS, Anne. **Democracy and difference**. University Park. The Pennsylvania State University Press. 1993.

YOUNG, Iris Marion. **Justice and politics of difference**.Princeton: Princeton University Press, 1990.

DANIEL RAMOS DOS SANTOS

Orientador: Prof. Dr. Waldomiro José da Silva Filho

NORMAS EPISTÊMICAS: O PROBLEMA DA CONDIÇÃO DE GARANTIA DA NORMA DO CONHECIMENTO

Queremos ter o direito epistêmico – e parece que é preciso tê-lo – para poder afirmar aquilo que sabemos, e não apenas saber[33]. O agente epistêmico que conquista o direito epistêmico de asserir, assim o faz porque cumpre determinados pré-requisitos para tal. A assunção desses pré-requisitos evidencia a existência de normas epistêmicas, as quais, ao que tudo indica, são necessárias para governar a performance do agente epistêmico no sentido de um alcance mais preciso de suas metas epistêmicas. Sendo assim, o direito de asserir é superveniente ao mérito do agente, que é alcançado a partir de um agir epistemicamente responsável, agir esse que, é razoável supor, se manifesta no cumprimento das obrigações epistêmicas, a partir do qual o agente epistêmico é provido de uma imunidade à culpa, mesmo que não haja o alcance satisfatório das referidas metas. Por isso, o que parece ser justo cobrar ou exigir do sujeito epistêmico, em primeiro lugar, é o cumprimento de suas obrigações epistêmicas, para que lhe seja creditado o mérito e o mesmo obtenha direitos epistêmicos, dentre eles, o de asserir.

Embora as discussões sobre normas epistêmicas remontem a Unger (1975), Slote (1979) e DeRose (1991), muito do interesse atual sobre o tema se deve à discussão trazida à tona por Thimothy Wiliamson (2000), sobre a norma da asserção. Em tal discussão, Wiliamson defende a primazia, viabilidade e necessidade do cumprimento da norma do conhecimento para se fazer qualquer asserção. Essa norma tem a seguinte forma: Alguém deve: asserir *p* somente se sabe *p*. Para argumentar em favor dessa norma, Williamson faz uso do caso da loteria, o qual será adaptado e resumido a seguir.

Imagine uma loteria que conseguiu vender um milhão de bilhetes. Cada um, obviamente, com uma sequência de números. Imagine também que o sorteio dos números foi realizado, mas o resultado ainda não foi divulgado para o público geral, portanto, apesar de já haver um resultado, nenhum dos jogadores tem qualquer evidência sobre qual sequência de números foi sorteada. A única evidência que os jogadores têm é que existe uma probabilidade de uma chance em um milhão para que um dos bilhetes seja sorteado, e 999,999 de chances de um dos bilhetes não ser sorteado. Acerca do bilhete de S (qualquer um dos sujeitos com bilhete), considere *p* para 'meu bilhete foi o ganhador' e ~*p* para

[33] Ver Luz, 2005, p. 198.

‘meu bilhete não foi o ganhador’. Naturalmente, diante da ínfima probabilidade evidencial de *p*, e, inversamente, da enorme força de probabilidade evidencial para ~*p*, S é tentado a asserir ~*p*. Porém – e aqui se estabelece a exigência da norma do conhecimento –, segundo Williamson, S não está autorizado e, portanto, não tem o direito de asserir ~*p*, por isso não deve fazê-lo, “mesmo que tenha uma probabilidade sobre sua evidência de 999,999 em um milhão” (WILLIAMSON, 2000, p. 250). A falta de direito à asserção, nesse caso, se dá porque, explica Williamson, alta probabilidade sobre a evidência de alguém não implica assertibilidade[34].

Vejamos, então, de modo mais claro, a razão dessa exigência da norma do conhecimento para a asserção. Diz Williamson (2000, p. 253): “o padrão pouco usual e mais agressivo de resposta a uma asserção é a questão ‘você sabe aquilo? ’ Sua agressividade é fácil de ser entendida sobre a hipótese de que somente o conhecimento garante a asserção”. E em seguida ele afirma:

> algo está errado com qualquer asserção da forma ‘A, e eu não sei que A’, embora tais asserções sejam frequentemente verdadeiras se feitas. O que está errado pode ser facilmente entendido sobre a hipótese de que somente o conhecimento garante a asserção [...]. Dado que somente o conhecimento garante a asserção, portanto, não pode ter garantia a asserção ‘A e eu não sei que A’.

Sendo assim, “ter autoridade (epistêmica) para asserir *p* é saber *p*” (Williamson, 2000, p. 252)[35]. Como fica claro, para o autor em questão, a condição necessária e suficiente de possibilidade do direito de asserir uma proposição qualquer é garantida pelo conhecimento. Na literatura da epistemologia recente é possível encontrar tanto os que apoiam esse ponto de vista quanto os que a ele se contrapõem. Dentre aqueles mais recentes defensores da norma do conhecimento temos DeRose (2002), Hawthorne (2004), Stanley (2005) e Turri (2010, 2011 e 2012). Alguns daqueles que se contrapõem são Douven (2006), Hill e Schechter (2007), Kvanvig (2009), McKinnon (2012)[36], e Brogaard (2014). Como o ponto de vista que será aqui defendido se afina mais com os que se contrapõem, nossa atenção estará voltada para esses, buscando salientar, ainda que brevemente, algum dos aspectos da crítica à norma do conhecimento, com o intuito de preparar terreno para apresentar o que será aqui defendido.

Como lembra Turri (2014, p. 193),

> alguns têm objetado que a simples explicação do conhecimento é muito fraca porque permite asserções que são intuitivamente impermissíveis e não captura completamente a relação normativa entre conhecimento e asserção [...]. Mas, uma objeção mais popular é a de que a explicação do conhecimento é muito forte porque não permite asserções que são intuitivamente permissíveis.

34 Entendido aqui como uma espécie de garantia de asserção.
35 Aparece na nota de rodapé nº 06.
36 Sobre os que apoiam e contrapõem-se a norma do conhecimento ver Litlejohn e Turri (2014).

Contudo, há uma interessante e razoavelmente recente objeção, elaborada por Berit Brogaard (2014) que toma uma direção aparentemente diferente das anunciadas acima. Por ser útil para os propósitos aqui, serão resumidamente apresentados a seguir os pontos mais importantes dessa contraposição à norma do conhecimento da asserção.

Brogaard argumenta que a norma do conhecimento não é uma norma fundamental, pois, como defenderá ela, existem normas que se sobrepõem à mesma. Assim sendo, em muitas situações, ao contrário do que prega a norma do conhecimento, é indicado e até mesmo prudente asserir o que não se sabe.

O primeiro exemplo de normas que se sobrepõem à norma do conhecimento, apresentado por Brogaard, é o das normas éticas. Há uma diferença entre ser eticamente virtuoso e epistemicamente virtuoso. Existem situações em que as considerações éticas se sobrepõem às obrigações epistêmicas, nesse caso, não se deve ser epistemicamente virtuoso, consequentemente, deve-se asserir algo diferente do que se sabe. Essa situação é ilustrada por Brogaard com o caso do fugitivo do ditador mau:

> se você está em minha casa fugindo de um ditador mau, e seus guardas tocam a campainha e me perguntam se você está, eu devo mentir para eles [...]. Eu devo, então, asserir algo que eu não sei, isto é, que você não está aqui [...]. Se eu sou epistemicamente virtuoso, direi a verdade aos guardas, mas as considerações éticas se sobrepõem às minhas obrigações epistêmicas. Assim, naquelas circunstâncias, eu não devo ser epistemicamente virtuoso [...].[37] (2014, p. 14).

Numa situação como essa ocorre que as considerações éticas terminam por solapar a obrigação do sujeito epistêmico asserir o que ele sabe.

Um problema bem maior envolvendo a norma do conhecimento, salientado por Brogaard, é que não são apenas considerações éticas e prudenciais que se sobrepõem à norma do conhecimento, considerações epistêmicas também podem conflitar com a mesma e sobrepô-la, isso porque a norma do conhecimento não seria fundamental, mas derivada de outra. Diz ela: "devo defender o até então negligenciado ponto de vista de que a norma epistêmica fundamental é não dificultar o florescimento intelectual [*intelectual flourishing*]". (2014, p. 15). Dessa maneira, "A norma do conhecimento é derivada da norma do florescimento intelectual" (p. 20). Então, nada há teoricamente de obrigatório em asserir somente o que se sabe. O que torna obrigatório asserir somente o que sabemos, defende Brogaard, é que esta é a melhor maneira de não impedir o florescimento intelectual.

Para explicar melhor o que seria essa norma do florescimento intelectual, vejamos um dos casos utilizados por Brogaard, o da *reunião da faculdade*. De modo resumido, o caso é o seguinte: imagine que panejo marcar uma reunião com os colegas professores da faculdade nas duas primeiras

[37] Para uma abordagem detalhada da epistemologia da virtude ver Sosa (2013, v. I).

semanas de agosto. Consulto os colegas por e-mail para saber a viabilidade. A (um dos professores) responde ao e-mail dizendo que estará em Roma nas duas primeiras semanas de agosto. Porém, me recordo muito vagamente que A teria dito que sua ida a Roma seria nas duas últimas semanas de agosto. Conhecendo o posicionamento de A sobre reuniões de faculdade, suspeito que o mesmo está mentindo para não ir à reunião. Sabendo que se expor a questão, ou contar a alguém do departamento, tensões serão causadas e, além disso, A poderá aparecer na reunião muito irritado e extremamente crítico. Mantenho, então, a reunião marcada, e se me perguntarem sobre a ausência de A, direi que está em Roma.

Seguindo o raciocínio da autora, responder a pergunta sobre a falta de A na reunião com "está em Roma" ao invés de "não sei por que não veio à reunião" ou "disse-me que estaria em Roma", não impede o florescimento intelectual. Por conseguinte, segundo Brogaard, nesse caso, é intelectualmente permitido asserir "A está em Roma", ou seja, é, nesse caso, intelectualmente permitido asserir uma proposição desconhecida.

A impressão que passa é que Brogaard não deixa muito claro o que seria esse *intellectual flourishing* ou o que exatamente o impediria ou favoreceria, mas, ao que parece, ela quer dizer que asserir "A está em Roma", no caso acima, é intelectualmente racional e por isso não impede o florescimento intelectual, o que seria fundamental para qualquer asserção. Seria intelectualmente racional, porque a razão para realizar a referida asserção não é o fato de que A esteja em Roma, mas o interesse de que a reunião aconteça na data prevista, que sejam tomadas as decisões necessariamente importantes, e assim por diante. Posto isso, parece que não acontece o impedimento do florescimento intelectual quando há uma consonância entre as razões internas de S (sujeito epistêmico qualquer) e suas asserções. Havendo a consonância, estamos autorizados a asserir e até agir sobre uma proposição não conhecida, pois, embora se produza o descumprimento da norma do conhecimento, não há impedimento do florescimento intelectual e nem o descumprimento da norma que leva esse mesmo nome, pois estamos falando aqui de asserções e ações intelectualmente racionais. A norma do florescimento intelectual, portanto, seria a norma epistêmica fundamental, dela derivariam todas as outras normas epistêmicas, inclusive a norma do conhecimento. Todas as normas só fariam sentido, epistemicamente falando, se não conflitarem com ou não impedirem o florescimento intelectual.

Os argumentos em favor do caráter não fundamental da norma do conhecimento parecem razoavelmente firmes, no entanto, os argumentos em favor de uma norma do florescimento intelectual como sendo a norma epistêmica fundamental é algo que precisa ser testado e avaliado detidamente.

O problema a ser levantado aqui, o qual contará como objeto da futura pesquisa, é acerca do caráter excessivamente exigente da norma do conhecimento, sendo ela fundamental ou não. Não simplesmente por ser exigente, mas por exigir algo que para a própria norma do conhecimento não está disponível, a saber, a noção de garantia. Em sua defesa da norma do conhecimento, Williamson

liga as noções de garantia e conhecimento, no sentido de conhecimento como a condição garantidora da asserção. No capítulo 11.1 *Rules of assertion*, antes da norma do conhecimento ele explica o que denomina de regra da garantia, "(*The warrant rule*): alguém deve: asserir *p* somente se tiver garantia para asserir *p*. [Consequentemente] a regra da garantia proíbe asserções não garantidas" (2000, p. 242). Mais a frente ele estabelece uma relação de implicação ou equivalência entre a regra supracitada e a regra do conhecimento, afirmando o seguinte: "ter garantia para asserir *p* equivale a saber *p*. Então, a regra do conhecimento toma essa forma: (*The knowledge rule*): alguém deve: asserir *p* somente se souber *p*" (2000, p. 243). Afirma ele ainda: "este capítulo defende a explicação do conhecimento[38]. Tal explicação pode ser grosseiramente resumida no *slogan* 'somente o conhecimento garante a asserção'" (*ibidem*).

Nesse sentido, a asserção estaria – ou deveria estar – infalivelmente garantida pelo conhecimento. Dito de outro modo, o conhecimento, sendo fornecedor de "garantia", possibilitaria a infalibilidade do direito de asserir. Contudo – parece bem razoável supor –, para que o conhecimento sirva de garantia, ou para que ele garanta alguma coisa, é necessário que ele próprio seja garantido, ou seja, é necessário que tenhamos garantidas as condições que nos levam ao conhecimento, senão como pode o conhecimento fornecer garantia sem ter tal coisa?

Uma postura comum há algum tempo, dentro do cenário epistemológico contemporâneo, é a aceitação da falibilidade na aquisição de conhecimento. Após a apresentação dos contraexemplos por Edmund Gettier, em 1963[39], contra a definição tradicional de conhecimento, ficou demonstrado que crença, verdade e justificação[40], embora sejam condições necessárias, não são suficientes para que se tenha conhecimento, ou seja, não são garantidoras de conhecimento. A partir de então, muitos epistemólogos passaram a trabalhar no sentido de fazer frente aos desafios de Gettier, e muitos deles buscando uma quarta condição. Além disso, quase todos os pontos de vista – senão todos – das teorias epistemológicas mais recentes se contrapõem às fortes exigências céticas de se ter garantia de certeza ou de infalibilidade em relação ao alcance do conhecimento.

Um bom exemplo do que foi dito acima é a epistemologia da virtude de Sosa, segundo a qual, além de crença, verdade e justificação, para se atingir o conhecimento, é preciso uma "habilidade", que deve ser possuída pelo sujeito epistêmico, de forma natural ou desenvolvida. Tal habilidade se dá em graus[41], e assim sendo, é admitida a possibilidade de falhas no empreendimento epistemológico. Nesse caso, para que uma crença se torne conhecimento não é exigida uma garantia

[38] "Norma do conhecimento", "regra do conhecimento" e "explicação do conhecimento" estão sendo entendidos aqui como termos intercambiáveis.

[39] Momento após o qual ocorreu uma verdadeira avalanche de novas teorias epistemológicas, impulsionadas pelos novos problemas postos à luz por Gettier.

[40] Tal definição existe desde o *Teeteto* de Platão, na antiguidade grega.

[41] Ver Sosa, 2013, p. 30.

de irrefutabilidade[42]. E não é exigida porque simplesmente não é possível tal coisa[43]. Por outro lado, não é verdade, como quer o cético exigente, que só seja possível obter o direito de atribuir conhecimento mediante a obtenção de garantia, certeza ou infalibilidade. Portanto, o conhecimento deve ser uma condição necessária, mas não suficiente para a asserção, pois, é possível inferir que a falibilidade do mesmo seja repassada para a asserção. Assim sendo, parece bem razoável afirmar, e será a hipótese aqui defendida, que o conhecimento não pode "garantir" a asserção.

REFERÊNCIAS:

BENTON, M. A. Two More for the Knowledge Account of Assertion. *In*: **Analysis**, 2011. 71: 684–7.

BRENNAN, G. *et al.* **Explaining norms**. Oxford: University Press Scholarship Online. September, 2013.

BROGAARD, B. Intellectual flourishing as the foundamental epistemic norm. *In*: LITTLEJOHN C.; TURRI, J. (eds.). **Epistemic norms**: new essays on action, belief and assertion. Oxford: Oxford University Press, 2014. pp. 11-31.

BROOME, J. Normative Requirements. *In*: DANCY, J. (ed.). **Normativity**, (Oxford: Blackwell, 2000. 78–99.

BROWN, J. The Knowledge Norm for Assertion. *In*: **Philosophical Issues**, 2008. 18: 89–103.

_____. Knowledge and Assertion. *In*: **Philosophy and Phenomenological Research**, 2010. 81: 549–66.

DEROSE, K. Epistemic possibilities. **Philosophical Review**, 1991. 100: 581-605.

_____. Assertion, knowledge and context. *In*: **Philosophical Review**, 2002. 111: 167-203.

DOUVEN, I. Assertion, knowledge, and rational credibility. *In*: **Philosophical Review**, 2006. 115(4): 449-85.

ENGEL, D. **Virtude epistêmica e normatividade**. Disponível em: <ebooks.pucrs.br/dipucrs/Anais/semanadefilosofia/VIII/1.37.pdf>. Acesso em 06/05/2017.

ENGEL, P. Sosa on the normativity of belief. *In*: **Philos Stud**. 2013. 166: 617-624.

[42] Ver Silva Filho, 2013.

[43] Uma linha de crítica familiar ao ponto aqui defendido é ligeiramente mencionada por Littlejohn (Litlejohn, C.; Turri, J., 2014, p. 03). É a seguinte: "conhecimento não pode ser uma noção genuinamente normativa porque as **condições que determinam se ou não você sabe que *p* estão frequentemente além de seu reconhecimento** [...], [você não deve ser responsabilizado] desde que tenha escrupulosamente seguido sua evidência". Contudo, não está sendo aqui questionado se a noção de conhecimento é genuinamente normativa, mas que essa noção não garante a asserção. (o destaque gráfico é nosso).

FANTL, J.; McGRATH, M. **Knowledge in an Uncertain World**. Oxford: Oxford University Press, 2009.

FELDMAN, R. **Epistemology**. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 2003.

GETTIER, E. Is justified true belief knowledge? *In*: **Analysis**, 1963. 23. pp. 121-123.

HAWTHORNE. J. **Knowledge and lotteries**. Oxford: Oxford University Press, 2004.

HEUMER. M. Moore's paradox and norm of belief. *In*: NUCCETELLI; SEAY. **Themes from G. E. Moore**. Oxford University Press, 2007.

HILL, C.; SCHECHTER, J. Hawthorne's lottery puzzle and nature of belief. *In*: *Philosophical Issues*, 2007. 17: 102-22.

HYMAN, J. How Knowledge Works. *In*: **Philosophical Quarterly**, 1999. 49: 433–51.
KLAUSEN, S. H. Two notions of epistemic normativity. *In*: **Theoria**, 2009. 75: 161-178.

KORSGAARD, C. **The Sources of Normativity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

KVANVIG, J. Assertion, knowledge, and lotteries. *In*: PRITCHARD, D.; GREENOUGH, P. (eds.). **Williamson on knowledge**. Oxford and New York: Oxford University Press, 2009. 140-60.

_____. Norms of Assertion. *In*: BROWN, J.; CAPPELEN, H. (eds.). **Assertion**: New Philosophical Essays. Oxford: Oxford University Press, 2011. pp. 233–50.

LACKEY. J. Norms of assertion. *In*: **Nous**, 2007. 41: 594-626.

LITTLEJOHN C.; TURRI, J. (eds.). **Epistemic norms**: new essays on action, belief and assertion. Oxford: Oxford University Press, 2014.

LITTLEJOHN C. Introdução. *In*: LITTLEJOHN C.; TURRI, J. (eds.). **Epistemic norms**: new essays on action, belief and assertion. Oxford: Oxford University Press, 2014. pp. 01-05.

LUZ, A. M., Justificação, confiabilismo e virtude intelectual. *In*: **Veritas**. Porto Alegre, v. 50, nº 4, dez. 2005. pp. 191-218.

MCKINNON, R. How do you know that 'how do you know?' Challenges a Speaker's knowledge?. *In*: **Pacific Philosophical Quarterly**, 2012. 93(1): 65-83.

PLATON. **Diálogos V**: Parmênides, Teeteto, sofista, político. 4ª ed. Trad. Maria Izabel Santa Cruz, Alvaro Vallyo Campos e Nestor Luiz Cordeiro. Madri: Editorial Gredos, 2006.

REYNOLDS, S. Testimony, knowledge, and epistemic goals. *In*: **Philosophical Studies**, 2002. 110: 139-161.

SILVA FILHO. W. Pessoas epistemicamente virtuosas: resenha sobre "Epistemologia da virtude" de E. Sosa. *In*: **Philósophos**, Goiana, V. 18, N. 2. p. 293-312, JUL./DEZ., 2013.

SLOT, M. Assertion and belief. *In*: J. Dancy (ed.). *In*: **Papers on language and logic**. Keele: Keele University Library, 1979. pp. 177-91.

SOSA, E. **Epistemologia da Virtude**: crença apta e conhecimento reflexivo. V. I. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

_____. Normatividade epistêmica. *In*: SOSA, E. **Epistemologia da Virtude**: crença apta e conhecimento reflexivo. V. I. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 2013. pp. 71-91.

SMITHIES, Declan. The normativity role of knowledge. *In*:**Noûs**. 2011. 00:00, 1-24.

STANLEY, J. **Knowledge and practical interests**. Oxford: Oxford University Press, 2005.

SUTTON, Jonathan. Stick to what you know. *In*: **Nous**, 2005. 39: 359-96.

THOMSON, J. **Normativity**. Chicago: Open Court, 2008.
TURRI, J. Prompting challenges. *In*: **Analysis**, 2010, 70:456-62.

_____. The Express knowledge account of assertion. *In*: **Australasian Journal of Philosophy**, 2011. 89: 37-45.

_____. Pyrrhonian skepticism meets speech-act theory. *In*: **International Journal for the Study of Skepticism**, 2012a. 2: 83-98.

_____. Preempting paradox. *In*: **Logos and episteme**, 2012b. 3(4): 659-62.

_____. You gotta believe. *In*: LITTLEJOHN C.; TURRI, J. (eds.). **Epistemic norms**: new essays on action, belief and assertion. Oxford: Oxford University Press, 2014. pp. 193-8.

UNGER, P. **Ingnorance**: A case for scepticism. Oxford: University Press, 1975.

VON WRIGHT. G. **Norm and Action**. London: Routledge and Kegan Paul, 1963.
WALLACE, R. J. Normativity, Commitment and Instrumental Reason. *In*: **Philosophers'Imprint**, 2001. 1: 1–26.

WEDGWOOD. Ralph. The aim of belief. *In*: **Philosophical Perspectives**, 2002. 16: 267-297.

WEINER. Matthew. Must we know what we say? *In*: **Philosophical Review**, 2005. 114: 227-251.

WILLIAMS, B. "Internal Reasons and the Obscurity of Blame. 1989. Reprinted *in*: WILLIAMS, B. **Making Sense of Humanity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

WILLIAMSON, T. **Knowledge and its limits**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

_____. Contextualism, subject-sensitive invariantism and knowledge of knowledge. *In*: **Philosophical quarterly**, 2005. 55: 2

DOUGLAS LISBOA SANTOS DE JESUS

Orientador: Prof. Dr. Abel Lassalle Casanave

A linguagem normativa euclidiana e o problema do infinito

1. Introdução

O conceito de infinitude pertence ao rol de preocupações filosóficas não menos do que ao inventário metodológico do matemático. Quer isto dizer que a admissão de magnitudes infinitas encerra uma série de reflexões sobre o conceito de infinito e seu estatuto ontológico. No caso específico dos *Elementos*, tentaremos expor esse problema a partir do método construtivo relativo ao Postulado 2. Consideraremos, ademais, o contraste entre a linguagem normativa dos *Elementos* e a linguagem descritiva dos *Fundamentos da Geometria* de Hilbert.

2. O infinito nos *Elementos*

Nos *Elementos* de Euclides, as linhas retas e suas prolongações são introduzidas nas provas através dos Postulados 1 e 2, respectivamente. O primeiro destes princípios geométricos diz que, dado dois pontos quaisquer, uma reta pode ser traçada[44] ao passo que outro autoriza a construção de uma prolongação retilínea supostamente arbitrária, ainda que finita no plano[45]. Conforme se observa a sucessiva aplicação destes princípios, o leitor poderia ser levado à conclusão de que a geometria euclidiana apenas contempla magnitudes geométricas finitas. Mas, esta não é uma interpretação unânime entre os comentadores.

Bem observado, o Postulado 2 permite construir o que na Geometria contemporânea se entende por segmentos retilíneos. Esta sugestão é feita por Thomas Heath[46] em comentário àquele princípio. O que ele deixa de mencionar, no entanto, é que os segmentos retilíneos na Geometria contemporânea são segmentos de retas infinitas em ato. Uma observação similar aparece no comentário de Bernard Vitrac[47]. Ele mantém a identificação de Heath, mas argumenta que o Postulado 2 deixa espaço para se falar em retas potencialmente infinitas. A razão para isto é que o ato de produzir uma linha reta

[44] Postulado 1: *fique postulado traçar de todo ponto a todo ponto uma linha reta*. Ver a edição crítica de Heiberg, 1883.
[45] Postulado 2: *e produzir uma linha reta continuamente*. Ver a edição crítica de Heiberg, 1883.
[46] Heath, *The Thirteen Books of the Elements*, 1908, pp. 196-199.
[47] Vitrac, *Les Éléments*, 1990, pp. 168-169; 185-194.

finita pode sempre ser repetido. O que não fica muito claro, porém, tanto em um caso como no outro, é se tal interpretação é compatível com o método construtivo euclidiano.

É compreensível um matemático falar que as retas euclidianas são infinitas. O que está em jogo para ele não é a aclaração do próprio conceito de infinito e seu estatuto ontológico — se existe em ato ou em potência. Daí o fato de João Lucas Marques Barbosa dar como dado que os pontos da reta euclidiana podem ser postos em relação biunívoca com o conjunto dos números reais[48]. O que chama atenção nos comentários de Heath e Vitrac, para além da dificuldade que há em se decidir se o infinito é em ato ou em potência, é que o referencial teórico usado não é os *Elementos* de Euclides, mas sim os *Fundamentos da Geometria* ([1899] 2003) de David Hilbert.

Ora, Hilbert não prestou ao trabalho de elucidação conceitual que aqui nos interessa. Que o seu sistema axiomático explicite propriedades e relações de magnitudes geométricas infinitas diz muito mais acerca da Matemática pura do sécs. XIX-XX do que sobre o método construtivo euclidiano. De todo modo, não deixa de ser oportuno investigar a maneira como as discussões filosóficas de algum jeito ajudaram a definir o curso do pensamento matemático, quer seja no âmbito teórico, quer seja em sua prática. Vejamos, então, como a infinitude aparece nos *Elementos*.

O termo "infinito" (*apeiron*) é mencionado só em 4 ocasiões nos *Elementos*. Na Definição 23, no Postulado 5, o postulado das paralelas, e nas provas 12 e 22 do Livro I. A Definição I.23, assim como as demais, não dá nenhuma instrução de como construir o referido objeto que define; pouco ou nada diz sobre a existência destas magnitudes. Aliás, até mesmo a expressão *apeiron*, neste contexto, pode soar ambígua, uma vez que ora traduz "infinito", ora "indeterminado". Que uma reta seja "produzida indefinidamente", como se traduz comumente, poderia significar uma prolongação arbitrária da reta em qualquer direção, sem que haja um ponto ou qualquer outro objeto geométrico marcando seu limite. Mas, este é um tipo de procedimento que pode ser feito com o auxílio do Postulado 2.

O neoplatônico Proclo, no séc. V d.C., havia notado que sequer seria preciso falar em infinitude na Definição I.23. Ele cita, com efeito, a seguinte definição: *retas paralelas são retas em um só plano que nem divergem, nem conversem, mas têm todas as perpendiculares traçadas de uma a outra iguais entre si*. Essa reformulação, como se nota, se presta a um melhor entendimento de paralelismo, uma vez que o cerne desta relação não parece estar na prolongação arbitrária das retas, senão no fato de que não se tocam e são equidistantes.

No caso do Postulado 5, o vocábulo *apeiron* aparece numa oração subjuntiva, diferente do que ocorre no Postulado 2, onde Euclides usa o imperativo. Proclo não deixa uma anotação específica sobre isso, mas aproveita para se queixar de Euclides quando este afirma que as retas convergem cada

[48] Marques Barbosa, *Geometria euclidiana plana*, 1985, p. 13.

vez mais à medida em que são produzidas indefinidamente, o que seria, segundo Proclo, um raciocínio plausível, mas não necessário, como exige o conhecimento geométrico.

Proclo deixa algumas reflexões mais demoradas sobre o infinito nas provas 12 e 22. Adotando um tom assertivo, ele nega a existência de retas infinitas na geometria euclidiana, seja a referida infinitude em *ato*, como supostamente seria o caso em I.12, seja em *potência*, como poderia ser sugerido em relação ao Postulado 2. Na melhor das hipóteses, o apelo ao infinito decorreria de alguma necessidade argumentativa. Se a reta dada fosse finita, o ponto a partir do qual uma perpendicular seria construída poderia cair sobre a extensão daquela reta, de modo que a proposição não seria demonstrada. Logo, conclui Proclo, o infinito naquelas duas demonstrações é apenas hipotético.

Não contente com isso, Proclo anexa um argumento ao seu comentário para explicar o porquê do infinito não ter cidadania na Geometria. Em primeiro lugar, argumenta ele, a infinitude não pertence a nenhum corpo sensível, de modo que a sensibilidade não poderia ser sua origem. Todavia, não se poderia dizer também que as ideias imutáveis — numa reminiscência da doutrina platônica — têm extensão e magnitude; pois não podem ser decompostas de tal e qual maneira. O infinito, portanto, é introduzido pela imaginação como uma referência àquilo que, em sua imensidão, não poderia ser compreendido.

3. Linguagem normativa e linguagem descritiva

Como se vê, a transição do finitismo euclidiano, por assim dizer, para o infinitismo hilbertiano não é gratuita. É preciso insistir, porém, que da mesma maneira como o tema aqui tratado não segue uma visão puramente matemática, embora ela seja pertinente, ele tampouco será discutido sob uma perspectiva inteiramente historiográfica. Não é suficiente dizer que um filósofo antigo não admitiria magnitudes geométricas infinitas, senão também entender o porquê de tal alegação e quais as possíveis implicações na Geometria ou, em sentido inverso, se algum algum problema geométrico resultou na revisão do estatuto ontológico do infinito.

Talvez um ponto inicial seria considerar melhor a linguagem usada nos *Elementos*. Euclides formula o Postulado 2 dentro de uma *linguagem normativa*. É normativa porque o modo verbal ali empregado é o imperativo, de tal modo que o que é expresso pela frase não é uma proposição, mas sim a *autorização* de uma ação, qual seja, a de traçar segmentos. E foi mais uma vez Proclo quem se propôs a mostrar que esta não é só uma questão de gramática. Ele notou, com efeito, que a linguagem normativa parece introduzir algum tipo de movimento entre os entes matemáticos. Amparado pelos ensinamentos de Platão, Proclo declarou que tal não poderia ser o caso porque a matemática trata das ideias eternas e imóveis; não faria sentido dizer, por exemplo, que a reta pode ser prolongada até algum lugar.

Todavia, Proclo não foi o primeiro a tematizar a linguagem normativa dos geômetras. Ele mesmo lembra ao leitor que Espeusipo, sucessor de Platão na Academia, defendia que toda proposição matemática deveria ser formulada como uma frase declarativa, enquanto Manêcmo, também contemporâneo de Platão, dizia que toda proposição matemática deveria ser equivalente a um imperativo. Portanto, se toda proposição matemática só pode ser expressa no modo declarativo, então seria possível reformular a linguagem normativa euclidiana desta maneira; se, por outro lado, toda proposição matemática é uma frase imperativa, então seria possível reformular os *Elementos* como uma espécie de sistema de autorizações. O importante a se ter em mente, porém, é que a transição da linguagem normativa para a descritiva (e vice-versa), acompanha concepções distintas sobre a teoria matemática e a sua prática.

Proclo menciona ainda o matemático Zenódoto, do qual nada se sabe, que teria falado dos teoremas matemáticos (formulados na linguagem descritiva) como a busca dos atributos essenciais aos entes sob investigação, ao passo que um problema (formulado na linguagem normativa) pergunta pela condição de existência de algo. Então, a marca de um problema e linguagem normativa em geral seria a *possibilidade*. Quando Euclides pede que um triângulo equilátero seja construído, ele não exclui a possibilidade da construção de um isósceles ou de um escaleno; por outro lado, quando é dito que os ângulos sob a base de um isósceles são iguais, isto pertence essencialmente a esta espécie de triângulo. Mas, é bem possível pensar cada frase imperativa nos *Elementos* como proposições de quantificação existencial. Ou seja: o conteúdo proposicional de uma frase como "fique traçado um segmento AB" seria algo como "*existe* uma e somente uma reta entre uma reta entre os pontos A e B". É precisamente esta a maneira como Hilbert formula seus axiomas. Pareceria então que Hilbert nada mais fez senão traduzir a linguagem normativa de Euclides em uma linguagem descritiva, eliminando nesse ínterim quaisquer referências ao movimento dos entes matemáticos.

Mas, como foi dito antes, Hilbert não tinha em mente dar algum entendimento conceitual sobre o método construtivo euclidiano. E isto se nota no fato do seu sistema axiomático não contemplar o Postulado 2. Visto que as retas introduzidas por ele são infinitas em ato, não faz sentido ter um princípio que autorize introdução de segmentos retilíneos. O que passa a acontecer aqui é a identificação entre construtividade, formulada na linguagem normativa, e proposições existenciais, dentro de uma linguagem descritiva. Esta identificação, porém, não é trivial. Ainda que se possa falar que as autorizações euclidianas tenham como conteúdo proposicional declarações de existência, elas fazem referência a objetos que podem ser construídos. O sistema de Hilbert, em contraste, fala da existência dalguns objetos sem a necessidade de construí-los. É na bifurcação entre existência e construtibilidade, de um lado, e linguagem normativa e linguagem descritiva, de outro, que esperamos encontrar as primeiras pistas sobre as diferentes avaliações sobre o infinito matemático.

Em artigo recente, Vincenzo De Risi[49] chama atenção para o fato do sistema axiomático de Hilbert encerrar um longo ciclo de debates sobre os princípios matemáticos que havia se intensificado nos sécs XVI e XVII. Mas, o que talvez seja mais interessante a se considerar, dentro do escopo argumentativo posto, é como a linguagem normativa de Euclides é gradativamente abandonada em favor de uma linguagem descritiva e o aparecimento de princípios matemáticos que explicitamente mencionam o infinito. Dentre as várias edições dos *Elementos* mencionadas por De Risi, as de Dasypodius & Herlin, de 1566, bem como as de Cristóvão Clávio, de 1574, e a de Claude Richard, de 1645, associam o Postulado 2 ao infinito, enquanto que a de Jacques Peletier, de 1557, ignora solenemente a questão. Já a edição de Giovanni Alfonso Borelli, de 1658, traz uma observação ao estilo de Proclo, dizendo que a prolongação é feita no intelecto.

Um outro autor mencionado por De Risi é Francesco Patrizi da Cherso, que escreveu *Della nuova geometria*, em 1557. O curioso neste texto é que há, talvez pela primeira vez na história, segundo De Risi, um entendimento da geometria como a ciência do espaço em si. Patrizi enuncia o seguinte princípio: *As ciências matemáticas não são abstraídas das coisas naturais; e não estão na imaginação ou no intelecto; o espaço é seu objeto.* Note-se, pois, como este princípio nega a associação feita por Proclo entre Geometria e imaginação. Seja como for, esse novo tratamento da geometria poderia resolver o problema sobre a "prolongação" infinita. Porque se é caso que o espaço é infinito, bastaria dizer doravante que as retas euclidianas são infinitas.

Ainda é cedo para dizer se o problema do infinito se resolve ali nos sécs. XVI e XVII. Não obstante, considerar a recepção de Euclides e Proclo no início da Modernidade pode dar um novo entendimento sobre aquele conceito.

4. Conclusão

As observações feitas até aqui apontam para as reformas axiomáticas dos *Elementos* nos sécs. XVI e XVII como uma possível chave explicativa do novo tratamento da infinitude matemática. Poder-se-ia esclarecer aí, em especial, o distanciamento das asserções existenciais, agora formuladas numa linguagem descritiva, do método construtivo de Euclides, apresentado naquela linguagem normativa.

Referências

Barbosa Marques, J. L. (1985). *Geometria euclidiana plana*. Rio de Janeiro: Sociedade Brasileira de Matemática.

[49] De Risi, "The development of Euclidean axiomatics", 2016, pp. 618-638.

De Risi, V. (2016). “The development of Euclidean axiomatics”. *Archive for History of Exact Sciences*, v. 70, n. 1, p. 591–676.
Euclides. (1883). *Opera Omnia*. Leipzig: B.G. Teubneri. Editado por J. L. Heiberg.
_____. (1908). *The Thirteen Books of the Elements*. Cambridge: CUP. Tradução, introdução e comentários: Thomas L. Heath.
_____. (1990). *Les Éléments*. Paris: PUF. Tradução e comentários: Bernard Vitrac.
Hilbert, D. ([1899] 2003). *Fundamentos da Geometria*. Lisboa: Gravitas. Tradução: Maria do Pilar Ribeiro, Paulino Lima Forte e A. J. Franco de Oliveira.
Proclo. (1992). *A Commentary on the First Book of Euclid’s Elements*. Princeton: PUP. Tradução e notas: Glenn R. Morrow.

GERMANO APARECIDO DANSIGER NETO

Orientador:

GILSON DAMASCENO LINHARES

Orientador: Prof. Dr. Marco Aurélio Oliveira Silva

QUAL O PAPEL DA SPECIES INTELIGÍVEL EM TOMÁS DE AQUINO?

Para Aquino o mundo é composto por dois elementos básicos: a *forma* éo princípio que atualiza algo, que faz com que ele seja alguma coisa *e a matéria* que é o modo pelo qual tal *forma* se realiza. Se conhecer é apreender a causa de algo, então conhecemos o mundo ao conhecer a sua forma que é a causa que determina o mundo material. Tal composição do mundo é apreendida na esfera humana de dois modos: universal que é a forma imaterial que aparece para o intelecto e particular que são as matérias das coisas que aparecem aos sentidos. O objeto do intelecto humano então são os universais que existem individualizados na matéria, contudo o intelecto humano, que é imaterial fica impedido de acessar diretamente o seu objeto pelo fato deste existir unido à matéria que a individualiza.

O ser humano dentro desta compreensão do mundo, também é uma substância composta, isto é, um misto de *forma* (alma intelectiva) e *matéria* (corpo), assim, todo conhecimento humano nos advém do mundo material. A apreensão das coisas materiais só nos advém através da experiência sensível, na *Suma de Teologia q.78 a.4* Aquino diz que a faculdade da *imaginação* recebe as formas dos sentidos e apresenta o que recolheu dos sentidos ao intelecto, pelo fato de se apresentar como uma substância composta se faz necessário um *intelecto agente* que abstraia a parte formal, isto é, a *species inteligível* da coisa. O intelecto que é a forma da alma, portanto é imaterial, aparece na *ST q.50 a.2* como a capacidade de abstrair às *espécies inteligíveis* das imagens produzidas pela *imaginação*. Desta maneira, Aquino parece entender que nós acessamos o mundo material através dos conceitos, ele diz ainda que o conhecimento é possível ao *intelecto humano,* por que este recebe uma *similitude* da coisa material e esta passa a existir na alma de quem conhece. O modo como a coisa material passa a existir na alma inicialmente é ao modo de *species sensível* quando recebida pelos sentidos, e ao modo de *species inteligível* que é o modo pelo qual nosso intelecto recebe a forma das coisas, este princípio formal das coisas é o que permite o nosso ato intelectivo.

Porém, permanece a dificuldade exposta acima, a respeito, da oposição do que é conhecido pelo intelecto humano (forma imaterial, universal) e os sentidos (matéria sensível, individual). Como uma possível resposta a questão do intelecto estar impedido de conhecer o seu objeto próprio de conhecimento, que são as *quididades* por estas existirem unidas as matérias, Tomás propõe o ato da

abstração, que é o primeiro ato do intelecto, que consiste na capacidade de considerações simples, ao se deparar com uma coisa como Sócrates, o intelecto por sua capacidade de considerar alguns aspectos e deixar de lado outros, por exemplo, seria capaz de considerar a natureza humana que há em Sócrates deixando de lado os aspectos que o individualizam.

Todavia, se faz necessário atentar para uma discussão corrente e anterior a esta questão que nos propomos a investigar, na obra *O ente e a essência* quando Tomás apresenta dois tipos de abstração, a saber, abstração do todo a partir da coisa singular, e abstração precisiva, ele não introduz no decorrer do texto nenhuma forma de representação como o "*fantasma*", assim, parece que o ato abstrativo se dá diretamente sobre a coisa, esta interpretação nos impõe varias dificuldades, pois estaríamos afirmando que o intelecto tem acesso direto a coisa e por consequência se afirmaria que podemos conhecer a coisa como ela é em si mesma. No texto da *Suma Teológica q.85, a.1* Tomás se dedica a investigação de como o intelecto apreende as espécies a partir dos *fantasmas* (imagens sensíveis). Já que a apreensão discutida se dá através de imagens sensíveis, sabemos que são apreensões sempre particulares, nos seres humanos a apreensão das coisas se dá através do intelecto, que é uma parte da alma humana que tem a capacidade de conhecer as formas individuais das substâncias que lhe aparecem. Porém, o que chama atenção no texto é que Tomás não diz que abstraímos diretamente a partir da coisa, mas a partir dos *fantasmas* representados pelo sentido interno da *imaginação* que os apresenta ao *intelecto agente*, percebe-se que o intelecto humano conhece as coisas imateriais partindo da matéria para chegar à forma, no que se refere às substâncias compostas.

Na *Suma de Teologia* na questão referida acima, Tomás diz que abstraímos as espécies inteligíveis a partir dos *fantasmas*, em outras questões como a 84 artigo 7, o autor nos apresenta o que ele está entendendo por *fantasmas*, que significam basicamente as representações formadas por um sentido interno denominado *imaginação*, na mesma questão Aquino diz ainda que o intelecto no estado atual de vida, nada pode conhecer a não ser voltando-se para tais representações.

Retomando a noção de abstração em Aquino, como solução para a oposição entre o conhecimento inteligível e o conhecimento sensível. No artigo 3 da obra Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio, Tomás estabelece uma regra geral para a abstração, esta consiste no fato de que existem algumas coisas que para serem pensadas dependem da intelecção de outras coisas, ele apresenta o seguinte exemplo; uma parte para ser inteligida depende da noção de todo. Então para compreender aquilo que seja parte, é necessário ter a noção do que é todo, pois toda parte por definição é parte de um todo, há uma relação de dependência entre coisas desta ordem, podemos portanto, considerar o todo sem considerar a partes, assim como podemos considerar animal sem considerar a parte cavalo, porém não podemos considerar o cavalo sem considerar a noção de animal, já que é intrínseca à noção de cavalo à noção de animal. Tomás faz ainda uma distinção a cerca da noção de parte, existem dois tipos de partes, parte acidental e a parte essencial. O todo pode ser

abstraído da parte acidental, contudo as partes essenciais constituem a definição daquilo é o todo, de modo que o todo não pode ser abstraído de nenhuma parte essencial. Não se pode, por exemplo, abstrair o homem de sua racionalidade, pois esta faz parte da definição de homem. O outro tipo de abstração apresentado por Tomás é aquela que ele diz ser o ato intelectual que os matemáticos fazem uso, a abstração da forma a partir da matéria sensível.

A consideração matemática leva em conta uma forma denominada por ele de forma acidental da quantidade (ex. triângulo, circulo), de modo que podemos concluir que a essência das formas matemáticas independe da matéria sensível. Deste modo, as formas matemáticas são substâncias que são tomadas em um sentido mais geral, portanto, universais. Duas são as noções de matéria, a saber, sensível e inteligível (forma), dentre estes dois tipos de matérias destacadas temos a individual ou particular e a comum ou universal, como vimos à abstração matemática abstrai da matéria sensível à forma ou matéria inteligível, esta, porém tomada num sentido geral, ou seja, comum. Portanto, a abstração matemática abstrai também da matéria inteligível individual, o que nada mais é do que desconsiderar as quantidades considerando apenas a substância.

Concluídas as abordagens dos tipos de abstrações apresentadas na filosofia tomista, podemos seguir para o resultado de tais atos intelectuais, a saber, a *espécie inteligível*. Após o *intelecto agente* para concretizar o processo de conhecimento, através do ato abstrativo, este apresenta tal *espécie inteligível* ao *intelecto possível* e este ao ser enformado produz o conceito como resultado deste processo.

Aqui entra o nosso objeto de pesquisa, na discussão sobre a concepção de *espécie inteligível* na teoria do conhecimento tomista. De modo geral, no século XX aparecem duas interpretações acerca de tal conceito, uma escola denominada de *Realismo Direto* e a escola *Representacionista*,

A interpretação apresentada pelo *Realismo Direto* tem defensores mais destacados como: N. Kretzmann, D. Perler. A escola do *Realismo Direto* na teoria tomista defende que a ideia de representação não é um conceito fundamental na teoria do conhecimento de Tomás, segundo esta escola, há uma relação de identidade entre o conceito que é a coisa pensada e a forma que existe na própria coisa. O aspecto formal em Tomás é o princípio de inteligibilidade, deste modo, quando conhecemos a forma da coisa estamos inteligindo a essência da mesma. Assim o conceito que é uma forma intencional, ou seja, é a forma que existe no intelecto do sujeito, portanto, é o modo como acessamos ao mundo. Em seu artigo[50] Kretzmann estabelece à identidade entre a forma presente no intelecto e a forma da coisa argumentando que o intelecto tem acesso direto ao seu objeto de intelecção que é a forma da coisa sensível, a identidade se dá no ato de conhecer, quando a forma está atualmente sendo objeto de pensamento.

[50] KRETZMANN, Norman. **Philosophy of Mind**, in **Cambidge Companion to Aquinas**. Ed. Norman Kretzmann and Eleonore Stump. Cambridge: Univ. Press, 2006, p.137-138.

A identidade ocorre então quando conhecedor e conhecido estão em ato, o que permite esta identidade e unidade entre o intelecto e a coisa é aquilo que Kretzmann chama de instâncias, este conceito quer significar que quando a forma está instanciada (existe atualmente) de um modo unida a matéria na realidade e está instanciada de modo imaterial em nosso intelecto, baseando-se em um exemplo que Tomás dá na Questão 76 a.2, ad.4 de que a *espécies* da pedra que está na alma e não a pedra, porém na Questão 85 a.2 Tomás diz que a *espécies* inteligível que é a forma pela qual o intelecto intelige é a similitude da coisa. Todavia apesar de existirem instanciados de modos distintos, o que as distingue não são os aspectos essências, mas apenas este modo como estão instanciadas, mantendo assim a conformidade entre elas. O aspecto intencional no âmbito mental se refere aqui ao modo como o intelecto recebe os dados das coisas, como Aquino diz o recebido está no recipiente ao modo do recipiente, os sentidos recebem as coisas imaterialmente como *espécies sensível*, porém, conserva os aspectos individualizantes da coisa, contudo o intelecto intencionalmente recebe ao seu modo completamente imaterial sem nada que possa individualizar esta forma.

Outro ponto a ser destacado é que a escola do *Realismo Direto* parece confundir os conceitos de *identidade e similitude*. Diferentemente de uma teoria *representacionista* onde a representação é apenas uma semelhança da coisa, aqui nesta teoria interpretativa o conceito é idêntico à coisa, podemos supor então que é possível conhecer a coisa nela mesma, esta tese implica ainda que o intelecto que conhece já está em ato, apenas por isso ele pode inteligir a coisa nela mesma, pelo fato de já estar em ato ele pode agir e pensar a coisa. Não há nada intermediário entre o sujeito de conhecimento e o objeto de conhecimento. Caso a similitude que é o conceito fosse uma representação, estaríamos estabelecendo- o como um intermediário entre o sujeito cognoscente e o objeto. Porém a similitude quer indicar a conformidade que há entre a *espéciesintencional* instanciada em nosso intelecto e a forma atualmente existente na coisa. A similitude é uma semelhança nesse sentido, naquilo que há de comum entre as duas instâncias.

A interpretação *representacionista* por sua vez não discorda que haja uma apreensão da forma intencional também denominada de *espécies* intencional, a que é apreendida pelo intelecto e tem a intenção de se referir a espécie de algo, como por exemplo, a espécie animal, pois o conhecimento humano se realiza através desta *espécies*, contudo tal *espécies* é apenas uma semelhança da coisa, não é idêntica a própria coisa. A *espécies* carrega então apenas a intenção de semelhança conforme Tomás diz "pois a relação entre a coisa conhecida e aquele que conhece não deve ser entendida pelo modo da identidade, mas pelo modo de *representação*"[51]. Na mesma obra Tomás reforça ainda que representar é conter a similitude da coisa[52], assim o conhecimento se dá a partir das representações, dois são os modos de similitude que aparecem no *De Veritate:* adequação na natureza este modo de

[51] *De Veritate* Q.2 a.5
[52] *De Veritate* Q.7 a.5 ad.2.

similitude não é exigida na relação entre aquele que conhece e o seu objeto de conhecimento e o segundo modo de similitude é a representação, este é o modo que convém na relação entre conhecedor e conhecido[53]. A representação aparece como uma produção do intelecto que tem como intenção se referir a algo na realidade, a e*spécies* inteligida na mente representa ao seu modo uma conformidade com a coisa real. Porém, esta e*spécies* que está na mente não é acompanhada de matéria individual, pois é a e*spécies* inteligível, que é a forma enquanto princípio de inteligibilidade, ou seja, está em plena imaterialidade.

O intelecto humano conhece as coisas materiais a partir da representação do princípio formal das coisas. A e*spécies* inteligível é fundamental para que se realize o ato intelectivo, ou seja, para que o intelecto possível passe da potência para o ato, mas qual é a sua relação com a e*spécies inteligível, o conceito e com o fantasma*? O que conhecemos são as coisas, a e*spécies inteligível* é apenas o modo através do qual conhecemos (Q.85, a.2), tal e*spécies* é universal, por isso não é acompanhada de matéria individual que a tornaria singular, a e*spécies sensível* é retida pelos sentidos, contudo, neste nível ainda preserva as condições materiais e, por conseguinte se refere diretamente as coisas singulares da realidade sensível. É preciso ainda distinguir brevemente e*spécies* inteligível e conceito, a e*spécies* inteligível é a reunião das semelhanças dos indivíduos numa forma e tem o papel de atualizar o intelecto possível, assim o intelecto possível recebe as *species inteligiveis*. Ou seja, a *species* inteligível é a representação dos dados que compõe e permite a produção do conceito. O *conceito* é a expressão mental resultante do ato intelectivo, ou seja, é uma entidade intencional que pretende se referir às coisas, é aquilo que o intelecto concebe a respeito da coisa. De modo que os conceitos aparecem como similitude[54] das coisas sendo assim o intermediário entre conhecedor e objeto de conhecimento da leitura representacionista.

REFERÊNCIAS:

AQUINO, Tomás. **Suma de Teologia**. [Primeira parte, Questões 84-89]. Edição Bilíngue. Trad. C. A. R. do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2006.

----------. **O ente e a essência.** Ed. Bilíngue. Tradução: Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Petrópolis: Vozes, 1995.

----------. **Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio.** Tradução de Carlos Arthur R. do Nascimento. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

Comentadores:

SILVA, M. A. O. "**Tomás de Aquino e Caetano. Ainda a teoria da abstração.**", Analytica, Rio de Janeiro, vol. 15, nº 1, 2011, p.173 - 204.

----------. **"Tomás de Aquino: Realista Direto?"** Analytica, Rio de Janeiro, vol. 15 nº 2, 2011, p.13 – 38.

KRETZMANN, N. "**Philosophy of Mind".** IN: The Cambridge Companio to Aquinas, org. N. Krettzmann e E. Stump, Cambridge University Press, 1993.

53 *De Veritate* Q.2 a.3 ad.9.

54 Suma de Teologia Iº Questão 13, artigo 1 respostas. A partir de agora irei me referir a obra Suma de Teologia através da abreviatura ST seguido de Questão abreviada pela letra Q, e artigo pela letra A.

_____. Metaphysics of Creation. Oxford, Oxford Clarendon Press, 1998, p.352.
TORRELL, J. –P. **“Iniciação a Santo Tomás de Aquino. – Segundo sua pessoa e obra.”**. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. 2º ed. São Paulo: Loyola, 1999.
GEIGER, L-B., **“Abstraction et separation d´après S. Thomas**” Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, XXXII, 1947, p.3 – 40. (Republicado em Geiger, L- B. Philosophie et Spiritualité. Paris: Cerf, 1963, p.87-124).
JOSEPH OWENS, C. SS. R. **Thomistic Common Nature and Platonic Idea**. Mediaeval Studies, Toronto, vol. 21, p. 211-223, 1959.
PASNAU, Robert. **Thomas Aquinas on Human Nature**, A philosophical Study of Summa theologiae Iº 75-89. Cambidge University Press, 2004.
_____. **The Theories of Cognition in the Later Middle Ages**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2002.
_____. **The identity of knower and known**. American Philosophical Association Central Division, Chicago, Illionios, April 25, 1996.
SPRUIT, L. **Species Intelligibilis from Perception to knowlegde.** In: Brill’s Studies in Intellectual History. Leiden – New York – Koln, 1994.
GEACH, Peter. **Mental acts: their content and their objects.** London: Routledge & Kegan Paul, 1957.
KENNY, Anthony. “**Intellect and imagination in Aquinas**”. In: Aquinas: a collection of critical essays. London: Macmillan, 1969.
_____. **Aquinas on Mind.** London: Routledge, 1993.
PERLER, Dominik. **Essencialism and Direct Realism**: Some Late Medieval Perspectives. Topoi, vol. 19, p. 111-122. 2000.
PANACCIO, Claude. **Aquinas on Intellectual Representation**. Cahiers d’Epistemologie 265, pp. 03-21, 2000.
BROWER, J. E; BROWER- TOLAND, S. **Aquinas on Mental Representation: Concepts and Intentionality.** In: **Philosophical Review**, vol. 177, nº 2, 2008.
WHITE, A. L. **The Picture Theory of the Phantasm**. Tópicos 29 (2005), p.132-133.

GUSTAVO DAVID CARDOZO SANTIAGO

Orientador: Prof. Dr. Mauro Moura

POBLACIÓN, COMUNIDAD, PUEBLO: METONIMIAS DE LO POLÍTICO

Introducción

El objeto de la presente investigación es el estudio de algunas formas de subjetividad colectiva que consideramos centrales para pensar lo político. Una de las premisas que sustentan este trabajo es que sólo hay política cuando un sujeto colectivo toma la palabra interrumpiendo el devenir de las técnicas gubernamentales, aquellas que diseñan las conductas, señalan los medios e imponen los fines. La emergencia de lo político, por tanto, tendrá lugar siempre junto al gesto que desgarra todo orden naturalizado, toda pretendida legitimidad de las inercias mercantiles, inscribiendo en la aceptación gustosa que el *coaching* panglossiano de nuestra era nos impone, la ruptura de aquel Bartleby, que con su "*I would prefer not to*" ("Preferiría no hacerlo") disrumpe la lógica de la dominación. El gesto bartlebyano constituye, en un sentido poético, el lema de una interpretación de la política como resistencia; política que no podría tener lugar sin un previo desenmascaramiento de las estructuras y los mecanismos de poder sedimentados en el lento discurrir de nuestra cotidianeidad que, como bien señalara Antonio Gramsci, se manifiestan, sin evidenciar la huella de su origen, como sentido común de una sociedad dada en un momento determinado de su historia.

Antes de pasar a hablar de las partes que estructuran la tesis o de los autores que guían mis investigaciones, quisiera desnudar algunas creencias y anticipar algunas de mis intenciones. No soy neutral, no pretendo serlo y no tendría sentido para mí imaginar la tarea del intelectual como la de aquel que divisara un laberinto desde las alturas y se jactara de su capacidad para trazar el camino que libera a los minotauros de su encierro. El investigador está encerrado en el laberinto, es también presa de numerosas sujeciones, discurre fatigosamente sin la certeza de una salida, ni la esperanza en el advenimiento de un Teseo salvador. El trabajo de esta investigación se inscribe, por tanto, en la activa expectativa – quizás cándida- depositada en la emancipación de los oprimidos y no aspira a más que a acompañar desde la retaguardia ese proceso de liberación y la posterior tarea de construcción de los espacios de libertad.

Me acompaña la firme convicción de que en un tiempo en el que la política no cesa de desplazarse hacia una moral de tertuliano televisivo o hacia una estética devenida en cosmética, que cifra como única medida de su éxito "la visibilidad", es preciso volver a operar en el subsuelo, en los alcantarillados que soportan el espacio de los apareceres. Es preciso volver a buscar el fundamento de lo político, sin olvidar el legado nihilista, aquel que nos enseña que el fundamento es de una naturaleza tal que viene a establecer una paradoja a su propia máxima: nada es sin fundamento -"*Nihil est sine ratione*", rezaba el Principio de Razón suficiente leibniziano-, excepto el fundamento mismo, que carece de por sí de un fundamento. Imposible y necesaria búsqueda del fundamento de lo político: tarea digna de un Sísifo que se nos presenta como ineludible tema de nuestro tiempo.

Fundamento de lo político, por un lado, que indica que este trabajo se inscribe dentro del marco de una ontología política y, por el otro, una preocupación por un tiempo y un espacio concreto: América Latina. La tesis pretende ser una contribución a la filosofía política latinoamericana, sin desdeñar por esto las herramientas que el pensamiento occidental nos ha legado, mas reconociendo, al mismo tiempo, las especificidades en los desarrollos históricos y las estructuras económico-políticas de este lado del Atlántico, que nos obligan a evitar los facilismos analógicos y a diseñar nuevos marcos de interpretación y análisis.

Estructura general

El texto se estructura en torno a tres grandes capítulos: 1) *El fundamento ausente de lo político: neoliberalismo y posfundacionalismo*; 2) *Comunidad: de lo impolítico a lo institucional*; 3) *Pueblo: del desacuerdo al gobierno*.

1. El fundamento ausente de lo político: neoliberalismo y posfundacionalismo

El primer capítulo – *El fundamento ausente de lo político: neoliberalismo y posfundacionalismo*- intenta dar cuenta del escenario actual en el que tiene lugar la vida política de nuestras sociedades, esto es, el neoliberalismo como gubernamentalidad específica concomitante con la fase de acumulación flexible del capital.

Por cuestiones de tiempo, tan sólo me limitaré aquí a caracterizar muy *grosso modo* algunos de los grandes desplazamientos que se dan entre el liberalismo y el neoliberalismo, puesto que entiendo que una delimitación clara ente ambos es de vital importancia para no resistir –kafkianamente- frente a un enemigo que ya se ha ido.

En *primer lugar*, es preciso señalar que el neoliberalismo ha desplazado del centro de sus preocupaciones la cuestión del *intercambio* que, sin dejar de ocupar un lugar significativo, ha dejado su carácter nuclear a la problemática de la *competencia*. En *segundo lugar* – en estrecha relación con el punto anterior- hemos pasado del modelo naturalista del *laissez faire* y de la desregulada-regulación vía *mano invisible* del liberalismo clásico, a la idea de la necesidad de una construcción artificial, mediante técnicas siempre renovadas, del ámbito donde esa competencia tendrá lugar, esto es, el mercado. En *tercer lugar*, la relación misma de delimitación recíproca de las esferas de acción entre el Estado y el Mercado que marcaron la fase liberal de la historia, ha sido sustituida por una superposición indiferenciada de las políticas gubernamentales y los mecanismos del mercado, y esto – como todos ya sentimos en nuestras propias carnes- implica que la regla en función de la cual toda acción política será evaluada, será la del mercado.

¿Qué consecuencias tienen estos desplazamientos a nivel social y político? El principio de competencia, lejos de limitarse a conformarse con ser la *regla del juego* de la vida económica de nuestras sociedades, desborda toda barrera de contención y se vuelve pauta generalizada de conducta, materia y forma de las nuevas pedagogías, termómetro del éxito y fracaso social. El nuevo *homo oeconomicus* es, como bien señaló Foucault en el *Nacimiento de la biopolítica*, un *empresario de sí mismo*, esto es, un sujeto que se piensa esencialmente como un mercader dispuesto a parcelar y poner en venta todas las esferas de su propia vida, aplicando las máximas cuantificadoras a ámbitos originalmente alejados de la mercantilización. En su obrar cotidiano, este hombre hace suyas, reproduciéndolas como un fiel obediente, las consignas del *management* empresarial.

Una muestra demasiado explícita de esta tendencia la representa el fenómeno Uber y sus "emprendedores", quienes ingresan en nuestras economías como aquel artificioso caballo de madera que escondía a los guerreros aqueos responsables de la destrucción de la amurallada Troya. El proceso de uberización general de la vida tiene por cometido la liberalización y la desregulación completa de la economía y, por consiguiente, de la sociedad; o dicho de otra manera, la incorporación progresiva de los ámbitos que aún quedaban resguardados de la lógica voraz de valorización del capital. Luchar contra el caballo de madera es preciso y urgente, mas no dar tregua a los guerreros aqueos, que atacan con nocturnidad y alevosía, es el verdadero cometido de una política de resistencia.

Dentro de esta nueva arena política que el neoliberalismo conforma -y de la que he intentado esbozar algunos de sus rasgos- debemos volver a pensar las formas contra-conductuales y de transformación que sólo pueden tener lugar a partir de una refracción con respecto a las técnicas neoliberales de conducción de las conductas, esto es, contrarrestando las estrategias de disolución-reconfiguración de los vínculos, prácticas y saberes comunitarios y populares.

Con este itinerario, me gustaría mostrar cómo la *comunidad* y el *pueblo* han servido como oposición contra-hegemónica a maquinarias político-económicas de variadas configuraciones en el pasado y cómo pueden ser formas aún efectivas como respuestas alternativas a la fase actual de la gubernamentalidad neoliberal.

2. Comunidad: de lo impolítico a lo institucional

El segundo capítulo - *Comunidad: de lo impolítico a lo institucional*- abordará la cuestión de la comunidad desde dos perspectivas muy disímiles, pero que consideramos que pueden complementarse. En primer lugar se estudiará la problemática comunitaria desde las posiciones de algunos pensadores que podemos encuadrar como «heideggerianos de izquierda», denominación bajo la cual encontramos a Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy y, en alguna medida, también a Roberto Esposito. El objetivo de esta primera navegación será explorar el potencial de las nociones de *communitas*, *munus*, *ser-en-común*, entre otras, como suelo sísmico de una política que, siguiendo la lectura de Olivier Marchart, podemos denominar como *posfundacional*.

La segunda mirada sobre el problema comunitario abordará la cuestión desde una perspectiva marxista e intentará pensar un mundo de la vida sobre ese suelo sísmico. Esta tarea no podría llevarse a cabo sin colocar en un lugar central al *trabajo vivo*, considerándolo como el factor constituyente de toda comunidad realmente existente.

Para llevar a cabo esta parte de la investigación, nos centraremos fundamentalmente en aquellos textos marxianos en los que se aborda la problemática de la comunidad, prestando especial atención al *Cuaderno Kovalevsky* y a los *Grundrisse*. Por otra parte, dado que nuestro estudio pretende encarnarse en el contexto específico de América Latina, y como es casi una obviedad, debemos asumir que nuestro continente es demasiado heterogéneo como para poder hablar sobre él en singular, Por esta razón, hemos decidido centrar la problemática de la comunidad, desde el caso específico del mundo andino, lo que nos llevará a realizar una exploración de las formas de trabajo y de las estructuras económico-administrativas del Tawantinsuyu, del posterior período colonial, así como de la pervivencia de la forma-comunidad en nuestros días. Con esta finalidad, realizaremos un estudio de las obras de dos de los pensadores marxistas más fértiles de nuestro continente: José Carlos Mariátegui y Álvaro García-Linera.

Esta parte del trabajo tiene por objetivo dar cuenta de las especificidades del modelo económico andino, haciendo especial hincapié en dos elementos que consideramos de especial relevancia para contraponer al modelo neoliberal:

1) Frente a la proliferación de la forma-empresa que el neoliberalismo propone como fundamento económico y social, la *forma-mit´a andina* como sistema de reciprocidad que aún pervive en amplias zonas de los Andes y cimientan una nueva política en el caso boliviano.

2) Frente a la expansión extractivista propia del modelo de explotación de los recursos naturales bajo la forma-valor del capital, la apuesta por un control del territorio basado en una complementariedad, que se apoya en el control vertical de un máximo de pisos ecológicos, lo que John Murra denominó *archipiélagos verticales*.

Finalmente, intentaremos mostrar cómo la forma comunidad, además de constituirse como resistencia en todas las esferas de la existencia a las distintas etapas de la colonialidad -que no se han clausurado con las declaraciones de independencias de los estados americanos-, pueden ser la base de un proceso transformador de las estructuras institucionales, a través de la conquista del Estado y su consolidación hegemónica, como lo muestra el caso boliviano desde la victoria del MAS de Evo Morales y Álvaro García-Linera en el año 2006, hasta nuestros días.

3. Pueblo: del desacuerdo al gobierno

En este tercer capítulo - *Pueblo: del desacuerdo al gobierno* - se articulará sobre la noción gramsciana de *hegemonía*, que nos permitirá trascender las tendencias corporativistas de las luchas particulares de nuestros días y pensar en ese «enjambre de los puntos de resistencia» del que hablara Foucault en *La voluntad de saber*. La conformación de este *enjambre* ha de pasar necesariamente por el diseño de estrategias de alianzas que nos conduzcan hacia la consolidación de una dirección intelectual y moral anticapitalista de nuestras sociedades.

El legado de Gramsci es demasiado prolífico como para que podamos abordarlo con la profundidad que merece, no obstante intentaremos seguir las pistas de su influencia en algunos autores argentinos que, con la referencia vital y profundamente innovadora del peronismo, se valieron del pensamiento del sardo para analizar sus propias coyunturas y forjar un nuevo aparato conceptual. Tal es el caso de la obra de Ernesto Laclau, que será estudiada en profundidad en este capítulo, pero también la de José María Aricó y Juan Carlos Portantiero.

Siguiendo las posiciones de Ernesto Laclau -fundamentalmente en *Hegemonía y estrategia socialista* y en *La razón populista*- y Jacques Rancière, procuraremos desentrañar la dinámica de conformación del sujeto *pueblo*, ya sea como portavoz del desacuerdo con el reparto de lo sensible, como afirma el francés, o bien como esa *plebs* que se afirma como *populus* por mor de la insatisfacción recíproca de sus demandas en relación con el Estado. Sea como fuere, pensar al pueblo como ese sujeto imposible y necesario de lo político en su dimensión disruptiva será el objetivo de este tramo de la investigación.

Nuestra investigación tiene la pretensión de ir más allá del abordaje del sujeto pueblo en su vínculo metonímico frente al todo de la comunidad -tal y como lo han estudiado Laclau y Mouffe- y, por tanto, tendremos que considerarlo además como *el otro*, también metonímico, de una categoría central de nuestro tiempo: la *población*. En el curso *Seguridad, territorio, población* dictado por Michel Foucault en el Collège de France (1977-1978), el pensador de Poitiers deja entrever la emergencia histórica de esta categoría que será de vital importancia para la gubernamentalidad liberal y, posteriormente, para la neoliberal. La población se presenta, pues, como ese sujeto-objeto que es construido por las diferentes tecnologías de gobierno y, al mismo tiempo, constituye el suelo para que una economía de mercado pueda funcionar según sus propias leyes.

Una vez que se hayan descrito las formas de conducción de conductas propias de la gubernamentalidad neoliberal, que tienen – como hemos señalado anteriormente- como diana de sus acciones a la población, será preciso interrogar: ¿qué ocurre cuando esa *población* rechaza ser el mero resultante de unas leyes de competencia generalizada y levanta un "no" que interrumpe el flujo invisibilizado de toda acción de gobierno? Es a partir de la performatividad que esa negación instaura, que emerge como el anverso inseparable de la población, como la grieta que desgarra la gubernamentalidad, el *pueblo.*

Teniendo presente esta interrupción que el *pueblo* en su aparecer traería consigo, será preciso indagar si es pensable una gubernamentalidad otra respecto de la neoliberal, esto es, una que fuera *con* y *para* el pueblo y que viniese a cubrir ese hueco que Foucault supo diagnosticar en el *Nacimiento de la biopolítica*: la ausencia de una razón gubernamental socialista. Si el pueblo no pudiera ir más allá de ser el desdoblamiento contra-conductual de la población, entonces la ausencia de gubernamentalidad socialista sería una consecuencia lógica; mas si fuera posible imaginar un pueblo que, sin dejar de ser sujeto de resistencia, pudiera ser también protagonista de una nueva gubernamentalidad, entonces podría hablarse de *gobierno de los pueblos*.

REFERÊNCIAS

ESPOSITO, R. *Communitas: origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires: Amorrortu, 2007

FOUCAULT, M. *Nacimiento de la biopolítica*, Madrid: Akal, 2009

_____. *Seguridad, territorio y población*, Tres Cantos (Madrid): Akal, D.L, 2008

_____. *Historia de la sexualidad. Tomo 1, La voluntad de saber*. Madrid [etc.]: Siglo Veintiuno, 1998

LACLAU, E. *La Razón Populista*, Buenos Aires: FCE. 2005

_____ *Hegemonía y estrategia socialista*. Madrid: Siglo XXI

RANCIÈRE, J. *El desacuerdo*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2007
_____ *Política, policía, democracia*. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2006

JUNE ALFRED MELO ALVES

Orientador: Prof. Dr. Malcom Guimarães Rodrigues

DELINEAMENTOS EM TORNO DA ASSUNÇÃO DA LIBERDADE A PARTIR DA *CRÍTICA DA RAZÃO DIALÉTICA*

Introdução

Em 1947 Sartre publica um livro chamado *Que é literatura?* No qual tem o cuidado de elaborar mais detidamente um conceito que já vinha aparecendo em sua obra, e que ganhava notoriedade sobretudo a partir de sua conferência *O existencialismo é um humanismo* feita em 1945. E esse conceito é o de *engajamento*, que tem como argumento sustentador toda uma trama conceitual elaborada desde a sua obra de ontologia fenomenológica *O ser e o Nada* publicada em 1943.

De modo sucinto, pode-se definir o engajamento tal qual aparece na obra *Que é literatura?* como a assunção da própria responsabilidade coletiva em prol da liberdade, que não se reduz a imperativos políticos específicos, ou mesmo à elaboração de regras de conduta e nem muito menos à uma defesa da liberdade enquanto um valor abstrato e universal a ser buscado por sobre as circunstâncias e contextos concretos. A liberdade aí tratada é a que se apresenta em cada situação dada, frente a determinadas facticidades a serem superadas. Desse modo, o engajamento não implica em um posicionamento idealista de "apregoação" da liberdade que por si mesma faria ela ser conquistada; isso porque o conceito ético de liberdade a que Sartre se refere é o da autonomia da escolha, que só se realiza mediante a ação frente a uma situação concreta em vias de ser modificada mediante um *projeto*.

Vale ressaltar que a *situação* e a *facticidade* aí mencionados, são conceitos trabalhados em *O ser e o Nada*, que se referem no que tange a ação, à indissociável relação entre a liberdade e o seus coeficientes de adversidade. Pois para Sartre, a facticidade (que pode ser lida também como o dado) de modo algum oferece perigo à liberdade "porque é *por nós*, ou seja, pelo posicionamento prévio de um fim, que surge o coeficiente de adversidade."[55] Só há liberdade justamente porque há uma distinção entre a projeção de um fim e sua realização, caso contrário não haveria sentido falar em liberdade, uma vez que a projeção e a realização de um fim seriam algo automático e indistinto. É essa distância entre o projetar e o realizar, que atesta a liberdade como a possibilidade de tal realização.

[55] SARTRE, Jean-paul. O ser e o nada – Ensaio de ontologia fenomenológica. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015, p.593

Desse modo, fica claro que a liberdade e a facticidade são inseparáveis, pois se por um lado não posso jamais encarar o dado bruto *per si*, uma vez que ele se mostra sempre mediante os fins que projeto e intenciono, por outro não haveria sentido em falar de liberdade caso não houvesse uma distância entre o meu livre projetar e a minha ação com fins de realização de tal projeto.

Hipótese e primeiros problemas

Dito isto, fica claro então que o conceito de engajamento é referendado constantemente a um leque de outros conceitos que nominam o próprio ser da realidade humana, bem como a liberdade e suas relações com a facticidade, entre outros aspectos ético-políticos. Tendo isso em vista é que levantei a seguinte pergunta: se esses "conceitos de entorno" ganham novos matizes ou mesmo se acrescentam outros conceitos, como é que se dá então o problema da assunção da própria responsabilidade em prol da liberdade?

Quando Sartre em 1960 publica a *Crítica da Razão Dialética* é justamente essa mudança que ocorre, aqui Sartre desloca a perspectiva a partir da qual abordava a transformação social ao incorporar temáticas e conceitos caros ao marxismo, sem, no entanto, negar os alcances filosóficos por ele empreendido. Segundo Yazbek, o desenvolvimento interno da filosofia sartriana nesse período:

> Consiste em ultrapassar o âmbito do isolamento individual característico das análises efetuadas em *O ser e o Nada* em direção àquele da "atividade humana" considerada na interdependência das "determinações estruturais" da história – sem, com isso, fazer ruir a margem de liberdade ontológica conferida à ação do Para-si ou "consciência, responsável por sua relação, enquanto existente, com o "campo dos possíveis". (YAZBEK, 2010, p.287-288)

Ou seja, o âmbito da liberdade continua presente nessa obra porém a partir de uma outra perspectiva, com diversas outras variáveis que não apareciam em *O ser e o nada*, como é o caso da *práxis*, que é um conceito que diz respeito à ação, mas que leva em conta a variável do trabalho na matéria inorgânica, ao mesmo tempo que é flexível para pensar a ação coletiva; entre outros conceitos como o de escassez, totalização e serialidade.

Porém, avançando nas leituras da *Crítica da Razão Dialética* começo a perceber certas dificuldades no quadro geral de minha problematização, porque (só recapitulando) minha hipótese de início era a de que se Sartre desloca a perspectiva e acrescenta diversos outros conceitos sem no entanto deixar de investigar e problematizar o conceito de liberdade, caberia então buscar nas entrelinhas como se dá a assunção da própria liberdade nesse novo marco conceitual. No entanto, ao

que parece, essa mudança de prisma promove não só uma transformação do objeto de meu problema (que é a assunção da liberdade), como também requer uma mudança na forma de perguntar por ele; e nesse sentido insistir em "como se dá a assunção da liberdade?" talvez me coloque em dificuldades limitadoras.

E aqui cabe mostrar o porquê dessas desconfianças:

Primeiramente, é importante compreender qual o principal objetivo que Sartre persegue ao longo da *Crítica da Razão Dialética*; que é o de "determinar o sentido e o alcance da Razão Dialética"[56], ou seja, é passar em revista os diversos aspectos da práxis humana e inquirir em cada um deles se a Razão Dialética é capaz de fornecer uma inteligibilidade e até onde ela é capaz disso. Desse modo, Sartre vai descrevendo desde as relações humanas mais básicas frente a materialidade e aos outros, que progressivamente vai ganhando contornos cada vez mais complexos, até chegar à História e a criação das instituições.

Dito isto, o plano filosófico sobre o qual ele se move é o da inteligibilidade da razão dialética que tem como objeto as *formas* das relações sociais. Este é um âmbito de abstração relacional e da racionalidade das relações, que se desprende de qualquer conteúdo ético-moral, o que é muito distinto do plano onto-fenomenológico em que a sua discussão ontológica desembocava em uma discussão ética. Essa abstração formal fica evidente na seguinte passagem:

> Mas o que nos importa aqui, *fora de qualquer política*, é indicar que o modo de reagrupamento e organização não é fundamentalmente diferente segundo que se trate de uma centralização pelo alto ou de uma liquidação espontânea da serialidade no âmago da própria série e da organização comum que a segue. Em suma, aqui, não está nem pode estar em questão Blanqui, Jaurès, Lênin, Rosa Luxemburgo, Stalin ou Trostki. E, do mesmo modo que um crime premeditado ou um ato de legítima defesa, apesar de todas as diferenças práticas e jurídicas que os separam, podem colocar em jogo os mesmo músculos e realizar-se pelas mesmas condutas imediatas (as diferenças revelam-se em um plano mais elevado e do ponto de vista de uma práxis diferente – por exemplo, a do inquérito policial e do julgamento), assim também o tipo de inteligibilidade formal e de racionalidade pode ser o mesmo para a organização pelo topo e para a organização a partir da base. (SARTRE, 2002, .607)

[56] **SARTRE**, Jean- paul. Crítica da Razão Dialética: precedido por Questões de método. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 593

Ou seja, o plano de inteligibilidade das relações salta o como a liberdade é tomada afirmativamente como um ato ético, aqui a preocupação sartriana se atém à conformação das relações para além das motivações, escolhas éticas e posicionamentos políticos.

Em segundo lugar, o que se está chamando de liberdade aqui, é muito distinto do que aparece no marco onto-fenomenológico de *O Ser e o nada,* enquanto neste a liberdade em sua acepção ética é "autonomia de escolha"[57]; na *Crítica da Razão Dialética* a liberdade tem a ver com a materialidade e suas exigências: "Liberdade, aqui, não quer dizer possibilidade de opção, mas necessidade de viver a obrigação sob a forma de exigência a ser cumprida por uma práxis."[58] A assunção da liberdade na obra de Sartre, até então ganhava sentido porque era por meio desse reconhecimento que se *é* liberdade, que se podia estabelecer uma conduta coerente com tal reconhecimento sem cair em má-fé. Esse assumir a própria liberdade, que em *O existencialismo é um humanismo* Sartre chama de *boa-fé,* está amparando em uma amarração conceitual , na qual é possível não se assumir enquanto liberdade, que é o caso da má-fé. Porém quando o conceito de liberdade trata do desvelamento da práxis humana da materialidade e suas exigências, não há má-fé que faça salta o indivíduo dessa necessidade.

Aqui caberia mostrar também que se na acepção onto-fenomenológica o conceito de liberdade está calcado em conceitos como ação e situação, no da inteligibilidade dialética os conceitos de práxis e totalização operam certas diferenças que não são superficiais, mas que colocam de outros modos as próprias condições das ações e situações. Não nos ateremos nesse ponto pois escaparia ao escopo dessa apresentação.

O terceiro ponto principal de dificuldade entre o modo de minha pergunta-problema e o objeto em questão, é que a assunção da liberdade perpassa a explicitação para si e para os outros da própria liberdade, porém esse modo de afirmação da liberdade nessa nova reformulação conceitual de Sartre é algo mais pontual e de pouco interesse tendo em vista os aspectos da liberdade que ele visa investigar na sua obra. Não é que a assunção da liberdade não ocorra mais, é que para o engajamento essa explicitação não é necessária, o que é diametralmente distinto de suas teses presentes em *O que é literatura?* e *O existencialismo é um humanismo*. O que fica indicado na seguinte passagem:

> É precisamente isso que qualifica a livre práxis individual: quando ela se desenvolve como empresa que se temporaliza no decorrer de uma vida, as motivações nunca são "psíquicas" ou "subjetivas": são as coias e as estruturas reais na medida em que o projeto as desvela através de seus fins concretos e

[57] SARTRE, Jean-paul. O ser e o nada – Ensaio de ontologia fenomenológica. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015, p. 595

[58] **SARTRE**, Jean- paul. Crítica da Razão Dialética: precedido por Questões de método. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p.429

> a partir delas; assim, na maioria das vezes, não chega a haver *tomada de consciência*: conhece-se a situação através do ato que ela motiva e que já a nega. (SARTRE, 2004, p.430)

Conclusão

Ao colocar tais questões não quero defender a ideia de que a *Crítica da Razão Dialética* não possui ressonâncias ou diálogos com *O ser e o nada* no quesito do engajamento, pelo contrário, apesar das diferenças podemos observar sim aproximações em diversos pontos. A questão aqui é que o processo de pesquisa tem indicado que mesmo que se abra mão de um conceito, como é o de engajamento, e nos atenhamos a pergunta que gerou ele, ainda assim tal pergunta não se mostra um fio condutor seguro para estabelecermos o diálogo crítico entre as duas obras. Embora ocorra um intercambio entre elas, os seus *cenários conceituais* operam problemas de modos distintos que resiste à transposição dessa pergunta.

Bibliografia

SARTRE, Jean- paul. Crítica da Razão Dialética: precedido por Questões de método. Rio de Janeiro: DP&A, 2002 P.21.

SARTRE, Jean- paul. O existencialismo é um humanismo. Editora Petropólis, RJ: Vozes, 2014

SARTRE, Jean- paul. Que e literatura?. Petrópolis, RJ:Vozes, 2015 (a).

SARTRE, Jean- paul. O ser e o nada – Ensaio de ontologia fenomenológica. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015 (b)

YAZBEK, André Constantino. Os caminhos da contemporaneidade filosófica francesa nas obras de Jean-Paul Sartre e Michel Foucault. São Paulo: EDUC; FAPESP, 2010.

LUCIA LUZ SPINOLA

Orientadora: Profa. Dra. Acylene Cabral Ferreira

UM POSSÍVEL MODO DE RELATIVISMO NO NEXO ENTRE A VERDADE COMO CORRESPONDÊNCIA E "A VERDADE ORIGINÁRIA" DE HEIDEGGER

O objeto desta investigação está em torno da relação entre a verdade proposicional (o verdadeiro ou o falso) e a "verdade originária" posta por Heidegger. Esta pesquisa tem como base parágrafo 44 de *Ser e Tempo*, a preleção *Da essência da verdade* (1933/1934), os texto *Sobre a essência da verdade* (1943) e *A Origem da Obra de Arte* (1935), que são algumas das obras nas quais este tema é abordado.

A preocupação de Heidegger é mostrar que o lugar original da verdade não está nas proposições / enunciados. Apelando para o conceito grego de alétheia, ele concebeu que há uma verdade pré-predicativa na qual se fundam as proposições / enunciados. Em seus estudos sobre o conceito de verdade, encontra duas concepções de verdade na filosofia platônico-aristotélica: (1) desvelamento, (2) correspondência. Ele observa que na alegoria da caverna de Platão aparece a luta entre estas duas concepções[59] e argumenta que a visão de verdade como correspondência vence este combate tornando-se preponderante na história da filosofia. Esta forma de verdade atribui uma espécie de correspondência entre os enunciados, enquanto expressão das representações que formamos da coisa em pensamento, e o estado de coisas dado no mundo. Já a noção de verdade como desvelamento é aclarada por Heidegger ao expor a própria origem da palavra *verdade* (alétheia), que em grego tem a estrutura de privação (a-létheia, des-velamento)[60]. De acordo com ele, a verdade como correspondência, ou melhor, o valor de verdade de um enunciado ou proposição, só é possível em função de um fenômeno mais fundamental que ele chama de "verdade originária" - o desvelamento. O parágrafo 44 de *Ser e Tempo*, além de trazer a origem do entendimento convencional de verdade como correspondência, estabelece seu nexo com a "verdade originária"[61]. Vamos aprofundar a seguir como são entendidas por Heidegger estas duas concepções de verdade.

A concepção de verdade como correspondência, trazida da história da filosofia, é entendida como uma adequação (acordo) entre uma representação mental, um conteúdo ideal do intelecto e as coisas (*res*). O enunciado, formado a partir deste conteúdo mental; seria verdadeiro quando aquilo que enuncia está de acordo com o que a coisa é. O que significa então a verdade como

59 HEIDEGGER, M. *Ser e Verdade*, Tradução: Emmanuel Carneiro Leão.Petrópolis: Editora Vozes, 2007, p. 137
60 Idem, ibidem, p. 110.
61 HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Tradução: Márcia Sá Cavalcante Schuback.Petrópolis: Vozes, 2012, p. 282

correspondência? Ela concerne a possibilidade do modo de concordância: de um lado o *intellectus* e do outro a *res.*

Heidegger não nega que a verdade proposicional envolve concordância, porém esta não se dá entre o intelecto e a coisa, mas entre o enunciado e o que se mostra do ente. O enunciado não é proferido a partir de um conteúdo mental, mas sim a partir de nossa lida ou experiência com o mundo. O enunciado demonstra, faz algo ficar manifesto; aquilo que é apontado é extraído a partir de como se mostra o mundo, e assim faz aquilo que é descoberto ficar acessível a outra pessoa. O modo como o ente se mostrou pode ser passado adiante, assim outros, que não estavam presentes no momento da lida podem ter acesso ao ente enunciado.

O relato de um fato histórico, por exemplo, efetuado por alguém que o vivenciou se transforma em uma narrativa que, "recortada" e "emoldurada"[62] em um enunciado, pode ultrapassar gerações; esse enunciado, sem dúvida, ganha autonomia em relação ao acontecimento originário de onde foi extraído, pois quebram-se relações na medida em que nem tudo que estava no contexto do fato ficou retido no enunciado. "Os enunciados adquirem uma existência especial, nós nos orientamos por eles; tornam-se corretos e verdadeiros. Nós os construímos junto com os outros e os repetimos sem avalia-los. Dessa maneira o *logos* adquire um descolamento peculiar em relação às coisas. "[63].

O enunciado, no entanto, não surge "desligado e solto", ele está fundado em um contexto já previamente compreendido em que a lida acontece. Este contexto "em que" o *Dasein*[64] vive, é o que Heidegger chama de mundo, um mundo constituído por práticas, crenças, valores, objetos, compartilhados por uma comunidade. Este mundo é onde o *Dasein* utiliza e faz coisas (mundo circundante), as quais estão referenciadas entre si e com o *Dasein* em um "para que" (para que servem) e em um "em-que" (em que podem ser empregadas). Esta totalidade de coisas referenciadas que está entrelaçada às possibilidades de ser do *Dasein* é uma rede de significâncias que permite que as coisas tenham um sentido para o *Dasein*.

Transitando neste contexto o *Dasein* compreende as relações do todo, no qual estão incluídas as suas possibilidades de ser e, ao enunciar, pode agregar novos significados a esse contexto. O *Dasein* significa algo, portanto, a partir de um mundo já previamente articulado e compreendido. Em outras palavras, já nascemos em um mundo repleto de significados, práticas, valores, que mal percebemos e que na maioria das vezes nem tentamos decifrar.

[62] Idem, ibidem, p. 73.

[63] HEIDEGGER, M. *Plato's Sophiste*. Visto em: https://pt.scribd.com/doc/188126903/Martin-Heidegger-Plato-s-Sophist. Acesso em: 30/10/2016, p. 18 (tradução livre).

[64] Em Heidegger, o termo "*Dasein"* é utilizado para dizer sobre o ser do ente que compreende ser – o ser do homem. O termo foi traduzido para o português como *pre-sença* e como *ser-aí*. Optamos por não traduzir *Dasein*.

A verdade, portanto, é um acontecimento que envolve dois elementos: um deles seria a descoberta, que aponta algo que se mostra, como faz o enunciado; e outro seria o mostrar-se propriamente dito de um ente, este exposto pela rede de significância; ou seja, o primeiro elemento seria um enunciado que ganharia sentido e valor de verdade quando validado e o segundo elemento diz respeito ao *como* se mostra o ente em relação à rede significativa. Poderíamos dizer que o primeiro elemento concerne a uma correção e o segundo elemento à verdade originária. Neste sentido, o ser dos entes pode se mostrar sob diversas perspectivas ou diferentes modos de ser, a depender da rede de significância na qual eles se encontram. Mudar a rede de significância implica, por outro lado, mudar também os enunciados acerca dos entes. Assim, a verdade (o verdadeiro ou o falso) de um determinado enunciado varia em função da rede de significância que dá sentido ao ser dos entes para o *Dasein*. Dois enunciados, portanto, que aparentam ser similares, mas suportados por aparições diferentes de modos de ser, podem ter valores de verdade distintos sem serem contraditórios. Tem-se como exemplo o enunciado "a terra é o centro do universo" cujo valor de verdade é diferente a depender da época em que foi proferido.

Em suma, a tese de Heidegger é que a verdade como correspondência, onde dizemos sobre o verdadeiro ou falso - portanto a verdade proposicional -, funda-se na "verdade originária", esta concerne à manifestação do ser dos entes a cada encontro do *Dasein* com o mundo. Isto implica, como afirma o autor, que a "verdade originária" é a "condição ontológica de possibilidade para que o enunciado possa ser verdadeiro ou falso."[65] Ou seja, a "verdade originária" é o fundamento da verdade como correspondência. Neste sentido, a *verdade comocorrespondência*, encontrada na história da filosofia, é *derivada* da "verdade originária" de Heidegger. Sugerimos, então, a formulação da seguinte tese: uma proposição é verdadeira ou falsa sempre em relação a um X; onde X é a manifestação do ser dos entes, que acontece **a cada** encontro do *Dasein* com o mundo, ou seja, X é *a "verdade originária"*.Estaformulação está próxima a uma expressão geral utilizada para caracterizar o relativismo - P é verdadeiro em função de X – em artigo de Baghramiane Carter, *Relativism*, publicado pela The Stanford Encyclopedia Of Philosophy (2016). Em outras palavras, nossa hipótese é que a relação entre a verdade como correspondência, vinda da história da filosofia, e a "verdade originária" posta por Heidegger, se dá de forma que a segunda ao fundamentar a primeira, estabelece um tipo de relação que pode estar próximo a algum modo de relativismo."

Vale salientar que *relativismo* é um tópico que envolve discussões acaloradas, subsistindo, no entanto, a várias tentativas de eliminá-lo do discurso filosófico; por outro lado não há algo como o relativismo simples. Podemos, pois, utilizar um outro termo para analisar a relação ente as duas concepções de verdade: relacionalismo; termo cunhado por David Weberman sobre a

[65] HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, p. 297

ontologia de Heidegger. Isto significa que os entes são o que são, em virtude de suas relações com os outros entes, isto é, em virtude da mundanidade ou da significância do mundo.

O conceito de "verdade" parece ser um dos mais emblemáticos da filosofia, não somente porque a busca "da verdade" esteve atrelada a um dos objetivos da filosofia, e das ciências em geral, como também porque a acepção deste conceito traz implicações para outros conceitos como realismo, antirrealismo, referência, significado. De acordo com alguns filósofos, o entendimento ou juízo (verdadeiro ou falso) sobre uma proposição depende de uma rede de referências e significados onde está inserida, ou seja, o entendimento de certas proposições só é possível se forem expressas em comunidades que participem desta rede. Já outros filósofos afirmam que *verdade, significado* e *referência* são conceitos mutuamente independentes. Ao que foi investigado até agora o conceito de verdade em Heidegger está estreitamente conectado a *significado* e *referência*.

Como já visto, a "verdade originária" é o mostrar do ser dos entes a cada encontro do *Dasein* com o mundo, sendo valor de verdade do enunciado derivado desse encontro. O enunciado expõe o desvelamento do mundo, e o *Dasein* é aquele que expressa o enunciado. Uma vez que o *Dasein* é a fonte de significância, a verdade como desvelamento, correção, etc., só é possível porque há o *Dasein*: sem o *Dasein* não há verdadeiro nem falso[66]. Então as chamadas leis da natureza, por exemplo, só valem enquanto o *Dasein* existe? Heidegger não acredita em realidade sem o *Dasein*? Seria ele um antirrealista no sentido de não admitir que o real pode ser acessado e conhecido?

Há pensadores, como Mark Okrent e Christopher Norris que se referem a Heidegger como relativista ou antirrealista[67]. Pretende-se, portanto, investigar mais profundamente a argumentação destes autores com o objetivo de avaliar em que sentido lhe atribuem a alcunha de relativista.

A hipótese de pesquisa aqui levantada de que o valor de verdade de um enunciado é *relativo* à "verdade originária" posta por Heidegger, nos levou a trazer para o debate o problema espinhoso e milenar do relativismo que para muitos, desde Platão, é tido como logicamente inconsistente. Ademais, o relativismo se compromete em admitir que diferentes horizontes conceituais podem sustentar diferentes valores de verdade para as mesmas teorias / crenças e que não há critério objetivo que possa privilegiar uma teoria / crença, sustentada por um horizonte conceitual, sobre outra teoria / crença sustentada sobre outro horizonte conceitual. Estes horizontes têm determinação espaço-temporal, ou seja, dependem de períodos específicos no tempo e de espaços geográficos específicos; o que implica em um relativismo histórico e cultural. Enfim, o que é o relativismo? O termo está associado a um amplo espectro de ideias e posicionamentos, o que aponta

66 Idem, ibidem, p. 298.
67 Estes autores usam o termo 'antirrealismo' como um espectro do relativismo.

a falta de consenso em defini-lo. Nesta pesquisa torna-se premente investigar algumas abordagens, não necessariamente incompatíveis, que dão caráter ao termo.

O procedimento básico desta pesquisa, cujo objetivo maior é analisar o nexo entre a "verdade como correspondência" e a "verdade originária", será apresentar, fundamentalmente, estes conceitos a partir do § 44 de *Ser e Tempo.* Para isso outros momentos desta obra deverão ser visitados como os parágrafos 14 a 18, 31 e 34 que esclarecem a relação entre *Dasein* - o ser-descobridor - e mundo, ao explicitarem os existenciais da compreensão, interpretação, enunciado e mundanidade. Uma vez que Heidegger considera a "verdade como correspondência" derivada da "verdade originária", e contesta a tese, vinda da história da filosofia, que "'o lugar' da verdade é o enunciado (o juízo) ", vamos mostrar como se forma o enunciado e tratar, sobretudo, do seu nexo com uma das estruturas que constituem o *Dasein*, o existencial da interpretação, ao analisar a relação entre o "como" hermenêutico e o "como" apofântico, tendo como suporte*A Linguagem Originária,* de Acylene Maria Cabral Ferreira.

Para descrever modos de ser do relativismo e assim discutir em que sentido seria possível sugerir alguma forma de relativismo na relação entre "a verdade originária" e a "verdade como correspondência", recorreremos, sobretudo, à obra *Relativism (Central Problems of Philosophy*) de Paul O'Grady, onde são aprofundados cinco dos seus tipos principais: relativismo sobre verdade, relativismo sobre lógica, relativismo sobre a racionalidade, relativismo epistêmico e, finalmente, o relativismo ontológico.

Tendo como ponto de partida o § 43 e § 69 *Ser e Tempo* vamos analisar os conceitos de realidade e real, bem como o entendimento de Heidegger sobre a verdade em relação às ciências naturais, afim de avaliar um veio realista ou antirrealista do autor de *Ser e Tempo*.

Ao sugerir que o modo da relação entre a verdade proposicional e a "verdade originária" pode ser melhor caracterizada como relacionalista ao invés de relativista, vamos aprofundar este conceito tendo como base o texto *Heidegger's Relacionalism*, de David Weberman.

E finalmente, partindo do fato de que Mark Okrent e Chistopher Norris consideram Heidegger relativista e antirrealista, vamos investigar que argumentos sustentam para tal juízo, através da leitura de *Heidegger´s Pargmatism: Understanding, Being, and the Critique os Metaphysiscs,* de Okrent e *Some Dilemmas of Post-Empiricism: Hermeneutic Themes in Philosophy of Language and Science* de Norris. Na verdade o nosso diálogo com Norris será mediado pelo texto *Holism, Realism, and Truth: How to be an Anti-Relativist and Not Give Up on Heidegger (or Davidson) – A Debate with Christopher Norris,* de Jeff Malpas onde este se defende de críticas nas quais Norris o identifica como alguém que, ao rejeitar o empirismo e se aproximar da abordagem hermenêutica de Heidegger, desistiu de certas noções de verdade e objetividade, em favor de algum

modo de antirrealismo pragmatista. Sem dúvida os argumentos destes três pensadores ao se referirem a Heidegger e, principalmente, o embate entre Malpas e Norris, vão contribuir para os desdobramentos da pesquisa aqui esboçada.

REFERÊNCIAS

HEIDEGGER, Martin. *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia.* Tradução: Marco Antônio Casanova.Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. *Ensaios e conferências (logos, aletheia)*. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *Ser e Tempo.* Tradução: Márcia Sá Cavalcante Schuback.Petrópolis: Vozes, 6 ed., 2012.
_____. *Ser e Verdade.* Tradução: Emmanuel Carneiro Leão.Petrópolis: Editora Vozes, 2007.
_____. *Sobre a Essência da Verdade*. Traducao de Ernildo Stein. São Paulo: Duas Cidades, 1970.

MALPAS,J. *Holism, Realism, and Truth: How to be an Anti-Relativist and Not Give Up on Heidegger (or Davidson) – A Debate with Christopher Norris.* Disponível em: http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/0967255042000243984. Acesso em: 20/11/2017

O'GRADY, P. *Relativism (Central Problems of Philosophy*). Routledge, 2002.
NORRIS, C. *Some Dilemmas of Post-Empiricism: Hermeneutic Themes in Philosophy of Language and Science*
OKRENT, M. *Heideger's Pragmatism: Understanding, Being, and Critique of Metaphysics.* Cornell University Press: Ithaca, 1988.

DAHLSTRON, D. O. *Heidegger's concept of truth***.** Cambridge University Press, 2001.

FERREIRA, A.M.C. *A linguagem originária.* 1a ed. Salvador: Quarteto, 2007.

_____. *Mundanidade e Diferença Ontológica*. Síntese: Belo Horizonte, v. 40, n. 126, 2013.

STEIN, E. *Seminário sobre a verdade**:** licoes preliminares sobre o parágrafo 44* de *Sein und Zeit*. Petropolis: Vozes, 1993.

SWOYER, C. "*Relativism"*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (2014). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/relativism/>. Acesso em: 11/11/2014

WEBERMAN, D. *Heidegger's Relacionalism*, British Journal for the History of Philosophy 9(1) 200, p. 109 a 122.

WHEELER, M. *Martin Heidegger.* The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2014 Edition), Edward N. (ed.). Visto em: http://plato.standford.edu/archives/fall2014/entries/heidegger/. Acesso em: 15/07/2014

LUCIENE BRAGA RAMOS BORGES

Orientador: Prof. Dr. Malcom Guimarães Rodrigues

O CONFLITO DA INTERSUBJETIVIDADE EM*O SER E O NADA*

(Introdução a questão da Existência do Outro)

Jean-Paul Sartre, discute a questão que alude a existência do Outro, na terceira parte da obra *O Ser e o Nada* (1943/2014), intitulada: O Para-Outro, capítulo I - "A existência do Outro, o problema". Sartre afirma que há uma estrutura ontológica radicalmente diferente da Realidade Humana como Consciência, porém uma estrutura que permanece sendo da Realidade Humana.[68] É dela, mas sem ser para ela, posto que é um ser Para-Outro. Uma nova estrutura que surge e cujo surgimento está relacionado com a questão da existência do Outro. É preciso, antes de mais nada, entender que para Sartre a Realidade Humana, em seu próprio ser é "congenitamente para-si-para-outro" (BORNHEIM, 2010, p.80).[69] No entanto, Sartre na obra *O Ser e o Nada* (1943/2014), antes de esboçar sua teoria relativa a questão da existência do Outro, refere-se a autores que também,de certo modo, discutiram sobre o tema e que, segundo ele, contribuíram para o avanço do debate.Entre eles citamos Husserl, Kant e Hegel.[70] É sobre a perspectiva destes autores, na concepção de Sartre, que traçaremos breves observações.

Sendo assim, descreveremos o que Sartre afirma acerca de cada um destes autores e como suas teorias influenciaram, segundo ele, na questão da existência do Outro e, acima de tudo na refutação do Solipsismo, que para ele é imprescindível que seja reconhecido como um problema.[71] O Solipsismo atravessa as concepções realista e idealista que, segundo Sartre (2014, p.298), acabam

[68] A questão da consciência, para Sartre, é discutida na primeira parte da obra *O Ser e o Nada* (1943/2014). a consciência é entendida como pura espontaneidade, "nasce" contemporaneamente com o mundo e "[...] com efeito, a consciência se define pela intencionalidade" (SARTRE, 2013, p. 21), essa necessidade que ela tem de existir como consciência de outra coisa que não é ela, tese que é afirmada na obra *A transcendência do Ego* (1934/2013), reforçada na obra *O Ser e o Nada* (1943/2014a) e defendida na conferência *O Existencialismo é um Humanismo* (1946/2010).

[69] Gerd Bornheim (2010, p. 82), explica, que para Sartre, é no plano da experiência cotidiana que a realidade humana descobre a realidade do Outro. Usa como exemplo a vergonha, que Sartre descreve como uma apreensão vergonhosa de alguma coisa e que, na verdade esta coisa é a própria realidade humana diante de si mesma e o Outro aparece como um mediador entre ela e ela mesma. O Para-outro, neste aspecto, permite que a realidade humana apreenda uma estrutura que é do seu próprio ser de forma originária e constitutivamente. Cf. Bornheim, 2010, p.82.

[70] Sartre (2014, p.318), também descreve a existência do Outro a partir de Heidegger, sobre a questão da solidariedade ontológica para a exploração do mundo ou o ser-com, onde o Outro não é utensílio/objeto, mas existe em uma relação de interdependência de viéis, sem conflito, uma coexistência onde o ser-para-a-morte se destaca. Cf. Sartre, 2014, pp. 318-320.

[71] Jack Reynolds na obra *O Existencialismo* (2013), explica o Solipsismo como segue: "Solipsismo é a doutrina segundo a qual não podemos conhecer ou acessar a mente de pessoa alguma. É uma ideia de que conhecemos somente nossa própria perspectiva, e uma consequência epistemológica disso é que não podemos provar que outras pessoas existem" (REYNOLDS, 2013, p. 134)

se comprometendo inadvertidamente com esse conceito, quando, tanto norealismo - que entende que o Outro está dado no mundo como substância pensante -, quanto no idealismo - que vê o Outro como representação -, afirmam que a realidade humana, de certo modo, é responsável pelo aparecimento ou existência do Outro. Segundo Bornheim,

> Sartre pretende que o realismo empresta ao outro uma dimensão puramente conjetural, incidindo, em última instância, em uma posição idealista; e o idealismo, por sua vez relegando o outro ao domínio do impensável reinstala, em seu próprio seio, o 'realismo' do outro. (BORNHEIM, 2010, p. 82)

Sartre (2014, p.293) afirma que por ter posicionado a realidade do mundo exterior, o realismo se viu forçado a voltar a um idealismo quando encara a existência do Outro, pois, como foi dito o que lhe resta, sãoconjecturas, já que a consciência do Outro não pode ser acessada e, por consequência a existência da outra pessoa permanece uma especulação problemática. Sartre (2014, p 291) afirma, ainda, que os realistas "tomam tudo como dado" e seria provável que o Outro também estaria dado no mundo, como uma substância pensante. Neste sentido, a existência do Outro acabaria por ser uma hipótese que se explicaria ora por analogia, ora por experiência, segundo a qual assim como sei sobre mim mesmo e meus comportamentos posso saber sobre o Outro que, em todo caso, refletiria as mesmas emoções em dadas circunstâncias. O Outro teria um corpo que pareceria e agiria como o meu corpo.A questão é que, para Sartre, ações e expressões que apontam para um comportamento análogo ao meu são vistas apenas como probabilidades dentro das minhas intenções, o que coloca o Outro como uma conjectura cujo acesso é pelo provável conhecimento que tenho dele.[72]

O problema da existência do Outro, para Sartre (2014, p.291), está inscrito no âmbito da relação entre uma Realidade Humana e outra Realidade Humana como consciências distintas, separadas por toda a espessura de dois corpos (substâncias) distintos. Estas duas Realidades Humanas distintas estariam separadas de modo tão radical - por uma relação de exterioridade de indiferença[73] - que o acesso de uma a outra seria apenas provável o que aproximaria o realismo do idealismo. Sartre questiona:

> Se o realismo nos remete assim ao idealismo, não seria mais aconselhável adotar logo a perspectiva idealista e crítica? Já que o Outro é minha representação, não seria melhor questionar esta representação no âmago de um sistema que reduza o conjunto dos objetos a um agrupamento conexo de representações e meça toda a existência pelo conhecimento que tenho dela? (SARTRE, 2014, p. 293)

Sartre (2014, p.293), afirma, a partir da perspectiva da filosofia kantiana, que, o sujeito para Kant, por exemplo, é pensado a partir da noção de sujeito puro, há uma essência comum a todas as pessoas.[74] O Outro, então, apareceria como uma "unidade organizadora" que está fora da experiência

[72] Sartre (2014, p.292) afirma que a teoria realista explica o Outro através da psicologia realista e positivista do século XIX que dá por admitida a existência do próximo. Cf. Sartre, 2014, p. 292

[73] Onde a hipótese do Solipsismo estará sempre presente levando em consideração estarmos tratando de sistemas fechados que só se comunicam por fora. Cf. Sartre, 2014, p.299

[74] Segundo Caygill no *Dicionário Kan*t (2000), há um radicalismo teórico na filosofia de Kant do que se refere ao sujeito, pois "[...] é restrito em muitos aspectos, sobretudo no tocante ao sujeito prático. Nas antinomias de CRP e

da Realidade Humana, mas que ao mesmo tempo organiza as experiências dela porque constitui grupos conexos de fenômenos (mímica, expressão, atos e condutas) no campo da experiência da Realidade Humana. No entanto, esta organização é feita de um modo muito contraditório porque faz parte de um sistema que é inacessível a Realidade Humana.[75] O Outro aparece como um conceito de caráter ambíguo, um "como se" ou conceito regulador, posso pensar no Outro a título de exercício do conhecimento, mas suas ações não fazem parte da minha experiência.[76]

Neste aspecto, afirma Sartre, o idealismo se vê, de certo modo, fadado a admitir duas hipóteses para questão do Outro, ou ele admite que é um conceito inútil (inteligível) ou admite que é real (sensível) e supõe uma comunicação real entre as consciências. No entanto, o Outro para o idealista, aparece como uma forma organizada fora da minha experiência, não é acessível para mim. Em todo caso, continua Sartre (2014, p.298), o Outro não pode ser considerado nem como conceito constitutivo (categorias do entendimento) nem como conceito regulador (ideias da razão) da minha experiência porque no idealismo o Outro aparece como negação radical da minha experiência.

Quanto a Husserl, Sartre (2014, p.302) afirma que, assim como Kant, não consegue ultrapassar o Solipsismo quando trata da questão do Outro, apesar de preocupar-se em refutá-lo nas *Meditações Cartesianas.* Na obra citada, segundo Sartre (2014, p.303), Husserl mostra que o recurso ao Outro é condição indispensável à constituição do mundo. Neste sentido o Outro é tão certo como o mundo, aparece sempre aí no objeto que considero, como uma camada de significações referentes ao objeto. O objeto aparece como polivalente e não apenas em sua relação com o sujeito. Sartre (2014, p. 304) afirma que a teoria de Husserl não é muito diferente de teoria de Kant neste aspecto, de afirmar um sujeito transcendental distinto do Ego empírico, pois o que se pretende afirmar é que o Outro não é o Ego empírico mas o sujeito transcendental ao qual o Ego empírico remete, o que implica em levar a questão para além da experiência e para além da realidade humana ela mesma.[77] Então, o que a

CRPr, Kant admite que o sujeito atuante é uma substância. O sujeito atuante ocupa o domínio inteligível da liberdade e o domínio da causalidade natural; em seu caráter inteligível 'esse sujeito deve ser considerado livre de toda sensibilidade', embora seus atos produzam efeitos no mundo empírico (CRP A 541/B; 569).

75 Georges Pascal na obra *Compreender Sartre* (2011), afirma sobre esta questão do inteligível em Kant: "Ora, o espírito humano é constituído de forma tal que lhe é impossível deixar de fazer um uso suprassensível dos referidos conceitos, e de procurar captar por meio deles alguma realidade transcendente. No mundo sensível não percebemos senão relações, pois conhecer é ligar; mas o espírito aspira ao absoluto, ao incondicionado [...] pode chamar razão ao entendimento enquanto pretende captar o incondicionado, e ideias aos conceitos obtidos nesse tipo de pesquisa. (PASCAL, 2011, p. 42)

76 Para Kant (2014, B377, p.) um conceito regulador ou ideia é um conceito a partir do qual uma noção - conceito puro que se origina somente no entendimento - ultrapassa a possibilidade da experiência. Conceito da razão - que demonstra provisoriamente que ele não se deixa confinar no interior da experiência (KANT, 2012, B, 368). A ideia é de fato um conceito heurístico e não-ostensivo e indica não como o objeto é constituído mas como devemos nos orientar. Não são princípios constitutivos da extensão do nosso conhecimento. São princípios regulativos (507). A realidade delas deve valer apenas como esquema do princípio regulativo de unidade sistemática de todo sistema da natureza. (CRP B 702)

77 Para Sartre, a fenomenologia de Husserl é pensada sob o prisma do caráter intencional da consciência, a consciência pura ou transcendental, atos intencionais da consciência entendidos como: *experiência de* ou *consciência de* algo. Uma passagem de uma análise regional da consciência, como um local específico onde estariam situadas às representações do objeto, para uma análise formal na tentativa de romper com o psicologismo e a subjetividade rumo

realidade humana tem de alcançar é o Outro não através do conhecimento que tem dele, mas que ele tem de si mesmo. Um problema porque neste aspecto o Outro é uma ausência quando surge na experiência da realidade humana, não podendo ser acessado na sua interioridade.[78] O que resta da teoria de Husserl, segundo Sartre (2014, p. 305) são intenções vazias: "O Outro é objeto de intenções vazias; por princípio, o Outro se nega e foge; a única realidade que resta é, portanto, a da minha intenção" (SARTRE, 2014, p. 305). Para Sartre (2014, p.305), Husserl continua no solo Solipsista, reduziu o ser a "uma série de significações" e continuou estabelecendo uma relação entre a realidade humana e o Outro pautada no conhecimento que ela tem dele.

Sartre (2014, p. 306) afirma, que Hegel avança quando se refere a questão da existência do Outro que está imbricada na questão da consciência de si, como "pura identidade consigo mesmo; pura existência Para-si". Na obra *Fenomenologia do Espírito,* segundo Sartre, Hegel propõe que o Outro é imprescindível para a existência da consciência como consciência de si (identidade) em uma dupla e recíproca relação de exclusão - eu sou eu e excluo o outro; o outro é o outro e é aquele que não sou eu - frente ao outro.[79] É diante do Outro, portanto, que se descobre a individualidade, como uma dialética de relação recíproca: "Hegel se coloca aqui, não no terreno da relação unívoca que vai de mim (apreendida pelo *cogito*) ao Outro, mas sim da relação recíproca que define como "a captação de si de um no outro" (SARTRE, 2014, p. 307). Diante disto, o Eu depende do Outro em seu ser.[80]Ser consciente de si, para Hegel, segundo Sartre (2014, p.306), é ser consciência de si em todos os aspectos, a busca do último estágio de desenvolvimento ou consciência de si em geral que se reconhece nas outras consciências, ou luta para transformar sua certeza de si em verdade (objetidade):

> Assim, à questão suscitada pelo idealismo - como o outro pode ser objeto para mim? - Hegel responde sem sair do próprio terreno do idealismo; se há em verdade um Eu para o qual o Outro é objeto, é porque há um *Outro* a quem o Eu é objeto. Permanece aqui o conhecimento como medida do ser, e Hegel sequer concebe a possibilidade de haver um

à significação do objeto em uma unidade ideal. O que aparece do objeto é o sentido do objeto próprio da consciência e não do mundo, como a consciência conhece. Este modo de perceber as coisas, no mundo, conforme Husserl entendia, segundo Sartre, era inovador, mas não tão inovador a ponto de romper com a modernidade. A crítica sartriana é se haveria necessidade de uma duplicação da consciência, ou seja, a necessidade de um "eu produtor de interioridade" unificador e individualizante (pessoal), que implica no *Eu transcendental*. Sartre afirma que segue Husserl em quase todas as suas descrições sobre a consciência transcendental, excetuando esta que foi citada acima. Cf. Sartre, 2013, p. 19-21

[78] Sobre a questão da interioridade como um problema Sartre (2014, p. 305) afirma o seguinte: "Portanto encontramos aqui esta distinção de princípio entre o outro e mim mesmo, que não provém da exterioridade de nossos corpos, mas do simples fato de que cada um de nós existe em interioridade e de que um conhecimento válido da interioridade só pode se fazer em interioridade, o que impede, por princípio todo *conhecimento* do Outro tal com ele se conhece, ou seja, tal como ele é" (SARTRE, 2014, p. 305)

[79] Ser consciente de si, para Hegel, segundo Sartre (2014, p.306), é ser consciência de si em todos os aspectos, a busca do último estágio de desenvolvimento ou consciência de si em geral que se reconhece nas outras consciências, ou luta para transformar sua certeza de si em verdade (objetidade). Cf. Sartre, 2014, pp. 306-315.

[80] Para Sartre (2014, p. 308) esta foi uma intuição genial de Hegel, a realidade humana é por intermédio do Outro: "O Outro é aquele que me exclui sendo si mesmo, aquele que eu excluo sendo eu mesmo [...] aparece como um objeto comum, imerso no ser da vida. E é assim, que igualmente apareço ao Outro, como existência concreta, sensível e imediata" (SARTRE, 2014, p.307)

> ser-para-outro que não seja redutível finalmente a um ser-objeto. (SARTRE, 2014, p.309)[81]

Sendo assim, a relação continua pautada em termos conhecimento. A crítica de Sartre (2014, p.309), é desenvolvida na perspectiva de que a consciência de si (Eu sou Eu) hegeliana é abstração absoluta, é "relação abstrata e injustificável de identidade" (SARTRE, 2014, p.309). Sartre (2014, p.311), defende uma consciência (de) si concreta, que não se define em termos de conhecimento - não é díade sujeito/objeto. O modo de ser da consciência é ser questão para si mesma, um ser que nadifica o próprio ser na busca de fundir-se consigo como Si, mas não consegue.[82] Frente ao Outro a consciência não busca uma verdade abstrata, mas ser reconhecida em seu ser concreto de direitos. A consciência preexiste ao conhecimento, ou seja, ela está aí antes de ser conhecida, portanto a verdade dela não depende do Outro, ela aparece como irrefletida, sem Eu transcendental, sem Ego ou remissão do Ego a si mesmo.[83]

> É seu acabamento como indivíduo que o indivíduo reclama, é o reconhecimento de seu ser concreto e não a explicitação objetiva de uma estrutura universal [...] é meu ser concreto e individual que desliza neste universal e o preenche; é para este ser-aí que reclamo os direitos [...] (SARTRE, 2014, p. 311)

Sartre (2014, p. 324) afirma, então, que uma teoria da existência do Outro deve ter que passar pelo *cogito*, que encontra o Outro em mim, como sendo aquele que eu não sou.[84]A existência do Outro é afirmada, jamais deixamos de praticar o *cogito*, no sentido de que ele nos lança rumo ao mundo (em si) e nos lança rumo ao Outro, como uma presença concreta e indubitável. O que encontro

[81] Sartre (2014, p. 311), acusa Hegel de ser duplamente otimista: Otimismo epistemológico, busca de uma acordo de objetividade entre as consciências (reconhecimento); Otimismo Ontológico (mais fundamental) que descreve uma consciência como todo, do ponto de vista do absoluto, como consciência dependente da pluralidade rumo à totalidade das consciências. Cf. Sartre, 2014, pp. 311-315.

[82] Essa questão é explicada na introdução da obra *O Ser e o Nada* (1943/2014). Uma ressalva é necessária aqui para explicar que ser consciente (de)si, para Sartre não implica em ter conhecimento (de) si , esta expressão consciência (de) ser consciência não implica conhecimento de si da consciência, porque a consciência primeira de consciência, para Sartre (2014a, p.25) não posiciona a si mesma. Sartre usa esta expressão, a qual remete ao conhecimento, por questões de imposição gramatical. Cf. Sartre, 2014a, p.25. Esta consciência primeira é o que Sartre descreve na introdução da obra *O Ser e o Nada* (1943/2014a) como "consciência imediata de perceber", que não *conhece* e não posiciona aquilo que percebe porque encontra-se voltada para fora, para o mundo. Ao mesmo tempo em que ela é consciência posicional do objeto é não posicional de si mesma Cf. Sartre, 2014a, p. 24. A ressalva é apenas para especificar que há um problema a ser pensado entre a expressão "ser consciente de..." e "ter conhecimento de...", que no caso são distintos para o autor em questão.

[83] Na obra *A transcendência do ego* (1934/2013), Sartre denomina a consciência de primeiro grau como *irrefletida*, posteriormente, na obra *O Ser e o Nada* (1943/2014), ele passa a denominar a mesma consciência de primeiro grau como *cógito pré-reflexivo*. Trata-se, portanto, da mesma consciência entendida como anterior a reflexão. A objetividade de si só aparece na reflexão, pois para mim sou sempre sujeito - o drama do ser que não pode ser objeto para si mesmo - segundo Sartre (2014, p. 313), reconhecer o Outro é assumir meu ser-para-outro. Cf. Sartre, 2014, p. 336).

[84] Sartre afirma (2014, p. 362) o seguinte: "o *cogito* afirma a verdade absoluta de um fato: o da minha existência; da mesma forma o *cogito* algo ampliado que aqui usamos nos revela como um fato a existência do Outro e minha existência para o Outro" (SARTRE, 2014, p. 362) e isso é tudo o que ele pode dizer, segundo ele. Para Sartre o ponto de partida para pensar o homem, como diferente de uma coisa, é o c*ogito* de Descartes, *Penso, logo existo*. Ele defende que para definir algo provável, é preciso que haja algo verdadeiro: "Portanto, para que exista uma verdade qualquer, é preciso uma verdade absoluta; e esta é simples, fácil de atingir, ela está ao alcance de todo mundo, e consiste em apreender-se sem intermediários." (SARTRE, 2010, p.46). Isto significa, para o autor, reconhecer-se como consciência, já que ele parte da premissa de que a existência é a existência da consciência.

no Outro, segundo Sartre (2014, p. 326), não é um objeto-outro, encontro o outro na medida em que ele me interessa nas minhas relações de facticidade concreta. O Outro aparece como "presença em pessoa" em uma conexão fundamental que não está relacionada ao conhecimento que tenho dele.[85]

O que resulta destas críticas? Aponta-se, na teoria sartreana,para uma relação entre uma Realidade Humana e outra Realidade Humana de Ser a Ser, Consciência a Consciência e não de Conhecimento a Conhecimento. A existência do Outro é contingente e irredutível, compreendida pré-ontologicamente. Jack Reynolds na obra *Existencialismo* (2013), no capítulo "Sartre, o inferno são os outros" (2013, p.133), explica que Sartre após perpassar as teorias destes filósofos para descrever como eles, de algum modo, conseguiram instalar o Outro na Consciência, contribuindo para o debate acerca da questão da Existência do Outro, propôs sua própria solução ao tema.

Levando em consideração que fenomenologicamente não se pode apenas presumir a existência de outras pessoas, Sartre vai apresentar modos pelos quais encontramos a existência do outrona obra *O Ser e o Nada* (1943/2014), no capítulo "O Olhar". Sartre vai descrever, então, três tipos de relaçõesque apontam para a existência do Outro: o Outro como objeto do qual me aproprio; o Outro como aquele que assume uma perspectiva sobre os mesmos objetos para os quais estou olhando e o Outro como aquele que me olha (como sujeito), me objetifica e me aliena. A base da teoria do Outro repousa aí, nesta conexão fundamental, nesta relação originária: o Outro é aquele que me olha, é uma experiência que nos confronta "[...]existem também algumas experiências nas quais somos incontrovertidamente confrontados com a consciência de outros, e a primeira dessas é o olhar" (REYNOLDS, 2013, p. 139). Bornheim (2010, p. 90) afirma que, para Sartre, é o Olhar que revela "a existência indubitável desse outro para quem nós somos [...]. O Olhar 'nos revela como um fato a existência do Outro e a minha existência para o Outro, é tudo que podemos dizer'" (BORNHEIM, 2010, p.90).[86]

REFERÊNCIAS

BORNHEIM, Gerd. A. **Sartre – Metafísica e existencialismo**. Editora Perspectiva. 2ª edição, São Paulo, 1984. (Coleção Debates)

CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Tradução Álvaro Cabral; revisão técnica, Valério Rohden. - Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

COX, G. **Compreender Sartre**. Tradução de Hélio Magri Filho. – Petrópolis: RJ: Vozes, 2007.

COHEN-SOLAL, Annie. **Sartre – uma biografia**. Tradução de Milton Persson. – 2.ed. – Porto Alegre, RS: L&PM, 2008.

DESCARTES, René. **Discurso do método : Meditações**; 2 ed. – São Paulo: Martin Claret, 2008.

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Parte I - Tradução Márcia de Sá Cavalcante. 7ª Edição. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

[85] Esta relação fundamental Sartre (2014, p. 326) vai explicar no tópico "O Olhar", mas não entrarei nesta questão neste seminário.

[86] O desenvolvimento da questão de como se dá estas relações vai servir de fio condutor (inicial) para se chegar no tema proposto no projeto do mestrado "O conflito da intersubjetividade em *O Ser e o Nada* (1943/2014).

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução e notas de Fernando Costa Matos - Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, 2012.

LEOPOLDO & SILVA, F. **Conhecimento e identidade histórica em Sartre**. Trans/form/ação. São Paulo, 26(2), p. 43-64, 2003.
_____. **"O outro"** São Paulo: Editora WMF. Martins Fontes, 2012.

LÈVY, Bernard-Henri. **O século de Sartre***:* inquérito filosófico. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.
MOUTINHO, Luiz Damon Santos. **Sartre: Existencialismo e Liberdade**(Coleção Logos). São Paulo: Moderna, 1996.
PASCAL, Georges. *Compreender Kant*. Introdução e tradução de Raimundo Vier. 6ª ed. - Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
PERDIGÃO, Paulo. **Existência e Liberdade***:* uma introdução à Filosofia de Sartre. Porto Alegre, RS: LP&M, 1995.

REYNOLDS, Jack. **Existencialismo**. Tradução de Caesar Souza. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. – (Série Pensamento Moderno).

RODRIGUES, Malcom Guimarães. **Consciência e má-fé no jovem Sartre: a trajetória dos conceitos**. – São Paulo: Ed. UNESP, 2010.
SARTRE, J-P. **O Ser e o Nada –ensaio de ontologia fenomenológica**; tradução de Paulo Perdigão. 23. Ed. - Petrópolis: RJ, Vozes, 2014a.
_____. **A transcendência do ego: esboço de uma descrição fenomenológica**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. – (Coleção Textos filosóficos)
_____. **O existencialismo é um humanismo**. Apresentação e notas, Arlette Elkaim-Sartre; tradução de João Batista Kreuch. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2010. – (Coleção Textos filosóficos).
_____. **O que é a subjetividade?** – 1. Ed. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.
_____. **As Palavras**. Tradução de J. Guinsburg. 2.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.
_____. **Situações I**. Tradução de Rui Mário Gonçalves – Publicações Europa-América, (1947).

_____. **Diário de uma guerra estranha**. Tradução: Aulyde Soares Rodrigues. Editora Nova Fronteira S.A., 1983.
_____. **A náusea**. Tradução Rita Braga –[Ed. Especial]. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.
_____. **"A liberdade cartesiana"**. Situações I. Tradução de Rui Mário Gonçalves – Publicações Europa-América, (1947).

MARCUS GABRIEL MIRANDA SANTOS

Orientador: Profa. Dra. Nancy Mangabeira Unger

PENSAMENTO E AÇÃO: *AS AVENTURAS DA LIBERDADE*

I

"Não almejar nem os que passaram nem os que virão. Importa ser de seu próprio tempo". É com essas palavras, citadas de Karl Jaspers, que Hannah Arendt abre seu primeiro grande escrito de fôlego e prestígio mundial – uma investigação filosófica, histórica e política sobre as condições de possibilidade da gestação dos regimes totalitários –, publicado no Brasil sob o nome de "*As origens do Totalitarismo*".

O que fica evidente aí, e isso é fundamental para que se compreenda o pensamento de Hannah Arendt, é a força de um pensar, não que dê respostas, já que dar respostas, para Arendt, em questões políticas principalmente, exige a participação de muitos e o concurso do tempo, mas que questione os acontecimentos em toda sua radicalidade e ao fazê-lo abra os caminhos seja para o próprio pensar seja para o campo das possibilidades de ação.

Diante disso, é muito importante para nós aqui, neste projeto de pesquisa, que nossa investigação possa se justificar pelo fato de que o aporte teórico que nos cabe analisar guarde em si potencial de interpretação da nossa realidade atual, de questionamento dos acontecimentos que nós estamos vivenciando, processual e especificamente, em sua raiz. Não poderia ser diferente, tratando-se do pensamento de Hannah Arendt. Seria um grande desrespeito e desconsideração tratar o texto dessa autora como um corpo morto que precisa, por curiosidade, ser dissecado. O que nos interessa aqui, é, pois, sua brutal atualidade.

É nesse sentido, tomado por tal espirito, digamos, arendtiano, de investigação, que eu me proponho aqui a estudar essas duas atividades humanas as quais, dentre outras, ela chama de fundamentais para a existência humana: o pensamento e a ação. Mas não tais atividades isoladas, senão relacionadas entre si e como caminho para compreender o ser humano em seu modo próprio de ser e, ademais, os percalços de nossa época em relação a perguntas como "quem somos nós?", ou seja, "o que significa para nós ser humano?", "que tipo de dignidade há ou não há nisso?", etc, perguntas que parece tornam-se mais urgentes em momentos de crise, de necessária travessia. Poderíamos então enunciar e anunciar o nosso problema e objeto da seguinte maneira: "*como pensar*

a partir de Hannah Arendt a relação entre as atividades humanas fundamentais do pensamento e da ação?"

II

Isso dito, se poderia, entretanto, perguntar "Mas porquê justamente pensamento e ação?", pois é sabido que Hannah Arendt analisou também outras atividades às quais chamava de fundamentais, como o trabalho, a obra, a vontade, o juízo. Bom, essa é uma ótima pergunta já que ela nos permite aqui desvelar já de forma mais direta o núcleo central das questões intermédias com as quais a investigação precisará lidar. A resposta, enfim, deverá ser dada, no mínimo, numa via dupla:

Primeiro, porque ao escolher essas duas atividades nós conseguimos abarcar de forma ampla a estrutura central do pensamento aredntiano, de forma a podermos entender como em seu percurso de pensamento a busca pela profundidade, pela raiz de nossos problemas políticos a levaram a se preocupar por compreender a operatividade própria de nossa esfera "interna", sempre entre muitas aspas, de atividades. E essa aparente mudança de foco só pode ser realmente levada a sério se percebemos nela não uma mudança propriamente de foco, mas uma nova etapa da mesma investigação. De onde podemos supor desde já, que a própria Arendt vislumbrava uma relação possível entre essas duas regiões distintas de nossa geografia básica de atividades fundamentais.

Então, a atividade da *ação*, por um lado, é, a atividade humana central para a compreensão daquilo que Arendt vai chamar de o "mundo das aparências", o mundo "externo", visível, audível, tangível, onde se dão as relações humanas, onde a pluralidade impera como condição originária mesmo do surgimento do sentido que então pode ser captado em palavras, onde ser é idêntico a aparecer e onde aquilo que não é visto, ouvido, lembrado e significado por ninguém, é esquecido e perdido, não existindo de fato.

E o *pensamento*, por outro lado, é uma atividade fundamental para se compreender aquela "região" interna de atividades que exigem de certa forma uma retirada do mundo comum e são dotadas de certa invisibilidade, uma quietude e solitude ativa, e que, por serem incondicionadas, ampliam sobremaneira as capacidades humanas.

Segundo, porque essas duas atividades nos permitem visualizar, uma vez que acompanhamos Hannah Arednt em suas análises dos processos históricos de ruptura e transformação que elas sofreram, como chegamos até aqui quando se trata seja daquilo que entendemos, por exemplo, por conhecimento e teoria, seja daquilo que se tornou o nosso espaço público e a dimensão política. O drama, ou a urgência, do nosso momento atual, que Arednt via com muita preocupação já em sua época, está diretamente ligado a como nós em meio aos acontecimentos da era moderna perdemos em larga medida a capacidade de responder propriamente, ou dignamente, às condições humanas

fundamentais, tornando-nos profundamente incapazes de lidar seja com a pluralidade, em seu duplo aspecto de igualdade e singularidade, seja com o exercício das atividades espirituais. Quais foram os grandes acontecimentos históricos, relevantes a ponto de determinar o caráter da era moderna e, consequentemente, do mundo em que vivemos? O que eles significaram no que tange ao nosso modo de ocupar-nos de nossa humana condição? E, mais especificamente, que consequências tiveram no tocante à condição da pluralidade e suas possíveis respostas? Que consequências produziram no nosso modo de exercitarmo-nos ou não nas faculdades mentais, espirituais? Não temos aqui, certamente, o tempo para expor em suas minúcias tais processos históricos, mas para o que aqui importa, basta, de fato, que as perguntas ressoem indicando os caminhos que precisaremos percorrer.

III

Pensamento e ação distinguem-se primordialmente porque, como já dissemos, esta pertence e até mesmo funda em algum nível, no caso humano ao menos, o mundo plural das aparências; enquanto aquele, por mais ativo que seja, exige pelo contrário uma ambiência solitária para exercer-se propriamente (responde, parece, mais ao que se entende enquanto singularidade do que aos aspectos plurais de nossa existência). E essa primeira distinção nos leva a uma outra bastante significativa: que o pensar, assim como o querer e o julgar – nossas atividades mentais – não são atividades condicionadas, ao contrário daquelas como o trabalho, a obra e a ação, que são muito precisamente determinadas pelas condições de nossa existência neste planeta, respectivamente a vida, o mundo e a pluralidade. Isso quer dizer, em outras palavras, que aquilo sobre o somos capazes de pensar, como já sabia Kant em quem Hannah Arendt se apoia, é infinitamente mais vasto do que aquilo que podemos de fato, objetivamente, conhecer, ou mesmo do que aquilo que podemos, sozinhos, realizar[87]. Arendt, faz ainda questão de marcar que o pensamento é uma atividade que não traz diretamente resultados práticos, é o que nos assegura a epígrafe que escolhe para abrir o livro um, *Thinking*,de *A vida do espírito* (*The life of the Mind*)[88].

Se bem isso é verdade, não podemos nos esquecer também de que os objetos de nosso pensar, quaisquer que sejam, nos são dados através do mundo das aparências. Mesmo os nossos sentimentos e emoções precisam para tornar-se objetos do pensamento ganhar a luz da aparição no mundo humano, em meio à qual podem, digamos assim, ser batizados com nomes e sentidos mundanos, só então podendo ser articulados em meio aos diálogos silenciosos do pensar[89].

87 ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, Harcourt, Inc. San Diego, 1981, p. 70.

88 "O pensamento não traz conhecimento como as ciências./ O pensamento não produz sabedoria prática utilizável./ O pensamento não resolve os enigmas do universo./ O pensamento não nos dota diretamente com o poder de agir.", Martin Heidegger.

89 ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, Harcourt, Inc. San Diego, 1981, p. 70.

O que nos coloca frente à pedra angular da investigação: a compreensão de que o mundo "interno", de nossas atividades mentais, a região invisível de nosso ser, pela qual existimos mais propriamente no singular, ergue-se em verdade do fundo mundano comum de nossas atividades fundamentais. Ou seja, ergue-se sustentado de perto pelos pilares tripartites da pluralidade e da ação no espaço público, da mundanidade e da obra no mundo, e do trabalho e da vida na Terra – pilares concêntricos, mas de raio diverso.

IV

Esses e outros fatores nos levam a formular a seguinte hipótese, a partir da qual a investigação se trifurcará:

Uma vez que fica claro a partir da leitura de *A condição humana* que é no bojo da ação, a partir de sua ilimitabilidade para produzir novas relações e dar a elas sentido discursivo, que a liberdade aparece em meio a um mundo aparentemente determinado e previsível. E que é, portanto, a condição da pluralidade que reúne tamanho poder, sendo que esta é a casa não só da igualdade, mas, paradoxalmente, também da singularidade.

Logo, podemos supor, apesar de ainda não termos os meios apropriados para mostrá-lo, que a possibilidade incondicionada que temos para pensar, a liberdade máxima de nossas atividades mentais, é fruto originalmente do milagre que vem ao mundo com a ação, esse pensar ilimitado é mais que nada a ampliação daquele milagre da ação pela retirada de nós mesmos do mundo para uma região interna onde com isso abandonamos qualquer determinação da condição da pluralidade.

Mas podemos ainda afirmar que é apenas nessa região "interna", portanto, que podem tomar forma aqueles aspectos de singularidade caros à própria pluralidade humana, por meio da expressão involuntária dos quais, em meio ao mundo público, através da ação, esta e aquele, o mundo, podem, constantemente, se renovar[90].

A situação parece claramente contraditória. Queremos sustentar que não o é. Se pensamento e ação formam um círculo, como de fato parecem formar, queremos negar que seja vicioso e afirmar, pelo contrário, ser este um círculo virtuoso, apenas pela virtude do qual seremos capazes de fazer a travessia de nós mesmos diante dos momentos de crise civilizacional.

V

Para que tal hipótese se sustente é preciso agora que sejamos capazes de expor as entranhas daquele movimento cíclico de liame entre pensamento e ação. Gostaríamos antes, entretanto, de fazer notar duas decorrências da própria hipótese como formulada. Primeiro o fato de que por tratar-se de

90 Some Questions of Moral Philosophy In: *Responsibility and Judgment.* New York: Schocken Books, 2003, p. 95.

um círculo evitamos de princípio qualquer possível queda na armadilha de tentar investigar quem veio primeiro "o ovo ou a galinha", afinal, como diz Heráclito, "princípio e fim encontram-se na periferia do círculo". Segundo, que apesar de cíclico tal movimento transforma, é cíclico para adiante, como desenha o parafuso, e a História, de fato, nunca se repetirá.

Passemos agora a uma breve exposição dos três caminhos que até agora se levantam diante de nós exigindo investigação.

1) O primeiro deles é o que chamaríamos de *região do discurso*, e que tem a ver com o fato de que o discurso apareça como peça de extrema importância tanto na análise que faz Arendt da ação, quanto em sua análise sobre o pensamento. Por um lado, em *A condição humana*, aparece como intimamente ligado à ação, como sendo de fato a forma principal pela qual agimos do ponto de vista político, ou seja, enquanto condicionados que somos pela pluralidade (para citar apenas um dos momentos onde isso é tratado mais diretamente, na página 223 ela diz "ação e o discurso são tão intimamente relacionados porque o ato primordial e especificamente humano deve conter ao mesmo tempo, resposta à pergunta que se faz a todo recém-chegado: "Quem és?"[91]). E, por outro lado, o discurso aparece em *A vida do espírito* enquanto substrato e base não apenas para o pensar, mas de fato para todas as nossas atividades espirituais, na página 32 dessa obra ela nos diz "É inconcebível pensamento sem discurso. "pensamento e discurso antecipam um ao outro. Continuamente um toma o lugar do outro"[92]; eles realmente assumem-se mutuamente". Enfim, temos aí todo um caminho de investigação para trilhar, no qual não podemos agora nos aprofundar mais.

2) Ao segundo caminho chegamos a partir da noção de *pessoa humana*, conceito que está intimamente ligado à singularidade que nos é característica e portanto ao pensamento enquanto exercício ativo. Se nos voltamos para os textos arendtianos sobre ética, ou se analisamos sua leitura, por exemplo, de um caso concreto como o de Adolf Eichmann, veremos que para ela a constituição ética de um ser humano está fundada em suas atividades espirituais, sendo que o não pensar, por exemplo, tem consequências desastrosas para o mundo dos assuntos humanos, da ação.

Isso acontece justamente porque tal falta implica também na ausência daqueles princípios de ação e critérios de juízo que, uma vez enraizados na constituição singular de um indivíduo, fariam com que este estivesse muito mais apto para opor-se à banalidade do mal, assim como que a pluralidade da qual participa estivesse igualmente mais apta para opor-se à destruição e massificação de si mesmos e do mundo comum.

91 ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 223.
92 ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, Harcourt, Inc. San Diego, 1981, p. 32.

Não é por acaso que toda e qualquer tentativa de concentração de poder político precisou tolher, ou bem, diretamente, a capacidade de ação dos indivíduos, a partir da força bruta, ou bem sua capacidade crítica a partir da massificação cultural e da transformação da singularidade em idiossincrasia de consumo. Fica evidente, pois, apesar de que ainda não em seus pormenores, a relação entre a destruição da capacidade de agir de uma comunidade e a massificação cultural que sofre em seus indivíduos a partir da inativação de suas atividades espirituais críticas.

3) E, por fim, o terceiro desses possíveis caminhos é aquele que aponta para Immanuel Kant e a faculdade de julgar. Mais precisamente, que aponta para uma suposta filosofia política dispersa na obra daquele autor, mas nunca realmente escrita de forma sistemática, que pode ser vislumbrada, dentre outros momentos, mais propriamente em sua chamada terceira crítica, a *Crítica da Faculdade de Julgar*, onde está sua teoria sobre o juízo de gosto, forma de ajuizar a qual, aparentemente, pode ser trasladada para compreender o que seria o juízo político. Aqui, nossa esperança é sobretudo de que o julgar – essa atividade espiritual que aparece em Arendt como intimamente ligada ao pensamento, funcionando como um retorno ao mundo após a retirada necessária ao pensar, – possa, a partir dessa leitura de Arendt da suposta filosofia política de Kant (lembremos que a política para Arendt é campo da ação), mostrar-se uma chave de compreensão da possível relação entre pensamento e ação.

REFERÊNCIAS

ARENDT, H. *A condição humana.* Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2014.

_____;*As origens do totalitarismo.* São paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____; *Between Past and Future; Eight Exercises in Political Thought*. London: Penguin Books, 2006.

_____; *Compreensão e política: as dificuldades da compreensão* In: *Compreender; Formação, exílio e totalitarismo*. Belo Horizonte: Companhia das letras, 2008.

_____; *Philosophy and Politics*. Social Research, New York, v. 57, nº 1, p. 73-103, spring, 1990.

_____; *Some Questions of Moral Philosophy* In: *Responsibility and Judgment.* New York: Schocken Books, 2003.

_____; *The Life of the Mind.* Harcourt, Inc. San Diego, 1981.

CANOVAN, M. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

_____; *Socrates or Heidegger? Hannah Arendt's Reflections on Philosophy and Politics*. Social Research. New York, v. 57, nº 1, p. 135-165, spring, 1990.

GRAY, G. *Winds of Thought*. Social Research. New York, v. 44, nº 1, p. 45-62, spring 1977.

HABERMAS, J. *Hannah Arendt's Comunications Concept of Power*. Social Research. New York, v. 44, nº 1, p. 3-24, spring 1977.

JARDIM, E. *Hannah Arendt: pensadora da crise e de um novo início*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2011.

JONAS, H. *Acting, Knowing, Thinking: Gleanings from Hannah Aendt's Philosophical Work*. Social Research. New York, v. 44, nº 1, p. 25-43, spring 1977.

KOHN, J. *Thinking/Acting.* Social Research. New York, v. 57, nº 1, p. 105-134, spring, 1990.

PORCEL, B. *Pescando pérolas: Hannah Arendt e a ruptura da tradição,* in*: O futuro entre o passado e o presente*: Anais do V Encontro Hannah Arendt, Passo fundo: IFIBE, 2012.

YOUNG-BRUEHL, E. *Hannah Arendt's Storytelling.* Social Research. New York, v. 44, nº 1, p. 183-190, spring 1977.

LAIO SAMPAIO BISPO

Orientador: Prof. Dr. Daniel Tourinho Peres

CONSIDERAÇÕES ACERCA DA POSSIBILIDADE DE UMA LEITURA BIOPOLÍTICA DA OBRA DE HANNAH ARENDT

Introdução

No prólogo de um de seus principais livros, *A condição humana* (1958), Hannah Arendt afirma que "O que estamos fazendo" (2017, p.6) é, na verdade, o tema central da investigação empreendida por ela naquele momento. Em linhas gerais, talvez possamos afirmar que o que interessa à autora é, precisamente, compreender as preocupações e perplexidades de seu tempo. Isso implica, necessariamente, um esforço teórico que considere a necessidade de atualização das categorias políticas com as quais nos relacionamos até então. Para tanto, há que se rever, sob a ótica da tradição, quais as implicações políticas fundamentais e a forma como nos foram legadas, para que, a partir daí, se possa chegar à um diagnóstico que nos permita, de forma razoavelmente segura, repensar as categorias políticas do presente e suas relações para com o desenvolvimento das dimensões da condição humana que nos encerra – ainda que circunstancialmente.

A releitura da tradição para a compreensão política do presente levou Arendt a operar distinções conceituais que proporcionaram, dentre outras coisas, a problematização das conceptualizações tradicionais. O que se fazia urgente, para autora alemã, era compreender o divórcio, cada vez mais explícito e escandalosamente deflagrado sob condições diversas de violência, entre conhecimento e o pensamento. Dito de outro modo, "pensar o que estamos fazendo" significa considerarmos o fato de que "talvez não sejamos capazes de compreender, isto é, de pensar e de falar sobre coisas que, no entanto, somos capazes de fazer" (ARENDT, 2017, p.3-4). Essa incapacidade de compreensão é, a rigor, fruto de certo combate ao conhecimento que se manifesta, para usar o termo da autora, como uma ausência de pensamento (*Thoughtlessness*). Nesses termos, a incapacidade de distinção conceitual, ou a sua generalização vulgar, é um dos meios pelos quais é possível, sem grande esforço, esvaziar as significações terminológicas de modo a encobrir, deturpar ou relativizar a realidade que se apresenta. Assim, nos parece relevante o procedimento arendtiano de tecer e retraçar distinções, posto que sua indistinção proposital pode ocasionar, no âmbito da própria ação política, condições de falseamento de uma mesma realidade dada. De maneira geral

> Arendt nos ensina que reside na indistinção conceitual o perigo da equalização, da funcionalização, da generalização e da relativização de todas as significações políticas, levando-nos a supor certos conceitos como substituíveis ou aglutináveis com quaisquer outros, o que acaba encobrindo e desprezando a realidade fenomênica, a singularidade dos eventos, obscurecendo as experiências originais das quais os conceitos políticos brotaram e,

> enfim, distorcendo as dimensões da condição humana às quais eles correspondem. (NETO, 2012, p. 187-188)

Tendo em vista a importância do estabelecimento de distinções conceituais precisas e a necessidade de atualização das significações terminológicas que nos impõe a ação política, pretendemos operar, aqui, a partir de certa especificidade, uma distinção que nos parece importante para o objetivo a que nos dispomos, qual seja, extrair as implicações biopolíticas presentes dentro da obra arendtiana. Dessa forma, trataremos de ler, a partir de uma perspectiva biopolítica, o par conceitual *imortalidade*/*eternidade* que parece possibilitar uma introdução ao tema proposto.

Pressupostos biopolíticos – Acerca de uma distinção inaugural

Arendt se propõe a pensar a condição humana a partir de uma perspectiva política. Para ela, a condição humana – isto é, a maneira pela qual os homens existem e se manifestam no mundo – está fundamentalmente atrelada ao conjunto de atividades que se estendem para além das necessidades vitais; atividades, provenientes de um engajamento ativo dos homens, que garantem sentido e especificidade tipicamente humana mais que o mero estar vivo. Assim, Arendt define a condição humana a partir do conjunto de características que garantem, aos homens, a sua singularidade na terra. A isso a autora denominou *Vita Activa*.

De modo geral, e para fins esclarecimento parcial, a *vita activa* é o engajamento ativo do homem no mundo, que compreende o trabalho, a obra e a ação como atividades fundamentais de significação da condição humana. Essas três atividades correspondem, imediatamente, às condições mundanas elementares da existência que são, respectivamente, a vida, a mundanidade e a pluralidade humana. Por trabalho, portanto, Arendt entende a atividade que corresponde ao processo biológico do ser humano. Aquilo que, em geral, se faz para manter-se vivo – dito de outra maneira, é o mero estar vivo, a vida a respeito de sua condição de naturalidade cuja manutenção depende, necessariamente, do trabalho para que possa manter-se em pleno funcionamento. A obra, cuja condição imediata é a mundanidade, é o próprio mundo que se efetua a partir dos artifícios humanos e se estende, às vezes sobrepondo-se, à vida (ou natureza). É a criação do mundo dos homens, pelos homens. Para dizer com Arendt

> A obra é a atividade correspondente à não-naturalidade da existência humana, que não está engastada no sempre-recorrente ciclo vital da espécie e cuja mortalidade não é compensada por este último. A obra proporciona um mundo "artificial" de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural. Dentro de suas fronteiras é abrigada cada vida individual, embora esse mundo se destine a sobreviver e a transcender todas elas. (ARENDT, 2017, p.9)

A ação, por sua vez, é a *conditio per quam* dos homens. É a característica explicitamente política que lança às claras a pluralidade dos diversos homens existentes e a possibilidade que esses têm de ensejar, através das palavras e do discurso, sua liberdade. A ação é, portanto, o que singulariza os homens e o que faz com que não sejam "repetições interminavelmente reprodutíveis do mesmo modelo, cuja natureza ou essência fosse a mesma para todos" (ARENDT, 2017, p.10). A ação é, nessa perspectiva, também um modo de superação da condição elementar que chamamos, a partir de Arendt, de vida.

Desse modo, é ela a atuação do homem no mundo a partir das teia de relações por eles criada. Nota-se a esse respeito que

> Arendt enfatiza que a ação atualiza a singularidade, porque é ela que estabelece vínculos entre os homens e permite que eles se revelem uns aos outros por meio da palavra e do discurso. O homem fala a partir de uma perspectiva exclusivamente sua, que leva a marca de sua singularidade aos demais, e é isso que difere essas relações de quaisquer outras que o homem possa estabelecer. Como esses vínculos são vários, simultâneos e se entremeiam, eles formam o que Arendt chama de teia de relações, isto é, o palco em que os homens aparecem aos demais e revelam suas opiniões. (BRITO, 2007, p. 27)

A ação é, dentre as atividades da *vita activa*, por certo, aquela que contêm uma maior complexidade teórica, tendo em vista o fato de a entendermos como domínio de experiência da política e pressuposto necessário à liberdade – "A *raison d'être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação" (ARENDT, 1992, p.192).

Como se percebe, a composição do que se entende por *vita activa* acaba por desenhar um quadro geral acerca da condição à qual estamos submetidos. Interessa-nos perceber, a partir daí, que Arendt coloca em questão, a um só tempo, as necessidades da vida e os imperativos da mundanidade, respectivamente colocadas a partir das categorias supracitadas. Situando assim, a partir de uma coexistência relativamente posta, a distinção efetuado entre, por um lado, a necessidade e a utilidade e, por outro, a liberdade e modos existência autônomos frutos da pluralidade humana.

A leitura corrente acerca da possibilidade de uma interpretação biopolítica[93] da obra arendtiana tem por tese predominante a ideia geral de que a biopolítica, como poder sobre vida, funda-se na ascensão do domínio da vida - em sentido puramente biológico, do homem entendido como espécie – como forma de atuação exclusiva no mundo. É, desse modo, uma forma de negação, ou obscurecimento, do caráter propriamente político da ação e do discurso, onde trabalho e necessidade, obra e utilidade, passam a se sobrepor à ação e a liberdade como atividade política autônoma. A vida nua sobrepõe-se ao engajamento ativo típico da mundanidade. Como consequência desse processo pode-se identificar a perda do mundo comum e de sua teia de relações plurais que a cada homem singulariza.

É possível identificar e extrair, a partir da obra de Arendt, essas implicações biopolíticas, localizando na modernidade seu ponto inaugural, pois é precisamente a era moderna o ponto de inflexão no qual se pode identificar, com maior clareza, tal desdobramento. A distinção entre vida e mundo[94], a ascensão do *animal laborans* e a elevação do trabalho à condição política fundamental, bem como o processo de alienação e isolamento do mundo comum e compartilhado, são chaves de leitura que muito dizem acerca da importância de uma releitura biopolítica da obra da autora.

No entanto, optamos por identificar, antes, os pressupostos de uma interpretação biopolítica na obra arendtiana. Entendemos, dessa forma, que é possível encontrar na distinção entre eternidade e

[93] Podemos mencionar, a esse respeito, as contribuições capitais de Giorgio Agamben (2002), Roberto Esposito (2010) e André Duarte (2006; 2010), cujos trabalhos, cada qual à sua maneira, tencionam uma leitura biopolítica e tentam extrair daí as implicações e considerações possíveis acerca de tal possibilidade.

[94] Sobre essa questão conferir Rodrigo Ribeiro Alves Neto (2009; 2012).

imortalidade o meio pelo qual seja possível, a partir de uma razão temporal, pensar os pressupostos de um poder que se efetiva sobre a vida e a instrumentaliza em função de suas necessidades vitais e competências imediatamente úteis.

Biopolítica e temporalidade

No primeiro capítulo d'*A condição humana*, Arendt procura esclarecer os principais conceitos utilizados ao longo da obra. Dentre os conceitos em questão encontram-se, apresentados sob critérios de distinção, as ideias de eternidade e imortalidade. Parece-nos oportuno, sobretudo se considerarmos a partir de uma perspectiva propedêutica, a análise da tradição grega e a ruptura que se estabelece, desde Sócrates[95], entre a vida contemplativa e a vida ativa.

Arendt identifica, nessa distinção, a ruptura, ou abandono, da filosofia em relação à política. De maneira geral, a autora enfatiza o fato de que, após o julgamento de Sócrates, os filósofos passaram a se interessar, sobremaneira, por questões relacionadas à eternidade, por conta de seu desencantamento com as questões da *pólis*, do mundo comum. A partir daí deu-se a separação entre o mundo, como constituição dos homens ordinários e dos negócios humanos, e das coisas do espírito, do absoluto e das verdades que se encerram sob o céu de conceitos, cujo domínio diz respeito à eternidade e à seara de assuntos estritamente metafísica.

O que se pode extrair desse contexto diz respeito à análise acerca da imortalidade como engajamento ativo no mundo em contraste com o pensamento puro. A imortalidade, vista como continuidade *no* tempo, vida sem morte *nesta* terra e *neste* mundo, só pode ser alcançada mediante a construção de coisas duráveis que superam, por sua temporalidade, o próprio criador dessas coisas duráveis. A obra, a ação e os feitos, como coisas duráveis que são, podem ser entendidos, portanto, como constructo humano de superação de sua finitude, que as supera como fato legado. A imortalidade, assim sendo, é aquilo que só acontece na natureza e também pela fabricação e ação humana. A imortalidade se inscreve, paradoxalmente, na mortalidade dos homens. Está, por seu tento, é a própria superação do ciclo biológico e também a maneira humana pela qual o homem pode singularizar-se e exercer as condições que lhe convém a partir de um contra-fluxo em relação à natureza, que, por si só, repete-se numa interminável reprodução essencial. Para dizer com Arendt:

> Inserida em um cosmo onde tudo era imortal, a mortalidade tornou-se emblema da existência humana. Os homens são "os mortais", as únicas coisas mortais que existem, porque, ao contrário dos animais, não existem apenas como membros de uma espécie cuja vida imortal é garantida pela procriação. A mortalidade dos homens reside no fato de que a vida individual, como história vital identificável desde o nascimento até a morte, advém da vida biológica. Essa vida individual difere de todas as outras coisas pelo curso retilíneo do seu movimento, que, por assim dizer, trespassa o movimento circular da vida biológica. É isto a mortalidade: mover-se ao longo de uma linha reta em um universo em que tudo o que se move o faz em sentido cíclico. (2017, p.23-24)

[95] Arendt volta ao tema e outros textos. Sobre isso, conferir "Sócrates". IN: *A promessa da política*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2012. p.45-84

Chegando às questões biopolíticas, podemos afirmar, mediante o recorte exposto, que é possível evidenciar, ainda que não sem controvérsias, a possibilidade de uma consideração acerca do desenvolvimento biopolítico também na questão acerca da especificação imortalidade-mortalidade.

Tomando a mortalidade como desenvolvimento linear dentro de um universo onde tudo se move ciclicamente, podemos considerar que e a irrupção da eternidade como categoria distinção da vida ativa reinscreveu o homem para além de sua capacidade de ação e liberdade. Mais do que isso, e aproximando-se como forma de anunciar o pressuposto básico do qual se vale o contexto da modernidade biopolítica, é possível pensar que o movimento de retomada do homem como animal estritamente biológico – o que viríamos a entender por *animallaborans* - encontra sua superfície de instauração no impedimento do curso retilíneo da mortalidade, onde o homem, como mero fator vivente, iguala-se à natureza, não mais superando-a, mas vivendo como ser vivo que deve, repetindo-se interminavelmente, suprir apenas a sua condição vital pela via do trabalho.

Assim, a biopolítica se inscreve no mundo dos vivos promovendo a manutenção de suas condições básicas, delimitando, ou mesmo extinguindo, as atividades que levam o homem ao engajamento ativo no mundo. A biopolítica, como retorno à vida nua, descaracterizada, corresponde à manutenção tecnicamente eficiente e cientificamente organizada da vida biológica – que, ao fim e ao cabo, parece estar em oposição mesmo à mortalidade dos homens.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*. O poder soberano e a vida nua. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. *Alienações do mundo*: uma interpretação da obra de Hannah Arendt. São Paulo: Loyola, 2009.

_____. *Hannah Arendt e a biopolítica*: distinção e indistinção entre mundo e vida. IN: Princípios Revista de Filosofia. Vo.19, n.31, 2012. p.181-207

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo; revisão técnica e apresentação Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017.

_____. Entre o passado e o futuro. São Paulo: Perspectiva, 1992.

_____. A promessa da política. Rio de Janeiro: DIFEL, 2012.

BRITO, Renata. *Ação política em Hannah Arendt*. Dissertação de mestrado apresentada na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), 2007.

DUARTE, André. *Hannah Arendt e a biopolítica*: a fixação do homem como animal laborans e o problema da violência. IN: CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt e a condição humana*. Salvador: Quarteto, 2006.

MAURICIO UZÊDA DE FARIA

Orientador: Prof. Dr. Jarlee Salviano

MAQUIAVELISMO E EDUCAÇÃO EM NIETZSCHE

O objetivo da presente pesquisa é desenvolver uma noção de maquiavelismo em Nietzsche próxima da interpretação que Spinoza e Rousseau fazem de *O Príncipe* de Maquiavel, como um ensinamento ou esclarecimento em relação às estratégias de núcleos de força que se encontram em uma posição dominante em uma estrutura disposta hierarquicamente. Esse procedimento do autor visa fornecer a seus leitores recursos para a sobrevivência e desenvolvimento no interior de uma estrutura *agonística*, e se utiliza de ferramentas retóricas ligadas ao *estilo* e ao *efeito* do discurso que podem ser encontradas na leitura que Nietzsche faz da obra de Maquiavel.

Desde *O Príncipe* de Maquiavel, construiu-se uma noção de "maquiavelismo" que adquiriu cidadania nas ciências sociais, na filosofia, na psicologia, quase sempre associada a palavras como "tirania", "astúcia", "manipulação", etc. É com Maquiavel que a política se torna uma esfera autônoma e desvinculada de finalidades estranhas aos problemas da obtenção e preservação do poder, configurando uma ruptura entre os domínios político e moral. No entanto, ao lado da concepção do *maquiavelismo* (ou *maquiavelianismo*) baseada na ideia de que meios imorais podem e devem ser utilizados a serviço de um fim considerado superior e na leitura do texto de Maquiavel como uma espécie de manual do absolutismo, podem ser encontradas em Spinoza e Rousseau interpretações de sua obra no sentido de um ensinamento, um esclarecimento em relação ao verdadeiro móvel das ações do príncipe.

Pergunta Spinoza no final do capítulo V do seu *Tratado político*:

> Quais são, para um príncipe animado só da paixão de dominar, os meios de conservar e de consolidar o seu governo? É o que já mostrou, muito longamente, o penetrantíssimo Maquiavel. Mas, com que objetivo escreveu ele o seu livro? Eis o que não transparece muito claramente. [...] Maquiavel talvez quisesse mostrar como uma multidão livre se deve precaver de confiar, exclusivamente, a um homem a sua salvação, o qual, a menos de estar cheio de vaidade e de se crer capaz de contentar a toda gente, deve temer, todo dia, ciladas, o que o obriga a cuidar sem cessar da sua própria segurança e de estar mais ocupado em estender armadilhas à multidão do que cuidar de seus interesses. Inclino-me a interpretar, assim, o pensamento deste hábil homem, que sempre foi pela liberdade e propinou conselhos salutaríssimos sobre os meios de defendê-la (SPINOZA, 2017, p.60).

Rousseau, por sua vez, no capítulo VI do Livro III do *Contrato Social*, afirma que o príncipe deseja o reinado absoluto e sem reservas, e seu interesse pessoal é que o povo seja fraco e miserável, incapaz de opor-lhe resistência; é justamente a preferência natural do príncipe por se guiar pelo que é mais imed

iatamente útil e lhe permite um domínio incondicional que Maquiavel demonstra em *O Príncipe*: "fingindo dar lições aos reis, deu-as, e grandes, aos povos. *O Príncipe* de Maquiavel é o livro dos republicanos" (ROUSSEAU, 1996, p.89).

Nietzsche conhecia a obra de Maquiavel, assim como a de Rousseau e Spinoza, e os nomes dos três pensadores aparecem em muitas passagens de seus textos. De forma preliminar, gostaria de mencionar que não encontrei, em nenhuma passagem de suas obras publicadas, qualquer referência às interpretações que Spinoza e Rousseau fazem do pensamento de Maquiavel, seja para corroborá-las, seja para refutá-las. O fato de que Dombowsky, que vincula a Nietzsche um tipo de maquiavelismo político semelhante ao de teóricos da elite como Vilfredo Pareto, Gaetano Mosca e Gustave Le Bon[96], não menciona em seu livro *Nietzsche's Machiavellian Politics* nenhuma passagem

[96] Dombowsky usa a expressão "*neo-Machiavellian elite theorists*" (DOMBOWSKY, 2004, p.4).

da obra de Nietzsche, publicada ou não, que contenha uma crítica ou mesmo referência às interpretações de Spinoza ou Rousseau, reforça a hipótese de que Nietzsche efetivamente não se ocupa de refutá-las explicitamente.

O nome de Maquiavel ou a expressão "maquiavelismo", por sua vez, aparecem em quatro passagens, nos seus trabalhos publicados entre 1878 e 1888. Tratarei brevemente, neste texto, de três das quatro passagens, presentes em *Além do bem e do mal*, *Crepúsculo dos Ídolos* e *Humano, demasiado humano.*O §254 de *A gaia ciência*, que menciona a expressão "maquiavelismo" para se referir à *Realpolitik* de Bismarck, será abordado em momento oportuno.[97]Pretendo mostrar que as passagens apontam para uma compreensão nietzschiana do pensamento de Maquiavel que ultrapassa a preocupação com a obtenção e manutenção do aparato de dominação.

No §28 de *Além do bem e do mal*, Nietzsche trata do "tempo" no estilo de uma língua. Para ele a língua alemã é incapaz do *presto*, portanto praticamente incapaz "das nuances mais temerárias e deliciosas do pensamento livre, próprio de espíritos livres", e não poderia imitar

> o tempo de Maquiavel, que no seu *Príncipe* nos faz respirar o ar fino e seco de Florença, e só consegue expor o assunto mais sério num indomável *allegrissimo* – talvez com maliciosa percepção artística do contraste que ousa: os pensamentos, difíceis, prolongados, duros, perigosos, e um tempo de galope e do bom humor mais caprichoso (NIETZSCHE, 1992, p.36).

O contraste formado entre a gravidade do tema e o bom humor, a forma de exposição dos pensamentos, a plasticidade textual do *artista* Maquiavel, parecem sugerir que, para Nietzsche, poder-se-ia aplicar a Maquiavel um traço que é hoje atribuído a ele mesmo, Nietzsche, por alguns de seus leitores contemporâneos: que é preciso levar-se em conta, na leitura de sua obra, não somente aspectos relativos ao conteúdo, mas também o modo como ele é apresentado, ou o *estilo* de sua escrita. Esse caminho de interpretação tem sido apontado ou explorado por comentadores como Ansell-Pearson[98], André Itaparica[99], etc.

Rogério Lopes, em seu livro *Elementos de retórica em Nietzsche*, distingue "duas dimensões na prática discursiva do filósofo: uma dimensão expressiva (relacionada ao 'estilo') e uma dimensão relativa às estratégias de argumentação e de exposição", e procura argumentar em favor de uma ênfase "concedida por Nietzsche ao domínio da expressão" (LOPES, 2006, p.99). Não se trata de ignorar a importância dos aspectos argumentativos do texto nietzschiano, mas de reconhecer que encontram-se ali elementos retóricos ligados à dimensão sensível e material da linguagem que lançam um desafio de reconstrução das premissas ocultas, das conexões necessárias, de modo a evitar as armadilhas montadas pelo autor; para Lopes, o texto nietzschiano exige a atitude de um leitor autônomo e emancipado (LOPES, 2006, p.226).[100]

Em outra passagem da obra nietzschiana que gostaria de reproduzir, que se encontra entre seus últimos textos publicados, *Crepúsculo dos Ídolos*, escrito em 1888, no capítulo X, "O que devo aos antigos", Nietzsche menciona livros antigos – um "pequeno número", segundo ele –, que teriam influenciado seu "sentido para o estilo", autores como Salústio e Horácio. Os nomes de Tucídides e Maquiavel aparecem em seguida como antídotos ou curas para o platonismo:

> Minha desconfiança de Platão vai fundo [...], eu utilizaria, para o fenômeno Platão, a dura expressão "embuste superior" ou, se soar melhor, idealismo, antes que qualquer outra palavra.

[97] Nessa passagem, intitulada "Acerca do velho problema: o que é alemão?", Nietzsche sugere que o "paganismo com boa consciência de Goethe" e o "maquiavelismo com boa consciência de Bismarck, a chamada *Realpolitik*", são realizações excepcionais e individuais do espírito alemão, que contrariam as "necessidades da alma alemã" (NIETZSCHE, 2001, pp.253-254).

[98] "Ao se compreender Nietzsche, a *maneira* como ele escreve e se expressa (seu estilo) é tão importante quanto prestar atenção *no que* (o conteúdo) ele diz" (ANSELL-PEARSON, 1997, p.29). Segundo Ansell-Pearson, há uma complexa relação entre uma noção de verdade em Nietzsche e a sua preocupação com o estilo.

[99] "Qualquer tentativa de interpretação dessa filosofia tem de levar em conta o fato de que o estilo pelo qual ela se expressa não é acidental; é, ao contrário, consequência de uma série de reflexões a respeito da linguagem e da escrita que perpassa toda a sua obra" (ITAPARICA, 2002, p.11).

[100] Partindo da leitura de anotações de Nietzsche para um curso de retórica a ser ministrado na Basiléia entre 1872 e 1877, Lopes afirma que "Nietzsche descreve a literatura antiga como essencialmente retórica, ou seja, por se dirigir 'antes de mais nada ao ouvido para o seduzir'. Devemos entender esta descrição quase como uma definição, no sentido de que para Nietzsche um uso retórico da linguagem consiste em explorar, para fins de persuasão, a dimensão sensível e material da linguagem, seus aspectos sonoros, rítmicos e tonais" (LOPES, 2006, p.53).

> [...] Meu descanso, minha predileção, minha *cura* de todo platonismo sempre foi Tucídides. Tucídides e, talvez, o *principe* de Maquiavel são os mais próximos a mim mesmo, pela incondicional vontade de não se iludir e enxergar a razão na *realidade* – e *não* na "razão", e menos ainda na "moral"... (NIETZSCHE, 2006, pp.101-103).

Essa passagem indica uma relação entre a questão do *estilo* e o *efeito* causado pelo texto no leitor, que parece fundamental na maneira como Nietzsche recepciona o texto de Maquiavel (no caso, como "cura" do platonismo, ou idealismo) e vai influenciar posteriormente a própria elaboração de seu pensamento e sua forma de expressão. Pretendo mostrar, a partir daí, que a preocupação com o modo de apresentação das ideias e a ênfase na força expressiva do discurso (aspectos do texto nietzschiano já ressaltados por comentadores), e não somente *o que* ele diz, seu conteúdo ou mensagem, dão forma também ao chamado *maquiavelismo* nietzschiano, e podem ser apontados como influências da leitura que Nietzsche faz de Maquiavel.

Em relação ao maquiavelismo nietzschiano, o livro de Dombowsky, já mencionado (*Nietzsche's Machiavellian Politics*), oferece uma análise de elementos presentes na obra nietzschiana – a noção de *virtú* (compreendida como capacidade política e legislativa, superação de resistências, liberdade diante da moral, reconciliação com o "mal", etc.), distinção entre elite e massas, hierarquia e subordinação, primado da política sobre a moral, ênfase no poder na análise da política, necessidade de oponentes ou inimigos, a ideia de que o Estado é fundado sobre o imoralismo e a violência, etc. – que são utilizados pelo autor para defender a ideia de um maquiavelismo fortemente autoritário em Nietzsche. Opondo-se às leituras anglo-americanas que vinculam Nietzsche a um tipo de liberalismo radical,[101] Dombowsky aproxima Nietzsche de teóricos da elite como Vilfredo Pareto, Gaetano Mosca e Gustave Le Bon e afirma que sua filosofia pode ser tomada como uma radicalização do liberalismo aristocrático e conservador de Tocqueville, Burckhardt e Tayne, no sentido de uma crítica não só aos resultados do Iluminismo e da Revolução Francesa e à ascensão dos valores burgueses decorrentes daí, mas também como oposição *incondicional* a valores como igualdade democrática, ética democrática ou justiça social, além de atribuir a Nietzsche o projeto de uma aristocracia global que, através de figuras como o "espírito livre" e o "legislador-filósofo", representa a reversão do processo de democratização e o estabelecimento da organização política necessária à produção do ser humano excepcional ("*exemplary human being*")(DOMBOWSKY, 2004, pp.3-4).

Embora pertinente, a interpretação que Dombowsky faz do maquiavelismo Nietzschiano é uma opção por supostos aspectos prescritivos de seu discurso, ligando a essa noção um tipo de projeto socio-político de traços marcadamente platônicos, na forma de uma sociedade piramidal voltada para o cultivo de seres excepcionais que justificam todos os esforços da humanidade. Sobre a dimensão educativa do maquiavelismo proposta por Spinoza e Rousseau, ligada às possibilidades emancipatórias de sua obra, e uma possível apreensão nietzschiana dessa dimensão na obra de Maquiavel, Dombowsky limita-se a afirmar, no capítulo "*Nietzsche and Machiavellianism*", que Nietzsche não teria lido o Maquiavel dos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, mas somente *O Príncipe*, e que, portanto, não leu Maquiavel

> como Spinoza ou Rousseau o leram, como alguém que evoca o republicanismo e defende as liberdades democráticas (Spinoza e Rousseau lêem *O Príncipe* como um livro para republicanos, destinado a educar o povo), mas adere ao que tem sido chamado a concepção "vulgar" do maquiavelianismo. Rousseau teria considerado Nietzsche um leitor "superficial e corrupto" de Maquiavel (DOMBOWSKY, 2004, pp.131-132).[102]

O texto *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* é apontado por Rousseau como uma demonstração das verdadeiras intenções de Maquiavel, uma vez que seus preceitos se opõem aos apresentados em *O Príncipe* (ROUSSEAU, 1996, p.89). Não pretendo refutar a afirmação de que Nietzsche não leu os *Discursos*; basta para os propósitos desta pesquisa demonstrar que passagens como as de *Além do bem e do mal* e *Crepúsculo dos Ídolos* reproduzidas acima apontam para uma intuição muito profunda de Nietzsche de elementos retóricos (no sentido em que podemos considerar

101 Tratarei desse ponto mais adiante.

102 Tradução livre do original em inglês.

como retórico um elemento discursivo "que visa produzir um certo efeito em determinado auditório"[103]) e estillísticos no próprio *principe* de Maquiavel.

Além do livro de Dombowsky, outra fonte encontrada para o desenvolvimento de uma noção de maquiavelismo em Nietzsche é o trabalho de Salanskis publicado nos *Cadernos Nietzsche*, "Sobre o eugenismo e sua justificação maquiaveliana em Nietzsche."Nele o autor defende que "Nietzsche desenvolveu um projeto eugenista, justificando-o por considerações maquiavelianas. Por eugenismo, entendemos uma ideologia política preconizando o controle da reprodução a serviço de uma imagem normativa do homem" (SALANSKIS, 2013, p.167). Ressalvando que o eugenismo pode ser coercitivo ou meramente incitativo, que a defesa de práticas eugenistas não é apanágio de pensadores reacionários e não seria concebível sem o pensamento progressista,[104] Salanskis explora passagens da obra nietzschiana como o capítulo "Aurora" em *Ecce homo* para salientar a oposição feita por Nietzsche entre a moral cristã e a "lei natural da vida" e corroborar sua tese de um Nietzsche eugenista, embora ambíguo em relação aos meios concretos desse eugenismo.[105]

O que surpreende na leitura do artigo de Salanskis, no entanto, é a ausência de qualquer referência a uma passagem, a meu ver, fundamental para o tema do seu trabalho: o §224 de *Humano, demasiado humano*. Nesse aforismo, sugestivamente intitulado "Enobrecimento pela degeneração", Nietzsche argumenta que um debilitamento parcial em um corpo – individual ou coletivo – termina por trazer também uma vantagem. Assim como a mutilação de um membro pode obrigar ao esforço e consequente desenvolvimento do membro remanescente, é através do indivíduo que por algum motivo se encontra menos submetido à influência de princípios habituais e crenças compartilhadas, no qual falta aquele "vivo senso de comunidade" que confere força e estabilidade ao grupo, que o novo é inoculado: é no ponto mais "frágil" de um organismo que reside a liberdade, e é esse ponto que torna possível todo progresso. Ora, a simples qualificação de Nietzsche como um "pensador eugenista" parece superficial e reducionista diante de frases como estas: "as naturezas degenerativas são sempre de elevada importância, quando deve ocorrer um progresso. Em geral, todo progresso tem que ser precedido de um debilitamento parcial. As naturezas mais fortes *conservam* o tipo, as mais fracas ajudam a *desenvolvê-lo*." (NIETZSCHE, 2000, pp.155-156).

Não pretendo aqui explorar exaustivamente o problema da eugenia em Nietzsche, mas apenas mostrar como, no caso de Salanskis, a relação entre eugenia e maquiavelismo em Nietzsche deixa de lado aspectos cruciais de sua argumentação. Em relação ao objeto da presente pesquisa, a noção de maquiavelismo, Nietzsche prossegue, no mesmo aforismo:

> Quanto ao Estado, diz Maquiavel que "a forma de governo é de importância bem pequena, embora gente semi-educada pense o contrário. O grande objetivo da política deveria ser a *duração*, que sobreleva todo o resto, por ser bem mais valiosa que a liberdade". Apenas com a máxima duração, firmemente assentada e garantida, é possível desenvolvimento constante e inoculação enobrecedora. Sem dúvida isso encontrará normalmente a oposição da perigosa companheira de toda duração, a autoridade (NIETZSCHE, 2000, p.156).

Se por um lado a referência a Maquiavel para abordar a questão da duração do Estado indica uma leitura nietzschiana do maquiavelismo como repressão de um valor caro à cultura ocidental, a liberdade, em vista de uma finalidade considerada superior, no caso, a estabilidade do governo – a relação feita por Salanskis entre maquiavelismo e eugenia em Nietzsche aparece justamente na ideia de que certas inclinações morais podem conduzir um sistema à ruina, e em certos casos é preciso "reprimir seus bons movimentos e sua compaixão tendo em vista um fim superior" (SALANSKIS,

[103] LOPES, 2006, p.21.

[104] "No contexto dos debates recentes sobre um 'retorno do eugenismo', certos autores propuseram res-tringir o termo a práticas coercitivas de controle da procriação. Fazendo isso, evitar-se-ia aplicar uma palavra fortemente pejorativa a realidades contemporâneas, como o diagnóstico pré-natal e o aborto terapêutico. Mas justamente o procedimento que consiste em modificar uma definição para excluir um caso particular parece eminentemente criticável" (SALANSKIS, 2013, p.173).

[105] Na passagem citada por Salanskis (entre outras que ele utliliza), Nietzsche afirma: "quando, no interior de um organismo, o órgão mais insignificante descura, mesmo por um mínimo, de impor com total segurança sua autoconservação, sua renovação de forças, seu 'egoísmo', o todo degenera. O fisiólogo exige a *extirpação* da parte degenerada, ele nega qualquer solidariedade ao degenerado, está o mais longe possível da compaixão por ele" (NIETZSCHE, 1995, p.80).

2013, p.194) –, a passagem de *Humano, demasiado humano* reproduzida acima apresenta uma ambiguidade (ou uma riqueza de nuances) na forma como Nietzsche ressalta a importância da estabilidade e duração na política, ao mesmo tempo em que, no final do aforismo, apresenta a autoridadecomo um *perigo* inerente à duração. O que Nietzsche pretende nessa passagem, portanto, é mostrar a relação – dificil, problemática, complexa – entre a necessidade de estabilidade, força, duração, de um lado, e desenvolvimento, fraqueza, liberdade, de outro, nos planos individual e coletivo.

Portanto, nos dois casos apresentados, o de Dombowsky e o de Salanskis, a noção de um maquiavelismo nietzschiano aparece na forma de uma opção deliberada do autor por vincular ao pensamento de Nietzsche prescrições de caráter político e social na forma de projetos de controle, dominação, exploração, etc., evitando qualquer possibilidade de leitura emancipatória da obra nietzschiana.

Por outro lado, existem diversas interpretações relevantes da obra de Nietzsche no sentido de associá-lo a uma democracia ou liberalismo radical, baseados na filosofia do sujeito nietzschiana (descentrada, com a ênfase no processo de auto criação e auto superação), no seu perspectivismo (antidogmatismo, reconhecimento da contingência) e no *agonismo* (manutenção da tensão e do conflito, do antagonismo, competitividade, etc.). Dombowsky trata deste tema no capítulo "*The Radical Liberal Democratic Reading of Nietzsche*", em seu livro supracitado (DOMBOWSKY, 2004, pp.67-96), e procura refutar essas interpretações. Segundo Dombowsky, elas se apóiam em uma *aporia* engendrada pelos pressupostos do Nietzsche *filósofo* e do Nietzsche *político*: qualquer tentativa de atribuir a Nietzsche um projeto baseado em uma sociedade fortemente hierárquica e piramidal deve lidar com elementos fundamentais na construção de sua filosofia que aparentemente contradizem esse projeto, como as questões do perspectivismo, da suspeita em relação a qualquer fonte absoluta de autoridade, da recusa à verdade definitiva, da tarefa de construção e auto-superação no plano individual, etc. Dombowsky procura mostrar, no capítulo mencionado, que esses aspectos, no entanto, não são incompatíveis com o aristocratismo radical nietzschiano e sua política autoritária.

O conceito de *agonismo* ocupa, nessas leituras, uma posição fundamental; a palavra, de origem grega (*agon*), pode ser traduzida como "disputa" ou "conflito", e seria para Nietzsche um valor normativo e um ideal sociopolítico. Para Conill-Sancho, esses intérpretes

> não ignoram as declarações abertamente antidemocráticas de Nietzsche, mas descobrem certas características de seu pensamento que poderiam correlacionar com a democracia: um certo agonismo democrático através de uma competição discursiva, um perspectivismo convertido em antifundamentalismo para defender o pluralismo. Afinal, a democracia viria a ser entendida como uma forma de pluralismo agonístico, no qual o valor da excelência aristocrática poderia incorporar-se à vida democrática (CONILL-SANCHO, 2015, p.91).

Pretendo explorar as possibilidades dessas leituras em um momento posterior da pesquisa. Ansell-Pearson, em seu livro *Nietzsche como pensador político: uma introdução*, analisa as interpretações de Richard Rorty e William Connolly e a forma como esses autores utilizam as ideias de Nietzsche para um liberalismo redefinido e radicalizado, e aponta problemas nessas interpretações (ANSELL-PEARSON, 1997, pp.180-191).

A presente pesquisa talvez possa ser inserida em algum ponto entre essas duas leituras: a "maquiaveliano-aristocrática" e a "liberal-radical", ligada à noção de *agonismo.* Pretendo mostrar que certas passagens da obra nietzschiana podem ser interpretadas como um procedimento maquiaveliano na maneira como o autor procura deliberadamente causar um efeito – incômodo, talvez – no leitor, com o objetivo de promover a sua autonomia. Entre essas passagens, o §265 de *Além do bem e do mal* ocupa um lugar privilegiado nesta investigação:

> Com o risco de desagradar a ouvidos inocentes eu afirmo: o egoísmo é da essência de uma alma nobre, quero dizer, aquela crença inamovível de que, a um ser "tal como nós", outros seres têm de sujeitar-se por natureza, e a ele sacrificar-se. A alma nobre aceita esse fato do seu egoísmo sem colocar questões e também sem qualquer sentimento de dureza, coação, arbitrariedade, antes como algo que estaria fundamentado na lei primordial das coisas – buscasse um nome para isso, ela diria que é "a justiça mesma" (NIETZSCHE, 1992a, p.181).

O que chama a atenção nessa passagem é a atribuição de uma "essência" egoística a um tipo humano específico – o tipo "nobre" – por parte de um autor que não admite a existência de ações não-

egoístas. É preciso encontrar para essa declaração uma localização adequada no interior do discurso nietzschiano; se é possível falar de egoísmo como essência em Nietzsche – cuja obra está mais próxima de um discurso antifundacionista, historicista, do que da tradição metafísica, essencialista –, ele o seria de toda alma, e não somente da alma nobre, uma vez que a grande contribuição da filosofia nietzschiana no terreno da moral é justamente a tese de que não é possível um desligamento da esfera dos interesses em todo e qualquer movimento do *ego*. Essa tese se encontra presente em *Humano, demasiado humano* em passagens como o §1, que abre o livro – "a rigor não existe ação altruísta nem contemplação totalmente desinteressada" (NIETZSCHE, 2000, p.15).

A estranheza suscitada pela consideração das duas afirmações (a essência egoísta da alma nobre e a impossibilidade do conceito de ação altruísta) talvez pudesse ser atenuada se pudéssemos vincular a passagens como a de *Além do bem e do mal* uma função educativa semelhante a apontada por Spinoza e Rousseau na obra de Maquiavel. Somente através da destruição de qualquer vestígio de ilusão a respeito dos verdadeiros móveis das ações humanas e, mais especificamente, das ações dos "grandes homens" (tomando emprestado a expressão de Maquiavel)[106], seria possível a mobilização dos recursos necessários para a sobrevivência e o desenvolvimento no interior de uma estrutura *agonística*.

REFERÊNCIAS

ANSELL-PEARSON, K. **Nietzsche como pensador político: uma introdução**. Trad. de Mauro Gama e Cláudia Martinelli. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

CONILL-SANCHO, J. A "grande política". **Cadernos Nietzsche**,São Paulo, USP, v.36 n.2, p. 83-116, 2015.

DOMBOWSKY, D. **Nietzsche's Machiavellian Politics.** New York: Palgrave Macmillan, 2004.

ITAPARICA, A. **Nietzsche: estilo e moral**. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora Unijuí, 2002.

LOPES, R. **Elementos de retórica em Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

MAQUIAVEL, N. **Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio**. Trad. de MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____.**O príncipe.**Trad. Lívio Xavier. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

NIETZSCHE, F. **A gaia ciência**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. **Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **Ecce homo: como alguém se torna o que é.** Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

[106] No prefácio a Lorenzo de Médici, Maquiavel afirma em *O Príncipe*: "Desejando eu oferecer a Vossa Magnificência um testemunho qualquer de minha obrigação, não achei, entre os meus cabedais, coisa que me seja mais cara ou que tanto estime, quanto o conhecimento das ações dos grandes homens apreendido por uma longa experiência das coisas modernas e uma contínua lição das antigas" (MAQUIAVEL, 2011, p.15).

_____. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres.** Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ROUSSEAU, J.J. **OContrato social.** Trad. de Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

SALANSKIS, E. Sobre o eugenismo e sua justificação maquiaveliana em Nietzsche.**Cadernos Nietzsche**,São Paulo, USP,v.32, p.167-201, 2013.

SPINOZA, B. **Tratado político**. Trad. de José Pérez. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.

RAFAEL FERNANDES MENDES DOS SANTOS

Orientador: Prof. Dr. João Carlos Salles

MEMÓRIA NO CONTEXTO DA FENOMENOLOGIA DE WITTGENSTEIN

A persistência de problemas fenomenológicos e o contínuo labor para buscar um meio adequado de enfrentá-los podem ser reconhecidos na filosofia de Wittgenstein pela maneira como uma série de observações sobre memória aparecem em seus escritos a partir de 1929, em particular nos *Mss 105–109*, editados nas *Philosophische Bemerkungen*. Todavia, suas observações sobre memória se inserem num contexto mais amplo de pensamento, e não apenas como aporia circunstancial. Por isso, o tema pode nos oferecer uma perspectiva arejada da maneira como Wittgenstein vai pensar as condições de sentido da linguagem.

Na obra de Witgenstein, até as primeiras observações que trazem o tema da memória para o centro da sua reflexão, três momentos são indispensáveis para uma visão de conjunto do seu pensamento, que revelam um propósito específico em suas investigações fenomenológicas e, mais particularmente, na temática da memória. São eles o *Tractatus Logico-Philosophicus*, o artigo *Some Remarks on Logical Form* e as *Philosophische Bemerkungen*. As condições para que possamos articular o contexto fenomenológico da obra de Wittgenstein com as questões de fundo que perpassam o seu horizonte de pensamento vai depender da análise destes textos. Desse modo, questões relativas ao papel da memória nos remetem a um contexto mais largo de reflexão; e mesmo pensada de modo restrito a partir de suas relações com a experiência imediata, com o tempo, com a possibilidade de verificação dos seus conteúdos e com a maneira pela qual tais conteúdos podem, enfim, serem verificados, é necessário pôr tais relações em perspectiva, para que se compreenda seu matiz conceitual, não redutível ao ponto de vista da análise de processos puramente empíricos.

Para alcançar o ponto inicial e compreeder a natureza da filosofia de Wittgenstein, é necessário retornar ao prefácio do seu primeiro livro, o *Tractatus Logico-philosophicus*, onde ele diz que pretende traçar um limite para a expressão dos pensamentos e que tal limite só poderá ser traçado na linguagem.[107] Trata-se então de investigar as condições da expressão dos pensamentos por meio das condições de sentido da linguagem. De acordo com isso, as condições de expressão dos pensamentos podem apenas ser reconhecidas por meio da análise da linguagem, sendo este um postulado inicial contido na primeira fase do seu pensamento e de importância substâncial ao modo como a linguagem assume o protagonismo na resolução de questões próprias à filosofia. Adicionalmente, as condições

107 Wittgenstein, L. TLP, p. 131.

de sentido da linguagem que são necessárias à expressão dos pensamentos se fundam a partir do postulado da plena determinação do sentido, isto é, apenas as proposições que podem ser verdadeiras ou falsas têm a possibilidade de expressar um pensamento. Assim, a bipolaridade lógica se constitui como ponto de apoio à avaliação do que faz sentido dizer.

Para chegar à questões relativas à memoria e mapear o contexto no qual as primeiras observações sobre sua natureza e função conceitual são feitas, é vital compreender o lugar da linguagem e os postulados que determinam sua natureza no contexto do *Tractatus*. Um ponto essencial à esta tarefa é responder de que maneira as possibilidades lógicas se determinam a partir da articulação entre elementos de lógica e de ontologia. E assim compreender como a expressão dos pensamentos depende da extensão do domínio do que é logicamente possível. Em outras palavras, para empreender tal tarefa é preciso antes esclarecer como tal domínio é concebido em meio à tais exigências e como o sentido da linguagem vai depender da articulação entre estes elementos. E assim encontrar, em meio ao vínculo entre o que é possível e o que é necessário o ponto de fuga e mobilidade da concepção de linguagem que resultará num tratamento fenomênico das suas condições de sentido, na qual as observações sobre memória estão inseridas. No Tractatus, a relação entre possível e necessário é o resultado de um ponto de vista sobre as relações entre linguagem e mundo assentada na idealização de uma harmonia essencial entre as possibilidades de expressão dos pensamentos e as possibilidades de ocorrência factual dos pensamentos. Por isso, se algo é possível, é necessário que seja possível. Isto é, é necessário que o mundo possa se harmonizar àquilo que é logicamente possível, de modo que o que seja possível acontecer deva depender da estrutura essencial que liga lógica e ontologia, e nada mais. Com isso, chega-se a conclusão de que o que é possível não é redutível ao que pode ser empiricamente verificado, mas possui uma relação de dependência restrita com as possibilidades de articulação lógica entre nomes e objetos simples, a substância do mundo Tractariana.

Desta forma, Wittgenstein assume que há uma correlação entre teses semânticas e ontológicas na caracterização do modo como deve ser a realidade. Assim como um signo proposicional só pode ser formado à medida que um nome se refere a um objeto, tal referência depende de que um nome esteja ligado a outros nomes.[108] Em contrapartida, um fato só pode existir caso um objeto se ligue a outros objetos. Com isso,as condições de sentido passam ase determinar pela combinação entre componentes semânticos e ontológicos, em que os nomes da linguagem devem compartilhar as mesmas possibilidades de ligação que os objetos tem entre si. Se um nome tem tais e tais possibilidades de ligação com outros nomes, um objeto deve possuir possibilidades de combinação com outros objetos correspondentes às possibilidades mesmas de ligação que os nomes possuem entre si. Resumidamente, isto significa que a possibilidade de formação das proposições depende da

108 Wittgenstein, L. TLP, 2.0123, 2.15.

possibilidade da combinação de objetos em estados de coisas, visto que o que determina a possibilidade que um nome tem de se referir a um objeto é a possibilidade que um objeto possui de, em sua ligação com outros objetos, formar um estado de coisas. Isto impõe que a articulação do sentido de uma proposíção independa da contingência relativa à ocorrência de estado de coisas, mas dependa, todavia, da possibilidade de sua ocorrência. Desse modo, No Tractatus, a substância do mundo é atemporal e o sentido das proposições vai decorrer das relações lógicas possíveis entre a substância do mundo e os elementos semânticos da linguagem.

Este modo de conceber as condições de sentido das proposições vai sofrer mudanças significativas no curso do período fenomenológico da filosofia de Wittgenstein. Seja ela no período em que Wittgenstein procura estabelecer uma linguagem fenomenológica, no *Some Remarks on Logical Form*, ou no período em que abandona tal projeto, mas ainda reflete sobre quais seriam as bases fenomênicas da temporalidade, nas *Philosophische Bemerkungen*. O tratamento Tractariano puramente formal das condições de sentido, que decorre das relações *a priori* entre os elementos da línguagem e a substância do mundo, sofre uma inflexão relevante a partir do artigo de 1929, que se segue de problemas lógicos relativos à incompatibilidade entre proposições elementares.[109] Tal problema se encontra no aforisma *6.3751*, e o que ele revela, em geral, é a urgência de procurar as condições de sentido da linguagem a partir de um novo ponto de vista, de modo que fenômenos dados à percepção sejam relevantes para o cálculo das possibilidades lógicas de ligação entre os seus elementos. Por isso, solucionar o problema da incompatibilidade entre cores, expressa na tese de que, *"o enunciado de que um ponto do campo visual tem ao mesmo tempo duas cores é uma contradição"*[110], vai solicitar, em primeiro lugar, que o resultado do cálculo proposicional dependa do comportamento dos fenômenos, em particular das relações de contingência entre cores. E disso se segue que o resultado do cálculo proposicional vai passar a depender de um exame do conteúdo das proposições que participam do cálculo. Tal mudança é motivada pelo fato de que a aplicação da lógica a partir das especificações *a priori* do Tractatus não resulta que a conjunção de duas proposições que diga que há duas cores distintas ao mesmo tempo e no mesmo espaço gere uma contradição.

A inflexão pela qual o exame das condições de sentido passa, no artigo *Some Remarks on Logical Form*, abre o horizonte de análise dos fenomênos. Mais precisamente, neste artigo, ela é motivada pela tentativa de fundar uma *linguagem fenomenológica ou primária*, capaz de ter seu sentido determinado a partir da forma dos fenômenos. Neste artigo,o projeto de estabelecer uma linguagem primária se dá a partir de problemas do Tractatus, parte da análise das proposições sobre cores, mas resulta de um problema mais geral de aplicação da lógica, à medida que torna a tese da independência lógica entre proposições elementares, eixo central do livro, inconsistente. A crítica a

109 Uma proposição elementar constitui um arranjo mínimo de aentido proposicional a partir da ligação entre nomes.
110 Wittgenstein, L. TLP, 6.3751.

tese da indepêndencia das proposições elementares motiva a tentativa de construção de uma linguagem fenomenológica – elaborada com o objetivo de corrigir a linguagem e a tornar adaptada aos fenômenos. De modo conciso, no Tractatus, a tese da independência entre elementares está relacionada à maneira como Wittgenstein concebe sua contraface ontológica. A harmonia essencial entre o que pode ser dito e o que se deixa dizer depende de que a substância do mundo, os objetos simples do Tractatus, tenham as mesmas possibilidades de arranjos em estados de coisas que os nomes possuem de se combinar em proposições elementares. Todavia, tais possibilidades são internas aos objetos e aos nomes, de modo que elas não dependem da *verdade* de qualquer outra proposição elementar. Assim, a independência das elementares decorre da tese da independência do próprio sentido em relação a verdade, e é justamente neste ponto que surge o problema da incompatibilidade e a tentativa de Wittgenstein de estabelecer uma linguagem primária. É exatamente por este modo de articular o sentido que a análise lógica das proposições deve mostrar que há uma relação de independência entre os estados de coisas, e, portanto, o produto da conjunção de duas possibilidades não deve resultar numa contradição.

No artigo de 1929, Wittgenstein passa a assumir que as condições de sentido da linguagem dependem da forma dos fenômenos. O fenômeno das cores, por exemplo, passa a ser examidado à luz da incompatibilidade. Com isso, a possibilidade de uma linguagem primária, capaz de corrigir e se adaptar ao fenômeno das cores, deve incorporar sua forma mesma como condição de seu sentido.[111] Em geral, esta maneira de articular a possibilidade do sentido das proposições faz com que a possibilidade de descrever os fenômenos passe a depender do resultado de uma investigação *a posteriori*. Isto quer dizer que, no artigo *Some Remarks on Logical Form*, os elementos necessários à articulação do sentido proposicional se determinam pela forma dos fenômenos; do que se conclui haver então um tipo de necessidade lógica bastante diferente daquela presente no Tractatus. Isto é, uma necessidade que vai depender do exame *a posteriori* dos fenômenos, e que corresponde ao modo como a notação *deve* se adaptar à sua forma, de modo que o que faça sentido dizer deva assim estar de acordo com o que se deixa dizer.

Tal projeto, porém, foi abandonado. Ajustar a multiplicidade das proposições e da tabela de valores de verdade à multiplicidade dos fenômenos que elas tratam conduz a uma tensão insustentável ao pensamento de Wittgenstein. Isso pressuporia que a multiplicidade lógica dos fenômenos fosse dada independentemente dos próprios meios de expressão, isto é, que a forma dos fenômenos independesse da forma *a priori* da linguagem, e que a harmonia entre linguagem e fenômenos pudesse ser tramada somente depois do exame do que é dado imediatamente à percepção. Contudo, a impossibilidade de uma linguagem primária não encerra as reflexões de natureza fenomenológica,

111 Cf. Wittgenstein, L. SRLF, p. 8.

tampouco diminui a importância dos problemas fenomenológicos na filosofia de Wittgenstein. Nesse sentido, um modo de se aproximar das observações contidas nos manuscritos 105-109, editados nas *Philosophische Bemerkungen*, é notar a continuidade do tratamento fenomenológico das condições de sentido em meio à recusa de uma linguagem fenomenológica. Nessa medida é que questões relativas à memória, tempo e conhecimento se avolumam e passam a ter um lugar de destaque na filosofia de Wittgenstein.

Em primeiro lugar, o ponto de vista sobre o qual as condições de sentido da linguagem é considerado se modifica inteiramente em relação à maneira como tais condições são vistas no Tractatus. Assim, o exame dos fenômenos torna-se relevante ao modo como suas possibilidades de expressão se determinam. Em segundo lugar, com a recusa de uma linguagem primária, a possibilidade de expressão dos fenômenos vai passar a ser investigada por meio da análise perspícua de tipos gramaticais.

No primeiro parágrafo das *Philosophische Bemerkungen*, Wittgenstein afirma que a construção de uma linguagem fenomenológica não é mais necessária ao propósito de chegar ao que há de essencial em *nossa* linguagem. Além disso, o caminho para se chegar a uma linguagem fenomenológica deve passar pelo exame do resultado da análise da variação das representações possíveis de uma experiência imediata.[112] Isto significa que (i) problemas fenomenológicos se encontram no modo de descrever uma experiência imediata, e (ii) que o que há de essencial na linguagem deve ser identificado pela variação das representações possíveis de daquela experiência. E assim, neste contexto, a linguagem fenomenológica se caracteriza por ser a gramática das descrições possíveis de experiências imediatas, que estaria na base da descrição física do mundo.[113]

Continua, portanto, o sentido da linguagem a depender de sua contraface ontológica, à medida que toda descrição do mundo físico vai estar relacionada à experiência imediata ou ao mundo do ponto de vista dos fenômenos, de sorte que a gramática das descrições dos fenômenos tenha um vínculo essencial ao que há de essencial no mundo fenomênico.[114] Assim, uma vez que na realidade fenomênica o mundo é temporalmente ordenado, Wittgenstein localiza nisso o papel ontológico da memória como fonte do tempo.[115] Por conseguinte, uma maneira de compreender como Wittgenstein toma a memória como fundamental ao seu pensamento é a partir da análise da temporalidade da experiência imediata e do exame de sua relação com o tempo físico.

112 Cf. Wittgenstein L. PB, §1.

113 Cf. Wittgenstein L. PB, §1.

114 Caracterizar a noção de 'experiência imediata' nos levaria a entrar em questões mais específicas que estão fora do escopo deste texto. Todavia, é importante salientar que o exame de uma experiência imediata não é feita por meio da análise de dados dos sentidos. Aqui, o mundo fenomênico não se confunde com o dos dados sensoriais. Nesta fase de seu pensamento, Wittgenstein continua adotando uma posição realista.

115 Nas PB Wittgenstein trata da memória como fonte do tempo e do conhecimento. Neste texto tratarei brevemente sobre o primeiro ponto.

As observações sobre tempo e memória aparecem nos cap. V e VII das PB. Um primeiro ponto essencial a esta fase da filosofia de Wittgenstein é a impossibilidade de se falar hipoteticamente do mundo fenomenológico, o que não decorre da atemporalidade da realidade fenomênica; embora do ponto de vista da experiência imediata, ela se apresente como um constante presente. Em linhas gerais, a impossibilidade de se falar hipoteticamente do mundo fenomenológico é o resultado da tese de que o que há de essencial na linguagem, na gramática da experiência imediata, deve referir a tal experiência, de modo que o sentido das descrições fisicalistas e hipotéticas – das proposições que podem ser verdadeiras ou falsas – é constituído a partir dessa ligação entre linguagem e fenômeno. Por outro lado, no que concerne especificamente à temporalidade do mundo fenomênico, Wittgenstein assume que há um fluxo temporal na experiência imediata cuja estrutura é a estrutura da memória, na qual a ordem dos eventos é dada de forma sucessiva.[116] Assim, a memória é o que possibilita a continuidade da percepção e que permite situar o presente como seu limite final.[117] De outra forma, sem memória, o presente seria reduzido a um instante puntiforme, no qual não há tempo, e, portanto, não há passado.[118]

O problema que surge a partir deste modo de conceber o tempo primário aparece na tentativa de apresentar o tempo físico, o tempo segundo suas relações espaciais de *antes* de *depois*, visto que o tempo físico seria então apenas um modo de apresentação espacializado da ordem temporal fenomênica. E a continuidade da percepção é que tornaria possível as relações de antes e depois, e o que torna possível tal continuidade é a memória. Nessa medida, a gramática da temporalidade física deve ser remissível ao tempo da experiência imediata, sendo a possibilidade de tal remissão uma condição do sentido da ordem cronológica e das descrições em geral. Um dos problemas que se segue a tentativa de articular esta remissão é a ausência de futuro no tempo da experiência imediata, um segundo é a própria qualidade do tempo fenomênico, que não poderia ser transposto para o tempo físico de uma vez por todas. Isto é, a natureza dinâmica do contínuo da percepção teria de ser introduzida ao tempo físico de alguma outra maneira, já que a espacialização do tempo torna as relações temporais em relações estáticas espaciais.

Um outro ponto que é relevante para a temática da memória é o meio de verificação dos seus conteúdos. Wittgenstein assume que, no mundo primário, no qual a memória é a fonte do tempo e do conhecimento do passado, a verificação de tais conteúdos são feitos a partir da memória mesma. Ela seria então o critério mesmo da verdade das proposições relativas ao fluxo contínuo da experiência imediata que se referem ao passado. Desse ponto de vista, não haveria a possibilidade de dúvida sobre o passado, por também não haver instrumentos outros disponíveis para atuar como indício para

116 Cf. Wittgenstein, L. PB§ 49.
117 Cf. Wittgenstein, L. MS 105, p. 98.
118 Cf. Wittgenstein, L. PB§ 50.

verificação. Tal possibilidade estaria aberta apenas na descrição fisicalista do passado, em que haveria a possibilidade de se verificar o passado a partir de evidências empíricas.

No curso de nossa pesquisa, as questões aqui trazidas serão aprofundadas e relacionadas com reflexões posteriores de Wittgenstein sobre memória, conhecimento e certeza. Em sua primeira etapa, caberá investigar questões relativas à memória no interior da fase fenomenológica do seu pensamento, procurando esclarecer de que maneira tais questões provocam a recusa o modelo referencial da linguagem e motivam uma investigação de ordem gramatical sobre as condições de sentido. À medida que introduzirmos estas questões no interior de um contexto mais amplo de pensamento, o alvo mediato e mais essencial de nossa atenção será o jogo de modalidades lógicas, isto é, a construção da necessidade lógica e a demarcação do horizonte da praxis contingente da linguagem. A busca pela compreensão do jogo de modalidades na filosofia de Wittgenstein é relevante para que se possa entender como memória, conhecimento e dúvida são tratados. Diante da natureza de sua investigação, importa assinalar, sumariamente, que tais conceitos não serão tratados a partir de sua praxis contingente, mas considerados desde os limites de sua aplicação com sentido.

REFERÊNCIAS

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Some Remarks on Logical Form**, in Copi, Irving & Beard, Robert (Orgs.), Essays on Wittgenstein's Tractatus, 1973, pp. 31-37.

_____. **Philosophische Bemerkungen**, in Wittgenstein, Ludwig, Werkausgabe, 1984a, v. 2.

_____. **Tractatus Logico-Philosophicus**, São Paulo, Edusp, 1993a.

_____. **Wittgenstein's Nachlass. The Bergen Electronic Edition**, Oxford, Oxford University Press, 2000.

REINALDO BATISTA DOS SANTOS FILHO

Orientador: Prof. Dr. Daniel Tourinho Peres

O PODER COERCIVO DA AUTORIDADE POLÍTICA E A DESSACRALIZAÇÃO DO ATO DE FUNDAÇÃO NAS REVOLUÇÕES MODERNAS

Esta pesquisa tem como propósito esclarecer a relação existente entre a força coerciva da autoridade política e a sanção religiosa, bem como a perplexidade e as dificuldades modernas em conceber outro referencial de ancoragem para a autoridade no cenário moderno nos escritos de Hannah Arendt, notadamente nas obras *Entre o Passado e o Futuro* (1961) e *Sobre a Revolução* (1963).

Na obra *Entre o passado e o futuro* (2014), texto cuja última edição, revista e ampliada, é de 1968, Hannah Arendt volta o seu pensamento para o "fenômeno da ruptura" com o passado. Nesta obra, além de distinções e definições de conceitos outrora tomados equivocadamente como sinônimos – tais como autoridade e violência –, a autora investiga as causas e os impactos da perda da autoridade, tradição e religião na política moderna – tríade constante na política de Roma na antiguidade. Essa crise profunda do mundo contemporâneo, uma lacuna entre o passado e o futuro, aparece na obra arendtiana como o "esfacelamento da tradição", tornando-se um de seus temas centrais.

No ensaio "Que é autoridade? ", texto presente na obra supracitada, Hannah Arendtcomeça observando que seria melhor interpelar, no título deste, sobre o que foi, e não o que é autoridade. E isto pelo fato de a autoridade ter desaparecido do mundo moderno (ARENDT, 2014, p.127). Posto que essa crise da autoridade é política em sua origem e natureza, prática e teoricamente, continua Arendt, "não estamos mais em posição de saber o que a autoridade realmente é" (ARENDT, 2014, p.128). Aqui, deve-se entender não uma autoridade em geral, mas uma forma específica de autoridade[119] que fora válida em todo o mundo ocidental durante longo tempo. Hannah Arendt se propõe a fazer uma abordagem do conceito de autoridade precedida por algumas observações acerca do que a autoridade nunca foi, a saber: a autoridade não é o mesmo que poder e violência e nela não há coerção nem argumentação (ARENDT, 2014, p.129). Contudo, para Hannah Arendt, historicamente "a perda da autoridade é meramente a fase final de um processo que durante séculos solapou basicamente a religião e a tradição". Porém, ela acrescenta que, dentre estas três, a autoridade se mostrou o elemento mais estável (ARENDT, 2014, p.130).

Hannah Arendt observa que conceitualmente tradição e passado não são a mesma coisa, a perda inegável da tradição no mundo moderno não acarreta absolutamente uma perda do passado, mas juntamente com a perda da tradição "perdemos o fio que nos guiou com segurança através dos vastos domínios do passado; [e] esse fio, [...] foi também a cadeia que aguilhou [*fettering*] cada sucessiva geração a um aspecto predeterminado do passado" (ARENDT, 2014, p.130 – grifo nosso). Com efeito, "sem uma tradição firmemente ancorada, toda dimensão do passado foi também posta em perigo", isto porque para a autora a tradição possui certa relação com a recordação. É só pela recordação que a "dimensão de profundidade da existência humana" pode ser alcançada. Daí que a perda da firmeza da tradição resulta em perigo, pois estamos ameaçados de esquecimento (ARENDT, 2014, p.131).

Segundo Hannah Arendt, a perda da religião se deu à semelhança da perda da tradição. Pois desde a radical crítica das crenças religiosas, no início da época moderna, o duvidar da verdade

[119] Na segunda parte de *Sobre a violência* HannahArendt especifica algumas formas de autoridade. cf. ARENDT, 2011, p.62.

religiosa tornou-se característica da modernidade. Assim o que seria "apenas uma crise da religião institucional" acabou por ameaçar gravemente, também, a fé.[120]

A autoridade, primeiro elemento da tríade, assenta-se sobre um alicerce no passado como sua inabalada pedra angular e dá ao mundo "a permanência e a durabilidade de que os seres humanos necessitam precisamente por serem mortais". Assim, a perda da autoridade equivale "à perda do fundamento do mundo" (ARENDT, 2014, p.132).

Hannah Arendt se volta para "a convicção do caráter sagrado da fundação" subjacente na política romana, desde a república até o fim da era imperial. E o fundamento desta convicção era o de que, uma vez alguma coisa tivesse sido fundada, ela permaneceria obrigatória para todas as gerações futuras. Desta forma, para os romanos, participar na política significava, antes de mais nada, preservar a fundação da cidade de Roma (ARENDT, 2014, p.162).

De acordo com Hannah Arendt, em Roma, "a fundação e a experiência da santidade da casa e do coração" formaram o conteúdo profundamente político da religião e, neste sentido, a religião, segundo elemento da tríade, significava literalmente *re-ligare*, isto é, "ser ligado ao passado, obrigado para com o enorme, quase sobre-humano e por conseguinte sempre lendário esforço de lançar as fundações, de erigir a pedra angular para a eternidade" (ARENDT, 2014, p.163). E Hannah Arendt observa que a religião e a atividade política podiam assim serem consideradas como praticamente idênticas, pois o poder coercivo da fundação era ele mesmo religioso (ARENDT, 2014, p.163).

A autoridade dos vivos, diz Hannah Arendt, era sempre derivativa, isto é, dependia da autoridade dos fundadores, chamados pelos romanos de maiores, termo cujo sentido, nesta análise, remete-se conceitualmente a "aumentador". E a fim de compreender o que significava usufruir de autoridade na antiguidade romana, Hannah Arendt observa que a palavra *auctores* pode ser utilizada como o verdadeiro antônimo de *artífices*. Estes são os construtores e elaboradores efetivos e aqueles (os autores) são os que inspiraram toda a empresa e cujo espírito se acha representado na própria construção: "Distintamente do *artifex*, que tão-somente o fez, é ele o verdadeiro 'autor' do edifício, vale dizer seu fundador; com ele tornou-se um 'aumentador' da cidade" (ARENDT, 2014, p.164).

A filósofa ressalta que em Roma os que detinham autoridade não possuíam poder, e a autoridade do Senado aparecia sob a forma de conselho. Desta forma, pelo fato de a vontade e as ações das pessoas serem sujeitas a erros e enganos, necessitavam então de "acréscimo e confirmação", que vinham através da assembleia dos anciãos. Portanto, o "caráter autoritário do 'acréscimo' dos anciães repousa em sua natureza de mero conselho, prescindindo, seja da forma de ordem, seja de coerção externa, para fazer-se escutado" (ARENDT, 2014, p.165). Mas é o caráter coercivo desse conselho que nos interessa neste momento, pois, se, por um lado, o caráter autoritário do "acréscimo" dos anciãos dispensa "coerção externa", por outro lado, esta autoridade está intimamente ligada à força religiosamente coerciva dos áuspices (*auspices*), que, segundo Arendt, revela meramente a aprovação ou a desaprovação divina das decisões feitas pelos homens (ARENDT, 2014, p.165). Posto que para os romanos o conceito de crescimento dirigia-se no sentido do passado, "os exemplos e os feitos dos antepassados e o costume desenvolvido a partir deles eram sempre coercivos" (ARENDT, 2014, p.166).

Por fim, a noção de uma tradição – terceiro e último componente da tríade de que tratamos aqui – e de autoridade em matéria de pensamento e de ideias deriva do âmbito político, e a força desta tríade romana que liga religião, autoridade e tradição "repousa na eficácia coerciva de um início autoritário ao qual liames 'religiosos' reatam os homens através da tradição" (ARENDT, 2014, p.167). A trindade romana de religião, autoridade e tradição "não apenas sobreviveu à transformação da República em Império como penetrou onde quer que a *paxRomana* tenha criado a civilização ocidental sobre alicerces romanos", e o vigor e continuidade extraordinários desse espírito romano resistiram inclusive ao declínio do Império Romano, quando o legado político e espiritual de Roma passou à Igreja Cristã. Assim, em matéria de política, a Igreja "fez da morte e

[120] Nossa abordagem não pretende desenvolver a discussão da dúvida religiosa moderna. Sobre o tema cf.: ARENDT, 2014, p.131.

ressurreição de Cristo a pedra angular de *uma nova fundação*" (ARENDT, 2014, p.167 – grifo nosso).

Entretanto, a autora entende que a politização da Igreja alterou a religião cristã, pois a base da Igreja passou da fé cristã na ressurreição de Cristo, para o testemunho da vida, nascimento, morte e ressurreição de Jesus Cristo como um acontecimento historicamente registrado.

Hannah Arendt destaca que foi graças ao fato de que a fundação da cidade de Roma se repetiu na fundação da Igreja Católica que a tríade romana de religião, autoridade e tradição pôde ser assumida pela era cristã (ARENDT, 2014, p.169). Contudo, a influência platônica no pensamento político romano fez com que a revelação divina fosse interpretada politicamente como se os padrões para a conduta humana e os princípios da comunidade política tivessem sido, por fim, diretamente revelados. Aqui se encontra uma abordagem fundamental para a compreensão da influência grega na era cristã, pois, segundo a autora, a Igreja Católica "amalgamou [*amalgamated*] o conceito político romano de autoridade [...] à noção grega de medidas e regras transcendentes" (ARENDT, 2014, p.170 – grifo nosso). E este amálgama greco-romano na Igreja estabilizou-se na compreensão compósita acerca da autoridade. Pelo que a filósofa assevera que, por esta estabilidade, quando se pusesse um dos elementos da trindade romana (isto é, religião, autoridade e tradição) em dúvida ou o eliminasse, os dois restantes não teriam mais segurança ou pelo menos não restariam incólumes (ARENDT, 2014, p.171).

Nesta análise, Hannah Arendt avalia que Platão se servia de crenças populares, como as tradições órficas e pitagóricas, para suas descrições de uma vida futura, e ela continua: Platão foi o primeiro "a tomar consciência da enorme potencialidade estritamente política inerente a tais crenças" (ARENDT, 2014, p.174). Outrossim, Agostinho de Hipona, com sua minuciosa doutrina acerca do inferno, purgatório e paraíso, compreendeu até que ponto essas doutrinas poderiam ser usadas como ameaças nesse mundo, independentemente de seu valor especulativo acerca de uma vida futura (ARENDT, 2014, p.175).

Diferentemente do Cristianismo primitivo, o qual permanecera "sem interesses e encargos seculares", a Igreja, enquanto desenvolvimento puramente religioso do novo credo, ao tornar-se cônscia das responsabilidades políticas decidiu assumi-las, deparando-se com uma perplexidade similar à que dera origem à filosofia política de Platão: "a questão era impor padrões absolutos a uma esfera constituída de problemas e de relações humanas" (ARENDT, 2014, p.176). A autora entende que a introdução do inferno platônico no corpo das crenças dogmáticas cristãs fortaleceu a autoridade religiosa a ponto de ela esperar permanecer vitoriosa diante de qualquer contenda com o poder secular. Contudo, a consequência "foi a diluição do conceito romano de autoridade", e com esta diluição foi inserida na própria estrutura do pensamento religioso e na hierarquia eclesiástica a insinuação de um "elemento de violência". Assim, Hannah Arendt atenta para a inversão concernente ao pensamento religioso, pois o fim das "boas novas" das Escrituras, a vida eterna, não era mais o "aumento da alegria", mas o medo sobre a terra (ARENDT, 2014, p.177). Com efeito, para Hannah Arendt, a eliminação na vida pública do único elemento político da religião tradicional, o temor do inferno, é a consequência mais importante da secularização da época moderna.

Hannah Arendt observa que não foi durante a Idade Média, mas durante a modernidade "que a utilidade da religião para a autoridade secular foi redescoberta", pois os próprios revolucionários pregavam a crença em um estado futuro[121] (ARENDT, 2014, p.178). Entretanto, ela assevera que "essas tentativas de reter o único elemento de violência do edifício em desmoronamento da religião, da autoridade e da tradição, utilizando-o como salvaguarda para a nova ordem política secular", destinaram-se ao fracasso (ARENDT, 2014, p.179). Daí a conclusão de que a perda da crença em existências futuras é, num sentido político, e talvez espiritual, "a distinção mais significativa entre o presente período e os séculos precedentes". E essa perda, diz Arendt, é definitiva: "o medo do inferno não está mais entre os motivos que impediriam ou

[121] Hannah Arendtacrescenta que enquanto Robespierre apelou a um "Legislador Imortal", Jhon Adams via na "adequada provisão de recompensas e castigos futuros [...] o único autêntico alicerce da moralidade" (ARENDT, 2014, p.179 – grifo nosso)

estimulariam as ações da massa" (ARENDT, 2014, p.180). Isto parece inevitável para Hannah Arendt, uma vez que a secularidade do mundo envolveu a separação das esferas religiosa e política da vida. A partir destas circunstâncias, "a religião estava fadada a perder seu elemento político, assim como a vida pública a perder a *sanção religiosa da autoridade transcendente*" (ARENDT, 2014, p.180 – grifo nosso). E, neste sentido, fica a pergunta: conforme a análise de Hannah Arendt, o que substituiu a sanção religiosa, enquanto força coerciva da autoridade, a partir das Revoluções modernas? Para que possamos vislumbrar uma possível resposta, faz-se necessário averiguar a análise das Revoluções Americana e Francesa e suas implicações teóricas, feita por Hannah Arendt.

Em 1963 Hannah Arendt escreve *Sobre a Revolução*, texto no qual a autora oferece uma definição da revolução e uma crítica histórica do fenômeno (WATSON, 2001, p.95). Nesta obra a filósofa investiga, dentre outros problemas, como as revoluções setecentistas trataram a questão da força coerciva. Para Hannah Arendt, se, por um lado, a Revolução Francesa adquiriu foros de história mundial mesmo tendo acabado "em desastre", por outro lado, a Revolução Americana, mesmo tendo sido "um sucesso tão triunfal", se manteve como um acontecimento de importância apenas local (ARENDT, 2011, p.88).[122]

Hannah Arendt destaca que as revoluções são os únicos eventos que nos colocam diante do problema dos inícios, frontal e inescapavelmente (ARENDT, 2011, p.47). Contudo, existe um fato crucial no fenômeno da revolução, a saber, a secularização, isto é, a separação entre religião e política e o surgimento de uma esfera secular com dignidade própria. E ainda, Hannah Arendt enfatiza que "é bem possível que o que chamamos de revolução seja precisamente essa fase de transição que resulta no nascimento de uma esfera nova de tipo secular" (ARENDT, 2011, p.53).

Consciente de que a finalidade da revolução é a fundação da liberdade (ARENDT, 2011, p.189), Hannah Arendt constata que o governo revolucionário visava a fundação de uma república cuja nova liberdade (nascida no curso da revolução) fosse à semelhança "das antigas liberdades" (ARENDT, 2011, p.204).

Para Hannah Arendt, houve uma "usurpação" no surgimento do absolutismo europeu, pois este, na teoria e na prática, "foi a primeira e mais visível consequência do que chamamos de secularização". Assim, o absolutismo "parecia ter encontrado dentro da própria esfera política, um substituto plenamente satisfatório para a extinta sanção religiosa da autoridade secular na pessoa do rei" (ARENDT, 2011, p.209). Contudo, as revoluções desmascararam esta "pseudossolução", pois, diz Arendt, havia uma profunda instabilidade oriunda de certa falta elementar de autoridade (ARENDT, 2011, p.210).

Segundo Arendt, a sanção específica que a religião e a autoridade tinham exercido sobre a esfera secular não podia ser simplesmente substituída por uma soberania absoluta, pois esta "não possuindo origem transcendente e supraterrena, só podia degenerar em tirania e despotismo". Entretanto, a emancipação perante a tutela da Igreja levantava um problema, a saber, "como fundar e constituir uma nova autoridade" (ARENDT, 2011, p.210).

Nesse ínterim, parece que o absolutismo tentava resolver esse problema da autoridade sem servir-se dos meios revolucionários de uma nova fundação; dito de outra forma, Hannah Arendt entende que ele, a fim de resolver este problema, valia-se de um quadro de referência pré-estabelecido cuja "legitimidade do governo em geral e da autoridade da lei e do poder secular em particular sempre tinha se justificado relacionando-os com uma *fonte absoluta que não pertencia a este mundo*" (ARENDT, 2011, p.210 – grifo nosso). A autora observa que mesmo a Revolução Americana que não carregava a herança do absolutismo se deu dentro de um quadro baseado num absoluto que aparecera no tempo histórico como uma realidade terrena, pois "o verbo tornou-se carne" (ARENDT, 2011, p.210). Com isso, a autoridade havia se tornado inconcebível sem alguma espécie de sanção religiosa. Como a tarefa das revoluções era instaurar uma nova autoridade prescindindo do auxílio dos costumes precedentes e sem a aura dos tempos imemoriais, ela acabou por levantar novamente o problema "da fonte da lei que conferiria legalidade às leis positivas e

[122] WATSON, 2001, p.95: David Watson destaca as palavras de Bernard Crick, que denominou o livro *Sobre a Revolução* de "um gesto de gratidão", e ajuíza que, "de uma perspectiva histórica, o livro se constitui num espetáculo político em louvor da Revolução Americana".

positivadas, e da origem do poder que conferiria legitimidade a todos os poderes" (ARENDT, 2011, p.211). Hannah Arendt entende que:

> As inúmeras dificuldades e perplexidades, teóricas e práticas, que têm cercado a esfera política pública desde o surgimento do secular, o próprio fato de que a secularização veio acompanhada pelo surgimento do absoluto e a queda do absolutismo seguida por revoluções cuja principal dificuldade era *onde encontrar um absoluto* de onde pudesse derivar a autoridade para a lei e o poder, podem ser tomadas como provas de que a política e o Estado precisavam da sanção religiosa com uma urgência ainda maior do que a religião e as igrejas jamais precisaram do apoio dos príncipes. (ARENDT, 2011, p.211 – grifo nosso)

Todavia, segundo Hannah Arendt, embora esta necessidade de um absoluto tenha se manifestado de muitas formas, ela visava quebrar dois círculos viciosos, a saber, a) a necessidade de todas as leis positivas feitas pelo homem de ter uma *fonte externa* que lhe confira legalidade e transcenda como uma "lei superior" o ato legislativo em si e b) o círculo vicioso inerente à *petitio principii* [petição de princípio] que acompanha todo início novo (ARENDT, 2011, p.212). Desta forma, surge as inquietações concernentes à força coerciva da autoridade: as revoluções setecentistas fundaram e constituíram essa nova autoridade de ordem secular?

Para Hannah Arendt, se a revolução for pensada como a *Novus Ordo Saeculorum* ela está condenada ao fracasso, ao passo que a meta dos Estados Unidos funcionou porque concebeu a revolução como a *Constitutio Libertatis*.[123] Contudo, se, por um lado, a Revolução Francesa não conseguiu um substituto para a força religiosamente coerciva da autoridade política, por outro lado, na Revolução Americana, a fundação de um novo corpo político com estabilidade suficiente para sobreviver as investidas dos séculos seguintes, foi decidido no momento em que a Constituição começou a ser "venerada".

BIBLIOGRAFIA

ARENDT, H. *A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

_____. *A dignidade da política:* ensaios e conferências. Trad. H. Martins. Rio de Janeiro: Relumbre-Dumará, 1993.

_____. *Crises of the Republic*. Nova York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972.

_____. *Eichmann em Jerusalém*. Trad. J. R. Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Entre o Passado e o Futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2007.

_____. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. *O que é política?* Trad. Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

_____. *Sobre a Revolução*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Sobre a violência*. Trad. André de M. Duarte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

CORREIA, A. *Hannah Arendt e a modernidade:* política, economia e a disputa por uma fronteira. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

JAEGER, W. *Paideia:* formação do homem grego. Trad. A. M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

LAFER, C. *Hannah Arendt: pensamento persuasão e poder*. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

MACHIAVELLI, N. *O Príncipe*. Trad. Lívio Xavier. Bauru: 2010.

MOTA, C. G. *A Revolução Francesa*. São Paulo: Editora Ática, 1989.

[123] WATSON, 2001, p.95.

PLATÃO. *Fédon*. Tradução: José C. de S. Jorge P. e João C. Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

ROSTOVTZEFF, M. *História de Roma.* Trad. W. Dutra. Rio de Janeiro: Guanabara Koogans, 1983.

WATSON, D. *Hannah Arendt*. Trad. L. A. Aguiar e M. Sobral. Rio de Janeiro: DIFEL, 2001.

YOUNG-BRUEHL, E. *Por amor ao mundo:* a vida e a obra de Hannah Arendt. Trad. A. Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

TATIANA SOUZA CORREIA

Orientador: Prof. Dr. José Crisóstomo de Souza

Sentimentos morais e normatividade em John Rawls

A obra, *Uma teoria da justiça*, do filósofo John Rawls é fonte de uma pluralidade de debates no cenário da filosofia política e da filosofia moral contemporânea. A maioria das críticas endereçadas à teoria da justiça como equidade de Rawls se referem ao status primordial que ele fornece ao indivíduo, à precedência que o filósofo estabelece do justo sobre o bem e, o caráter puramente normativo de inspiração kantiana que sua teoria aparentemente apresenta. Rawls enfatiza certa continuidade entre sua posição e a ética kantiana, particularmente em duas questões: a centralidade da "autonomia" individual e a prioridade do direito ao bem. No entanto, não podemos considerá-lo um kantiano estrito, já que, por exemplo, não há espaço na teoria do filósofo para a doutrina do à priori que é tão central na filosofia de Kant.

Uma área pouco explorada na filosofia rawlsiana é sua psicologia moral, centralizada no sentimento de senso de justiça. Para os críticos que acusam Rawls de um normativismo puro e de uma teoria excessivamente individualista, o capítulo VIII, da obra *Uma teoria da justiça*, ao que parece é praticamente invisível. Neste capítulo da obra, John Rawls se dedica a analisar a questão da estabilidade, introduzindo os sentimentos morais como um fator importante na manutenção da estabilidade de uma sociedade bem ordenada. Assim, o objetivo desta comunicação é analisar a relação entre o sentimento de senso de justiça e a aceitação de princípios públicos de justiça. Além disso, examinar se a introdução de sentimentos morais pode ou não quebrar o aparente normativismo puro presente em *Uma teoria da justiça*, e que é alvo de duras críticas.

Rawls destaca que o sentimento de senso de justiça pode atuar como elemento reforçador dos princípios de justiça. Para o filósofo, este sentimento fortalece os laços em sociedade, gerando mais confiança entre as pessoas, mais vontade em querer agir de modo justo, em defender instituições justas e em promover instituições justas (RAWLS, 2008). Não podemos negar que, às vezes, os nossos sentimentos e as nossas inclinações pessoais podem interferir de maneira direta no modo como nos comportamos no coletivo e na forma como enxergamos os outros. Dessa maneira, parece-nos de suma importância entender como os sentimentos morais podem desenvolver em nós o desejo de agirmos de acordo com os princípios normativos estabelecidos em sociedade. Dessa forma, cabe investigarmos como o senso de justiça descrito por Rawls pode estimular que membros de uma sociedade democrática, plural, marcada por uma diversidade de interesses conflitantes entre em

acordo em relação aos princípios de justiça que devam reger a sociedade. De modo que, este arranjo entre os interesses coletivos e individuais possa desencadear numa sociedade bem ordenada.

Na teoria da justiça como equidade Rawls estipula a justiça como princípio normativo e determina a prioridade do justo sobre o bem. Na concepção de Rawls o princípio de justiça para com o indivíduo é inviolável, portanto nem mesmo o bem estar da sociedade em geral pode ter primazia sobre os direitos de cada cidadão em sua individualidade (RAWLS, 2008). O problema que encontramos na teoria rawlsiana da justiça como equidade pode ser descrito da seguinte maneira: como é possível sustentar uma concepção de justiça coletiva, se a escolha das normas que devem regular o coletivo parte de uma perspectiva que coloca o desejo dos indivíduos no centro das decisões. Parece-nos, no mínimo contraditório, que normas para o coletivo sejam escolhidas a partir de uma perspectiva individualista. Com isso, faz-se relevante examinar como e se é possível não tornar demasiado individualista a abordagem de questões coletivas, políticas, morais e distributivas numa teoria que propõe estabelecer princípios normativos a partir do "eu".

A ideia de justiça ocupa papel central na teoria moral de Rawls, uma vez que o filósofo adota a justiça como princípio regulador da sociedade. Segundo Rawls, o papel da justiça é definir os direitos e os deveres de cada cidadão, bem como determinar as partes distributivas. Além disso, o filósofo acrescenta que o sentido público de justiça torna seguro o negócio entre os homens. Na justiça como equidade a sociedade é tida como um empreendimento colaborativo de benefício mútuo para todos os membros que a compõe (RAWLS, 2008).

Se pudéssemos definir um ponto de partida para a filosofia moral de John Rawls em sua obra, *Uma teoria da Justiça*, diríamos que a sua ideia da justiça como ideal normativo surge como resposta ao problema de como alcançar um equilíbrio razoável entre interesses conflitantes, numa sociedade plural e diversa. Problema este que está diretamente ligado não somente ao conflito de interesses, mas também a complexidade de uma sociedade constituída por pessoas múltiplas, onde nem todas possuem oportunidades, aptidões, talentos naturais, situação econômica e status social equitativos.

Rawls elaborou sua teoria da justiça com o objetivo de produzir uma concepção filosófica que tivesse utilidade para democracia constitucional. Oferecendo assim, uma alternativa contrária ao utilitarismo, já que Rawls acredita que o utilitarismo é um sistema consideravelmente frágil e inconsistente para democracia. Isto porque, na interpretação do filósofo, o utilitarismo não consegue explicar as liberdades e direitos básicos dos cidadãos como pessoas livres e iguais, que é uma ideia primordial das instituições democráticas (RAWLS, 2008). Rawls, propôs elaborar uma teoria que fosse superior ao utilitarismo predominante na tradição da filosofia moderna. Para isto, o filósofo desenvolve sua teoria da justiça como equidade que ele afirma ser, "[...] uma teoria da justiça que generaliza e leva a um nível mais alto de abstração o conceito tradicional do contrato social" (RAWLS,

2008, p.3), representado por Locke, Rousseau e Kant. Assim, Rawls recorre à ideia da posição original como recurso teórico para atingir tal finalidade.

Se nós aceitarmos um contrato normativo (normas de conduta moral, legal e institucional) baseado no princípio de justiça como equidade, poderíamos alcançar um estado que o filósofo denomina sociedade bem ordenada. Segundo Rawls, uma sociedade bem ordenada funciona como um projeto cooperativo para vantagem mútua, normatizada por princípios que seriam escolhidos numa situação inicial equitativa (RAWLS, 2008). Rawls sugere que os princípios da justiça que regulam a sociedade poderiam ser escolhidos numa posição inicial equitativa. Em outras palavras, se não soubéssemos nosso status na sociedade, classe social e situação econômica, quais princípios normativos escolheríamos para regular a sociedade?

A ideia da posição original faz parte do eixo teórico central na concepção da justiça como equidade do filósofo. É importante frisar que precisamos entender a posição original como uma situação hipotética na qual poderíamos escolher os princípios de justiça que regem a sociedade, de maneira que estes sejam a base do nosso raciocínio moral em relação a nossas condutas. Se pudéssemos escolher os princípios normativos que orientam a sociedade sob um véu de ignorância, isto é, sem sabermos qual seria nosso papel na sociedade, estaríamos em uma posição inicial equitativa, já que assim, não teríamos como ser tendenciosos em nossas escolhas. Segundo o filósofo, "[...] numa doutrina contratualista os fatos morais são determinados pelos princípios que seriam escolhidos na posição original. Esses princípios especificam quais considerações são pertinentes do ponto de vista da justiça social". (RAWLS, 2008, p.48). A posição original tem uma função na teoria de Rawls, ela tentar garantir o princípio da imparcialidade. Como a filosofia política e moral de Rawls é baseada na noção de justiça como equidade, o filósofo tentar defender para sua teoria a ideia de que devemos ser imparciais e desinteressados nas escolhas que afetam os outros, parece ser uma consequência, no mínimo, razoável.

Um dos grandes críticos a teoria da justiça como equidade de Rawls é o filósofo Alasdair MacIntyre [124]. Em sua obra, *Depois da Virtude*, MacIntyre acusa Rawls de ser demasiado individualista, uma vez que na interpretação de Macintyre, na teoria moral rawlsiana os interesses dos indivíduos estão na frente dos interesses da comunidade. Segundo MacIntyre, Rawls concebe a sociedade como um grupo de indivíduos, todos estranhos entre si, encalhados em uma ilha deserta. Por isso, seria necessária a criação de normas que salvaguardem cada indivíduo o máximo possível em tal situação (MACINTYRE, 2001). Apesar de a posição original ser um procedimento puramente teórico, para conceber o que "eu" desejaria se não soubesse minha posição na sociedade, a primeira

[124] Alasdair MacIntyre, nascido em Glasgow, na Escócia, em 1929, é considerado atualmente um dos maiores filósofos no campo da ética. É considerado um comunitarista ético, por suas duras críticas a teorias éticas centradas numa perspectiva individualista liberal.

vista, parece-nos incoerente que normas para o coletivo sejam escolhidas a partir de uma perspectiva centrada no "eu". Assim, parece relevante tentarmos acolher a crítica de Macintyre sobre a teoria da justiça como equidade e, verificar seus possíveis desdobramentos.

Outro grande crítico da filosofia moral e política de Rawls é o filósofo Raymond Geuss[125]. Para Geuss, a filosofia rawlsiana adota um ponto de vista estritamente normativo que desconsidera a história das sociedades. A teoria normativa de Rawls dita como as coisas deveriam ser apenas idealmente e, estabelece que devemos agir baseados em normas pré-estabelecidas, ignorando as contingências da vida humana. Para Geuss, é altamente questionável se o tipo de abstração que há na teoria da posição original de Rawls seja útil tanto para compreensão real do mundo em que vivemos, quanto para possibilidade de podermos ter uma filosofia prática contribuinte, ou um conjunto útil de regras normativas (GEUSS, 2005).

Apesar de a teoria rawlsiana ser primordialmente normativa, não podemos ignorar que os sentimentos morais desempenhem uma função importante em sua teoria, uma vez que o filósofo afirma que, "[...] até certo ponto, então, sentimentos morais são necessários para garantir a estabilidade da estrutura básica no tocante à justiça." (RAWLS, 2008, p. 565). Esta conexão entre sentimentos morais e estabilidade pública parece convergir na promoção do equilíbrio de conflitos na esfera privada, e na promoção de uma sociedade bem ordenada. Isto nos indica, no mínimo, porque é tão importante para Rawls introduzir a ideia de sentimentos em sua teoria moral e política, o filósofo afirma ainda que:

> Pode-se ver a teoria da justiça como a descrição do nosso senso de justiça. Essa descrição não significa simplesmente uma lista dos juízos sobre instituições e ações que estamos prontos para empreender juntamente com as respectivas fundamentações, quando realizadas. Ao contrário, o que se requer é a formulação de um conjunto de princípios que, quando conjugados às nossas crenças e ao conhecimento das circunstâncias, nos levaria a emitir esses juízos com suas fundamentações, se tivéssemos de aplicar esses princípios de forma consciente e inteligente. Uma concepção da justiça caracteriza a nossa sensibilidade moral quando os nossos juízos do dia-a-dia são formulados de acordo com seus princípios. Esses princípios podem servir como parte das premissas de uma demonstração que atinge um entendimento correspondente. (RAWLS, 2008, p.55).

Podemos interpretar o senso de justiça como elemento motivador de nossa conduta em acordo com os princípios da justiça. O senso de justiça descreve nossa capacidade de aceitar os princípios de justiça não de maneira coercitiva e vai além da capacidade de seguir regras. O senso de justiça é, antes de tudo, a nossa capacidade de sentir o que é justo, este sentimento está no centro da psicologia moral rawlsiana. Rawls enfatiza a importância da aquisição do senso de justiça de acordo com duas perspectivas: primeiro, o senso de justiça leva-nos a aceitar as instituições justas que se aplicam a nós e das quais nós e nossos associados nos beneficiamos. E, além disso, o senso de justiça nos fornece a disposição em trabalhar pela criação de instituições justas (ou pelo menos não se opor a elas) e pela

[125] Raymond Geuss, nascido em 1946, professor emérito da Faculdade de Filosofia da Universidade de Cambridge, é um filósofo político e estudioso da filosofia europeia dos séculos XIX e XX.

reforma das existentes quando a justiça o exige. Desse modo, surge em nós o desejo de agir segundo o dever de promover instituições justas (RAWLS, 2008). Rawls classifica o desenvolvimento da moralidade em três estágios, a saber, a moralidade de autoridade, a moralidade de associação e a moralidade de princípios. Ele presume que o senso de justiça é adquirido gradualmente pelos membros da sociedade durante o crescimento. No cerne de cada estágio do desenvolvimento moral descrito na psicologia moral de Rawls está o sentimento de culpa.

A moralidade de autoridade é a primeira fase do desenvolvimento moral. Podemos dizer que a mesma é adquirida na fase infantil no seio da família, onde a criança é submetida à autoridade legítima dos pais. Como a criança ainda não possui desenvolvidos seus próprios padrões críticos e capacidade argumentativa racional para questionar normas, se a criança ama e confia em seus pais, ela tende obedecer a suas ordens. No entanto, esta obediência está ligada ao sentimento de culpa que a criança sente quando inflige as normas que os pais esperam que ela obedeça. A moralidade de associação, considerada a segunda fase do desenvolvimento moral, é baseada pelos padrões morais apropriados ao papel do indivíduo dentro dos vários grupos que ele faz parte. Neste caso, a família seria só mais uma associação dentro de um campo mais amplo de associações. Nesta fase, o indivíduo desenvolve os sentimentos de amizade e confiança dentro de um esquema cooperativo entre os associados. A culpa se manifesta quando o indivíduo não consegue se estabelecer dentro do ideal cooperativo entre os membros do grupo. A moralidade de princípios, terceiro estágio do desenvolvimento moral, está associada a nossa capacidade de cooperação na sociedade como um todo. Nesta fase, nosso desejo de cooperação mútua não está restrita aos laços afetivos dos dois estágios anteriores, mas sim, a aceitação dos princípios públicos de justiça. A culpa surge nesse estágio quando infligimos os princípios de justiça estabelecidos em sociedade. A moralidade de princípios é o mais alto grau de desenvolvimento moral, já que o agente se apega aos princípios de justiça por eles próprios. Esta fase está ligada ao desejo de ser uma pessoa justa, de agir com justiça e promover instituições justas.

Em suma, o senso de justiça é a principal fonte de nossa motivação para agir de acordo com os princípios da justiça, por isso seu desenvolvimento e preservação são de grande importância. Aqui chegamos a um ponto relevante para tentarmos entender como nossos afetos, emoções e sentimentos podem nos motivar a agir de acordo com princípios normativos. O senso de justiça descrito na teoria rawlsiana não é algo inato e deve ser cultivado em nós, segundo Rawls, "[...] as pessoas são capazes de ter (e se presume que adquirem) um senso de justiça, um desejo normalmente efetivo de aplicar e agir segundo os princípios da justiça, pelo menos em grau mínimo." (RAWLS, 2008, p. 623). Erin M. Cline, em sua análise sobre o senso de justiça chega à conclusão que, a aquisição do senso de justiça na teoria rawlsiana é de fundamental importância, já que este sentimento adquire o papel de fomentar a estabilidade dos princípios de justiças acordados, assim, ela afirma que:

> O senso de justiça plenamente desenvolvido resultante deste processo de cultivo é a única coisa mais importante na estabilidade de uma sociedade justa ao longo do tempo. Podemos ver, então, quão crítico o relato de Rawls de um senso de justiça é para sua teoria da justiça, porque mostra como e por que os cidadãos se comprometem com os princípios da justiça (ERIN, 2007, p.366).

Rawls em sua psicologia moral fornece papel de destaque ao senso de justiça no campo das relações morais e, no estabelecimento da justiça pública como ideal normativo da sociedade. Além disso, o filósofo afirma que, "[...] na verdade, sem um senso de justiça em comum ou sobreposto, não é possível existir amizade cívica. O desejo de agir com justiça não é, então, uma forma de obediência cega a princípios arbitrários sem relação com objetivos racionais." (RAWLS, 2008, p.588). Dessa forma, se não houver um senso de justiça bem instituído entre os membros de uma sociedade, não haveria possibilidade de existir um equilíbrio entre vários desejos conflitantes. O que demonstra a importância deste sentimento na estabilidade pública, e consequentemente na promoção do equilíbrio razoável no conflito de interesses na esfera privada.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ARNESON, Dick. **John Rawls's theory of justice - notes for theories of justice**. USD School of Law, 2008.

BERTEN, André. **Republicanismo, patriotismo, nacionalismo**. Perspectiva Filosófica. Justiça, democracia e emoções políticas, v. 42, p. 12-28, 2015.

_____. **A questão dos sentimentos morais nas filosofias políticas de inspiração kantiana: o caso de Rawls**. In: PINZANI Alessandro; CONSENSO Tonetto Milene (orgs.). Critical Theory and Social Justice. Teoria Crítica e Justiça social. 1ed. Florianópolis: Nefiponline, p. 75-102, 2012.

DEIGH, John. **Love, Guilt, and the Sense of Justice**. In The Sources of Moral Agency: Essays in Moral Psychology and Freudian Theory. Edited by John Deigh. New York: Cambridge University Press, 1996.

ERIN M. Cline. **Two Senses of Justice: Confucianism, Rawls, and Comparative Political Philosophy**. Dao: A Journal of Comparative Philosophy, Volume 6, Issue 4, p. 361–381. December 2007.

GEUSS, Raymond. **Outside Ethics**. Princeton: Princeton University Press, 2005.

_____. **Philosophy and Real Politics**. Princeton: Princeton University Press, 2008.

_____. **Politics and the Imagination**. Princeton: Princeton University Press, 2009.

KYTE, Richard. **Guilt, Remorse, and the Sense of Justice**. Contemporary Philosophy 14.5: p. 17–20, 1992.

LIMA, Mateus de. **Sentimentos morais e razão pública na teoria da justiça de John Rawls**. I Congresso Internacional de Filosofia Moral e Política. Virtudes, direitos e democracia. Manoel Vasconcellos, Luis Rubira (orgs.). Pelotas: Editora e Gráfica – Universitária UFPel, 2009. Disponível em: http://cifmp.ufpel.edu.br/anais/1/cdrom/mesas/mesa9/02.pdf. Acesso em: 07/01/17.

MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude**. Trad. Jussara Simões. São Paulo: Edusc, 2001.

RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. Trad. Jussara Simões. 3 ed. Revisada. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **A Ideia de Razão Pública Revista**. In *O Direito dos Povos*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **História da Filosofia Moral**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. Justice as Fairness: A Restatement. Edited by Erin Kelly. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

_____. **Liberalismo Político**. Trad. Dinah de Azevedo Abreu. São Paulo: Ática, 2000.

_____. **The Sense of Justice**. In Freeman, 1999.

SILVEIRA, Denis Coitinho. **Teoria da justiça de John Rawls: entre o liberalismo e o comunitarismo**. Trans/Form/Ação. Vol. 30, nº. 1, p. 169-190, 2007.

VICENTE, José João Neves Barbosa. **A crítica de MacIntyre à teoria da justiça de Rawls. Revista Trilhas filosóficas, n. 2, ano III, p. 102-112, jul.-dez, 2010.**

THIAGO ANDRADE FERREIRA DORIA

Orientador: Prof. Dr. João Carlos Salles Pires da Silva

GRAMÁTICA E PSICOLOGIA EM WITTGENSTEIN

Nossa pesquisa examina como, na obra de Ludwig Wittgenstein, a investigação gramatical de conceitos psicológicos, tarefa propriamente filosófica, relaciona-se com o estudo empírico de fenômenos psíquicos, protagonizado por uma psicologia que se pretende científica. Tal exame leva-nos especialmente aos manuscritos (MSS) e datiloscritos (TSS) que, redigidos pelo filósofo a partir de meados de 1946 até sua morte, em 1951, terminaram editados postumamente por seus executores literários, não sem controvérsia, em dois pares de volumes: as *Observações sobre a Filosofia da Psicologia*[126] e os *Últimos Escritos sobre a Filosofia da Psicologia*.[127] Trata-se, pois, de um conjunto de textos que sucede a redação da primeira parte das *Investigações Filosóficas*,[128]onde um novo método para o tratamento de problemas filosóficos é consolidado, componentes pragmáticos têm já reconhecido o seu papel na determinação do campo do significativo, e a linguagem não mais possui uma única função, a referencial, mas sim múltiplas funções. Esse segmento singular do *corpus* wittgensteiniano destaca-se ainda pela contiguidade e mesmo concomitância com robustas reflexões que incidem sobre as cores e, em seguida, dirigem-se à certeza, sendo recíproca a influência entre elas e o esclarecimento conceitual de termos e expressões próprios da psicologia, reforçando-se, assim, o laço íntimo e até bastante natural entre problemas relativos à percepção, ao conhecimento e ao estatuto do sujeito que pensa, percebe, sente, sabe, conhece, acredita, duvida, lembra, quer, nota aspectos, interpreta, etc. É nesse contexto que um amplo domínio de vivências, aquilo que poderíamos chamar a experiência da subjetividade, torna-se alvo de uma intensa e contínua análise.

O gesto de voltar-se ao estudo do anímico parece contrastar com o projeto do *Tractatus Logico-Philophicus*,[129] livro em que Wittgenstein mais bem expressa seu antigo modo de pensar: lá as proposições psicológicas — que poderiam remeter a uma instância subjetiva e estavam na alçada de uma disciplina científica, a psicologia — eram desprovidas de qualquer privilégio, pois não

[126] WITTGENSTEIN, Ludwig. *Remarks on the Philosophy of Psychology*.Vol. I e II. Oxford: Basil Blackwell, 1980.
[127] WITTGENSTEIN, Ludwig. *Last Writings on the Philosophy of Psychology*. Vol. I e II. Oxford: Basil Blackwell, 1982, 1992.
[128] WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophical Investigations*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.
[129] WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. 2ª ed. São Paulo, Edusp, 1994.

participavam da constituição do sentido proposicional; também elas teriam sido elucidadas de um só golpe com a elucidação da forma geral que toda e qualquer proposição deveria ter. Entretanto, a atenção e a importância dadas tardiamente à psicologia não implicam de modo algum que a significação é agora cientificamente explicada por relações causais entre fenômenos psíquicos, e não mais esclarecida por uma investigação estritamente lógica. Na verdade, o antipsicologismo que perpassa todo o sistema tractariano, onde o pensável era reduzido ao dizível e o pensamento ele mesmo fora dispensado em favor de sua expressão linguística, ganha contornos mais complexos no decurso da produção wittgensteiniana, tornando-se ainda mais radical. Exemplo disto é a crítica ao mito da interioridade, pilar de uma antiga e influente tradição filosófica, que trata processos mentais internos como o *locus* do significado; em particular, destaca-se a recusa em conceber a introspecção como uma espécie de sentido interno através do qual poderíamos observar nossa vida interior, à semelhança do olho que observa o que está delimitado pelo campo visual.

Dessa forma, assume protagonismo a perspectiva segundo a qual o significado está intrinsecamente ligado às nossas práticas, ao contexto amplo no qual as palavras são empregadas. Ou seja, a significação é tecida em formas de agir, em modos de comportar-se com expressões linguísticas, parecendo ser possível apreendê-la, digamos, à luz do dia, não estando ela confinada aos recantos supostamente pouco ou nada acessíveis da mente. Aqui, contudo, é preciso cautela para não criarmos um outro mito, o da exterioridade, que concebe os comportamentos, definidos através de meros movimentos corporais, como suficientes para dar conta do sentido, assim sem mais. Com efeito, tal concepção é manifestada por uma corrente teórica relativamente recente que, abraçada sobretudo por filósofos e psicólogos, tenta adotar um vocabulário comportamental em substituição àquele relativo ao mental. No mais das vezes, porém, essa tentativa simplesmente muda de lugar problemas e impasses que, localizados antes no interno, passam então ao externo e permanecem, ali também, sem solução.

Assim, Wittgenstein argumenta que não basta tomarmos o comportamento apenas em sua dimensão observável no mundo físico; devemos tomá-lo como a expressão de um interior que, por sua vez, está indissociavelmente vinculado a critérios comportamentais. Descartar por completo o papel da interioridade na constituição mesma do sentido, apontando para a mitologia que tradicionalmente a envolveu, equivaleria a jogar fora o bebê junto com a água suja do banho; é preciso reconhecer a irredutibilidade das vivências subjetivas, as quais, por outro lado, só podem participar da significação se contextualizadas com os comportamentos que as expressam. Misturando expressões e termos das esferas mental e comportamental, os conceitos psicológicos, após o colapso do *Tractatus*, não podem mais ser dispensados como supérfluos em um trabalho de lógica-filosófica; ao contrário, eles serão tratados nos escritos tardios como fontes de confusões conceituais, demandando um esclarecimento paciente, possível apenas a partir de uma investigação gramatical,

cujos resultados, por sua vez, importarão para discussões sobre a natureza e os fundamentos de uma psicologia científica, interessada pelas conexões causais entre fenômenos psíquicos.

***

A delimitação de nosso objeto nos impõe um objetivo geral, a saber, caracterizar de modo claro e preciso a relação entre a gramática dos conceitos psicológicos e a ciência dos fenômenos psíquicos na obra de Wittgenstein, em especial nos textos voltados à filosofia da psicologia formulados entre 1946 e 1951. A fim de alcança-lo, precisamos realizar alguns esclarecimentos prévios, que podemos considerar como nossos objetivos específicos.

Sendo assim, procuraremos explicitar o desenvolvimento das considerações sobre a filosofia da psicologia no pensamento wittgensteiniano, desde quando ela é simplesmente definida como teoria do conhecimento no *Tractatus*,[130] restando ali inexplorada porque dispensável em um trabalho mais fundamental de lógica filosófica, até o momento em que, nos escritos tardios, torna-se uma extensa análise da gramática que rege o uso de conceitos psicológicos, a exemplo de 'pensar', 'interpretar', 'perceber', 'notar um aspecto', 'querer', 'sentir', entre outros. Para tanto, acompanharemos com atenção o surgimento e a maturação de conceitos tais como 'jogo de linguagem', 'forma de vida' e 'seguir uma regra', cruciais para qualquer investigação gramatical, os quais Wittgenstein incorpora ao seu repertório analítico entre 1929 — quando, após o colapso do sistema tractariano, volta a ocupar-se com filosofia — até o final de 1945 e início de 1946, quando provavelmente é concluída a redação da primeira parte das *Investigações*. Ademais, é nesse período que emerge um novo método para o tratamento de problemas filosóficos, entendidos agora como doenças conceituais, expressas através de imagens produzidas pela fixação em certos aspectos da linguagem, sendo a filosofia a atividade terapêutica que incide sobre elas, sempre atenta ao emprego das palavras em múltiplos contextos.

Chegando então aos escritos sobre filosofia da psicologia que Wittgenstein produziu nos últimos 5 anos de sua vida, para os quais nossa pesquisa está especialmente voltada, cuidaremos de analisar as relações de composição entre os MSS 130 (a partir da anotação de 26 de maio de 1946), 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 144, 167, 168, 169, 170 e 171, e os TSS 228, 229, 230 e 232, atentando para o modo como esse material foi editado por executores literários nas *Observações sobre a Filosofia da Psicologia - Vol. I e II* e nos *Últimos Escritos sobre a Filosofia da Psicologia - Vol. I e II*. Com isto não temos a pretensão de propor edições alternativas, mas sim reviver as escolhas feitas pelo filósofo ao selecionar manuscritos ou partes deles para compor um datiloscrito, que por sua vez poderia ainda servir como base para a confecção de outro datiloscrito. Nesse processo composicional

130 Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*, 4.1121.

muitas anotações se repetem — às vezes com variações importantes — em contextos diferentes, sendo importante então recuperar suas várias ocorrências, sublinhando neste ínterim a construção de núcleos temáticos. Com isso também teremos condições de nos aproximarmos do debate em torno da segunda parte das *Investigações*, que Wittgenstein almejava concluir e possivelmente seria destinada à filosofia da psicologia, e não obstante permaneceu inconclusa.[131]

Por sinal, também é um de nossos objetivos destacar as conexões entre os temas da filosofia da psicologia e aqueles que giram em torno das cores e da certeza, todos eles intensamente analisados em períodos muito próximos. Embora cada um desses três domínios temáticos tenha uma pauta própria, por vezes eles acabam se misturando, inclusive convivendo em manuscritos e datiloscritos. Assim, importa-nos, por exemplo, interrogar o impacto que questões epistemológicas podem receber a partir da descrição gramatical do uso de palavras que expressam vivências; perguntar de que modo as regras que normatizam o emprego de palavras para cor estão relacionadas com conceitos pertinentes tanto a uma psicologia filosófica como também à epistemologia, como 'ver' e 'perceber', etc. Neste ponto buscaremos examinar criticamente a leitura de acordo com a qual os escritos sobre filosofia da psicologia, cores e, em especial, aqueles editados postumamente em *Sobre a Certeza*[132] seriam suficientemente descolados dos textos anteriores a 1946, ao ponto de constituírem uma terceira fase da obra wittgensteiniana, para além daquelas representadas pelo *Tractatus*, por um lado, e pelas *Investigações*, por outro.[133]

Ademais, iremos explorar como a dicotomia entre interno e externo, tematizada pela primeira vez por Wittgenstein nos anos 30, constitui uma imagem que é sistematicamente submetida à terapia filosófica depois de 1945, em especial nos textos sobre filosofia da psicologia elaborados entre 1949 e 1951, enfatizando como ela alimenta o dualismo entre o mental e o físico, cujos impasses devem receber um tratamento gramatical. Assim, procuraremos expor a argumentação subjacente à recusa wittgensteiniana em tomar a mente como um palco privado e oculto onde desfilam objetos, estados, atos, etc., aos quais apenas eu tenho acesso através da introspecção, e, complementarmente, em conceber o comportamento como meros movimentos corporais publicamente observáveis, sendo necessário insistir sobre o vínculo inquebrantável entre as vivências e sua expressão comportamental, fulcro da gramática em torno da qual nossa experiência se organiza.

Finalmente, ainda no âmbito dos escritos tardios sobre filosofia da psicologia, trataremos de analisar longa e detalhadamente as considerações sobre os fundamentos e a natureza de uma ciência psicológica, sublinhando como nelas reitera-se repetidamente a impossibilidade de uma explicação

[131] A despeito disto, o texto das *Investigações* fora publicado postumamente com duas partes em 1953, numa edição preparada por G. E. M. Anscombe e Rush Rhees, sendo incerto que o material da segunda correspondesse de fato àquilo que Wittgenstein tinha em mente.

[132] WITTGENSTEIN, Ludwig. *On Certainty*. New York: Harper Torchbooks, 1972.

[133] Por exemplo, cf. MOYAL-SHARROCK, Danièle. (Ed.). *The Third Wittgenstein*. Aldershott: Ashgate, 2003.

cientificamente orientada das relações gramaticais entre o interior e o exterior, que só se deixam elucidar por meio de uma investigação lógica das palavras que usamos para expressar o anímico. Nesse momento pretendemos reconstituir o diálogo que Wittgenstein estabelece especialmente com o behaviorismo e a *Gestaltpsychologie*, e também sua leitura dos *Princípios da Psicologia*,[134] de William James. Ademais, salientaremos o papel da causalidade nas considerações supracitadas, e veremos de que modo o estudo científico das conexões causais entre fenômenos psíquicos, por um lado, não escapa às regras que normatizam o uso de palavras para sensações, percepções, lembranças, etc., e por outro pode ser beneficiado com os esclarecimentos advindos de uma visão mais correta da gramática dos nossos conceitos psicológicos.

REFERÊNCIAS

AMMERELLER, Erich. Wittgenstein on intentionality. In: GLOCK, Hans-Johann. (Ed.). *Wittgenstein: a critical reader*. Oxford: Blackwell Publishers, 2001.

BAKER, G. P. *Wittgenstein's Method: Neglected Aspects*. Oxford: Blackwell, 2004.

BOUVERESSE, Jacques. *Le Mythe de l'Interiorité*. 2 ème. éd. Paris: Les Éditions de Minuit, 1987.

BUDD, Malcolm. *Wittgenstein's Philosophy of Psychology*. London: Routledge, 1989.

CAVELL, Stanley. *Must we mean what we say?* Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

CHAUVIRÉ, Christiane. Wittgenstein, les sciences et l'épistémologie aujourd'hui. *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, v. 46, n. 2, p. 157-179, avr.-juin 2005.

_____. *L'immanence de l'ego*. Paris: Presses Universitaires de France, 2009.

COMETTI, Jean-Pierre. *Ludwig Wittgenstein et la philosophie de la psychologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.

DIAMOND, Cora. *The Realistic Spirit*. Cambridge/Massachussetts: The MIT Press, 1991.

DUMMETT, Michael. *Frege: Philosophy of Language*. London: Duckworth, 1973.

FAUSTINO, Silvia. *Wittgenstein: o eu e sua gramática*. São Paulo: Editora Ática, 1995.

_____. The Basic Laws of Arithmetic. Berkeley: University of California Press, 1967.

FREGE, Gottlob. *Logical Investigations*. Yale University Press, 1977.

_____. Sobre a Justificação Científica de uma Conceitografia. In: *Col. Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1974. p. 190-195.

[134] JAMES, William. *Principios de Psicología*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1989.

_____. *Lógica e Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Editora Cultrix, 1978.

_____. *Os Fundamentos da Aritmética*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. *The Foundations of Arithmetic*. Oxford: Basil Blackwell, 1980.

_____. "O Pensamento: Uma Investigação Lógica". In: _____. *Investigações Lógicas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p. 9-40.

GARCÍA SUÁREZ, Alfonso. *La lógica de la experiencia: Wittgenstein y el problema del lenguaje privado*. Madrid: Editorial Tecnos, 1976.

GLOCK, Hans-Johann. *Dicionário Wittgenstein*. Trad. Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

GRIFFIN, James. *Wittgenstein's Logical Atomism*. Oxford: Oxford University Press, 1965.

HACKER, P. M. S. *Insight and Illusion*. 2. ed. Oxford: Claredon Press, 1986.

_____. *Wittgenstein: Meaning and Mind*. Oxford: Blackwell, 1990. (Volume 3 of Analytical Commentary on the Philosophical Investigations).

_____. *Wittgenstein: Meaning and Mind*. Oxford: Blackwell, 1990. (Volume 3 of Analytical Commentary on the Philosophical Investigations, Part I, Essays).

_____. *Wittgenstein: Meaning and Mind*. Oxford: Blackwell, 1996. (Volume 4 of Analytical Commentary on the Philosophical Investigations).

_____. *Wittgenstein's Place in Twentieth-century Analytic Philosophy*. Oxford: Blackwell, 1996.

_____. "The Development of Wittgenstein's Philosophy of Psychology". In: COTTINGHAM, John; HACKER, P. M. S. (Ed.). *Mind, Method and Morality: Essays in Honour of Anthony Kenny*. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 275-305.

KENNY, Anthony. *Wittgenstein*. Revised Edition. Oxford: Blackwell, 2006.

_____. *The Legacy of Wittgenstein*. New York: Basil Blackwcll. 1986

KÖHLER, Wolfgang. *Psicologia da Gestalt*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.

KRIPKE, Saul A. *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Cambridge/Massachussetts: Harvard University Press, 1982.

JAMES, William. *Principios de Psicología*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1989.

LAUGIER, Sandra. "Dépsychologiser la psychologie". *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, Paris, v. 189, n. 3, p. 363-385, juill.-sept. 1999.

_____. "Le privé, l'intérieur et l'extérieur". *Psychanalyse*, Toulouse, v. 4, n. 3, p. 71-98, 2005.

MARQUES, António. *O Interior: Linguagem e Mente em Wittgenstein*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

MCDOWELL, John. "Meaning and Intentionality in Wittgenstein's Later Philosophy". *Midwest Studies in Philosophy*, Notre Dame (Indiana), v. 17, n. 1, p. 40-52, 1992.

MOORE, G. E. *Philosophical Papers*. London: George Allen & Unwin, 1959.

_____. *Philosophical Studies*. London: Littlefield, Adms & Co, 1959

MOYAL-SHARROCK, Danièle. (Ed.)**.** *The Third Wittgenstein*. Aldershott: Ashgate, 2003.

_____. (Ed.). *Perspicous Presentations: Essays on Wittgenstein's Philosophy of Psychology*. New York: Palgrave Macmillan, 2007.

MORENO, Arley. *Wittgenstein: Através das Imagens*. 2. ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 1995.

_____. *Introdução a uma Pragmática Filosófica*. Campinas: EditoraUnicamp, 2005.

OLIVEIRA, Wagner Teles de. *A Filosofia da Psicologia e a Gramática da Certeza em Wittgenstein*. 2014. 229 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - FFCH, UFBA, Salvador, 2014.

PEARS, David. *The False Prison. Vol. I*. Oxford: Claredon Press, 1987.

_____. *The False Prison. Vol. II*. Oxford: Claredon Press, 1988.

_____. *Paradox and Platitude in Wittgenstein's Philosophy*. Oxford: Claredon Press, 2006.

RACINE, Timothy P.; SLANEY, Kathleen L. (Ed.). *A Wittgensteinian Perspective on the Use of Conceptual Analysis in Psychology*. New York: Palgrave Macmillian, 2013.

RORTY, Richard. "Wittgensteinian Philosophy and Empirical Psychology". *Philosophical Studies*, Dordrecht, v. 31, n. 3, p. 151-172, Mar. 1977.

RUSSELL, Bertrand. *The Analysis of Mind*. London: Allen & Unwin, 1921

SALLES, João Carlos. *A Gramática das Cores em Wittgenstein*. Campinas: CLE-UNICAMP, 2002.

_____. *O Retrato do Vermelho*. Salvador: Quarteto Editora, 2006.

_____. *O Cético e o Enxadrista*. Salvador: Quarteto Editora, 2012.

_____. Wittgenstein e a epistemologia das virtudes. In: _____. *Filosofia, Política e Universidade*. Salvador, Quarteto Editora, 2016. p. 205-215.

_____. *A Cláusula Zero do Conhecimento*. Salvador, Quarteto Editora, 2017.

SCHULTE, Joachim. *Experience and Expression: Wittgenstein's Philosophy of Psychology*. Oxford: Claredon Press, 1993.

STERN, David G. *Wittgenstein on Mind and Language*. New York: Oxford University Press, 1995.

TER HARK, Michel. *Beyond the Inner and the Outer: Wittgenstein's Philosophy of Psychology*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1990.

VENTURINHA, Nuno (Ed.). *The Textual Genesis of Wittgenstein's Philosophical Investigations*.New York: Routledge, 2013.

WATSON, John B. *Behaviorism*. Chicago: University of Chicago Press, 1959.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophical Grammar*. Oxford: Blackwell, 1974.

_____. *Remarks on the Philosophy of Psychology, Vol. I*. Oxford: Basil Blackwell, 1980.

_____. *Zettel*. Oxford: Basil Blackwell, 1981.

_____. *Last Writings on the Philosophy of Psychology, Vol. I*. Oxford: Basil Blackwell, 1982.

_____. *Philosophical Occasions: 1912-1951*. Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing Company, 1993.

_____. *Tractatus Logico-Philosophicus*. 2ª ed. São Paulo, Edusp, 1994.

_____. *The Blue and The Brown Books*. Oxford: Basil Blackwell, 1998.

_____. *Philosophical Remarks*. Oxford: Basil Blackwell, 1998.

_____. *Wittgenstein Nachlass: The Bergen Electronic Edition*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

_____. *Lecciones de Filosofia de la Psicología 1946-1947***:** Apuntes deP. T. Geach (ed.), K. J. Shah y A. C. Jackson. Madrid: Alianza Editorial, 2004.

_____. *The Big Typescript TS 213 – German-English Scholars' Edition*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

_____. *Últimos Escritos Sobre A Filosofia da Psicologia*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.

_____. *Wittgenstein in Cambridge – Letters and Documents 1911-1951*. Edited by Brian McGuiness. 4 ed. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.

_____. *Philosophical Investigations*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.

_____. *Anotações Sobre as Cores*. Campinas: Editora da Unicamp,2009.

VANESSA DUARTE MESA

Orientador: Prof. Dr. Daniel Tourinho Peres

REFLEXIONES FILOSÓFICAS SOBRE LA CONSTRUCCIÓN DE COMUNIDADES DE PAZ A TRAVÉS DEL ARTE

… "Lo más difícil, lo más importante, lo más necesario, lo que de todos modos hay que intentar, es conservar la voluntad de luchar por una sociedad diferente sin caer en la interpretación paranoide de la lucha. Lo difícil, pero también lo esencial es valorar positivamente el respeto y la diferencia, no como un mal menor y un hecho inevitable, sino como lo que enriquece la vida e impulsa la creación y el pensamiento" ... (Zuleta, 1980, p.03).

Presentación

Se considera importante para el desarrollo profesional de un artista, que percibe las vida desde distintas perspectivas, haciendo parte de su quehacer profesional la exploración profunda de las acciones de otro, de otros y del mundo para crear personajes e identificar los matices de la identidad humana que se diferencian a causa de las circunstancias del contexto, las situaciones de riesgo, factores externos (ambientales); acciones que condicionan la toma decisiones, que influyen en la construcción de los ideales sociales, que facilita o entorpece la aprobación del sistema de principios y valores resultado de la creencia colectiva, interviniendo de manera concisa en la forma en que cada individuo asume la existencia y su rol en el mundo. Por lo anterior, es significativo que el artista amplíe el universo de sus conocimientos a través de disertaciones filosóficas y cuestionamientos entorno a los asuntos y problemáticas de la humanidad, con el fin de concebir piezas artísticas contundentes y generar procesos pedagógicos cargados de conceptos que desencadenen la reflexión crítica en el espectador sobre la red de relaciones interdependientes que se construyen en los sectores sociales.

Objetivo general

Analizar los diferentes conceptos que están involucrados en el proceso de construcción de una comunidad de paz, para generar reflexiones filosóficas prácticas que puedan ser desarrolladas a través de las manifestaciones artísticas que se generan en los contextos de violencia arraigada.

Objetivos específicos

- Cualificar el método de investigación para generar una propuesta en constante evolución que apunte a resolver problemáticas sociales a través de las prácticas artísticas en concordancia con las insuficiencias y perspectivas de una comunidad.

- Diseñar y construir un instrumento aplicativo que permita la caracterización cultural-social-moral.
- Redireccionar y resignificar el acto pedagógico de enseñar sobre cultura de paz.
- Incidir en la generación de políticas públicas, entendiéndose como una directriz orientada a la consecución de una meta o un fin específico, que aumente las alternativas de soluciones efectivas para la disminución los actos de violencia a través del fortalecimiento de la estructura social y cultural en cuanto a ordenamientos éticos y morales de las personas inmersas en contextos de vulnerabilidad permanente y que encuentran alrededor de las actividades culturales y artísticas.
- Abrir un espacio de escucha permanente para explorar maneras intrínsecas y propias que tiene la sociedad de realizar cambios sociales, atendiendo a su sentir y pensar específico; creando

lugares de debate sobre prácticas artísticas enfocadas en la construcción de comunidades de paz.

La estructura de la investigación:

Teniendo en cuenta que *Colombia* país objeto directo de esta investigación, es un estado miembro de la ONU y por lo cual adopta medidas, desarrolla e implementa programas y proyectos en el territorio, sea aspira a realizar una lectura analítica sobre las términos contenidos en sus políticas públicas actuales, realizando un ejercicio de comparación y debate con teorías filosóficas contemporáneas, atendiendo a un esquema relacionar en lo que comprende a *Cultura, Comunidad, Individuo,* delimitando el campo de acción a las prácticas artísticas y su intervención en procesos de paz; en ese sentido se pretende acopiar la información necesaria e interpretarla de manera que se pueda dar respuesta a los siguientes interrogantes:

i ¿Cuál es la disposición moral de la humanidad para realizar acciones que implique transformaciones culturales?
ii ¿La violencia es cultural?
iii ¿Cómo puede el estado intervenir en la cultura o en el sector cultural, con el fin de corregir las actitudes violentas de las comunidades?
iv ¿Cómo estas acciones aportan en la construcción de comunidades de paz?
v ¿Cómo las prácticas artísticas pueden convertirse en puntos de inflexión en la construcción de comunidades de paz?

Por lo anterior el contenido de la indagación será expuesto en tres partes A- Sobre Cultura, el cual subdivide en Cultura de Violencia- Violencia estructura y acciones de paz. B. Sobre Comunidad, comunidades imaginarias, comunidades de paz, comunidades de violencia, donde se identificará el papel del individuo y el papel del artista (individuo) en la construcción de esas comunidades. C- Sobre Prácticas Artísticas, la utilidad del *arte* en los procesos de cohesión social, El arte de construir comunidades de paz.

1. **Sobre *Cultura*.**

Se estudiará el concepto *Cultura* definido por la UNESCO, durante la convención mundial sobre las políticas culturales en la Distrito Federal de la ciudad de México del 26 de julio al de 6 de agosto de 1982; ratificada y ampliada en convención 2005 sobre la Protección y en la Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales;

> … "La cultura puede considerarse actualmente como el conjunto de los rasgos distintivos, espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o un grupo social. Ella engloba, además de las artes y las letras, los modos de vida, los derechos fundamentales al ser humano, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias y que la cultura da al hombre la capacidad de reflexionar sobre sí mismo. Es ella la que hace de nosotros seres específicamente humanos, racionales, críticos y éticamente comprometidos. A través de ella discernimos los valores y efectuamos opciones. A través de ella el hombre se expresa, toma conciencia de sí mismo, se reconoce como un proyecto inacabado, pone en cuestión sus propias realizaciones, busca incansablemente nuevas significaciones, y crea obras que lo trascienden…"

Haciendo una pequeña digresión definición que se acuñó en la Agenda Europea para la Cultura en un Mundo en vías de Globalización., donde se expone que la *cultura*:

> … "Puede hacer referencia a las bellas artes, incluidas distintas obras de arte, así como los bienes y los servicios culturales. La «cultura» tiene asimismo un significado antropológico. Es la base de un mundo simbólico de significados, creencias, valores y tradiciones que se expresan a través de la lengua, el arte, la religión y los mitos". (comisión europea 2007)

Sobre lo anteriormente expuesto se generará un argumento que a reflexionar sobre la influencia que tienen los asuntos culturales sobre las acciones reguladoras de carácter individuales y como estas a su vez repercuten en la colectividad que denominamos *comunidad*.

El sistema de valores es producto de la cultura en la que interactuamos, la cultura es la visibilización del sentido común es sobre este que se erige las relaciones interpersonales que se tejen, de allí parte las formas, maneras y motivaciones que tienen los individuos para responder a las circunstancias dadas de la épocas, Como se relaciona una persona con otra es la manera de formalizar las conexiones y pautas de comportamiento en un contexto especifico, es decir, cada ser humano en su universo

categoriza a su semejante o disímil según una gama de asociaciones que en su imaginario individual o colectivo ha construido alrededor de valores y principios, dándole formas, expresiones y significados a cada actividad en la que se interactúa con ellos, ¿creamos cultura o vivimos en ella?, los brotes de violencia son culturales hacen parte de nuestro instinto intrínseco son aprehensiones de nuestra evolución. ¿Es Latinoamérica una cultura de violencia o violenta?

2. **Sobre Comunidad.**

En esta instancia se pretende reconocer las diferentes comunidades que conviven en una misma cultura, teniendo en cuenta la premisa de Benedict Anderson (1993 p:23) donde manifiesta que … "Las comunidades no deben distinguirse por su falsedad o legitimidad, sino por el estilo con el que son imaginadas. Los aldeanos javaneses han sabido siempre que están conectados con personas que jamás han visto, pero esos lazos fueron imaginados alguna vez de manera particularísima, como redes infinitamente extensas de parentesco y clientela"…; el tejido de *estas redes* que va más allá de la linealidad de relaciones, se identifican en ellas *individuos* que proponen e introducen nuevas formas de relacionamiento que generan alternativas, estructuras ingeniosas e innovadores en aras de estimular la cohesión social entre colectividades, cada individuo hace parte fundamental de una red relacional en un sector social especifico, en la cual debe tomar parte, seguir la pauta o es el patrón; sus elecciones y conductas ya sean de carácter espontáneo o planeadas, influyen profundamente en todos los integrantes de la red, Cómo estimular eso a lo que Paul Lederach (2008 p: 65) denomina … "la imaginación moral: el espacio donde reconocemos que, en última instancia, la calidad de nuestra vida depende de la calidad de la vida de los demás. El reconocimiento de que el bienestar de nuestra descendencia está directamente ligado al bienestar de la descendencia de nuestro enemigo".

3. **Sobre las Prácticas Artísticas**

La experiencia en comunidad demuestra que en Cali- Colombia, existen patrones culturales que han permitido el restablecimiento de relaciones completamente fracturadas a través de acciones dirigidas principalmente por agrupaciones artísticas es netamente colectivo y con miras a mejorar las claves organizaciones de un barrio.

- Barreras Invisibles en Cali: Miedo y Supervivencia.

Santiago de Cali, ciudad capital del departamento del Valle del Cauca en Colombia, donde la brisa de las 6 de la tarde baña de sur a norte desde lo profundo de sus farallones hasta el extenso valle, donde se siembran cañaduzales de azúcar y de occidente a oriente desde la vía al mar esparciendo sal hasta el río cauca. Esta fresca brisa llega a todos y todas por igual. Sin embargo, la respuesta a las necesidades y faltantes sociales no llegan de la misma manera equitativa y natural a todos los habitantes de la ciudad; más del 70% de los ciudadanos se sienten abandonados por la administración pública, por el estado, por la vida, por el universo, por la naturaleza, por Dios.

En las laderas ubicadas en extremos de la ciudad, al lado de ríos o rellenos sanitarios, se establecen los asentamientos de ciudadanos que responden al miedo de morir por violencia, buscando la supervivencia. A pesar de que la polarización sobre los sentimientos que determinan el comportamiento frente a otros en AMOR Y ODIO – AMIGO / ENEMIGO, no es exclusiva de estos contextos, sí se acentúan de manera prominente, creándose espontáneamente divisiones sociales que nombran como " barreras invisibles"; estas se establecen como delimitaciones entre comunidad, con el fin de jerarquizar y organizar entre las mismas bandas delictivas las zonas donde se desarrollará las actividades ilegales, determinando quiénes y por qué pueden acceder a estos espacios, obligando a la comunidad vecina por fuera de la disputa, a tomar partido y elegir en qué bando quedarse; lo que supone coartar la libertad de movilidad y acompañamiento entre familiares y amigos.

En el Barrio el Vergel – Comuna 13 de Cali, distrito de Aguablanca, existe una organización de base "Dios Ante Todo" que realiza de manera empírica procesos de formación artística y cultural en torno al HIP – HOP. Para el 2012, los alumnos que participaban activamente en las clases que ofrecía la organización "Dios ante todo" y que eran niños y niñas, jóvenes y adolescentes entre los 10 y 18 años que se encontraban matriculados en el colegio oficial de la localidad, se vieron obligados a abandonar sus actividades artísticas a causa de las barreras invisibles. Su barrio estaba manipulado por tres bandas delincuenciales que decidieron reorganizar el sector, dividir y redefinir por número de cuadras las zonas donde se llevaran a cabo todas las actividades económicas ilícitas, las cuales son el sostén financiero de las bandas; esto género que los alumnos y alumnas que vivan en un territorio X no pudieran pasar por un territorio Z al cual accedían sin problema una semana atrás.

Jóvenes que dejaron sus estudios porque el colegio ya no pertenecía la banda de los "Azules" si no a la de los "Amarillos", y si vivían en el sector Y no podían pasar por temor a ser maltratados, robados y en el más probable de los casos, asesinados. Padres y madres sin poder abastecer los alimentos en sus casas porque en el sector al que pertenecían, no había tiendas o supermercados. Las actividades económicas desarrolladas por habitantes de la localidad en pequeños almacenes o chazas se vieron afectados tremendamente pues el flujo de gente menguo a causa de las prohibiciones en la movilidad. Éstas son solo algunas de las consecuencias que se producen alrededor de las barreras invisibles, a lo cual se le debe sumar muertes injustificadas, desplazamientos urbanos y casos aberrantes de violencia.

El líder de la Organización "Dios Ante Todo", decidió arriesgar su vida y sentarse en una mesa de acuerdo para hablar con los líderes de las bandas, solicitando un tipo de regulación sobre las personas que podían acceder a ciertos espacios, sobre todo los niños, niñas y jóvenes que dedican su tiempo libre a las actividades artísticas y culturales. Uno de los líderes de las bandas en años anteriores, había compartido escenarios con el líder de la organización en presentaciones de rap. De esta "conversación" surgió la idea de realizar un festival que vinculara a los artistas de todo el barrio y quien resultará ganador del evento, podía decidir las rutas de tránsito para toda la comunidad, lo que trascendió en un trabajo muy beneficioso para toda la comunidad de el Vergel que al final del año ocuparon el espacio que necesitaban para poder seguir en su cotidianidad y los sitios donde se desarrollaban las actividades delictivas, tuvieron que desplazarse y se disminuyeron estableciéndose un nuevo orden social.

Quizá el impacto de esta acción solo se vio representado en un pequeño sector de la población pues los habitantes del barrio el Vergel solo constituyen el 0.5% del 70% de la población que vive en situaciones precarias; sin embargo, fue significativo para esos cientos de personas que recuperaron la confianza para salir de sus casas, niños, niñas y jóvenes que pudieron seguir disfrutando de sus actividades artísticas.

De dónde surge la necesidad inesperada de tomar decisiones que van en contra la corriente, de tomar posturas alternas e inimaginables a las que generacionalmente nos sugieren las relaciones que hemos tejido; cómo se puede convivir de manera pacífica con quien va en contra de nuestras construcciones sociales. Existen ejemplos sistematizados de cómo una decisión, una premisa de responsabilidad colectiva ha cambiado el rumbo de una historia. Trascender del acto violento, que va más allá de solo tener la intención, y que por eso se hace necesario adentrarse en el ser, en la humanidad, en indagar en el contexto, en leer las raíces y entender las maneras o modismos de las relaciones con la otredad; es casi como un acto artístico donde la creatividad, destreza y habilidad humana, están al servicio de la innovación en la construcción conjunta de una sociedad justa. De esta manera se pueden romper los moldes y las técnicas de construcción de paz y escuchar las voces de la comunidad.

REFERÊNCIAS

Anderson, B. (1983,1991).*Imagined Communities. Reflections on the origin and spread of nationalism.* Londres, New York.y (Trad. Cast.) Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. México. Cultura libre.

Lederach, P.(2005) . The Moral Imiagination. Oxford y (Trad.Cast.) La Imaginación Moral, Bogota, Norma.(2016)

VITAL ATAIDE DA SILVA

Orientador: Prof. Dr Genildo Ferreira da Silva

(IM)POSSIBILIDADES PARA UM GOVERNO REPUBLICANO: A PROPÓSITO DA RELAÇÃO ENTRE A VONTADE GERAL E O GOVERNO EM ROUSSEAU

O projeto em questão *(Im)possibilidades para um governo republicano: a propósito da relação entre a Vontade Geral e o Governo em Rousseau* visa investigar a natureza dessa relação, considerando suas possibilidades e impossibilidades para um governo que na doutrina política de Rousseau se sustenta na base do Corpo Político Republicano, o Soberano. Nessa perspectiva, se abrem diversas questões, dentre elas a principal é a relação do Soberano, constituído pela Vontade Geral, com o Governo. Essa relação é crucial para a compreensão da filosofia política de Rousseau. Nesse sentido, volto a atenção para a questão do Governo por acreditar ser uma tema problemático para o intento de garantir, conforme Rousseau, uma estrutura política configurada na base da vontade geral. A questão subjacente é como assegurar que as decisões da comunidade política se traduzam em ação governamental? E mais: como garantir que a Vontade Geral se coadune com as vicissitudes da governabilidade? Dessas questões originam as discussões sobre a subordinação do Governo à Vontade Geral. Ou ainda, questões referentes às condições de possibilidade de uma relação harmônica entre a vontade e a força, levando em conta que nenhum sistema político historicamente dado se efetivou na base de uma democracia direta e onde o executivo é um poder subordinado. Para Rousseau, o Estado soberano e democrático põe o homem a salvo da opressão, desvencilhando-o da usurpação do poder absolutista, visto que só é legítima a sociedade que se ergue sob a proteção da vontade soberana do povo, a vontade geral. Assim dar-se-ão um homem livre e uma sociedade legítima. Atribuindo à vontade geral a missão de reunir a um só tempo a liberdade do indivíduo e a constituição de uma sociedade soberana, Rousseau faz residir no Soberano o poder que pertencia aos reis. Há, nesse caso, um deslocamento do poder.

O objeto dessa pesquisa é a investigação das possibilidades de governabilidade frente à vontade geral, partindo da questão se é possível equacionar a relação entre a vontade e a força. Essa relação parece a princípio denotar enfrentamento e conflito, gerando ora usurpação do poder pela força, o governo; ora instabilidade administrativa pela implicação da vontade. A tese, objeto dessa pesquisa, é que o governo não tende a se submeter à condição de subordinação à vontade popular, dado que suas demandas são tão prementes que os interesses do povo reunido não tomaria parte do seu planejamento governamental, de sorte que a organização popular e seus interesses não se configurariam como

factíveis. Além disso, em uma democracia direta as demandas da assembleia seriam tantas que geraria instabilidade político-administrativa.

Embora o genebrino ponha na vontade geral as bases para a constituição de um estado democrático, o que pretendo investigar por considerar problemático é a efetividade da vida política no seu aspecto republicano e administrativo, considerando que o governo tende a se desvencilhar tanto da pressão do Soberano quanto a se tornar refém da Vontade Geral. E nesse caso, poderia gerar dificuldades consideráveis para a administração da coisa pública. Assim sendo, a problema que pretendo investigar é: Em que medida é possível pensar, a partir da filosofia política de Rousseau, a relação entre a Vontade Geral e o Governo numa democracia direta? A questão é saber como efetivamente garantir inteira correspondência entre o que o povo almeja e o governo intenta executar. Historicamente não se realizou uma democracia direta, onde os interesses populares tenham orientado a administração pública.

Para Rousseau, o Estado soberano e democrático põe o homem a salvo da opressão, libertando-o da usurpação do poder absolutista, visto que só é legítima a sociedade que se ergue sob a proteção da vontade soberana do povo, a Vontade Geral. Assim dar-se-ão um homem livre e uma sociedade legítima. Atribuindo à Vontade Geral o escopo de reunir a um só tempo a liberdade do indivíduo e a constituição de uma sociedade soberana, Rousseau faz residir no Soberano o poder que pertencia aos reis, deslocamento o epicentro do poder.

Em última análise, pretendo discutir e problematizar a ideia de governo na filosofia política de Rousseau quando confrontado com a Vontade Geral, sendo esta o Soberano e detentora da vontade popular, tendo em conta que o Governo deve em tudo obedecer aos seus ditames. O próprio Rousseau adverte, contudo, sobre o risco de o governo usurpar o poder soberano e de como a vontade geral deve estar atenta para se prevenir desse risco iminente. A Vontade Geral precisa sempre se precaver desse risco. E nesse sentido, convém indagar que condições seriam necessárias para existir o governo republicano? Acrescente-se ainda: a Vontade Geral não seria assim um empecilho para a governança, uma vez que geraria instabilidade e solução de continuidade administrativa? Fato este que se confirmado denota que a coexistência da Vontade Geral e do Governo parece conflitiva.

Rousseau tem o mérito de propor a participação popular, constituindo o Corpo Político Soberano, mas opera seu pensamento em um nível fortemente idealizado. Considerando que toda teoria política põe as bases para se pensar a política em um tempo extenso que perpassa por variados momentos e contextos políticos, os quais abrem um leque enorme de possibilidades de vivência política, se abre a questão desaber o alcance da sua filosofia política.Rousseau assegura que o corpo político legítimo se sustenta no princípio da Vontade Geral, constituindo o Soberano. Desse modo, a arquitetura política rousseauniana se assenta na mudança do Soberano, deslocando-se do monarca para o povo reunido.

A questão central é como compatibilizar vontade e força, diante dos riscos iminentes de incompatibilidade. Portanto, o imperativo da existência de um legislador denota insuficiência de elementos por parte do povo reunido em assembleia de configurar uma vontade coesa e perene. Diante disso, é plausível considerar a dificuldade operacional de um governo orientar sua prática administrativa calcada numa vontade operando ativamente suas demandas. As dificuldades que vislumbro para a coexistência da vontade geral e do governo numa democracia direta advêm tanto da natureza da vontade geral quanto do próprio governo. Pela natureza da assembleia, sempre dinâmica, pode-se intuir que haveria uma excessiva apresentação de proposições, impondo uma grande carga sobre o governo. Já pelo caráter administrativo do governo, cuja tendência é de estabilidade, pode-se supor o grau de resistência deste no acolhimento daquelas reivindicações. Esse embate, portanto, tende a ser resolvido com a constante tentativa do governo de adequar essa pressão demandada às suas condições operativas, quase sempre buscando subjugar a vontade popular, como modo de arrefecer sua força. Assim sendo, o equilíbrio desejado entre os interesses e a justiça que são objetivos do corpo político legítimo não se alcança facilmente no âmbito de uma democracia direta.

Assim sendo, há duas condições que levam ao impasse para a configuração do corpo político: a) a dificuldade de constituição da vontade geral, cujo mote seria o equilíbrio entre interesses e justiça, dado o caráter difuso dos interesses reinantes em quaisquer sociedades, o que vislumbra grandes desafios para reunir em uma assembleia do povo um "eu comum", forjado na unidade de interesses de todo o povo; b) a complexidade para o governo de saber o que é legitimamente posto como Vontade Geral.

Para a realização dessa pesquisa ponho como objetivos, em principio, investigar/levantar possibilidades e impossibilidades para um governo republicano, partindo da relação entre a Vontade Geral e o Governo numa Democracia Direta. Seguindo-se a esse tem-se: contextualizar o pensamento político de Rousseau em razão do qual defende a ideia da Vontade Geral como garantia de recuperação e defesa da liberdade civil, constituindo o Soberano; estudar as condições para a efetivação da Vontade Geral, analisando as condições políticas para a existência e o exercício do governo; problematizar a relação Vontade Geral e Governo em Rousseau, enfatizando os elementos que geram impasses para a sua coexistência e dificultam o exercício historicamente posto da participação popular no âmbito do poder/governo numa democracia direta.

Esta pesquisa é justificada pelo interesse despertado quando da realização de um estudo baseado no Discurso sobre *As Origens das Desigualdades entre os Homens* e no *Contrato Social*, no qual tentei mostrar como essas duas obras são costuradas em torno do tema da liberdade, a primeira como liberdade natural e a segunda como liberdade civil, a qual se dá pelo estatuto da Vontade Geral, ou Soberano. A questão que se colocou naquele momento e que agora baliza essa pesquisa é de como é possível garantir um governo frente suas demandas administrativas e as questões prementes que vem

das assembleias, da Vontade Geral? Ou seja, as permanentes demandas da vontade criariam impasses para o governo, acarretando provavelmente a formulação de estratégias do governo para amortecer a força que daí vem. Então, na correlação vontade e força (Vontade Geral e Governo), a tendência seria de a força tentar arrefecer a vontade, tornando dificultosa a existência de um governo legítimo, pela sua não subordinação à Vontade Geral.

A discussão que pretendo realizar a partir do pensamento político de Rousseau se justifica também pela possibilidade de, mediante a imersão no pensamento do genebrino, patentear discussões em relação às questões políticas que marcam a vida nacional contemporânea. O pensamento político de Rousseau sempre enseja a oportunidade do levantamento de questões significativas para a vida política, tais como: o melhoramento dos sistemas democráticos, a participação popular na defesa dos direitos dos cidadãos, a representação política, o aprimoramento dos instrumentos de participação popular na defesa de suas demandas, a confecção de um sistema legislativo compatível com as necessidades do cidadão em defesa de uma sociedade sustentada no princípio de justiça, o aprimoramento do sistema eletivo, garantindo uma melhor representatividade da vontade popular e uma quebra dos modelos representativos calcados na força das corporações economicamente aquinhoadas, o fortalecimento dos canais de pressão popular sobre as tomadas de decisões do legislativo e do executivo, instrumentando a sociedade no sentido de fiscalizar o poder público e, por fim, uma formação política que dê condições para a melhoria da qualidade do voto popular, tornando-o verdadeiro instrumento de escolha segura e avaliação dos eleitos.

O objetivo nessa investigação não é propriamente pensar a natureza do governo, isso o próprio Rousseau já o faz no *Do Contrato Social*, quando sustenta a subordinação do Executivo ao Legislativo, colocando as bases políticas para o exercício do governo, cuja legitimidade está na obediência ferrenha às Leis, oriunda do Soberano. Frente a isso:

> O problema que se coloca, então, é o de saber qual a prática política apta a provocar historicamente um resultado equivalente àquele que, ao nível da gênese ideal, é produzido pelo pacto primitivo. Poderíamos esperar que, ao tratar, a partir do Capítulo VI do Livro II, daquilo que denomina de ciência da legislação, Rousseau considerasse o problema. (FORTES, 1976, p. 29)

Há diversos elementos que considero problemático para a garantia de um corpo político sobreviver numa democracia direta onde o executivo é poder subsidiário da Vontade Geral. Esses elementos são apontados por Sahd (2010, p. 23):

> A estrutura da República é mais bem compreendida se recordamos duas de suas características: primeira, Rousseau critica o princípio da representação política e considera que cada um dos associados deve manifestar a sua vontade pessoal na assembléia geral; segunda, ele também critica a teoria do equilíbrio dos poderes, contrapondo a concepção que sustenta que o poder legislativo é o poder soberano e o executivo é um poder subordinado. Desse modo, entre o legislativo e o executivo não há equilíbrio, mas uma relação de absoluta dependência, em que o governo atua com poder e autoridade delegada, subordinada à autoridade soberana: OC, III, p. 380, nota). Em suma, nas repúblicas o governo é apenas um instrumento do corpo político.

A citação acima aponta para questões que considero cruciais para se pensar a política. Os elementos constitutivos da investigação que assinalo vão na contramão daquilo que a citação evoca. Esses elementos são a inconveniência da representação e a subordinação do governo ao legislativo. Esses dois elementos conjugados criam as condições para os impasses de se pensar a relação entre a Vontade Geral e o Governo. Historicamente o poder político se constituiu na base da divisão, independência e autonomia dos poderes constituídos.

Os elementos fundantes do corpo político não estão aqui colocados em discussão, mas apenas a relação entre a vontade geral e o governo, visto que segundo Fortes(1976, p. 74), "Da conclusão do pacto, porém, não decorre automaticamente o cumprimento da sua cláusula fundamental". Embora considerando que "A ordem política é a ordem que se pretende fundada sobre o direito e não sobre a força" (FORTES, 1976, p. 79), não há garantias de que um pacto seja suficientemente capaz de garantir essa realidade, sabendo-se que a vida política deságua em governo e administração do Estado. É pouco provável que um governo se comporte como poder subordinado. O resultado disso pode ser tanto a tentativa de usurpação da soberania pelo governo, em razão dos interesses e decisões atinentes às suas funções quanto a instabilidade governamental pelas frequentes demandas originadas do povo. E tal contexto tende a inviabilizar as condições de possibilidade de manutenção do corpo político. Além disso, há indícios, no próprio *Contrato* de que a vontade venha a falhar, senão vejamos:

> Resulta do precedente que a vontade geral é sempre reta e tende sempre para a utilidade pública; mas não significa que as deliberações do povo tenham sempre a mesma retitude. Quer-se sempre o próprio bem, porém nem sempre se o vê: nunca se corrompe o povo, mas se o engana com freqüência, e é somente então que ele parece desejar o mal. (*Do Contrato Social*, livro II, cap. III)

Rousseau continua sua exposição assinalando as condições para que a vontade geral opere e ao mesmo tempo como ela pode ser minada, dando margem assim para se considerar que nem sempre a vontade geral encontra terreno fértil para a sua gestação.

O fato de as sociedades se constituírem na base de variadas ideologias impede a coesão das decisões fundamentais para dirigir a ação governamental. O meu parecer é que uma democracia direta inviabiliza o governo por não oferecer um filtro, o que somente é possível numa democracia representativa, posto que o legislativo funcionaria como amortecedor das tensões da vontade popular frente as necessárias cautelas administrativas, próprias do governo. A proposta de investigação aqui aludida encontra eco em Delacampagne (2001, p. 99), ao sentenciar:

> [...] a democracia direta, que só pode se manter sob certas condições [...] hoje desaparecidas, não é mais realizável. Mas, embora sendo um ideal difícil de atingir, não deixa de ser o único ideal válido. Por mais consciente que seja das dificuldades inerentes ao modelo que propõe, Rousseau não tem nenhuma dúvida quanto à superioridade absoluta desse modelo [...].

Alves (2009) sinaliza dois aspectos que nos ajudam a compreender o que nos propomos a investigar. Uma primeiro aspecto diz respeito as tensões que marcam a relação entre a Vontade Geral e o Governo, colocando sempre em risco a soberania da vontade geral e o segundo é sobre a relação de submissão do Executivo ao legislativo. Na compreensão do autor, se reportando a Rousseau, tais

elementos colocam em risco o corpo político. E se em momentos anteriores ele recorda os remédios indicados por Rousseau para assegurar estabilidade ao Corpo Político, considero que tais recomendações só são factíveis em uma democracia representativa pela complexidade da construção de uma ordem política capaz de salvaguardar a liberdade civil em uma democracia direta, pelas razões já aludidas. Portanto, imputo como bastante difícil a vigência de uma relação harmoniosa entre a Vontade Geral e o Governo.

A metodologia proposta para o desenvolvimento dessa pesquisa se baseia sobretudo na obra prima de Rousseau *Do contrato social*, visando examinar nela os aspectos inicialmente referentes ao governo e em seguida relacioná-los com a Vontade Geral. Além disso, a pesquisa se desenvolverá em diálogo com diversas outras obras de Rousseau que circundam a questão política, tais como: *Considerações sobre o Governo da Polônia; Projeto de Constituição para a Córsega*, etc., buscando oferecer uma análise aprofundada do pensamento político de Rousseau rastreando o seu posicionamento político e oferecendo análise comparativa e até mesmo contraposições entre os diversos aspectos do seu pensamento político. Nesse estudo farei também uma incursão na obra *A origem das desigualdades entre os homens* por considerar uma obrageradora do tema da liberdade que retorna com força na sua filosofia política constante no *Do Contrato Social*. Essa obra nos permite entender as razões do *pactum unionis* proposto nessa obra e cuja efetivação funda a Vontade Geral, constituindo o povo em Soberano.

Auxiliando nossa investigação em torno do pensamento político de Rousseau, faremos uso de autores/comentadores da obra política do genebrino, buscando oferecer um leque ampliado dos debates em torno do seu pensamento, notadamente no que tange os estudos sobre a Vontade Geral e sobre o Governo, e mais especificamente sobre a análise dessa relação. No intuito de oferecer o mais consistentemente possível o debate sobre a relação aqui sugerida, buscarei me acercar de autores que se colocam em posições variadas sobre a possibilidade de realização efetiva dessa relação, dando voz, de um lado, a quem sugere ser possível pensar essa relação de modo harmônico, ou seja, de uma relação subordinada do governo à Vontade Geral, como acredita Rousseau e, de outro, a quem apregoa a ideia de que não há razões históricas para se acreditar na efetivação de uma relação de subordinação do governo à Vontade Geral, cuja tese também defendo na investigação que ora proponho. Nesse sentido, há um elenco vasto de autores que gravitam em torno dessas posições. Menciono para efeito de avaliação do projeto, sem pretender esgotar esse referencial, apenas alguns considerados mais sugestivos, podendo ser ampliado na pesquisa que se seguirá. Dentre esses autores, podemos mencionar Fortes (1976); Barroso (2011); Alves (2009); Ferrara (2012); Durkheimer (2008); Sahd (2010).

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **História da filosofia.** Vol. VII. 3. ed. Tradução de Antônio Ramos Rosa e Antônio Borges Coelho. Lisboa: Editorial Presença, 1982. p. 203-204.

ALVES, Vital Francisco C. A relação entre o poder legislativo e o poder executivo no contrato social de Jean-Jacques Rousseau. **Synesis**, nº 2, 2009. Disponível in: http://www.ucp.br/html/joomlaBR/synesis/synesis.htm. Acesso em 02/12/2017.

BOBBIO, Norberto e BOVERO, Michelangelo. **Sociedade e estado na política moderna**. 3. Ed. Tradução de Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1991. p. 13-100.

CASSIRER, Ernst. **A questão Jean-Jacques Rousseau**. Tradução de Erlon José Paschoal e Jézio Gutierrez. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

DELACAMPAGNE, Christian. **A filosofia política hoje**: ideias, debates, questões. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

DENT, N. J. H. **Dicionário Rousseau**. Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996. (Col. Dicionário de Filosofia).

FORTES, Luís Roberto Salinas. **Rousseau:** da teoria à prática. São Paulo: Ática, 1976 (Ensaios 21).

JAUME, Licien. Rousseau e la questione della sovranittà. In: DUSO, Giuseppe (a cura di). **Ilpotere**: per la storia della filosofia política moderna. Carocci Editora. p. 177-193.

NASCIMENTO, Milton Meira do. Rousseau: da servidão à liberdade. In: WEFFORT, Francisco C. (organizador). **Os clássicos da política**. Vol. I. 7. ed. São Paulo: Ática, 1996 (Série Fundamentos, 62). p. 187-241.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social**. 5 ed. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os Pensadores, 6). p. 7-145.

_____. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. 5. ed. Tradução de Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os Pensadores, 6). p. 233-320.

RUBY, Christian. **Introdução à filosofia política**. Tradução de Maria Leonor F. R. Loureiro. São Paulo: Editora UNESP, 1998.

SILVA, Jean Michel de Lima; CHAVES, Renata de Freitas. O conceito de governo na obra "o contrato social" de Jean- Jacques Rousseau.

YONETANE DE FREITAS TSUKUDA

Orientadora: Profa. Dra. Carlota Ibertis

O PROBLEMA DA LINGUAGEM NOS PRIMÓRDIOS DO PENSAMENTO FREUDIANO

I.

Pretendemos abordar neste estudo o problema da *linguagem* nos primórdios do pensamento freudiano, concentrando suas atenções principalmente na monografia publicada por Freud em 1891, *Sobre a concepção das afasias*[135]. Neste trabalho, ainda de caráter notadamente neurológico, entendemos que Freud dá os seus primeiros passos em direção à construção do que viria a ser conhecida como a sua metapsicologia[136] – a teoria especulativa que serve como uma superestrutura conceitual e ordenadora da prática clínica psicanalítica. Trata-se, portanto, de uma obra divisora de águas, em que o Freud ainda neurologista, com suas pesquisas anátomo-fisiológicas, vai sutilmente entreabrindo uma passagem para a investigação da linguagem sob uma nova e originária perspectiva, vislumbrando o horizonte mais próprio do campo psicanalítico[137] e iniciando, assim, o desenvolvimento de um característico modelo de *subjetividade*.

É de conhecimento geral que Freud limitou a publicação de suas obras psicológicas completas ao conjunto de textos considerados propriamente psicanalíticos, excluindo desta coletânea os seus trabalhos de orientação explicitamente neurológica. Textos importantes como *Afasias* e *Projeto para uma psicologia científica* (1895) foram rejeitados pelo próprio Freud no que concerne à inclusão em suas obras psicológicas, sendo, no caso deste último, publicado apenas postumamente. Contudo, a investigação empreendida pelos estudiosos do pensamento freudiano nestas obras ultrapassa um simples interesse histórico, desvelando, na sua transição da neurologia para um novo campo de pesquisas que posteriormente daria origem à psicanálise, a formulação de grupos de conceitos, noções embrionárias e mesmo um modelo de racionalidade que estarão presentes em todo o *corpus* metapsicológico. É o caso, por exemplo, da teoria das representações e dos conceitos de *aparelho de linguagem*, *representação-palavra* (*Wortvorstellung*), *representação-objeto* (*Objektvorstellung*) e *coisa* (*das Ding*), todos eles já presentes no trabalho sobre as *Afasias*.

135 Doravante indicado somente como *Afasias*.
136 Cf. Caropreso, 2010; Garcia-Roza, 2008a; Simanke, 2007.
137 Cf. Joel Birman, 1993.

O interesse freudiano pela neuropatologia das afasias – e, de modo mais amplo, pelo problema da linguagem –, não deve ser interpretado como um desvio do seu já famigerado caminho para a constituição da psicanálise junto à histeria; naquela época (1891), Freud já havia se defrontado com as limitações e reconhecia a insuficiência da neuropsiquiatria alemã em relação à teorização e ao tratamento das afecções psíquicas histéricas. Em seus estudos realizados alguns anos antes em Paris[138] com Charcot, os ensinamentos deste já haviam reverberado no jovem Freud então pesquisador anátomo-fisiológico, lançando-o no problema sobre a validade de uma etiologia para as neuroses fundamentada num substrato orgânico (*teorias da degenerescência* e *das localizações cerebrais*) e, como um contraponto, na possibilidade de se realizar uma terapêutica exclusivamente pela dimensão da fala/linguagem, prescindindo de intervenções físicas. Poucos anos depois, num artigo de 1890 intitulado 'Tratamento psíquico (ou anímico)', a preocupação de Freud com o "poder mágico das palavras" já havia sido declarada, onde ele afirmava:

> O leigo por certo achará difícil compreender que as perturbações patológicas do corpo e da alma possam ser eliminadas através de "meras" palavras. Achará que lhe estão pedindo para acreditar em bruxarias. E não estará tão errado assim: as palavras de nossa fala cotidiana não passam de magia mais atenuada. Mas será preciso tomarmos um caminho indireto para tornar compreensível o modo como a ciência é empregada para restituir às palavras pelo menos parte de seu antigo poder mágico.[139]

Portanto, diferentemente de um desvio de interesse pela psicopatologia, parece-nos mais plausível que a inclinação freudiana pelos distúrbios afásicos (pelos distúrbios da linguagem) se deu muito mais como um primeiro passo por um caminho vislumbrado, o qual poderia conduzi-lo a uma fecunda e adequada problematização sobre a linguagem.

II.

Vejamos então o que há de essencial no texto sobre as *Afasias*: nele o ponto de partida é a crítica empregada por Freud às teorizações neurológicas de Wernicke e Lichtheim sobre os distúrbios da linguagem, assim como também à teoria geral sobre o funcionamento do sistema nervoso de Theodor Meynert – a qual fundamentava as duas primeiras –, conjunto de teorias que ficou amplamente conhecido como **teoria das localizações cerebrais**. De modo bastante sucinto, a teoria das localizações cerebrais explicava a estrutura e o funcionamento do sistema nervoso em termos anátomo-fisiológicos, indicando um substrato anatômico cerebral bem delimitado e dividido em "centros" específicos e independentes; cada um destes **"centros" corresponderia a uma função**

138 Cf. FREUD, S. 'Relatório sobre meus estudos em Paris e Berlim' (1886). In: _____. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: Edição standard brasileira, vol 1*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

139 FREUD, S. 'Tratamento psíquico (ou anímico)' (1890) In: _____. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: Edição standard brasileira, vol 7*. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 271.

psíquica específica e bem delimitada; o somatório destes centros abarcaria, portanto, a toda e qualquer função psíquica (incluindo aí também a função da linguagem). Interligando estes "centros", haveriam as *vias associativas* que, a princípio, não apresentariam nenhuma função específica – sendo nomeadas então como *lacunas funcionais*. Com estas teses, podemos concluir que o localizacionismo consistia não apenas numa teoria neurológica, mas também – e principalmente para aquilo que nos importa aqui –, numa teorização sobre as relações entre o cérebro e o psíquico, revelando-nos um conjunto de hipóteses sobre a natureza dos fenômenos psíquicos (sendo possível, deste modo, identificar uma psicologia implícita de caráter neurológico[140]). Nos moldes do localizacionismo, o psíquico corresponderia a um **epifenômeno do cérebro**, um fenômeno secundário subordinado à estrutura e ao funcionamento do sistema nervoso.

A **crítica[141] freudiana consiste justamente na refutação das principais teses que serviam como sustentáculo ao localizacionismo**, apresentando diversos casos clínicos que demonstram a insuficiência deste modelo. Para Freud, não seria possível fazer corresponder de maneira precisa a função psíquica da linguagem a locais bem determinados no córtex cerebral, mas dever-se-ia entender o funcionamento cerebral como um processo total, no qual todas as partes estão associadas, sendo submetidas a arranjos e rearranjos que obedecem a exigências funcionais – o que ficou conhecido como **hipótese funcional**. Teríamos assim uma nova maneira de pensar as relações entre o cérebro e a função psíquica da linguagem e, por conseguinte, do psiquismo como um todo. Como decorrência, surgiu para Freud também a exigência de um exame nevrálgico daquela psicologia subjacente de caráter neurológico, conduzindo-o, por sua vez, a uma revisão crítica do conceito de representação e a sua consequente reformulação.

Esta ruptura operada com o localizacionismo restrito foi capital para a constituição da psicanálise, visto que neste ponto Freud descortinou a possibilidade de edificar uma teoria "psicológica"[142] especulativa de caráter não-neurológico, isenta de uma preocupação imediata com o determinismo anatômico[143], tornando viável a concepção de uma nova maneira de articular os registros do corporal (orgânico) e da representação (linguagem); ou seja, não mais haveria uma

140 Tendo como base o associacionismo inglês de James Mill. Cf. Caropreso, 2010; Forrester, 1983; Simanke, 2007.

141 Apoiada principalmente em certas concepções neurológicas de Hughlings Jackson e Charlton Bastian.

142 Neste caso, o termo "*psicológica*" busca somente delinear uma teorização "*não-neurológica*", denotando um campo de investigação distinto da anátomo-fisiologia patológica.

143 Mesmo assumindo, de antemão, que esta poderia ser verificada posteriormente, à medida que uma ciência empírica do sistema nervoso pudesse se desenvolver. Pode-se verificar esta esperança freudiana em diversas das suas obras: *Introdução ao narcisismo* (1914), *Além do princípio do prazer* (1920), *Esboço de psicanálise* (1938), entre outras.

relação de causalidade entre os registros como postulava o localizacionismo (o psíquico sendo causado pelo cerebral), mas eles se apresentariam como processos paralelos, como ***concomitantes dependentes***. É importante frisar que não se trata aqui de postular um dualismo de realidades distintas, como se houvesse uma realidade biológica e outra psicológica, mas sim de esclarecer que com esta manobra, Freud garantiu a independência metodológica da investigação de cada um dos registros, de modo a permitir o desenvolvimento de um novo horizonte de pesquisas.

Ora, o que se evidencia para nós é que o trabalho sobre as afasias manifesta uma tentativa freudiana de situar a psicopatologia neste novo horizonte de pesquisas científicas, desvencilhando-se de uma fundamentação exclusivamente localizacionista através da sua **imersão investigativa na dimensão da linguagem**[144]. A crítica empreendida por Freud à neurologia do fim do século XIX permitiu a ele apropriar-se e subverter aquela psicologia implícita em seus fundamentos, conduzindo-o à formulação de uma nova ***teoria das representações*** que, em termos gerais, pode ser identificada como um dos alicerces da psicanálise em suas dimensões teórica e clínica. Neste sentido, poderíamos situar *Afasias* como uma obra de rupturas, apropriações e subversões, germinal para o discurso psicanalítico que seria inaugurado em sua maturidade somente em 1900 com *A interpretação dos sonhos*.

III.

Neste ponto, gostaríamos de recapitular dois tópicos que se apresentam a partir da monografia freudiana sobre as afasias, e que nos parecem já apontar para uma possível ruptura de Freud com a modernidade, inserindo a problemática mais própria do campo psicanalítico no rol do pensamento contemporâneo.

1. Tensão intransponível entre a linguagem (campo das representações) e algo da ordem do irrepresentável (coisa/*das Ding*): Para além da crítica ao localizacionismo e suas explicações para os distúrbios afásicos, Freud pretende explicitar o problema das relações entre o organismo biológico e o psiquismo, apostando numa independência metodológica entre estas regiões ônticas, mas almejando explicar e/ou compreender as *interações e influências mútuas* entre o cérebro e a dimensão da linguagem[145]. Considerando a divisão do campo psicanalítico apoiada em dois dos seus conceitos fundamentais – Ics. e pulsão –, e a metapsicologia como uma tentativa de teorização sobre esta articulação entre a linguagem (campo das representações) e aquilo que é da ordem do

144 Cf. Assoun, 1983; Birman, 1993; Stein, 1997.

145 Freud não é um dualista, ao menos não no sentido estrito de uma dupla determinação substancial distinguindo o biológico e o psíquico. Contudo, isto não significa que seja possível fazer coincidir as dimensões psíquica e biológica, reduzindo uma à outra. Em *Afasias* já há esta preocupação em separar estes dois campos, apresentando ferramentas metodológicas características para cada um. Cf. Stein, 1997; Garcia-Roza, 2008a.

irrepresentável (coisa/*das Ding*), parecemos caminhar para um entendimento do **caráter híbrido do método construído por Freud (simultaneamente naturalista e hermenêutico)**[146]: de um lado um **Freud naturalista (ou energético)**, que não rejeita completamente a neurologia da qual é oriundo, mas a critica, desconstrói e subverte, utilizando-se de sua matriz de racionalidade para construir a estrutura da metapsicologia, apoiado principalmente nas metodologias da física e da química – situando eloquentemente a episteme psicanalítica no rol das ciências naturais; outro **Freud hermeneuta**, que pretende extrapolar os limites impostos pelo naturalismo de sua época, lançando-se à investigação psicológica na **dimensão do sentido**, expondo a linguagem como o lugar originário da constituição do sujeito humano, e demonstrando seu funcionamento e seus efeitos como independentes de uma racionalidade naturalista, que se ordenam a partir de leis outras, o que exige a invenção de outro modelo de inteligibilidade para lidar com os fenômenos considerados provisoriamente como psíquicos[147]. O que nos salta aos olhos como desdobramento mais importante neste tópico é justamente esta tensão constante e intransponível entre o campo da linguagem (representações) e algo da ordem do irrepresentável (coisa/*das Ding*), denotando a coisa freudiana como índice da finitude (finitude da linguagem, do pensamento, do humano etc.).

2. A subjetividade somente poderia se constituir em relação a uma estrutura simbólica prévia e originária, completamente alheia ao mundo natural: O problema da linguagem, conforme formulado por Freud em *Afasias*, desemboca numa teoria das representações, a qual versa sobre um "aparelho de linguagem", antecessor do "aparelho psíquico" formalizado no capítulo VII de *AInterpretação dos sonhos*. Este modo de tratar a linguagem nos proporciona a construção de um novo modelo de psiquismo, distinto daquele conservado pelas filosofia e psicologia modernas – as quais estariam embasadas na investigação de um sujeito cartesiano consciente e/ou substancializado (*res cogitans*). Em *Afasias*, Freud parte da hipótese de que se são as representações os elementos que compõe o psíquico, não são elas, porém, meras representações simples ou elementares, correspondentes diretos de unidades orgânicas de modo ponto-a-ponto ou mesmo meros epifenômenos dos processos neurofisiológicos. Para ele, as representações são complexas e se articulam formando uma intricada malha associativa em completo alheamento às leis naturalísticas

146 Sobre este tema, segue a seguinte citação de Birman (1993, p. 46): "*A pulsão como conceito tem uma dupla representação, como força (*Drang*) e como representação propriamente dita (*Vorstellung*). Esta dualidade que se unifica no conceito metapsicológico de pulsão indica a problemática constitutiva da pesquisa freudiana, que procurou articular as dimensões corpórea e representacional na constituição do "aparelho psíquico". Daí Hyppolite formular que existia no discurso freudiano uma tentativa de articular uma filosofia da natureza e uma filosofia do espírito*".

147 Não ignoramos o posicionamento freudiano diante das ciências humanas (*Geisteswissenschaften*) e a sua recusa, mas, ainda assim, insistimos na possibilidade de leitura da psicanálise sob uma perspectiva também hermenêutica. Cf. Birman, 1993; Japiassu, 1998; Garcia-Roza, 2008a; Ricoeur (2010), Mezan, 2014; Monzani, 2014.

que regem o funcionamento do sistema nervoso; elas obedecem ao ordenamento de uma estrutura de código que é externa tanto ao organismo biológico, quanto também a uma subjetividade interiorizada – código este que está imbricado na dimensão sociocultural e simbólica originária do humano[148]. Em várias passagens de *Afasias*, Freud afirma que o aparelho de linguagem não estaria pronto desde o nascimento como algo natural, mas é algo que seria construído gradativamente pela 'aprendizagem', i.e., pelas trocas sócio-simbólicas sempre realizadas com um outro aparelho de linguagem. Neste sentido, poderíamos pensar que Freud, já naquele momento do seu pensamento, produziu uma desnaturalização do psíquico, reconhecendo que a subjetividade somente poderia se constituir em relação a uma estrutura simbólica prévia e originária, a qual configuraria o campo da linguagem completamente alheio ao mundo natural. Em sua especificidade, o próprio campo psicanalítico, assim como seus conceitos fundamentais (Ics., pulsão, repressão etc.), somente seriam adequadamente apreendidos quando articulados a esta dimensão dessubstancializada da linguagem. Nestes termos, podemos então identificar que é na pergunta pelo *ser da linguagem* que reside a principal linha de investigação que daria origem aos desenvolvimentos teóricos da psicanálise em sua conformação mais ampla.

REFERÊNCIAS

ASSOUN, Paul-Laurent. *Introdução à epistemologia freudiana.* Tradução: Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1983.

BIRMAN, Joel. 'A linguagem na constituição da psicanálise'. In: *Ensaios de teoria psicanalítica, 1. Parte: metapsicologia, pulsão, linguagem e inconsciente.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

CAROPRESO, Fátima. *Freud e a natureza do psíquico.*São Paulo: Annablume, 2010.

FREUD, Sigmund. 'Relatório sobre meus estudos em Paris e Berlim' (1886). In: _____. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: Edição standard brasileira, vol 1*. Rio de Janeiro: Imago, 1996a.

_____. 'Tratamento psíquico (ou anímico)' (1890) In: _____. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: Edição standard brasileira, vol 7*. Rio de Janeiro: Imago, 1996b.

_____. *Sobre a concepção das afasias: um estudo crítico.* Tradução: Emiliano de Brito Rossi. Belo Horizonte, MG: Autêntica Editora, 2013.

_____. *Afasias: Sobre a concepção das afasias; As afasias de 1891.* Tradução: Renata Dias Mundt. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

FORRESTER, John. *A linguagem e as origens da psicanálise.* Rio de Janeiro: Imago, 1983.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. A. *Introdução à metapsicologia freudiana, volume 1: sobre as afasias (1891): O projeto de 1895.* 7ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

JAPIASSU, Hilton. *Psicanálise: ciência ou contraciência?* 2ª ed. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1998.

MEZAN, Renato. *O tronco e os ramos: estudos de história da psicanálise.* 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

148 Cf. Japiassu, 1998; Garcia-Roza, 2008a.

MONZANI, Luiz Roberto.*Freud: o movimento de um pensamento.* 3. ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2014.

RICOEUR, Paul.*Ensaios e conferências 1: em torno da psicanálise.* Tradução: Edson Bini. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

SIMANKE, Richard Theisen. 'Cérebro, percepção e linguagem: elementos para uma metapsicologia da representação em *Sobre a concepção das afasias* (1891) de Freud'. In: *Discurso*, n 36, pp. 53-91, 2007.

STEIN, Ernildo. *Anamnese: a filosofia e o retorno do reprimido.* Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

TEXTOS SEMINÁRIO III

ANGELA LIMA CALOU

Orientador: Profa. Dra. Silvia Faustino

A FIGURA DO ASCETA EM *O MUNDO COMO VONTADE E COMO REPRESENTAÇÃO*

"Quem se interessa pela vida, se interessa sobretudo pela morte."
(A montanha mágica, Thomas Mann)

I

A figura do asceta apresentou-se como um enigma digno de curiosidade nas mais diversas temporalidades, construindo historicamente sua semântica: da *áskésis* grega enquanto disciplina, treino e exercício à conotação cristã medieval dada como renúncia e quietude, austeridade e mortificação. Talvez seja a nossa época sua mais radical antípoda, na medida em que se acirram as forças seculares produtivas que paulatinamente transformaram a experiência das comunidades de práticas e de linguagem na vivência do indivíduo atomizado das modernas estruturas sociais burguesas. Este indivíduo moderno que oscila entre as duas deformações possíveis de sua subjetividade – o individualismo e a massificação (HABERMAS, 2002) – existe em meio às "argúcias metafísicas" da mercadoria, de modo que suas formas de percepção estética passam a ser formatadas segundo os desígnios do mercado. A resultante é a intensificação do sentimento de insatisfação, que embora já próprio ao existente, ganha aqui reforço da ordem da cultura, cavando nos corações a necessidade radicalizada da busca vertiginosa por prazer e uma certeza irremovível de que a felicidade pode ser positiva, sendo mais do que uma simples ideia velha.

Nesse sentido, em nosso tempo, o espanto diante do asceta, do monge, do santo é intensificado em função da hipertrofia de nossa "máquina desejante" (DELEUZE, 1976), de maneira que ele nos pareça uma figura folclórica, quase mítica, uma "invenção máxima da literatura fantástica". Se ultrapassamos, no entanto, a descrença quanto à existência dessa forma de vida, se hagiografias do passado capturam a nossa atenção e santos e monges parecem finalmente ao nosso olhar moderno terem de fato existido ou existirem, o espanto referido às determinações da ascese enuncia-se em outras direções: qual a fonte ou condições primárias do ascetismo? Quem é esse

indivíduo que durante sua vida interessa-se sobretudo pela morte? Em que se distinguem o homem virtuoso e o asceta? Haveria uma gradação que levaria o indivíduo do primeiro ao segundo estado? Em caso afirmativo, que compleição teria esta passagem ou transformação? Questões como estas encontrarão esteio na tradição filosófica alemã oitocentista, mais propriamente no IV livro da obra *O mundo como vontade e como representação* (1818), no qual Arthur Schopenhauer – este "budista extraviado no Ocidente" (RIBOT *apud* SALVIANO, 2001, p. 31) – dedica-se à investigação da significação ética de nossas ações.

II

Para Schopenhauer, em oposição ao otimismo neoiluminista de seu século, este não é o melhor dos mundos possíveis. Este mundo não é tampouco a realização, no tempo, dos desígnios de uma natureza, no encadeamento de uma história universal que realizaria a paz perpétua através da consciência moral dos homens; menos ainda o campo de desdobramento de uma razão que se autoconhece na história, superando e conservando seus momentos menos determinados. A imagem de um navio negreiro quando ainda em sua primeira juventude não permite a Schopenhauer filiação a estas compreensões lineares do devir que veem na categoria do progresso o destino irrecuável da humanidade e doam ao sofrimento o caráter de processo, de etapa a ser eliminada, ultrapassada. Para este filósofo, o tempo é uma idealidade e a razão, uma faculdade secundária em lugar de uma entidade que estrutura a realidade, dando-lhe luz e caminho. Sua função seria a produção de conceitos, a captura do mundo através da linguagem, a produção de representações abstratas acerca das representações intuitivas oferecidas pelo entendimento.

Nesse aspecto, os grandes paradigmas que orientaram a experiência humana no contexto europeu parecem ruir: o lógos dos antigos, o deus dos medievais, a razão dos iluministas. Se um princípio racional não estrutura a realidade, o sentido do existente é solapado e todos se veem como Sísifo empurrando aquela pedra, que no mito é redonda mas na vida é quadrada, ou como as danaides que enchem vasos sem fundo ou como os prisioneiros da Rússia czarista que, na *katorga*, eram obrigados a transportar o mesmo monte de terra da direita para a esquerda durante o dia inteiro, para no dia seguinte tornarem a executar a mesma tarefa (mecanismo apropriado posteriormente pelos representantes da nacional socialista alemã). As concepções antropológicas ancoradas nessas grandes narrativas dissipam-se com as mesmas, assim um vazio ético é instaurado: sem saber o que é o mundo, não sabemos quem somos, sem saber quem somos não sabemos como devemos agir. Este homem sem pedra de toque sob seus pés, que não se concilia na esfera política, religiosa ou intelectual, fisga a intuição do absurdo. Se a racionalidade é secundária, o que seria o primitivo ao qual se subordina o menos ancestre?

É aqui que Schopenhauer – vanguarda de martelo e dinamite – opera a viragem que abre caminho à filosofia contemporânea e em função da qual poderá dizer: "Minha filosofia é quanto à ética de todas as filosofias europeias o que o Novo Testamento é para o Antigo" (*apud* ROGER, 2014, p. 40). Submete a razão ao querer, a harmonia ao absurdo, a inteligência ao instinto, as representações conscientes às forças subterrâneas. Este filósofo dirá que para além de nossa atividade cognitiva, experimentamos no corpo algo que escapa à esfera da intelecção. A isto dá o nome de Vontade ou querer viver: "[…] a soma de todas as forças conscientes e inconscientes que se manifestam no universo. [...] não somente imagem das determinações da vontade humana, mas imagem de toda determinação natural, da qual a vontade humana não é senão um exemplo entre outros" (ROSSET, 1994, p.21). Por procedimento analógico, estende a experiência do corpo aos demais seres, afirmando que o mundo, enquanto objeto do conhecimento e portanto, representação, é a face fenomênica da Vontade, essência, em si. Sua metafísica é imanente e pessimista: o homem é essencialmente querer e "[…] a base de todo querer, entretanto, é necessidade, carência, logo, sofrimento, ao qual consequentemente o homem está destinado pelo seu ser" (SCHOPENHAUER, 2011, p. 402). Toda vida é sofrimento, pois de um lado há falta, carência (quando o querer encontra obstáculo) e de outro há tédio (quando o querer realizado enfastia-se de si mesmo):

> Não conheço absurdidade maior do que a da maioria dos sistemas metafísicos que declaram o mal como algo negativo; enquanto constitui justamente o positivo, o que em si mesmo se torna sensível; pelo contrário o bem, isto é, toda felicidade e satisfação, constitui o negativo, ou seja, a simples supressão do desejo e a eliminação de um tormento. Também coincide com isto que, via de regra, consideramos as alegrias bem abaixo, as dores bem acima das expectativas. Quem deseja comprovar em poucos termos a afirmação de que no mundo o prazer ultrapassa a dor, ou ao menos que se mantém em equilíbrio, que compare a sensação do animal que devora um outro, com a deste outro. (SCHOPENHAUER, 1991, p. 276-7).

III

Diante da constatação de que o sofrimento apresenta-se como *conditio sine qua non* da existência, Schopenhauer refletirá sobre o modo de como elaborar o conflito de uma essência contraditória, de uma existência sem finalidade, da nulidade de todo esforço humano, da efetividade da dor em seu exclusivo e angustiante sentido físico. A contemplação artística e a vida ética serão, para ele, a possibilidade de mitigação do sofrimento, uma vez que se determinem como momentos de intermitência da centralização do indivíduo fenomênico sobre seus interesses e de sua abertura momentânea a efetivação da condição de sujeito puro do conhecimento, de olho claro e límpido que atravessa o fenômeno e captura a essência. A ascese será vista como a via de maior excelência, cume

da vida ética, negação relativa da vontade que conduziria a um estado de tenacidade com resultados autênticos.

Perceber que esta essência em conflito que nos encerra no sofrimento é a própria condição humana, injustificável, irrevogável, sem finalidade ou premiação, é romper o caráter ilusório da esfera fenomênica: "O homem a quem é dado perceber o véu de Maya reconhece que 'a essência das coisas consiste em um perpétuo fluir, em um esforço estéril, em uma contradição íntima e um sofrimento contínuo', só pode, com efeito, querer cessar a vontade" (MORANO, 2010, p. 198). Desse modo, para Schopenhauer, o conhecimento intuitivo da essência do mundo – assim como à arte e à ação moral – será a condição primeira vida asceta:

> Para o indivíduo cuja visão transpassa o *principium individuationis* e reconhece a essência em si das coisas, portanto do todo, não é mais suscetível a um semelhante consolo: vê a si mesmo em todos os lugares simultaneamente, e se retira. – Sua vontade se vira; ele não mais afirma a própria essência espelhada na aparência, mas a nega. O fenômeno no qual isso é revelado é a transição da virtude à ASCESE. Por outros termos, não mais adianta amar os outros como a si mesmo, por eles fazer tanto como se fosse por si, mas nasce uma repulsa pela essência da qual sua aparência é a expressão, vale dizer, uma repulsa pela Vontade de vida, núcleo e essência de um mundo reconhecido como povoado de penúrias. (SCHOPENHAUER, 2011, p. 440-1).

O conhecimento imediato da contradição que anima a essência do mundo é o ponto de partida não apenas da constituição da vida virtuosa mas também, portanto, da vida do asceta. O asceta é assim aquele que opera a negação mais radical da Vontade, dada como a única possibilidade de uma redenção, estágio último da vida ética, diferente em seu resultado da conciliação paliativa oferecida pela contemplação estética ou pela ação moral. Que significa, porém, esta negação apresentada pelo filósofo como remédio radical? De acordo com Schopenhauer, trata-se da "[…] quebra proposital da vontade, pela recusa do agradável e pela procura do desagradável, o modo de vida penitente voluntariamente escolhido e a autocastidade tendo em vista a mortificação contínua da vontade" (Idem, p. 454). É neste ponto que a ação fundada na compaixão e a ascese – que possuem o mesmo veio originário – irão se distinguir, pois no reconhecimento da identidade metafísica dos seres resta ainda um ranço de afirmação da vontade:

> Na compaixão se esconde ainda uma secreta afirmação: não mais a afirmação daquela manifestação singular do querer, mas a afirmação do querer universal que se reconhece idêntico sob todas as formas singulares. Porém da bondade à santidade, o efeito muda de natureza: não é mais o amor por todas as coisas que caracteriza o santo, mas […] a aversão universal. Não por certo uma aversão às formas individuais do querer, uma vez que o princípio de individuação cessou de existir para ele, mas uma aversão pelo querer em si. (MORANO, 2010, p. 199).

Ao lado do conhecimento intuitivo como via de ultrapassagem do *principium individuationis*, Schopenhauer sugere que o sofrimento geral trazido pelo destino apresenta-se como segundo caminho: "[…] podemos assumir que a maioria das pessoas só chega ao mencionado fim por esta via, e que é o sofrimento pessoalmente sentido, não o meramente conhecido, o que produz com mais frequência a completa resignação [...]" (SCHOPENHAUER, 2010, p. 455). Ao lado da intuição do absurdo ou do sofrimento imediatamente sentido ajunta-se uma prática voltada à castidade, à pobreza voluntária, à resignação ante todo sofrimento aleatório ou deliberadamente infligido e a mortificação não violenta e súbita do corpo. Conforme Jarlee Salviano (2013, p. 48-9): "Um significativo contraste é observado neste estado de não querer: a vontade ainda se afirma na existência do corpo, mas ao mesmo tempo se nega na independência do conhecimento em relação a ela, antes legisladora absoluta."

Para Guillaume Morano (2010, p. 200), trata-se de uma inversão do epicurismo. Enquanto o sábio epicurista vai dos prazeres duvidosos àqueles conforme a natureza, o sábio schopenhaueriano encaminha-se à fuga da fruição de qualquer gozo. O combate é, então, contra a manifestação objetiva da vontade: o corpo, este ranço ineliminável contra o qual a rebelião do asceta enseja forças. É possível aproximar esta compreensão schopenhaueriana – guardadas as diferenças, obviamente – com o diálogo *Fédon*, de seu mestre Platão. Também ali o corpo é visto como o grande obstáculo à "purificação", ao conhecimento eidético, em função justamente do aspecto corruptível da dimensão sensível. Se filosofar é preparar-se para morrer, como quer Sócrates, filósofo e asceta identificam-se nalguma medida à revelia da particularidade de suas vias. Pode-se dizer, portanto, que "[…] toda satisfação dos nossos desejos advinda do mundo assemelha-se à esmola que mantém hoje o mendigo vivo, porém prolonga amanhã a sua fome; a resignação, ao contrário, assemelha-se à fortuna herdada: livra o herdeiro para sempre de todos os cuidados" (SCHOPENHAUER, 2011, p. 452). Enquanto houver corpo haverá, pois, a necessidade do combate, uma vez que este é manifestação objetiva da vontade, ele não permite que a sua ultrapassagem se cristalize:

> […] a negação precisa ser renovadamente conquistada por novas lutas. Pois visto que o corpo é a vontade mesma apenas na forma da objetidade, ou como aparência no mundo como representação; segue-se que enquanto o corpo viver, toda a Vontade de vida existe segundo sua possibilidade e constantemente esforça-se para aparecer na realidade efetiva e de novo arder em sua plena intensidade. (Idem, p. 454).

A negação da vontade dada na ascese conduziria à serenidade, à paz imperturbável e à calma profunda, uma vez que o asceta veja com indiferença todo o infortúnio, ou mesmo, com alguma alegria, na medida em que o infortúnio ratifica a justeza de seu procedimento. Para Schopenhauer, a filosofia tem em vista "[…] repetir abstratamente de maneira distinta e universal, por conceitos toda a natureza íntima do mundo e assim depositá-la como imagem refletida nos conceitos permanentes" (SCHOPENHAUER, 2011, p. 445), de modo que a descrição daquele que se resigna no esforço de

negação da Vontade de vida é "meramente abstrata, geral e, por conseguinte, fria" (idem). Nesse sentido, a compreensão desta viragem exige, segundo o filósofo nascido em Danzig, do conhecimento da experiência e da realidade, oferecido pela literatura, jornais, história nos quais é possível encontrar a conduta de vida de indivíduos abnegados em completa disparidade face à conduta ordinária. Para Schopenhauer, nos preceitos dos santos, é possível encontrar os rastros de negação da vontade: a paciência, a candura, a frugalidade da alimentação, a resignação ante a ofensa, a impossibilidade de responder o ódio com seu igual, a resistência ao impulso sexual. Estas seriam as fontes de reconhecimento do processo de negação da vontade: "[…] Uma tal pessoa que, após muitas lutas amargas contra a própria natureza, finalmente a ultrapassou por inteiro, subsiste somente como puro ser cognoscente, espelho límpido do mundo. Nada mais a pode angustiar […]" (Idem, p. 453).

IV

A compreensão da ascese como auge da vida ética e negação bem-sucedida da Vontade de vida apresenta, no entanto, algumas dificuldades reconhecidas pelo próprio Schopenhauer em carta a seu discípulo Frauenstädt: "Em tal fenômeno a Vontade se nega, como isto se dá eu não sei, pois não tenho o dever de resolver todos os enigmas do universo" (SCHOPENHAUER *apud* SALVIANO, 2001, p. 91). A um só tempo, Schopenhauer dirá que a supressão da Vontade na vida santa ou asceta é o momento mais importante de sua exposição bem como que este, o momento mais fundamental, não pode ser capturado pelo conhecimento abstrato da razão e, portanto, intimamente determinado em sua descrição filosófica. Outra dificuldade – também reconhecida pelo próprio filósofo no fato de se abster de mencionar, em seus dois ensaios sobre a moral, qualquer palavra acerca do ascetismo – é que a ética exigiria uma dimensão de intersubjetividade, de ligação. Jarlee Salviano (2013, p. 28) assinala que para Schopenhauer, em *Sobre o fundamento da moral*, é explícita a compreensão de que o significado moral de uma ação só pode se localizar em sua relação com o outro, enquanto o asceta recita ao mundo o verso de Baudelaire no poema "A uma passante": "De ti já me fui, de mim já fugiste". Talvez, apenas tomando de empréstimo uma ideia de Sartre, a dimensão ética do ascetismo em Schopenhauer pode ser compreendida: o asceta oferece aos outros – nas suas ações ou na falta delas – um modelo de homem a ser seguido, disto decorrendo uma certa responsabilidade sobre a humanidade e, portanto, elementos de uma vida ética.

Pode-se pensar ainda: não seria, pelo menos do ponto de vista da linguagem, uma contradição performática insinuar que o sofrimento salva do sofrimento? Schopenhauer assevera a nulidade de nossos esforços e a odiosidade desse mundo em função da necessidade dos sofrimentos que o destino há de nos reservar, mas acaba por elogiar no asceta o papel propedêutico de cada infortúnio, como se o sofrimento fosse terrível quando empreendido aleatoriamente pelas coisas da

vida, mas não o fosse em igual medida quando procurado deliberadamente por aquele que atravessou a superfície convencional da aparência. Quando o asceta jejua, pratica a castidade severa, alimenta-se frugalmente não estaria justamente afirmando a vida no que ela é de mais essencial: dor e desconforto? Não estaria procurando o que sem esforço já encontraria na rotina mais ordinária? Parece que para Schopenhauer o sofrimento é menos sofrimento a depender da força que sobre nós o empreende. O asceta sai do mundo através de uma soma de processos significados na dor e no sofrimento porque constatou que o mundo é uma soma de processos significados na dor e no sofrimento? "É preciso imaginar Sísifo feliz" se Sísifo procura por deliberação rolar a pedra morro acima, mas por outro lado, é preciso imaginar Sísifo triste se o faz mediante ordem de terceiro? Até que ponto uma filosofia que não admite um princípio inteligível ordenador não estaria recaindo na mais tradicional filosofia idealista que condena o querer, o sensível, o corpo recém-admitido por ela mesma na história do pensamento? Será que teria realizado o que rebate em Kant no que concerne à filosofia prática deste último: deixar entrar pela saída o que expulsa pela entrada? Schopenhauer aconselha que escapemos ao mundo fenomênico tido como ilusório e enganador em função da positividade da dor e da negatividade do prazer, associando, assim, verdade à eternidade, operando, pois, uma imanentização monista do dualismo transcendente platônico. Seria então possível concluir que – para fazer uso do título de um dos ensaios de Montaigne – "por diversos meios chega-se a um mesmo fim?", isto é, que, em última instância asceta e egoísta, chegam à mesma experiência (o sofrimento) à revelia da variedade metodológica que lhes cabe? Nietzsche, em *Genealogia da moral* (1887), empreenderá severa crítica a esta perspectiva, inquirindo como seria possível que a vontade deixe de ser vontade. Por fim, rememoramos a descrição de Schopenhauer da negação da vontade da ascese: "um remédio radical e único para a doença". Se Schopenhauer acredita na plenitude do asceta em seu combate contra a natureza, por que se utiliza da palavra "remédio" ao invés da palavra "cura"?

REFERÊNCIAS

DELEUZE, G.& GUATTARI, F. *O Anti-Édipo*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Tradução: Luis Sérgio Repa e Ródnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

MORANO, Guillaume. *Schopenhauer pas à pas.* Paris: Ellipses, 2010.

ROGER, Alain. *Le vocabulaire de Schopenhauer.* Paris: Ellipses Édition, 1999.

ROSSET, Clémont.*Schopenhauer, philosophe de l'absurde.* 2 ed. Paris: Quadrige/Presse Universitaires de France, 1994.

SALVIANO, Jarlee. *Labirintos do nada: a crítica de Nietzsche ao niilismo de Schopenhauer*. São Paulo: Edusp, 2013.

_____. *O Niilismo de Schopenhauer.* São Paulo: Universidade de São Paulo, 2001. (Dissertação de mestrado).

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*: III parte; Crítica da filosofia kantiana; Parerga e Paralipomena, capítulos V, VIII, XII, XIV. Tradução Wolfgang Leo Maar e Maria Lúcia Cacciola. (Os pensadores). 5. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

_____. *Sobre o fundamento da moral*. Tradução: Maria Lucia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. *O mundo como Vontade e como Representação*. Tradução: Jair Barboza. 2 ed. São Paulo: UNESP, 2011.

CRISTIAN ARÃO SILVA DE JESUS

Orientador: Prof. Dr. Mauro Moura.

SUBJETIVIDADE EM MARX E FREUD.

Durante muito tempo as ideias de Marx e Freud foram consideradas antagônicas e pensadores filiados a ambas correntes de pensamento fizeram questão de demarcar tal oposição. Além de pertencerem a áreas do conhecimento diferentes (de um lado a teoria social, do outro a psicologia), os métodos dos autores e suas conclusões rumam para lugares distantes. Os marxistas acusavam a psicanálise de ser uma teoria individualista, preocupada com o indivíduo isolado da sociedade. Do outro lado, o próprio Freud denunciou uma suposta ingenuidade e falta de conhecimento da natureza humana por parte dos comunistas. No entanto, olhando mais de perto, percebe-se que, talvez, as críticas feitas pelos antagonistas não se sustentem tão bem. Ambos os pensadores (Marx e Freud) estão ligados a uma noção de sujeito descentrado que, de certo modo, rompe com a tradição filosófica da modernidade. A ideia de um sujeito completamente consciente, racional e autônomo é refutada pelos dois autores.
A concepção de sujeito em Marx varia ao longo de sua obra, mas mantém pelo menos um ponto em comum ao longo de sua vida, a influência da organização econômica e social na constituição da subjetividade. Em sua juventude, com os *Manuscritos Econômico-filosóficos*, o debate sobre a questão é alicerçado na ideia de essência humana. Ao que tudo indica, nesse primeiro momento, Marx trata da ideia de essência de forma metafísica e imutável, mas em suas obras posteriores evita usar o termo essência justamente para conferir historicidade, atrelando a natureza humana ao seu momento histórico. De acordo com Fromm:

> Deve ser notado que este conceito de natureza humana não é, para Marx – como tampouco o era para Hegel -, uma abstração. É a *essência* do homem – em contraste com as várias formas de sua existência histórica -, e, como falou Marx "a essência do homem não é uma abstração inerente a cada indivíduo per si." Também deve ser afirmado que esta frase de *O Capital* escrita pelo "velho Marx" revela a continuidade do conceito de essência do homem (Wesen) sobre o qual o jovem Marx escreveu nos *Manuscritos Econômicos e Filosóficos*. Não mais empregou o termo "essência" posteriormente, por ser abstrato e não-histórico, mas claramente manteve a noção dessa essência em uma versão mais histórica, na diferenciação entre "natureza humana em geral" e "natureza humana modificada" de cada época histórica (FROMM, 1983, pp. 34-35).

Althusser, por sua vez, enxerga uma ruptura maior de continuidade. Se, para Fromm, Marx, em sua maturidade, manteve, de certa forma, a noção de essência, de acordo com Althusser, há uma diferença muito grande entre as fases. "A partir de 1845, Marx rompe radicalmente com toda teoria que funda a história e a política em uma essência do homem" (ALTHUSSER, 1979, p. 200). Para ele, tal cisão é extremamente importante para a compreensão da noção de homem na obra do mouro.

> Ao rejeitar a essência do homem como fundamento teórico, Marx rejeita todo esse sistema orgânico de postulados. Ele busca as categorias filosóficas de *sujeito, empirismo, essência, ideal* etc. de todos os domínios em que elas reinam. Não somente da Economia Política (rejeição do mito do *homo oeconomicus*, isto é, do indivíduo tendo faculdades e necessidades definidas enquanto *sujeito* da Economia clássica); não só da história (rejeição do atomismo social e do idealismo político-ético); não só da moral (rejeição da moral kantiana); como também da própria filosofia: pois, o materialismo de Marx exclui o empirismo do sujeito (e o seu inverso: o sujeito transcendental) e o idealismo do concreto (e o seu inverso: o empirismo do concreto) (ALTHUSSER, 1979, pp. 201-202).

Portanto, segundo Althusser, é somente após o abandono da noção de essência que Marx pode, de fato, criticar as noções estáticas e extra-sensoriais do conceito de sujeito e conferir historicidade a ele. Sem a pretensão de esgotar o debate acerca dessa problemática, o importante para essa pesquisa é noção de sujeito constituído pelas relações sociais e econômicas da sociedade que está inserido. Muito embora, em sua juventude, Marx estivesse dependente da ideia de essência, isso não invalida a sua produção nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos,* pois ainda que o autor estivesse preocupado com a relação entre a verdadeira humanidade e a sua desvirtuação, o papel das relações econômicas e socais na constituição da subjetividade estava ali presente.

Já em sua maturidade intelectual, o autor aborda a questão da constituição da subjetividade através do conceito de fetichismo. A palavra "feitiço" surge no século XV do contato dos exploradores portugueses com os cultos africanos. Esta palavra era usada para designar objetos que teriam poderes sobrenaturais. Ao longo da história do pensamento ocidental, alguns autores tomaram de empréstimo as variações dessa palavra para o desenvolvimento de suas ideias. Marx se vale da variação francesa da palavra feitiço (fetiche) para afirmar que a mercadoria (produto do trabalho humano) acaba por adquirir características "metafísicas e teológicas" e assume uma aparente autonomia, como se ganhasse vida própria. Em um tópico denominado *O caráter fetichista da mercadoria: o seu segredo*,presente no livro um d'*O Capital,* Karl Marx investiga as "sutilezas metafísicas" que envolvem os produtos do trabalho humano. Para ele, é como se houvesse uma aura que cobrisse esses produtos, de modo que eles adquirem mais importância do que a sua utilidade. Além dessa maior importância, essa aura que encobre as coisas, as tornam o centro das relações humanas. A relação entre os homens passa a ser mediada por esses objetos enfeitiçados. Para Marx, esse mistério da autonomização surge quando o produto do trabalho humano torna-se mercadoria, isto é, entra no mercado.

> De onde surge, portanto, o caráter enigmático do produto do trabalho humano, tão logo ele assume a forma-mercadoria? (...) O misterioso da forma mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens as características sociais do seu próprio trabalho como características objetivas dos próprios produtos de trabalho, como propriedades naturais sociais dessas coisas e, por isso, também reflete a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social existente fora deles, entre objetos (Marx, 2017, p. 147).

Marx considera que a mercadoria é um produto humano, que devido ao modo de sua produção assume certas características que aparentemente são próprias da mercadoria, mas na verdade são, simplesmente, um reflexo das características da relação social presente em sua produção. De acordo com ele, a divisão social do trabalho, e a não participação dos trabalhadores nas decisões sobre o trânsito e a produção das mercadorias, distanciam o produto do produtor, fazendo assim com que o trabalhador perca de vista o produto do seu trabalho.

Ao analisar o fenômeno do fetiche, Marx eleva sua crítica do capitalismo a uma maior amplitude. Não se trata de simplesmente denunciar a miséria e a exploração da forma de organização capitalista da sociedade, mas sim de tentar entender como a manutenção desse sistema está calcada como uma espécie "forma de vida". Trata-se de compreender como as relações sociais são balizadas através da lógica do mercado e transformam a psique humana, criando, de certa forma, um tipo de sujeito. Por isso, para muitos marxistas o conceito de fetichismo é um conceito central da obra de Marx. Através dele é possível entender como o capitalismo necessita de certos valores éticos para manter o seu funcionamento

Em Marx, os conceitos de alienação e fetichismo versam sobre a consciência como um produto social. Já em Freud, a ideia do inconsciente confronta a noção clássica de sujeito. A Escola de Frankfurt surge no século XX trazendo como uma de suas principais características a proposta de união dos dois pensadores. Como resultado, apresentaram a tese de que as duas teorias não só não seriam incompatíveis como também poderiam se complementar. A Teoria Crítica, portanto, preocupada em como fazer uma análise mais ampla da realidade erigiu seus conceitos com base epistemológica assentada na união entre psicologia e teoria social, valendo-se em grande medida das obras de Marx

e Freud. Se n*'O Capital,* é dito que, sob o fetichismo, os indivíduos "não o sabem, mas fazem-no" (Marx, 2017, p. 149), seria interessante entender a estrutura mental que faz com o que o sujeito aja inconscientemente.

Dessa forma surge uma forma mais completa de analisar a realidade, sobretudo para a compreensão do fenômeno das falsas realidade. Erich Fromm, foi um dos pioneiros na empreitada da construção do freudo-marxismo. No seu livro *Meu encontro com Marx e Freud*, explica, dentre outras coisas, como os dois autores partilham um terreno comum que pode ser muito fértil para o nascimento de um espírito crítico que combata as realidades ilusórias.

> Marx acreditava que a maior parte do que pensamos sobre nós e os outros é uma ilusão, "ideologia". Acreditava que nossos pensamentos individuais formam-se de acordo com as ideias desenvolvidas por uma determinada sociedade, e tais ideias são condicionadas pela estrutura e modo de funcionamento da sociedade. A atitude observadora, cética, de dúvida, é característica de Marx (...)
>
> Freud raciocinava com o mesmo "espirito crítico". Todo seu método psicanalítico pode ser considerado como "a arte de duvidar". Impressionado com experiências hipnóticas que demonstravam como a pessoa em transe pode acreditar na realidade daquilo que é evidentemente irreal, ele descobriu que a maioria das ideias das pessoas que não estão em transe também não corresponde à realidade, e que, por outro lado, a maior parte do que é real não é consciente (Fromm, 1979, p. 19).

A proposta de união entre teoria social e psicologia é também característica da Escola de Frankfurt. Desde a primeira geração de pesquisadores do Instituto, a ideia de aliar psicanálise e marxismo estava presente. A indissociabilidade entre as duas áreas é uma pedra angular do método de análise da Teoria Crítica. Segundo Adorno, "A separação entre sociedade e psique é falsa consciência: ela eterniza categoricamente a clivagem entre sujeito vivo e a objetividade que impera sobre os sujeitos mas que provém deles" (Adorno, 2015, p. 74). Essa preocupação em não criar uma teoria fragmentada, e propor uma teoria que dê conta de todas as dimensões da realidade, é um dos temas mais importantes e que caracterizará também a filosofia de Marcuse. Ainda entre o final dos anos trinta e começo dos anos quarenta[149], numa pesquisa realizada em parceria com Franz Neumann, é apresentada a base epistemológica que caracterizará o pensamento marcuseano.

> As teorias da mudança social nos primórdios da filosofia grega e na filosofia grega clássica não parecem ser nem sociológicas, nem políticas, nem psicológicas no sentido moderno. Não conseguem conceber a separação entre o homem, a sociedade a natureza. A verdadeira ordem da vida humana abrange todos os três campos da realidade e as leis que regem esta ordem são ao mesmo tempo, leis psicológicas, sociológicas e naturais (Marcuse, 1998, p. 143).

No texto em questão, os autores resgatam o pensamento grego, porque, para eles, com o desenvolvimento da ciência, a teoria social também se fragmentou e a sociologia surgiu como uma ciência independente que deveria responder sobre os assuntos da sociedade. A questão é que, para Marcuse e Neumann, "a mudança social não pode ser interpretada dentro de uma ciência social em particular, mas deve ser compreendida dentro da totalidade social e natural da vida humana" (Marcuse, 1998, p. 39). Para os autores, não é possível tratar os temas das ciências sociais de forma isolada. Não é possível, por exemplo, tratar de questões relativas ao domínio do psíquico sem tratar de valores éticos ou sem considerar a influência da sociedade. A intenção em retomar o pensamento grego é de recuperar, de alguma forma, a unidade do pensamento filosófico, isto é, trabalhar conceitos de ciências distintas a fim de alcançar uma visão mais geral da realidade. Nos anos cinquenta, dando prosseguimento à empreitada de unir psicologia e teoria social, aprofunda-se no estudo da psicanálise freudiana.

[149] Como a pesquisa não foi publicada e os manuscritos não apresentavam data, supõe-se o período pela biografia dos autores.

> Ocupei-me dessa dimensão negligenciada do marxismo, sobretudo, após a Segunda Guerra Mundial, quando estudei Freud mais cuidadosamente depois de 1945, a história se repetia: de novo ascensão e derrota da revolução, macarthismo, guerra fria, degeneração do regime soviético. Naquela época ficou claro para mim, sem dúvida sob a influência da Escola de Frankfurt, que o marxismo havia negligenciado um aspecto fundamental, uma das precondições da revolução, a saber a necessidade de uma mudança radical na consciência e no inconsciente do ser humano, na sua psicologia, nas suas necessidades nas suas aspirações. (Marcuse apud Loureiro in: Almeida e Bader, 2009, p. 212)

Com Freud, segundo Marcuse, é possível não só entender a dimensões psíquica como também a natural, isto é, os instintos do ser humano. De acordo com o filósofo berlinense, o próprio Marx nos *Manuscritos econômico-filosóficos* estaria atento a essa questão que teria sido esquecida ao longo do desenvolvimento do marxismo.

> No tratamento da natureza humana, o Marxismo manifesta uma tendência similar para minimizar o papel da base natural na mudança social – uma tendência que contrasta profundamente com os primeiros escritos de Marx. Certo, a "natureza humana" seria diferente sob o socialismo, à medida que homens e mulheres, fizessem suas próprias necessidades e faculdades em associação recíproca. Mas essa virá quase como um subproduto das novas instituições socialistas. A ênfase marxista sobre o desenvolvimento da consciência política mostra o escasso interesse pelas raízes das relações sociais aí onde os indivíduos mais direta e profundamente experimentam seu mundo e a si próprio: em sua sensibilidade, em suas necessidades instintivas (Marcuse, 1973, p. 66).

Portanto, a psicanálise freudiana surge como ferramenta extremamente importante para análise da constituição do sujeito e suas determinações. Muito embora, Freud não tenha feito uma interpretação política *stricto sensu*, desbravou domínios até então pouco habitados da consciência humana e sua teoria tornou-se extremamente importante para a compreensão de tal problema.

O inconsciente é o terreno que serviu como base para toda teoria de Freud. Ainda que não tenha sido o primeiro na história do pensamento ocidental a postular a existência de uma parcela mental não consciente, foi o primeiro a sistematizar o problema com o devido rigor. É com base nesse conceito que a psicanálise pode alcançar o nível de uma psicologia profunda comprometida em investigar e interpretar os fenômenos que ocorrem nas profundidades da psique.

O primeiro encontro de Freud com a ideia da existência do inconsciente ocorre a par e passo com o início de sua carreira científica. Juntamente com o seu professor, Josef Breuer, trabalhou um processo terapêutico de cura através da hipnose. Em transe hipnótico os pacientes conseguiam acessar informações antes inacessíveis em estado de vigília. "A hipótese de processos psíquicos *inconscientes*, era como se vê, parte indispensável dessa teoria" (Freud, 2011b, p. 276). Após o abandono da hipnose, a preocupação com o inconsciente não só se manteve, como os estudos sobre o tema foram aprofundados. A psicanálise surge daí como uma arte da interpretação do inconsciente. Primeiramente o método utilizado para tal era o da associação livre. O paciente deveria proferir palavras de forma mais espontânea possível, para que, sem o senso crítico, a censura que encobre o inconsciente pudesse ser rompida. Isso porque o inconsciente seria constituído por tudo aquilo que foi censurado.

> Passando agora para um relato das descobertas positivas da psicanálise, podemos dizer que, em geral, um ato psíquico passa por duas fases quanto a seu estado, entre as quais se interpõe uma espécie de teste (censura). o ato psíquico é inconsciente e pertence ao sistema *Ics* [inconsciente]; se, no teste,

> for rejeitado pela censura, não terá permissão para passar à segunda fase; diz-se então que foi 'reprimido', devendo permanecer inconsciente. Se, porém, passar por esse teste, entrará na segunda fase e, subseqüentemente, pertencerá ao segundo sistema, que chamaremos de sistema *Cs* [consciente] (Freud, 2006a, p. 103)

Ao longo da existência, tudo aquilo que não foi aprovado no teste da censura acumula-se no inconsciente. Todos os traumas, desejos julgados como impróprios e tudo mais que vá de encontro ao projeto racional fica submerso na inconsciência. Contudo, tudo isso guardado não fica imóvel, tende a querer emergir, por isso associação livre pode servir como ferramenta para acesso ao inconsciente, assim como os chistes (piadas e gracejos aparentemente sem sentido, mas que podem revelar um desejo contido) e o sonho. Esse último seria a melhor forma para se atingir o inconsciente.

Percebe-se, portanto que, embora separados por muito tempo, marxismo e psicanálise podem estar aliados para uma compreensão mais ampla sobre a formação da subjetividade. O pensamento de Marx é muito relevante para a compreensão da introjeção de certo modo de vida de acordo com as condições socioeconômicas. Por outro lado, a teoria freudiana auxilia no entendimento de como essa introjeção funciona nas camadas mais profundas da psique humana.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor. Ensaios sobre psicologia social e psicanálise. Tradução de Verlaine Freitas - São Paulo: Editora Unesp, 2015.

ALTHUSSER, Louis. A favor de Marx. Tradução de Dirceu Lindoso. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

BIRMAN, Joel. Freud e a filosofia. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

FREUD, Sigmund. Obras Completas volume XIV: A história do movimento psicanalítico, Artigos sobre a metapsicologia e outros trabalhos (1914-1916). Rio de Janeiro: Imago, 2006a.

_____. Obras completas volume XIX: O ego e o id e outros trabalhos (1923-1925). Rio de Janeiro: Imago, 2006b.

_____. O mal-estar na civilização. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Penguin Classics Compahia das Letras, 2011a.

_____. Psicologia das massas e análise do eu e outros textos. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011b.

FROMM, Erich. Conceito marxista de homem. Rio de Janeiro: Zahar, 1983

_____. Meu encontro com Marx e Freud. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

LOUREIRO, Isabel. A grande recusa hoje. São Paulo: Editora Vozes, 1999.

_____. Herbert Marcuse, crítico do capitalismo tardio: reificação e unidimensionalidade. In: ALMEIDA, Jorge de; BADER, Wolfgang (org.). Pensamento alemão no século XX. São Paulo: Cosac Naif, 2009.

MARCUSE, Herbert. Contra-revolução e revolta. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1973.

_____. Cultura e Psicanálise. Tradução de Wolfgang Leo Maar, Robespierre de Oliveira e Isabel Loureiro. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

_____. Eros e civilização. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

_____. One-Dimensional Man. Routledge & Kegan Paul: London and New York. 2007.

_____. Tecnologia, guerra e fascismo. Tradução de Maria Cristina Vidal Borba São Paulo: Fundação da Editora da Unesp, 1998.

MARX, Karl. Manuscritos econômico-filosóficos. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. O Capital – crítica da economia política. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017.

MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. A ideologia alemã. Tradução de Rubens Enderle Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Editora Boitempo,2007.
RUBIN, Isaak Illich. A teoria marxista do valor. Tradução José Bonifácio de S. Amaral Filho – São Paulo: Polis, 1987.
WIGGERSHAUS, Rolf. A escola de Frankfurt. São Paulo: Difel, 2002

DIEGO MORAES GUIMARÃES

Orientadora: Profa. Dra. Carlota Ibertis

RELAÇÕES DE FORÇA E DISCIPLINA: A TECNOLOGIA DO PODER EM FOUCAULT

-

Até aqui, procuramos indicar no desenvolvimento desse primeiro capítulo, a perspectiva que interessa a Foucault: pensar a sexualidade considerando as hipóteses presentes em *A Vontade de Saber*, ou seja, a ideia da sexualidade como um dispositivo histórico e da formação desse dispositivo estar relacionada às interações do poder com o saber e o sexo. Mostramos também em que consiste a concepção tradicional de poder da qual Foucault é crítico, denominado de soberano ou jurídico-discursivo, para compreender a que tipo de concepção do poder ele está se opondo e que lhe parece insuficiente para suas análises sobre a formação do saber da sexualidade em termos de relações de poder. E desse modo, podermos chegar nesse momento, de examinar a teoria do poder que interessa à Foucault: o poder entendido enquanto relações de força e em seu aspecto disciplinar. Ou ainda, a dimensão produtiva das relações de poder.

Portanto, para compreender a temática do poder por esse ponto de vista, comecemos primeiro, por seguir Foucault no modo como, para ele, poderia se fazer uma análise genealógica das relações entre poder e sexo, por exemplo, se se considera o poder não apenas como expressão da proibição, mas, sobretudo, considerá-lo em função de uma ação positiva. Foucault coloca a questão em *A vontade de Saber*:

> Como, então, analisar o que se passou, na história recente, a respeito dessa coisa, aparentemente uma das coisas mais interditas de nossa vida e de nosso corpo, que é o sexo? Como o poder lhe tem acesso senão através da proibição e da barragem? Por que mecanismos, táticas, ou dispositivos? [...] Suponhamos que a análise histórica tenha revelado a presença de uma verdadeira "tecnologia" do sexo muito mais complexa e, sobretudo mais positiva do que o efeito excludente de uma "proibição"; [...] Trata-se portanto de, ao mesmo tempo, assumir outra teoria do poder, formar outra chave de interpretação histórica; e, examinando de perto todo um material histórico, avançar pouco a pouco em direção a outra concepção do poder. Pensar, ao mesmo tempo, o sexo sem a lei e o poder sem o rei. (FOUCAULT, 1988, p. 87).

Vejamos que a proposta de Foucault quando questiona a relação tradicional de interdição que haveria entre o poder e o sexo, e o privilégio do sexo como alvo dessa interdição, sugere como a mudança no modelo de como se interpreta historicamente a noção de poder, poderia nos levar a outra concepção

das relações entre poder e sexo. Mas a que tipo de mudança Foucault estaria se referindo ao tratar do poder? Ora, ao deslocamento teórico de se pensar o poder como relações produtivas em detrimento de pensá-las como repressivas, ao atribuir uma concepção positiva a tais relações, expressa no que ele chamou de "tecnologia" do sexo: o conjunto estratégico que envolve tipos de saberes, relações de poder, mecanismos e técnicas disciplinares cuja função estaria no poder de produção da sexualidade, e por isso mesmo, na base da formação do dispositivo de sexualidade.[150] O conceito de poder é positivo justamente porque, segundo a hipótese foucaultiana, se configuraria como relações de forças que produzem, e nesse caso, que produziriam o saber sobre o sexual.

Nesse sentido é que buscamos examinar a ideia de Foucault de considerar a noção de poder, naquilo que seria sua dimensão produtiva: o poder como agente de forças, em particular, como produção de relações disciplinares. Para depois, dispormos dos elementos que nos permitam examinar as correlações entre o poder de produção das relações disciplinares e a produção da sexualidade como dispositivo. E averiguar em que medida a nuance disciplinar do poder contribui para pensarmos, como diz Foucault, "o sexo sem a lei e o poder sem o rei", quer dizer, o sexo sem a regra da repressão e o poder sem a centralidade e a onipotência representada na figura do Soberano.

> E se é verdade que o jurídico pôde servir para representar, de modo sem dúvida exaustivo, um poder essencialmente centrado na coleta e na morte, ele é absolutamente heterogêneo com relação aos novos procedimentos de poder que funcionam, não pelo direito, mas pela técnica, não pela lei mas pela normalização, não pelo castigo mas pelo controle, e que se exercem em níveis e formas que extravasam do Estado e de seus aparelhos. (FOUCAULT, 1988, p. 86).

Para Foucault, demarcar essa passagem entre tipos de poderes – do poder jurídico ao poder da normalização – que podemos acompanhar tanto em *A vontade de saber* como em *Vigiar e Punir*, é fundamental para que compreendamos suas análises acerca das relações produtivas de poder. Temos de levar em conta essa transição entre poderes, se pudermos chamar de uma transição de caráter técnico, da lei à normalização e do castigo ao controle, para percebermos a partir daí que em Foucault há também outra mudança essencial na sua concepção de poder, como ele mesmo sinaliza; que além da permuta da visão de um poder de punir para um poder de produzir controle, as relações de poder se exercem para além do Estado e seus aparelhos. E nesse sentido, escreve Roberto Machado:

> As novidades dessa abordagem histórico-filosófica foram muitas: rejeitar a identificação entre poder e Estado, dando importância aos micropoderes, à rede de poderes moleculares estendida por toda a sociedade: escola, prisão, caserna, hospital, hospício. Caracterizar o poder não apenas como repressivo, negativo destruidor, mas também como disciplinar, positivo, produtivo, normalizador; [...] o poder, tal como exercido na modernidade, não pode se

150 FOUCAULT, M.: *História da sexualidade I: A vontade de saber*, 1988, p. 100.

> contentar em reprimir; precisa gerir a vida dos indivíduos e das populações para utilizá-los ao máximo, com um objetivo ao mesmo tempo econômico e político: torná-los úteis e dóceis, trabalhadores e obedientes. (MACHADO, 2017, p. 38).

De acordo com Machado (2017), uma dentre as novidades do pensamento de Foucault reside na descentralização do poder do Estado distribuindo-o entre as diversas instituições, em todo tipo de relação, e assim, por todo corpo social. Outra novidade está na caracterização do poder como disciplinar, descrevendo-o na sua capacidade reguladora e administrativa dos indivíduos. Entendendo dessa maneira que os novos procedimentos de poder estão aí para gerir e exercer ordem à base de modernas técnicas disciplinares. Nessa perspectiva o poder disciplinar utiliza-se das forças do indivíduo, de sua capacidade de operar, e de fazê-lo operar, resignado no interior de um mecanismo com objetivos econômico e político.[151]

Mas em que consistiriam esses novos procedimentos de poder e como poderíamos demarcar seu alcance no indivíduo e as consequências para seu meio social? Em que se configuram as técnicas disciplinares e o poder disciplinar? Parece que na noção foucaultiana de disciplina pode estar a chave para compreendermos o que há de essencial na modalidade disciplinar do poder: seu princípio de produtividade em consequência do controle e da obediência individual.[152] Se retomarmos a obra *Vigiar e Punir*, em específico, a terceira parte do livro intitulada "disciplina", pode-se compreender melhor no pensamento de Foucault em que direção ele define esse termo:

> Esses métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade, são o que podemos chamar as "disciplinas". Muitos processos disciplinares existiam há muito tempo: nos conventos, nos exércitos, nas oficinas também. Mas as disciplinas se tornaram no decorrer dos séculos XVII e XVIII fórmulas gerais de dominação. (FOUCAULT, 2013, p. 133).

Notemos que ao destacar a disciplina enquanto métodos de operações de controle, Foucault, descreve esse controle como operações que se dão sobre o corpo. A disciplina seria, seguindo esse raciocínio, tipos de procedimentos cuja especificidade incide diretamente nos corpos dos indivíduos sujeitando-os, e, diagnostica, a partir de técnicas de controle o que um determinado corpo é capaz de produzir ou de bem fazer. É o que Foucault chama de "relação docilidade-utilidade": onde numa dada relação se estabelece um vínculo de dominação segundo certo grau de eficácia e aceitabilidade que esse tipo de vínculo deve gerar.

151 Sabemos da dimensão político-econômica da concepção foucaultina de dispositivo. Mas, vamos nos aproximando desse aspecto, no curso do desenvolvimento de nossos estudos e na medida em que formos avançando sobre a noção de poder disciplinar, e em seguida, da noção de biopoder. Para daí termos os elementos teóricos que nos possibilitarão compreender a função politica do dispositivo de sexualidade.

152 FOUCAULT, M.: *Vigiar e punir: nascimento das prisões*, 2013, p. 131.

O que está em jogo na docilidade-utilidade é a questão da submissão, ou seja, da disposição em geral para obedecer e, em que medida se aceita, ou, se aprende a aceitar passivamente a dominação via processos disciplinares. Mas, para Foucault, o que é peculiar não está no fato de haverem processos disciplinares, porque a disciplina entendida como um conjunto de regras para o bom andamento de uma instituição, e como caminho prático para o desenvolvimento de seus membros são atividades antigas, segundo nos indica. O ponto é que, para ele, as disciplinas passaram a funcionar como operações modernas de dominação, sobre os corpos.

> O momento histórico das disciplinas é o momento em que nasce uma arte do corpo humano, que visa não unicamente o aumento de suas habilidades, nem tampouco aprofundar sua sujeição, mas a formação de uma relação que no mesmo mecanismo o torna tanto mais obediente quanto é mais útil, e inversamente. Forma-se então uma política das coerções que são um trabalho sobre o corpo, uma manipulação calculada de seus elementos, seus gestos, de seus comportamentos. O corpo humano entra numa maquinaria do poder que o esquadrinha, o desarticula e o recompõe. Uma "anatomia política", que é também igualmente uma "mecânica do poder", está nascendo; ela define como se pode ter domínio sobre o corpo dos outros não simplesmente para que façam o que se quer, mas para que operem como se quer, com as técnicas segundo a rapidez e a eficácia que se determina. A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos "dóceis". (FOUCAULT, 2013, p. 133).

Entendamos o corpo, como objeto privilegiado da disciplina, em sua materialidade: o corpo enquanto estrutura do organismo vivo. A existência física de alguém, sua extensão material e concreta no espaço, o corpo como algo passível de ser formado ou corrigido.[153] Daí, Foucault falar do surgimento da "anatomia política" e de uma "mecânica do poder", porque sobre o corpo humano uma espécie de dissecação de sua organização interna e uma série de investidas sobre sua estrutura, com vistas a averiguar as possibilidades de produção que um corpo hábil é capaz, e ainda, por quais técnicas se pode fazê-lo melhor funcionar sendo mais eficiente. Sendo assim, as disciplinas se caracterizam, segundo Foucault, como relações de poder que recaem sobre o corpo do outro e para o controle do outro, que não somente atuam para que se restrinja esse outro em suas funções, mas para que se possa antever suas habilidades e calcular até aonde se pode ir ao exaurir seu potencial.

Um corpo bem disciplinado resulta num indivíduo dócil, que se submete sem oferecer resistência e deve aprender com facilidade o que lhe foi imposto. Talvez, seja esse o ponto que Foucault queira destacar quando insiste em tratar da questão do poder como produtivo e partindo de modernos procedimentos de controle: demarcar o salto qualitativo da transição histórica entre o poder jurídico, que utilizar-se-ia do corpo do indivíduo como objeto explícito de posse, e assim puni-lo, para o poder de tipo disciplinar, que se apropria do corpo não mais para castigar ou fazê-lo morrer, mas sim, para

153 REVEL, J.: *Michel Foucault: conceitos essências*. Claraluz, 2005.

o conservar tornando-o dócil no cumprimento das tarefas que lhes são continuamente exigidas. Se estivermos atentos, se podem notar as sutis diferenças entre esses sistemas de poderes, mesmo que neles se tenha o corpo como lugar singular por onde convergem suas forças. Se, no poder jurídico, o corpo daquele que comete um crime, por exemplo, é aniquilado pelos processos de tortura, no poder disciplinar, o corpo de um dado infrator passa a ser reformado.

O corpo, então, passa a estar sujeito às técnicas que promovem a sua mudança, mudanças no comportamento, nas práticas, mudança em sua constituição para lhe dar uma melhor forma, enfim, para torná-lo supostamente mais adequado. O que levaria, segundo Foucault, à ideia do corpo figurar como objeto e alvo de poder.[154] Isto é, de toda a atenção que se forja em torno do corpo e dos procedimentos criados na direção de manipular e fazer obedecer esse corpo. A noção de disciplina em Foucault se apresenta, portanto, como um conceito que abarca procedimentos e técnicas direcionadas ao conhecimento detalhado do corpo na função de sua dominação consentida. Foucault nos dá alguns exemplos de técnicas disciplinares utilizadas no contexto de variados órgãos e instituições como a militar, a médica, a escolar, a industrial, a prisional, etc., com a finalidade de evidenciar como essas técnicas foram elaboradas ou revitalizadas no interior dessas instituições, ao mesmo tempo em que as mantêm.

Para Foucault a disciplina é elaborada e aplicada no interior das instituições seguindo alguns princípios que giram em torno da distribuição dos indivíduos, do controle de suas atividades, da organização das gêneses e da composição das forças. Em linhas gerais em que consistiriam esses princípios, ou melhor, essas técnicas que caracterizam o poder disciplinar? Primeiro, vamos eleger aqui os exemplos da indústria e o da escola, utilizados por Foucault em *Vigiar e Punir*, com o intuito de ilustrar como nessas instituições podemos observar a manifestação de quatro técnicas disciplinares e suas especificidades: 1) *a arte das distribuições*: para Foucault, para que haja disciplina é necessário haver uma distribuição dos indivíduos, isto é, a repartição de seus corpos num determinado espaço. O objetivo de distribuir é promover o posicionamento tático de um corpo no contexto em que ele se encontra. No caso das indústrias, há toda uma engenhosidade em alocar seus operários segundo uma ordem específica, para que se possa fazê-los operar e mantê-los em operação ao menor custo e em maior eficácia.

> A arte das distribuições também codifica um espaço com funções específicas para torná-lo útil quanto possível. Como um exemplo de codificação, Foucault se refere à produção de tecidos estampados na fábrica Oberkampf, em Jouy. As oficinas das fábricas eram divididas em operações [...] Cada trabalhador ocupava um espaço definido pela sua função específica dentro do processo de produção como um todo. (HOFFMAN, 2018, p.43/44).

154 FOUCAULT, M.: *Vigiar e punir: nascimento das prisões*, 2013, p. 132.

Hoffman (2018) insiste ainda que, além do processo de codificação pelo qual passa o corpo do trabalhador no interior de uma arte de distribuí-lo; junto a seus pares, existe também o aspecto da individualidade gerada por esse tipo de processo. De como cada trabalhador é considerado em sua qualidade de indivíduo. E de como, na rotina de uma indústria as atividades, os treinamentos, são voltados para que se aprimore o corpo operário, em especial, cada corpo por sua vez, e assim alcançar o grau de excelência do corpo industrial como um todo. O poder disciplinar quando age na distribuição dos corpos tem a sutileza e o cuidado de voltar-se a cada corpo individualmente. Aí reside a sua força, seu poder de fixação para o cumprimento das normas. É no investimento para o trabalho e no aperfeiçoamento do corpo individual que está o sucesso do poder disciplinar.

2) *o controle da atividade*: nesse aspecto da técnica do poder disciplinar, o que Foucault descreve como característica central é a questão relativa ao monitoramento da maneira como atua ou se comporta alguém no decurso de suas atividades, avaliada em termos de eficiência e de rendimento. Controlar as tarefas produziria a partir da fiscalização um domínio sobre o corpo que a executa. Se considerarmos o exemplo da escola ou das instituições de ensino, podemos encontrar no histórico dos alunos um modelo de como se daria as relações de poder disciplinar, como assinala Richard Lynch:

> Portanto, um histórico acadêmico, que é o registro dos cursos e do desempenho de um aluno, trona-se um instrumento de poder (quantas vezes lhe foi dito que "isto constará no seu registro permanente?") [...] Cada estudante tem um histórico, e este registro do seu desempenho, o fato de cada um ser observado (e não de a escola ter um diretor) é o que influencia o comportamento dos alunos. O histórico acadêmico é um instrumento de poder disciplinar: serve para fazer um aluno regular ou disciplinar o seu próprio desempenho e comportamento. (LYNCH, 2018, p. 24).

Nesse caso, levando em conta o histórico escolar e o fato do aluno estar sujeito ao crivo da monitoração, o que se tem por consequência é a dicotomia entre os alunos e o jogo comparativo que acaba por separá-los, seja por aptidão, habilidades ou desenvoltura. O que vigora no controle das atividades é o patrulhamento dos indivíduos, especialmente, como desenvolver no próprio indivíduo a capacidade de autovigilância. 3) *a organização das gêneses*: nesse quesito do poder disciplinar o tempo é primordial, para Foucault, porque há de se tomar por base o curso do tempo para que se pense na divisão do trabalho. De como elaborar o conjunto das atividades dentro de uma organização temporal para produzir algo. Na indústria, com o objetivo de capitalizar o tempo de produção fundamentada no que cada operário deve trabalhar num período otimizado, para bem produzir. E na escola, ao seccionar as atividades dos alunos estimulando a produção constante ao mantê-los ocupados em atividades sucessivas.

E finalmente, 4) *a composição das forças*: essa técnica de poder lida com a localização estratégica dos corpos. Cada indivíduo é agenciado a operacionalizar suas atividades dentro de um campo de

ação organizado. O que importa nessa técnica disciplinar é o modo pelo qual os elementos constituintes do todo se dispõem e se integram. E para que a composição de forças aconteça, Foucault salienta que é imprescindível a presença dos seguintes instrumentos: a vigilância hierárquica, que se caracteriza pelo poder de vigília sobre os corpos, do princípio de observar sem ser observado, representada por Foucault na arquitetura do panóptico[155]; a sanção normalizadora, que é uma espécie de medida, de validação que visa homogeneizar os comportamentos e medir capacidades segundo a comparação entre os integrantes de um dado nicho; e o exame: a dimensão ritualística da disciplina que resulta da combinação da vigilância hierárquica com a sanção normalizadora em prol do exame detalhado do corpo, o corpo tomado como objeto documental, como caso a ser investigado.

Essas são algumas das técnicas do poder disciplinar dentre as quais Foucault lança mão para compreendermos a que tipo de disciplina as relações de poder podem colocar ao indivíduo por meio do seu próprio corpo. Passamos em revista sobre certas relações de poder objetivando identificar como para Foucault chegamos à sociedade disciplinar, cujo modelo caracteriza, segundo ele, a sociedade moderna. O que acumulamos nessa direção ao elencarmos certos aspectos do poder disciplinar é que pudemos dar alguns passos quanto à temática que nos propomos analisar: como compreender a teoria foucaultiana do poder e seu caráter de produtividade, examinar a noção de disciplina segundo as técnicas que a compõe, e verificar como as técnicas disciplinares são operações que recaem sobre o corpo, por exemplo. Mas na verdade, acumulamos também, mais questionamentos: como a noção de disciplina nos levaria a pensar as relações produtivas entre poder e sexo? E como as técnicas disciplinares nos auxiliariam em nossa discussão acerca do dispositivo de sexualidade? Essas são algumas das questões que permeiam esta pesquisa e que estamos em vias de buscar compreendê-las tanto a partir do material que já dispomos, quanto na medida em que avancemos em nossos estudos.

REFERÊNCIAS

CASTRO, E. *Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

FOUCAULT, M. *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*; tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 14.ed. – Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

_____. *Vigiar e punir: nascimento das prisões*; tradução de Raquel Ramalhete. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

155 O panóptico é um modelo arquitetural para prisões concebido por Jeremy Bentham no século XVIII, mas que acabou a serviço da estruturação física de outros espaços: como escolas, indústrias, hospitais, etc. Visto a sua funcionalidade para o controle dos indivíduos. Para Foucault o panoptismo é a expressão máxima do que para ele se constitui o poder disciplinar, onde o que está em jogo é a vigília do corpo para o seu controle pelos sistemas de dominação.

_____. *Genealogia da Ética, Subjetividade e Sexualidade*. In: Ditos e Escritos; v.9 – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

_____. *Estratégia, Poder-Saber*. In: Ditos e Escritos; v.4 – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____.*Microfísica do Poder*; organização e tradução de Roberto Machado. 3.ed. – Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

GUIMARÃES, D.M. *Foucault e Freud: acerca da sexualidade em discurso nos Três Ensaios sobre Teoria Sexual*. Dissertação de mestrado, apresentada ao PPGF da UFBA, defendida em 19/12/16. Salvador - BA.

HOFFMAN, M.: *O poder disciplinar*, In: Michel Foucault: conceitos fundamentais/ editado por Dianna Taylor. Petrópoles, RJ: Vozes, 2018.

LYNCH, R.: *A teoria do poder de Foucault*, In: Michel Foucault: conceitos fundamentais/ editado por Dianna Taylor. Petrópoles, RJ: Vozes, 2018.

MACHADO, R.: *Impressões de Michel Foucault*, São Paulo: n-1 edições, 2017.

REVEL, J. *MichelFoucault: conceitos essenciais*; trad. de Maria do Rosário Gregolin, Nilton Milanez e Carlos Piovesani. São Carlos: Claraluz, 2005.

ROUSE, J.: *Poder/conhecimento*, In: Foucault, org. Gary Gutting, São Paulo: Ideias e Letras, 2016

TAYLOR, D.: *Poder, liberdade e Subjetividade*, In: Michel Foucault: conceitos fundamentais. Petrópoles, RJ: Vozes, 2018.

WHITEBOOK, J.: *Contra a interioridade: a luta de Foucault com a psicanálise*, In: Foucault, org. Gary Gutting, São Paulo: Ideias e Letras, 2016.

FELIPE BRAGAGNOLO

Orientador: Profa. Dra. Acylene M. C. Ferreira

DO CREPÚSCULO DA RAZÃO À AURORA DO *EVENTO*

Introdução

A fenomenologia husserliana, do início do século XX, apresentou a intuição, originariamente doadora de sentido, como fonte de direito do conhecimento [156]. Este princípio, central da fenomenologia, determina o modo como o mundo e as coisas são tornadas presentes para nós. Jean-Luc Marion, analisando criticamente este princípio, denominou-o, juntamente com Derrida[157], de *imperativo intuicionista.* A proposta filosófica da fenomenologia, sintetizada neste imperativo, apresenta-se para nós como sendo de extrema relevância, pois revela uma das principais convicções de Marion, está é: que a fenomenologia husserliana surge, especialmente, como uma renovação da metafísica. Todavia, perguntamo-nos: em qual perspectiva podemos defender que a fenomenologia é uma renovação da metafísica? E ainda, será que a própria fenomenologia não possibilitaria um caminho de superação desta metafísica? Partimos da pressuposição que, de um lado, a fenomenologia pode ser compreendida como uma renovação da metafísica, mas também, por outro lado, pode ser vista como superação desta.

Para Marion a fenomenologia husserliana, ao atribuir à intuição a função de constituição daquilo que aparece, fundamenta uma *metafísica da presença,* ou seja, algo somente se torna visível a partir da doação realizada pela intuição. Marion, dentro deste contexto, instiga-nos a refletir sobre a possibilidade de uma fenomenologia que não reduziria o aparecer a doação intuitiva, mas que se deixaria determinar por aquilo que se manifesta a partir de si mesmo, isto é, por aquilo que aparece enquanto fenomenalidade irredutível à intuição.

Para romper com o *imperativo intuicionista* faz-se necessário apresentar a possibilidade da doação não mais restrita ao âmbito da intuição fenomenológica. A doação do aparecer deve ser dada como uma hermenêutica sempre em movimento, impossibilitada de uma síntese finita. Diante disto, surge a concepção de *evento*, ou seja, a aparição de um fenômeno que contraria e que cancela qualquer atividade constituinte da intuição. O *evento* acontece no seu tempo, ao seu modo e com um sentido que lhe é próprio. Refletir sobre a possibilidade do conhecimento se dar para além da intuição, isto é, a partir do *evento,* revela-se como um dos nossos objetivos principais neste artigo.

156 Cf. Husserl, 1913, *Ideias I*, § 24.
157 Cf. Marion, 2004.

O problema que norteia esta investigação pode ser assim formulado: a doação pode ser compreendida como se dando para além da intuição? Sabendo que a definição proposta por Husserl de intuição está diretamente vinculada com a de apresentação de algo, perguntamo-nos: a doação não intuitiva, se possível, oportunizaria o surgimento de que tipo de objeto? E, ainda, esta mesma doação apresentaria um objeto dado com evidência, isto é, plausível de conhecimento apodítico, similar ao objeto manifesto pela intuição? Almejando elucidar esses questionamentos, desenvolvemos nossa reflexão baseados no pensamento marioniano, alicerçados, especialmente, no livro *Redução e Doação: investigações acerca de Husserl, Heidegger e da fenomenologia* (2004) e no artigo *O fenômeno e o evento* (2003).

Deste modo, dividimos nosso artigo em três momentos, compreendidos de maneira complementar: o primeiro, denominado 'O crepúsculo da razão: a intercorrência da intuição na doação', onde destacamos os aspectos negativos e limitadores impostos pelo *imperativo intuicionista* husserliano à doação; o segundo, 'A possibilidade de um outro começo', no qual indicamos que a fenomenologia, desde as *Investigações Lógicas,* já apontaria para um outro possível caminho filosófico, distinto daquele por ela inicialmente percorrido; e, o terceiro, 'A aurora do *evento*: a aparição do invisível', onde desenvolvemos a tese da possibilidade de algo se doar sem estar restrito ao modo de doação da intuição.

§ 1 O crepúsculo da razão: a intercorrência da intuição na doação.

A proposta fenomenológica husserliana, principalmente a do início da década de noventa, destaca-se pela primazia da análise dos atos objetivantes da consciência diante de qualquer outro ato. Isto resulta em dizer que Husserl estava concentrado, sobremaneira, no estudo dos atos intencionais que doam sentido ao mundo e aos objetos. Tais atos compõe a parte principal da estrutura transcendental de doação de sentido do mundo, ou seja, todo aparecer de algo, somente se torna possível, quando fundamentado num modo de doação transcendental.

É diante deste contexto que surge um dos conceitos centrais da fenomenologia, ou seja, a *epokhé* (*εποχη*). Conceito de origem grega que significa, em resumo, a atitude de suspenção do juízo, ou, numa linguagem fenomenológica, a suspensão dos atos intencionais da consciência, isto é, de colocar entre parênteses, ou ainda, neutralizar os atos que doam sentido ao mundo e as coisas, fazendo-os aparecer de modo claro e evidente. A suspensão busca compreender o *modo como* estes atos intencionais se fundamentam e se apresentam como autoridades para determinar o que se pode dizer que uma coisa é ou não é.

Outros dois conceitos que acompanham a *epokhé,* igualmente importantes à fenomenologia, são os de atitude natural e atitude fenomenológica. Ambos apresentam, de maneira mais didática e metódica, o terreno constitutivo da fenomenologia transcendental. Explicando sucintamente a

diferença entre estas duas atitudes, podemos dizer que a primeira, a atitude natural, é compreendida por Husserl como uma postura de crença (*doxa*) espontânea do *eu* no sentido daquilo que é dado pelos atos intencionais, ou seja, todo *eu* está voltado naturalmente ao mundo crendo na indubitabilidade do sentido daquilo que lhe é dado. Por um outro lado é necessária uma atitude fenomenológica quando almejamos adentrar no terreno da constituição de sentido expresso pelos atos intencionais. Essa, inicialmente, será compreendida como a suspensão ou neutralização da atitude de crença expressa na atitude natural[158].

Consequentemente, como fica expresso na atitude fenomenológica, é a *epokhé* que possibilita o acesso ao terreno propriamente constitutivo da fenomenologia transcendental. Deslocamo-nos, assim, metodologicamente, da compreensão da consciência enquanto postura de crença espontânea e ingênua nos juízos dados na atitude natural para a consciência descoberta enquanto dadora de sentido (*Sinngebende*). A redução oportunizada pela *epokhé* sugere uma nova forma de percebermos aquilo que está ao nosso entorno, revelando que aquilo que está aí, a nossa disposição, é constituído por um sentido transcendental, que orienta o *modo como* nos dirigimos ao mundo.

Defrontam-nos assim com um mundo reduzido a sua significação transcendental. O sentido do mundo, aquilo que faz dele o que ele é, o *modo como* ele aparece, não é determinado por ele mesmo, mas pela doação transcendental. A intuição exerce aqui esta função de constituição do sentido mundo, isto é, de uma *metafísica da presença*, onde aquilo que aparece, somente aparece com um determinado sentido a partir da doação por ela realizada. A intuição, diante dessa análise, acaba por encobrir a mundaneidade do mundo ao fazê-lo surgir enquanto sentido doado pela consciência. Este encobrimento ocorre em função da intuição não permitir nenhum ocultamento de sentido, pois ela sempre está voltada ao mundo objetivando-o, fazendo-o aparecer de modo claro e evidente. A vivência de algo intuído sempre é dada de modo absoluto, não existindo espaço para a dúvida na intuição.

§ 2 A possibilidade de um outro começo

No entanto, a fenomenologia husserliana somente corroboraria com a concepção da *presença* enquanto constituída unicamente pela intuição[159]? Marion compreende, principalmente a partir da primeira e do final da sexta *Investigação Lógica* de Husserl, que a intuição admite uma exterioridade da significação, que oportunizaria o aparecimento de uma *diferenciação fenomenológica* irredutível entre a significação e a intuição. Estas são as palavras de Marion: "[...] a significação se opõem de maneira irredutível à intuição, e por esta negação se determina, ela mesma, como o outro da intuição, desde o começo até o fim das *Investigações*" (2011, p. 44).

158 Cf. Husserl, 1913, *Ideias I*.
159 Cf. Marion, 2004, p. 41.

O ato de significação se constitui de modo autônomo, sendo que a intuição, eventualmente, oferece o cumprimento da intenção de significação. Contrariando este cumprimento, as significações da geometria são caracterizadas por serem irredutíveis à intuição, isto é, que excedem qualquer possibilidade de preenchimento intuitivo adequado. Entretanto, mesmo que a idealidade pertencente à geometria não encontre seu cumprimento nas vivências intuitivas ela continua sendo dada com plena evidência[160]. O caráter de inadequação destas vivências, revela-se como uma lei constitutiva da idealidade geométrica, ou seja, "a significação de *linha reta* [...], ou ainda, *de triângulo*, nunca encontrará cumprimento adequado nas vivências de intuição" (MARION, 2011, p. 45, *grifos do autor*).

Algo semelhante ocorre com a inteligência matemática que é caracteriza por "sua capacidade de pensar significações irredutíveis a toda intuição" (*Ibid.*, p. 46), isto é, uma inteligência que não guarda nenhuma relação com os dados intuitivos. O que nos parece ser central destacar, diante destes modos de aparecer – da geometria e da inteligência matemática, é que mesmo sem a intuição preencher tais significações, elas aparecem como plenas de *evidência*, ou seja, passíveis de conhecimento dado de modo irrestrito à intuição[161]. Ou seja, a validade dos conhecimentos expressos nestas significações é dada a partir dos seus próprios 'conteúdos' (*Inhalt, Gehalt*).

Neste contexto surge uma tese central defendida por Marion em seu livro *Redução e Doação:* "a significação, nas *Investigações Lógicas*, se dá de maneira evidente sem depender da intuição de cumprimento. Ainda sem intuição, 'a encontramos ali' [...]" (2011, p. 51). As significações possuem 'conteúdos' próprios, que determinam o *modo como* elas podem ou não serem doadas pela intuição. Isto implica em dizer que a essência da significação, o seu sentido próprio, está previamente dado em seu 'conteúdo'[162]. Este faz da significação um dado autossuficiente, que se sustenta em si mesma. Entretanto, questionamo-nos: dizer que a significação se sustenta é suficiente para que ela se proponha (*sich darstellt*) enquanto *presença*? Como este tipo de significação se torna *presente* sem ser apresentada? Ou ainda, "que modo de presença *sui generis* se desdobra quando a significação se apresenta por si mesma e por si só?" (*Ibid.*, p. 52).

A independência da significação diante da intuição é manifesta pela anterioridade da *presença* da fenomenalidade que a significa[163]. Somente em função da significação possuir um 'conteúdo' significativo é que a intuição corresponde pode aparecer. Na leitura de Marion a "significação que 'encontramos ali' se constitui por si mesma, sob um modo prévio sem condição" (*Ibid.*, p. 53), ou seja, por mais que a significação esteja ainda "virgem"[164] de intuição, ela está grávida de sentido.

160 Ibid., p. 46.
161 Id.
162 Cf. Husserl, 1901, *IL*, I, § 30.
163 Ibid., I, § 21 e VI, § 8.
164 Cf. Marion, 2004, p. 57.

Parece-nos assim, acompanhando Marion, possível considerar como válida a concepção da significação como sendo dada com anterioridade e com evidência à intuição. Como referimo-nos anteriormente, nos casos das idealidades geométricas e da inteligência matemática, é possível afirmar que a última autoridade nas questões do conhecimento não pode ser restringida à intuição. Isto nos autoriza pensar que a evidência do conhecimento já está dada, em sua verdade, na significação. Ou seja, o próprio mundo e as coisas já são, de alguma maneira, significados, e na intuição, as vezes se deixam revelar.

A ampliação do campo de doação da *evidência*, retirada do espaço da intuição e doada com anterioridade na significação, possibilitaria o surgimento de outro modo de pensar o próprio modo de dar-se da *evidência*. É diante deste novo espaço filosófico aberto por Husserl que Marion vai adentrar para afirmar que o *a priori* correlacional, isto é, a correlação existente entre o aparecer e aquilo que aparece como tal, ou, em outras palavras, da *evidência* dada na significação e aquela manifesta na intuição, foi somente indicada pela fenomenologia husserliana, mas não amplamente desenvolvida. Para Marion a novidade fenomenológica consiste

> na primazia incondicionada da doação do fenômeno. [...] Intuição e intenção não doariam (e, portanto, não poderiam elas mesmas serem doadas) se desde o começo, em virtude do princípio de correlação, tudo não deveria ser dado para aparecer. A doação precede a intuição e a intenção, porque estas somente possuem sentido para e por uma aparição. (MARION, 2011, p. 57).

§ 3 A aurora do *evento:* uma doação que se doa.

Para Marion a *presença* deve ser unicamente compreendida enquanto doação. Neste aspecto a doação e a aparição se confundem, ou seja, apresentam-se como aquilo que antecede qualquer tipo de significação e que possibilitam a manifestação do fenômeno em sua doação plena. Isto, acompanhado do deslocamento da *evidência* da intuição à aparição, torna possível pensar o conhecimento como se dando de modo anterior a qualquer tipo doação intuitiva.

A concepção de *evento*, conforme abordada por Marion, é consequência deste deslocamento da *evidência* para a aparição. Contrariando a economia da doação intuitiva, o *evento* aparece e se doa a si mesmo em excesso[165]. O *evento* se impõe com uma efetividade autônoma, anterior a qualquer atividade constituinte da intuição, pois está fundamentado numa doação que não seria um simples efeito da intuição, mas, ao contrário, seria uma doação impossibilitada de redução e detentora de um modo próprio de dar-se[166].

Por conseguinte, a aparição do *evento* caracteriza-se pelo excesso de significação, revelando-se de modo enigmático[167], ou seja, de um modo que sua manifestação doa tamanha 'claridade' que

165 Cf. Marion, 2003.
166 Cf. Id., 1998.
167 Cf. Id., 2003.

ofusca qualquer possibilidade de apreensão ou redução daquilo que aparecer. Em *Sendo Dado* Marion escreve que a doação enigmática é caracterizada pela doação de *ser* que aparece se retirando, ou seja, que o *ser* permanece num horizonte do *ser* somente aparecendo *ente*[168].

Marion destaca que a intuição, diante do *evento,* sempre se dá em atraso, isto é, que a fenomenalidade intuitiva somente ocorre no crepúsculo do *evento*, no momento do seu desaparecimento. O instante perfeitamente visível, de plena doação, é aquele invisível à intuição, ou, até mesmo, invisível à razão. Logo, seria o *evento* um fenômeno irracional? Para Marion a irredutibilidade do *evento* à razão não o torna irracional, mas abre a possibilidade de pensar uma outra racionalidade, com características que lhes são próprias. Contrastando com a redução transcendental e com as condições de possibilidade do conhecimento, ambas estruturas econômicas e limitadoras do aparece, o *evento* se dá em sua plenitude.

A possibilidade de conhecimento se dar para além da intuição é oportunizada pela aparição do *evento*. Torna-se imprescindível o rompimento com qualquer *metafísica da presença*, que limita ou fixa regras para a aparição, quando se almeja uma doação irredutível. O *evento* rompe com a liturgia da doação transcendental da fenomenalidade e confirma a aparição como se doando enquanto anterioridade. Ele se apresenta como *acontecimento*, isto é, como aquilo que simplesmente se dá e que vem ao nosso encontro revelando-se em sua invisibilidade. Enquanto *acontecimento* que se doa, o *evento* surge com um modo de se dar próprio, detentor de um tempo que é seu, totalmente distinto daquele da razão.

O *evento,* ao acontecer, se impõe diante do eu como um fato que se doa de modo inesperado e desconhecido. Ele rejeita qualquer tipo de constituição que possa dominá-lo e apresenta um eu refém de sua doação, isto é, um eu incapacitado de mobilizar qualquer tipo de conceptualização diante daquilo que está vivenciando; um eu que se descobre rendido pelo *acontecimento*, transformado em testemunha de uma doação que vem ao seu encontro e que anula qualquer possibilidade de redução da aparição. Ao eu, enquanto vulnerabilidade total, somente lhe resta, após ser roubado de si pelo *acontecimento,* testemunhar aquilo que lhe foi dado, mas, inicialmente, não reduzido.

Considerações Finais

Conforme a leitura apresentada, parece-nos que a fenomenologia husserliana seria considerada, por Marion, como mantendo-se na tradição metafísica ao sustentar, com primazia, o modo de doação intuitivo. No entanto, esta mesma fenomenologia, ao analisar o *modo como* se constituem as idealidades, tanto geométricas como a inteligência matemática, indicou um novo caminho para pensar a doação.

168 Cf. Id., 1998

A partir deste caminho aberto pela fenomenologia, Marion sugere que compreendamos a doação como se dando com anterioridade à intuição e como detentora de um conhecimento que lhe é próprio. Fenômenos como o *evento* revelam que a doação pode se manifestar autonomamente, com tamanha evidência que desloca o papel constituinte da intuição para a aparição.

Referências bibliográficas

HUSSERL, E. (1954). *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental:* uma introdução à filosofia fenomenológica.Tradução de Diogo Falcão Ferrer. 1 ed. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. (1913). *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica:* introdução geral à fenomenologia.Tradução de Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2006.

_____. (1901). *Investigações Lógicas:*investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento: volume 2, parte I. Tradução de Pedro M. S. Alves, Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense, 2012.

MARION, J-L. *Étant donné.*Essai d'une phénoménologie de la donation. Paris: Press Universitaires de France (PUF), 1998.

_____. Le phénomène et l'événement. *Quaestio:* Journal of the History of Metaphysics, v. 3, p. 449-459, 2003. Disponível em: <https://www.brepolsonline.net/doi/10.1484/J.QUAESTIO.2.300333>. Acessado em 10 mar. 2018.

_____. (2004). *Reducción y donación.* Investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología. Traducción de Pablo Corona. Buenos Aires : Prometeo Libros, 2011.

ISIS NERY DO CARMO

Orientadora: Profa. Dra. Acylene M. C. Ferreira

LIBERDADE E EXISTÊNCIA NA PRIMEIRA FASE DA OBRA HEIDEGGERIANA

A liberdade é um tema fortemente presente na história da filosofia, podemos lembrar de uma das suas primeiras aparições na figura platônica da caverna no livro VII da *República*, onde o filosofar é representado como um processo de libertação das amarras do mundo subterrâneo da sensibilidade. Embora esteja tematizada já no princípio, é na Modernidade que a liberdade ganha ênfase pois, com o surgimento do sujeito, a filosofia é levada a examinar os seus limites epistemológicos e éticos. A filosofia heideggeriana se insere nesse panorama a partir da fundação da fenomenologia hermenêutica.

Com Heidegger, a liberdade adquire novos sentidos distintos daqueles postos pela tradição. Em primeiro lugar, devemos lembrar a questão que orienta todo o filosofar heideggeriano, qual seja, a questão do sentido ou da verdade do ser, buscada até os anos 1930 por meio do *Dasein*, sendo este o ente que, singularmente, compreende ser. Esta é a chave de leitura para os textos da chamada "primeira fase" e é nesta perspectiva que vamos adentrar o nosso tema. Ainda cabe aqui uma segunda ressalva: para levar a cabo a sua proposta, o filósofo necessita revisar a história do pensamento ocidental a fim de compreender como aquela questão se apresentou desde os primórdios para os pensadores. Descobre, então, que ela surge sempre de forma enviesada, isto é, os filósofos tem em vista o ser mas acabam por tomar o ente como objeto de investigação, em outras palavras, os filósofos perguntam o que é o ser, considerando-o uma entidade máxima ou o gênero que abarca os demais entes. Na linguagem heideggeriana, podemos dizer então que a história do pensamento ocidental é a história da metafísica e esta deve ser "superada" se desejarmos promover num futuro vindouro a questão do sentido de ser ele mesmo. Logo, o tema da liberdade será investigado a partir do projeto de superação da metafísica com vistas à colocação da questão originária, a saber, a questão acerca do sentido do ser.

O termo "relação" é um dos mais marcantes na filosofia de Heidegger e podemos dar início à nossa investigação através dele. O autor, na conferência *Sobre a essência da verdade* (1929), questiona a relação entre o enunciado e a coisa sobre a qual ele fala e o caráter de verdadeiro dos enunciados que correspondem ao referido objeto. O tema da verdade na tradição filosófica se apoia numa investigação objetiva acerca das capacidades cognitivas do sujeito e dos respectivos critérios para o conhecimento verdadeiro. A análise heideggeriana empreende a tentativa de recuar diante da verdade do enunciado e observar então o que permanece anterior ao ato de predicação.

Quando afirmamos algo qualquer sobre um dado objeto, tal objeto já deve estar manifesto para que se apresente na enunciação. A apresentação de um ente particular, para Heidegger, não se dá racionalmente, ela é um acontecimento ôntico-ontológico, onde o homem se revela como espaço de aberturas para modos de ser. Quando falamos em modos de ser, estamos nos referindo aos sentidos que se articulam previamente quando nos relacionamos com as coisas do mundo. Tais sentidos não devem ser confundidos com significações, pois cada ente surge a partir de uma abertura, de um encontro, onde ele se faz presente antepredicativamente, em relação a enunciação. Trata-se aqui do acesso primeiro às coisas em seu ser: lidamos com as coisas no modo como elas são, logo, o que se encontra em questão é o ser do ente.

Como já percebemos a essa altura, para Heidegger a grande questão da filosofia é aquela referente à manifestabilidade dos entes e não a pergunta sobre a sua objetividade ou inteligibilidade. Para o nosso autor, o acesso aos entes não se dá primariamente na teorização e sim naquilo que designa de "comportamento". O dirigir-se a algo é o comportamento relacional no qual nos encontramos sempre, visto que existimos em meio aos entes. Assim, não é da conduta moral que estamos falando, no comportamento compreendemos o que as coisas são, deixando que os entes sejam e colocando-nos em harmonia com eles.

Por conta deste caráter de exposição ao ser, "abertura" é um termo que diz o que somos fundamentalmente, é um termo para falarmos de *Dasein*. Permanecer aberto quer dizer que o *Dasein* não apenas descobre as coisas mas que se realiza em descobrindo-os, isto é, o *Dasein* se revela para si mesmo na lida com os demais entes: como nos diz o filósofo em 1926, o *Dasein* é o ente no qual, sendo, o seu próprio ser se encontra em jogo, além disso ele se encontra sempre em relação com o seu próprio ser.

> Chamamos existência ao próprio ser com o qual a presença [*Dasein*] pode relacionar-se dessa ou daquela maneira e com o qual ela sempre se relaciona de alguma maneira. Como a determinação essencial desse ente não pode ser efetuada mediante a indicação de um conteúdo quididativo, já que sua essência reside, ao contrário, em sempre ter de possuir o próprio ser como seu, escolheu-se o termo presença [*Dasein*] para designa-lo enquanto pura expressão de ser.[169]

Dessa forma, o existir é marcado pela incompletude da abertura, a partir da qual os entes vem a ser o que são e com a qual mantemos uma relação ao nos compreendermos. Sendo no aberto, o homem "é" na relação com as coisas; antecipadamente, as coisas vêm ao nosso encontro e nos tocam dentro do espaço de abertura instaurado no comportamento.

Não poderíamos deixar que as coisas sejam e ao mesmo tempo sermos nesse abandono ao desvelado se não fôssemos constituídos pela liberdade. No entanto, não estamos afirmando a necessidade da ausência de constrangimentos para a possibilidade de uma tomada de decisão, não é neste sentido que Heidegger compreende a liberdade. Todo comportamento se funda na liberdade

169 HEIDEGGER, Martin. Ser e Tempo. Petrópolis: Vozes, 2009.

pois ela é a garantia de que podemos compreender os entes enquanto deixamos que os mesmos sejam, ou seja, a aparição do ente não depende de um ato de vontade, antes, ela é acontecimento que reside na relação radical que mantemos com as coisas: as coisas surgem na medida em que as acolhemos, isto é, na medida em que nos alinhamos a elas. Percebemos a realidade como ela se mostra para nós, em tal perceber não somos "consciências" que retornam às suas representações ou vivências para então enunciá-las. Uma experiência de ser já se deu e perpassou tal comportamento perceptivo, o acesso temático a um ente particular ou a um conjunto de entes particulares está sempre apoiada numa situação ontológica anterior, da qual deriva.

De acordo com o filósofo, "o comportamento do homem é perpassado pela disposição de humor que se origina da revelação do ente em sua totalidade".[170] Sabemos que a analítica do Dasein determina os existenciais[171], as estruturas ontológicas da existência, entre elas está a disposição. O termo indica que a entrega na qual deixamos que os entes sejam e venham ao nosso encontro é carregada de afeto, em outros termos, é como se o ente nos requisitasse e neste apelo nos colocássemos em harmonia com o desvelado.

Como já dissemos, o existir é a articulação de aberturas desveladoras de entes, e tem a sua possibilidade assegurada pela liberdade. Retomando a argumentação, dizer que a liberdade é o fundamento para os possíveis comportamentos do homem não equivale a afirmar a capacidade humana de se impor em meio aos obstáculos, neutralizando o que se mostra como um obstáculo ao livre arbítrio. Liberdade é ser livre para..., é ser lançado num mundo e estar situado dispondo-se em afetos ou humores. Assim, para Heidegger a liberdade está ligada ao domínio de afetos, situações e constrangimentos que delineiam o comportar-se e estabelecem a nossa condição de finitude, não podendo então ser pensada como uma capacidade humana para alcançar a autonomia da vontade.

O homem, enquanto *Dasein*, nada é senão a busca do ter de ser; sendo, o homem oscila entre o ente desvelado e o ser que se oculta, visto que não aparece na entidade e por isso permanece o indeterminável. Dizemos que oscila, pois, todo ente se manifesta em seu ser, embora o ser jamais se reduza ao ente. Logo, o ente humano que compreende ser abre o espaço para a sua manifestação nos entes, e tal manifestação – chamada de verdade por Heidegger – tem sua contrapartida na reserva de ser que se subtrai, em outros termos, pertence à verdade a não-verdade. Esta duplicidade marca as nossas realizações indicando o vazio que nos define. Os feitos humanos são, irremediavelmente, transitórios, inacabados, provisórios e incompletos, porque se fundam na dinâmica de mostrar e

170 HEIDEGGER, Martin. Sobre a essência da verdade. In: *Conferências e Escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 140.

171 "Todas as explicações resultantes da analítica da presença são conquistadas a partir de sua estrutura existencial. Denominamos os caracteres ontológicos da presença de existenciais porque eles se determinam a partir da existencialidade. Estes devem ser nitidamente diferenciados das determinações ontológicas dos entes que não têm o modo de ser da presença [*Dasein*], os quais chamamos de categorias." (HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2009, p.88).

esconder-se que perpassa todo comportamento. Tal duplicidade nos convida a pensar na possibilidade humana de fazer história, de superar as construções históricas ou de estar fundado nelas. Com isso estamos afirmando o caráter abissal[172] da liberdade: o fato de estarmos entregues a modos infundados de ser e por isso termos a responsabilidade de sermos a cada vez. Trata-se da factibilidade do *Dasein* que se distingue radicalmente da fatualidade das coisas.

Por diversas vezes encontramos na obra do autor afirmações que se ocupam de afastar o conceito de liberdade tal qual ele se consolidou na história do Ocidente.

> Liberdade não é nada particular entre outras coisas, ela não se encontra alinhavada ao lado de outras coisas, mas é pré-ordenada e impera precisamente sobre o todo do ente. Mas se a liberdade tem de ser buscada como fundamento da possibilidade do ser-aí [*Dasein*], então ela mesma é em sua essência mais originária do que o homem. O homem não é senão um administrador da liberdade [...]. A liberdade humana não significa mais agora: liberdade como uma propriedade do homem, mas, ao contrário, o homem é que se mostra como uma possibilidade da liberdade."[173]

Para compreendermos a passagem acima, devemos ter em conta que, para Heidegger, "*Dasein*" não é o equivalente a "homem". É com esta discussão que nasce a fenomenologia no debate com o "psicologismo", Heidegger é, nesta perspectiva, um seguidor de Husserl[174], pois, assim como este, acredita que a filosofia deve pensar o homem aquém dos seus componentes empíricos ou psicológicos. A filosofia tradicionalmente tomou como pressuposto o conceito de homem, esmiuçando-o em atributos e faculdades, deixando inquestionado o seu modo de ser, como Descarte, por exemplo, que se ocupou de examinar o pensamento mas evitou tratar daquele ente que pensa. Por trás destes preconceitos filosóficos está, para Heidegger, a antropologia cristã que repousa na definição de homem como animal racional, criado por Deus e por isso semelhante a ele. Dessa forma, a noção de homem é insuficiente do ponto de vista dos seus fundamentos e a tarefa da analítica desenvolvida em *Ser e Tempo* é determinar as estruturas essenciais que definem o homem antes de este se colocar no mundo como substância pensante, como vontade ou vida. Abandonando qualquer dimensão subjetiva, a fenomenologia heideggeriana funda o *Dasein* como ponto de encontro entre "homem" e ser, e a liberdade como a articulação fática das suas aberturas de ser.

172 "O ser-fundamento da liberdade não possui – isto facilmente se está tentado a pensar – o caráter de um dos modos de fundar, mas se determina como a unidade fundante da distribuição transcendental do fundar. Enquanto este fundamento, porém, a liberdade é o abismo (sem-fundamento) do ser-aí [Dasein]. Não que o comportamento individual livre seja sem razão de ser (grundlos); mas a liberdade situa, em sua essência como transcendência, o ser-aí como poder-ser diante de possibilidade, que se escancaram diante de sua escolha finita, isto é, que se abrem em seu destino." (HEIDEGGER, Martin. Sobre a essência do fundamento. In: *Conferências e Escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 125).

173 HEIDEGGER, Martin. *A essência da liberdade humana*: introdução à filosofia. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012, p. 163.

174 "A pessoa não é uma coisa, uma substância, um objeto. Com isso se ressalta e acentua a mesma coisa indicada por Husserl, ao exigir para a unidade da pessoa uma constituição essencialmente diferente das coisas da natureza. [...] Pertence à essência da pessoa apenas existir no exercício de atos intencionais e, portanto, a pessoa em sua essência não é objeto algum." (HEIDEGGER, Martin. Ser e Tempo. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 92).

Diante do que foi afirmado, podemos concluir que, embora seja um tema pouco explorado, a liberdade na obra heideggeriana pode servir como ingresso para a sua filosofia como um todo. A questão acerca do sentido ou verdade do ser adquire novas nuances com o passar dos anos e, no entanto, permanece viva no filósofo. Deslocando a liberdade para uma abordagem ontológica e não moral, Heidegger leva a cabo o seu projeto de superação da metafísica – isto é, superação do modelo dominante no pensamento filosófico que esquece do ser, esquecendo-se também, por consequência, do ser do homem – e promove um diálogo sobretudo com a filosofia prática kantiana. Apesar das várias divergências entre tais autores, podemos ver pontos de encontro entre ambos, por exemplo, no que diz respeito à liberdade como um tipo de causalidade, o dispor-se do Dasein ao comportar-se pode ser pensado como a adoção de uma medida, em termos gerais, de uma lei, e, nesse sentido, resguardando as diferenças, é possível pensá-los num diálogo fecundo.

REFERÊNCIAS

CARMO, Ísis N. O “antipsicologismo” em Husserl e Heidegger: da consciência ao dasein. Griot : Revista de Filosofia, v. 17, n. 1, p. 326-336, 19 jun. 2018.

FERREIRA, Acylene M. C. Heidegger, Schelling e a liberdade. Numen: Revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 7, n. 2, p. 101-120.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2009

HEIDEGGER, Martin. A essência da liberdade humana: introdução à filosofia. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012.

HEIDEGGER, Martin. Conferências e Escritos filosóficos. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Col. Os Pensadores).

HEIDEGGER, Martin. Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

JULIOMAR MARQUES SILVA

Orientador: Prof. Dr. Waldomiro José da Silva Filho

DESACORDOS E VIRTUDES EPISTÊMICAS: HUMILDADE INTELECTUAL

1- O cenário dos desacordos racionais

Recentemente, a temática dos desacordos racionais se tornou um campo de intenso debate na epistemologia contemporânea. Neste debate, pergunta-se que alternativa ou que solução racional devemos adotar quando dois agentes considerados pares[175] discordam acerca de uma mesma questão?

Os desacordos parecem ser algo bastante trivial em nossas vidas, no entanto, é também verdade que a maioria das disputas não são disputas legítimas ou desacordos reais. Acontece, na maioria dos casos, que ao menos um dos agentes envolvidos na disputa comete alguma falta, não tem habilidades suficientes para avaliar a questão ou simplesmente não tem acesso às informações relevantes para aquela questão. É possível, por exemplo, discordar de um campeão de xadrez a respeito da melhor jogada em uma partida, no entanto, o fato é que ele tem habilidades e informações superiores para julgar esta questão. A disparidade epistêmica entre a sua opinião e a de um leigo é o que explica, na maioria das vezes, a existência do desacordo. No fundo, em casos assim não há desacordo real entre as opiniões, pois, a opinião do campeão é superior epistemicamente. De fato, a grande maioria dos desacordos cotidianos não são desacordos legítimos, pois, os agentes estão em algum desnível epistêmico, esses casos de desacordos podemos chamá-los de *desacordos aparentes*. Um olhar mais atento para esses casos poderia solucionar a maioria dessas disputas.

A epistemologia contemporânea, ao contrário, se interessa por casos mais complexos de desacordo. Há casos em que os agentes em disputa não cometem falhas na avaliação da questão, eles avaliam basicamente os mesmos fatos, as mesmas informações, os mesmos argumentos etc. Além disso, são agentes que apresentam uma espécie de simetria ou paridade epistêmica, são sujeitos igualmente inteligentes, perspicazes, curiosos e cuidados acerca da questão que avaliam. A ciência e a filosofia nos dão muitos exemplos de casos assim, especialistas que investigam de modo bastante acurado uma questão (seus fatos e seus argumentos) e, ainda assim, têm opinião radicalmente oposta acerca daquela questão. Os casos em que há paridade epistêmica e não há falhas dos agentes ao avaliarem a questão, podemos chamá-los de *desacordos legítimos ou desacordos racionais reais*.

[175] São pares epistêmicos os agentes que possuem basicamente as mesmas habilidades cognitivas (percepção, inteligência, reflexão etc.) e avaliam as mesmas evidências (fatos, informações, argumentos etc.).

A pergunta que move o debate atual em epistemologia é sobre qual seria nosso dever epistêmico diante de um cenário de legítimo desacordo racional? Que atitude devemos adotar frente a um desacordo racional? No que um indivíduo estaria justificado a acreditar ou no que ele deveria acreditar, diante de um desacordo deste tipo? (cf. MACHUCA, 2013b, p. 2; MATHESON, 2015, p.1). Neste texto, argumentarei que uma *postura conciliadora* diante dos desacordos racionais nos traz mais vantagens se comparada a uma atitude inflexível[176]. Uma das vantagens de se adotar essa postura é que essa é uma posição intelectualmente humilde, tendo a humildade como uma espécie de virtude intelectual em contraposição com um vício, que é a arrogância intelectual.

2- Uma postura conciliadora: a diferença entre a tese conciliacionista forte e uma atitude intelectualmente humilde.

Uma das principais alternativas contemporâneas ao problema dos desacordos[177] é a posição conciliacionista, esta atribui significância epistêmica aos desacordos. Um par epistêmico que tenha uma opinião contrária à nossa funciona como uma espécie de anulador da nossa crença, portanto, não podemos desconsiderá-lo. Segundo essa posição, nestes casos, devemos dar algum peso à opinião oposta e devemos reavaliar (talvez rebaixar) a confiança da nossa própria crença. Minha proposta é uma visão levemente distinta dessa tese conciliacionista, proponho uma postura conciliadora intelectualmente humilde em casos de desacordo racional. Acredito que esse tipo de atitude possa trazer mais vantagens se comparado com um posicionamento inflexível e, além disso, também poderia lidar melhor com as objeções direcionadas à tese conciliacionista tradicional.

De modo geral, a tese conciliacionista forte (*equal weight view*) diz que devemos dar peso igual a ambos agentes em casos de desacordos, ambos devem conciliar, rever, reavaliar e rebaixar a justificação das suas crenças (cf. FELDMAN, 2003, 2005, 2006, 2007, 2009; CHRISTENSEN, 2007, 2011; MATHESON, 2013, 2015; ELGA, 2007, 2010). Mesmo as versões mais moderadas, o conciliacionismo tradicional exige que devemos dar algum peso ao nosso oponente em casos de desacordo, a descoberta de um par discordante tem significância epistêmica, por isso, devemos conciliar e reavaliar nossas crenças. Assumir este princípio conciliacionista, porém, pode nos trazer algumas objeções. Comprometer-se com essa tese poderia nos levar à incoerência e à autorrefutação, no desacordo pontual acerca de qual alternativa é mais adequada ao problema dos desacordos (conciliacionismo ou anticonciliacionismo).

[176] Levo em conta aqui as duas principais alternativas da epistemologia contemporânea para o problema dos desacordos, ou seja, a posição Conciliacionista e a posição Anticonciliacionista. Em linhas gerais, o conciliacionismo diz que devemos dar algum peso à opinião do nosso par em disputa ou rever e reavaliar a nossa própria crença. A posição anticonciliacionista diz que devemos manter firme a nossa crença de partida, descobrir um par discordante não afeta a justificação dessa nossa crença.

[177] A partir daqui tenho em mente apenas os desacordos legítimos entre pares epistêmicos.

Há também desacordo sobre qual teoria é mais adequada ao problema dos desacordos racionais. Ser conciliacionista neste caso pontual pode ser incoerente, pois, manter firme a crença no conciliacionismo mesmo sabendo que há pares que desaprovam essa posição, é um posicionamento inflexível (anticonciliacionista). Afirmar o conciliacionismo neste caso é ser anticonciliacionista, o que é uma incoerência. De outra forma, se ser conciliacionita exige que devemos rever e rebaixar a crença também neste caso específico, podemos cair na autorrefutação, pois, rebaixar a crença neste caso é o mesmo que rebaixar o próprio conciliacionismo.

Diante deste contexto, minha proposta não é propriamente defender a tese conciliacionista[178], defendo apenas a ideia de uma atitude ou de uma postura conciliadora em casos de desacordos. Os agentes devem estar *dispostos* a conciliar e reavaliar suas próprias crenças e as crenças dos seus oponentes, podendo ou não, de fato, rebaixar a justificação da sua crença de partida, dependendo de cada caso. Essa atitude não se compromete com a tese conciliacionista tradicional, mas apenas com uma postura ou atitude intelectual diante dos desacordos. Desta forma, ao contrário da tese conciliacionista forte, a postura conciliadora não é incoerente, pois não afirma que devemos sempre conciliar em casos de desacordos, inclusive no desacordo pontual sobre o problema dos desacordos. Além disso, também não refuta a si mesma, pois, neste caso específico de desacordo, não se comprometendo com a tese conciliacionista, não exige que devamos rebaixar a nossa crença (no próprio conciliacionismo, se autorrefutando), não exige aliás nem mesmo que tenhamos uma crença formada para este caso, pode-se suspender o juízo acerca de qual teoria é melhor para o problema dos desacordos racionais.

Adotar uma tal postura diante dos desacordos se justifica pelo fato de ser um posicionamento epistemicamente mais vantajoso e virtuoso, em contraposição à um posicionamento simplesmente inflexível (anticonciliacionista) e que se mostra, muitas vezes, intelectualmente vicioso. Algumas das vantagens e virtudes dessa postura conciliadora são: é uma alternativa mais *intuitiva*[179], *aberta ao diálogo, epistemicamente modesta*[180] e *intelectualmente humilde*[181]. A seguir discutirei apenas uma delas, a saber, a virtude da humildade intelectual em oposição à arrogância intelectual.

3- Humildade intelectual vs. Arrogância intelectual no cenário dos desacordos.

A virtude da humildade pode ser entendida como o meio termo entre dois extremos que são a arrogância e a servidão, sendo estes últimos considerados como vícios. No âmbito dessa discussão epistêmica sobre os desacordos, uma postura conciliadora pode ser vista como uma atitude

178 Inclusive poderia ter as dificuldades comuns de se tentar justificar uma tese filosófica; o regresso infinito, a circularidade ou a arbitrariedade. Não irei tratar dessas dificuldades aqui.

179 (Cf. LAMMENRANTA, 2011p. 4-5).

180 (Cf. CHRISTENSEN, 2013 p. 77).

181 (Cf. WHITCOMB, BATTALY, BAEHR, HOWARD-SNYDER, 2015).

intelectualmente humilde e, portanto, virtuosa, ao contrário de uma atitude inflexível e intelectualmente arrogante[182]. A humildade intelectual consiste na atenção apropriada (*appropriate attentiveness*) e no reconhecimento (*owning*) das próprias limitações intelectuais, onde limitações significam lacunas de conhecimento, erros cognitivos, processos não confiáveis, deficiência de habilidades etc. (Cf. WHITCOMB, BATTALY, HOWARD-SNYDER, 2015 p. 8).

Nessa perspectiva, ter uma atenção apropriada (*appropriate attentiveness*) às próprias limitações intelectuais significa tomar consciência de que temos tais limitações; que somos sujeitos limitados intelectualmente, que erramos, que não conhecemos todas as coisas, que nossas habilidades não são infalíveis etc. Assim, essa atenção para as próprias limitações intelectuais não deve ser menosprezada, mas também não deve ser exagerada. A pessoa que não dá a devida atenção às próprias limitações, disfarçando ou escondendo suas limitações intelectuais em todas as situações, tende a ser uma pessoa intelectualmente arrogante. O contrário disso, a pessoa que coloca suas próprias limitações o tempo todo em foco, considerando-as e aumentando-as em demasia, tende a ser considerada como uma pessoa intelectualmente servil. Ambos extremos não são bons e podem ser considerados como vícios intelectuais. A virtude da humildade intelectual é saber dar a atenção adequada às nossas próprias limitações, reconhecer os momentos e situações em que é justo admiti-las, devemos dar a elas um tratamento e um tempo adequado da nossa atenção (Cf. WHITCOMB, BATTALY, HOWARD-SNYDER, 2015 pp. 8-9).

Uma atenção apropriada ou simplesmente a consciência das nossas limitações intelectuais não é de todo suficiente, devemos também adotar um comportamento intelectual e prático em relação às nossas próprias limitações intelectuais. O reconhecimento ou a assunção (*owning*) das nossas limitações é indispensável para sermos pessoas intelectualmente humildes, e o modo como agimos e lidamos com essas limitações também é essencial. Reconhecer que temos muitas limitações intelectuais demanda uma série de disposições, entre elas: i) disposição *cognitiva*, pois devo saber ou acreditar que tenho essas limitações e que erros podem surgir a partir delas; ii) disposição *comportamental*, pois devo agir em cada situação de acordo com as minhas limitações; iii) disposição *motivacional*, ao reconhecer que tenho limitações devo tentar superá-las e também iv) disposição *afetiva*, ao reconhecer as minhas limitações não devo assumir uma postura hostil, mas generosa e atenciosa com os outros (Cf. idem, 2015, p.16). Reconhecer as próprias limitações intelectuais e se comportar de acordo com elas é o que torna uma pessoa intelectualmente humilde.

No cenário dos desacordos epistêmicos, a virtude da humildade intelectual é absolutamente indispensável, principalmente em oposição à ideia (vício) de arrogância intelectual. Descobrir que

[182] Embora esteja também em oposição à servidão, neste cenário dos desacordos, daremos destaque à ideia de arrogância intelectual.

alguém discorda[183] radicalmente de nós acerca de uma questão pode ser um anulador dessa nossa crença e, sabendo que temos limitações intelectuais e que não somos infalíveis, devemos necessariamente considerar a posição do outro. Ignorar a crença do outro nestes casos é uma atitude inflexível e arrogante intelectualmente. Devemos ter a humildade intelectual de considerar e reconhecer nossas próprias limitações, motivo pelo qual nós mesmos podemos ter cometido algum erro, assim como devemos também considerar as razões e as limitações do nosso oponente (Cf. idem, 2015, p.13). Só uma pessoa humilde intelectualmente é capaz de reconsiderar a própria crença, e também considerar a crença oposta do seu par epistêmico em casos de desacordo. A humildade intelectual aumenta a propensão em revisar nossas próprias crenças, até mesmo aquelas crenças que são muito queridas, diminuindo a confiança nestas crenças quando na presença de algum anulador[184]. A humildade intelectual também nos permite considerar ideias alternativas, ouvir e passar mais tempo considerando e entendendo a visão de alguém que discorda radicalmente da nossa opinião (Cf. idem, 2015, p.16). Por isso, essa virtude intelectual se faz extremamente necessária em cenários como aqueles dos legítimos desacordos racionais.

Uma postura ou uma atitude conciliadora, disposta a reavaliar não só a nossa própria crença, mas também a crença do nosso oponente, se mostra como uma atitude intelectualmente humilde e, portanto, virtuosa. Por outra perspectiva, manter firme uma crença no contexto dos desacordos racionais, mesmo após descobrir que um par epistêmico discorda completamente dessa opinião, pode ser considerada uma atitude extremamente inflexível e intelectualmente arrogante. Uma atitude intelectualmente humilde na presença do desacordo ou de um possível anulador da nossa crença é certamente uma postura mais desejada.

4- Conclusão.

A proposta deste texto foi demonstrar que, no cenário dos legítimos desacordos racionais, uma postura conciliadora distinta da tese conciliacionista tradicional pode ser mais vantajosa como alternativa aos desacordos. Pois, lida melhor com as objeções de incoerência e autorrefutação, dirigidas à tese conciliacionista tradicional. Além disso, essa postura diante dos desacordos pode ser vista como uma atitude intelectualmente humilde e epistemicamente virtuosa, em contraposição a um vício intelectual que é adotar uma atitude intelectualmente arrogante e inflexível.

[183] Que não apenas discorda da nossa crença, mas que discorda dentro daquele contexto dos desacordos reais ou legítimos, em que o outro é igualmente capaz para avaliar a questão em disputa.

[184] A descoberta de um desacordo com um par epistêmico é uma espécie de anulador para nossa crença.

REFERÊNCIAS

WHITCOMB, BATTALY, BAEHR & HOWARD-SNYDER (2015). "*Intellectual Humility: Owning Our Limitations*". In: Philosophy and Phenomenological Research, pp 1-31.

CHRISTENSEN, David (2013). "Epistemic Modesty Defended". In: CHRISTENSEN, David & Lackey, Jennifer (eds).*The Epistemology of Disagreement: New Essays*. Oxford : Oxford University Press, pp. 77-97.

CONEE, Earl &FELDMAN, Richard (2008). "Evidence". In: SMITH, Q. (ed.). *Epistemology: New Essays*. Oxford : Oxford University Press, pp. 83-104.

CONEE, Earl (2010). "Rational disagreement defended". In: FELDMAN, Richard &WARFIELD, Ted A. (eds.). *Disagreement*. Oxford : Oxford University Press, pp. 69-90.

ELGA, A. (2007). "Reflection and Disagreement". In: Revista Nous, 41, pp. 478-502.

ELGA, Adam (2010). "How to Disagree about How to Disagree". In: FELDMAN, Richard &WARFIELD, Ted A. (eds.). *Disagreement*. Oxford : Oxford University Press, pp. 175-186.

KELLY, T. (2005). "The epistemic significance of disagreement". In: *Oxford studies in epistemology*, vol 1, pp. 167-196.

KELLY, Thomas (2013). "Disagreement and the Burdens of Judgment". In: CHRISTENSEN, David & Lackey, Jennifer (eds).*The Epistemology of Disagreement: New Essays*. Oxford : Oxford University Press, pp. 31-53.

KORNBLITH, Hilary (2010). "Belief in the face of controversy". In: FELDMAN, Richard & WARFIELD, Ted (eds). *Disagreement*. Oxford: Oxford University press, pp. 29-52.

LAMMENRANTA, Markus (2011). "Disagreement, Skepticism, and the Dialectical Conception of Justification," *International Journal for the Study of Skepticism.* Vol. 1, pp. 3–17.

MATHESON, Jonathan (2015). *Disagreement and Epistemic Peers*. Oxford Handbooks Online. DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199935314.013.13.

SOSA, E. (2010). "The epistemology of disagreement". In: Haddock, Millar & Prichard. pp. 278-297.

SEXTO EMPÍRICO (2000). *Outlines of Scepticism*. Trad. J. Annas e J. Barnes. Second Edition. Cambridge : Cambridge University Press.

MARIA DO SOCORRO GONÇALVES DA COSTA

Orientador: Prof. Dr. Genildo Ferreira

UMA RELEITURA DO MITO DE GLAUCO A PARTIR DO *SEGUNDO DISCURSO*

O presente trabalho objetiva apresentar uma releitura do mito de Glauco, o deus grego, inserido no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (segundo *Discurso*) do genebrino Rousseau. Através deste mito, será possível compreender uma série de implicações analógicas dentro do que Rousseau considera o antes e o depois no processo de civilização. Aquilo que aparece incrustado no deus marinho equivale aos vícios e males do homem social, enquanto a sua verdadeira essência, antes de ser imortal, corresponde ao homem no estado de natureza o qual Rousseau exalta como sendo o melhor na história humana. Tem-se, assim, um aspecto de desconstrução, com vistas à elaboração de um projeto maior de reconstrução dentro da filosofia rousseauniana.
Palavras-Chave: Rousseau, Mito de Glauco, Civilização, Desconstrução, Reconstrução.

1) Entendendo o mito de Glauco

O mito, vale lembrar, é um recurso interpretativo de um tempo inalcançável, que, além de na antiguidade (clássica) ser propagado pela oralidade (rapsodos), a certa altura, na história do pensamento, é catalogado pela arte poética, a arte das musas! Os poetas, inspirados pelas musas, cantam o passado mítico em forma de versos, dando-nos a conhecer as origens de tudo o que há. A Grécia é, por excelência, o berço da mitologia, antecessora primordial da filosofia racionalista, da qual a riqueza interpretativa chega até os nossos dias.

Na acepção de Junito Brandão, “mito é o relato de um acontecimento ocorrido no tempo primordial, mediante a intervenção de seres sobrenaturais” (Brandão, 2013, p. 37). Sendo para ele, portanto, uma narrativa de criação ao contar o modo como algo que não existia, passou a ser; indo mais além, acrescenta “o mito é, por conseguinte, a *parole*, a palavra ‘revelada’, o dito” (Id., p.38). Assim é que o mito, que circunscreve um acontecimento em palavras, abre, como janela, a todos os ventos e presta-se a muitas interpretações. Junito Bandão recorre a Roland Barthes, para reforçar a ideia de que o mito é uma forma. Por isso, Brandão aconselha que se vá “além das aparências para buscar-lhe os significados, quer dizer, a parte abstrata, o sentido profundo” (Id., p.39). Justificando assim, meu ponto de partida.

Na mitologia grega, os deuses primordiais e seus descendentes estão devidamente distribuídos de acordo com sua árvore genealógica. Para não me estender muito, com relação ao deus Glauco, ele adquiriu sua imortalidade de modo bem peculiar; a primeira noticia que se tem dele é em Ovídio e depois em Platão, na República de quem Rousseau retoma.

Conta o mito que Glauco era um célebre pecador da cidade de Antedón, na Beócia. Certo dia, observando que os peixes os quais pescara, entrando em contato com uma erva, retornaram à vida e saltaram novamente na água. Glauco resolve experimentar das plantas, e, seguindo o exemplo dos peixes, se joga nela também. Lívia Bonfim, no texto "O mito de Glauco: salto iniciático, purificação e uma atormentada imortalidade" reforça a informação de que Glauco era da Beócia, sendo filho de Antedón e Alcione, confirmando a versão de Eurípedes. Glauco, insatisfeito com sua nova aparência, por não escapar á velhice como os deuses se joga do alto de um rochedo, no mar, e, ao emergir, havia se transformado em uma divindade marinha, tornando-se imortal, sendo acolhido depois pelos deuses marinhos Oceano e Tétis. Tendo adquirido, também, o dom da profecia, muitos recorriam a ele para predições. Como forma de homenageá-lo, sua cidade natal ergueu-lhe uma estátua. Há, ainda, uma outra referência de que Glauco fosse filho de Sísifo e pai de Belerofonte, confundido muitas vezes, suas origens e feitos entre um deus bom e o outro punitivo.

A pesquisadora apresenta a descrição do deus (Glauco marinho) por Ésquilo: "era um monstro (*thauma*), com face e dorsos humanos, mas com cauda de peixe da cintura para baixo; uma besta selvagem de aparência humana, com barba espessa, com o corpo incrustado de conchas de mariscos e ostras" (Vieira, 2006, p. 38-39).

Então, a referência de Platão é a este Glauco marinho (Ésquilo), conforme descritos na República, a quem compara a estátua à alma humana, em 611 c-d:

> Mas, para saber o que é, na verdade, não devemos examiná-la deteriorada pela união com o corpo e outros males, que é como actualmente vemos, mas tal com ela fica depois de purificada, é assim que devemos observá-la cuidadosamente pela razão, e então acharemos que ela é muito mais bela e veremos com muito maior transparência diferentes exemplos de justiça e de injustiça e tudo quanto acabamos de expor. Agora o que dissemos sobre ela, é verdade, quanto ao seu estado atual. Nós vimo-la seguramente num estado comparado ao de Glauco marinho. Quem o vir, não reconhecerá facilmente a sua natureza primitiva, devido ao fato de, das partes antigas do seu corpo, umas terem quebrado, outras estarem gastas, e todas deterioradas pelas ondas, ao passo que outras se sobrepuseram nelas – conchas, algas, ou seixos –, de tal modo que se assemelha mais a qualquer animal do que ao seu antigo aspecto natural. É assim também que nós vemos a alma, abatida por milhentos vícios... (PLATÃO, 1987, p. 482-83).

Se bem analisado, possui uma simbologia rica para além da simples referência do genebrino a este mito, assim como a comparação feita por Platão.

Assim, enquanto a homenagem à Genebra abre o *Discurso*, com a cidade que melhor representa uma sociedade pouco corrompida pela ombridade dos homens e dos costumes, a referência ao mito de Glauco constitui-se como uma espécie de síntese entre o homem do estado de natureza e o homem civilizado, a partir da qual se desenrola quase que toda a resposta à Academia de Dijon.

A estátua, objeto presente, possui um passado nobre. Esse passado corresponde a como era o homem por trás de um mármore que se tornou arte. O objeto que é presente, possui um passado. É esse passado que nos interessa aqui, na perspectiva rousseauniana, pois há um jogo com essas duas figuras, a *estátua* e o *homem*.

enquanto a estátua possui um *como era*, para o homem se aplica um *como é*. E assim, Rousseau parte do presente, do *como é* para buscar-lhe de forma hipotética o passado para concebê-lo *como era*.

5- A filosofia por trás da estátua

Eis a citação em que Rousseau toca ligeiramente na referida estátua mítica e compara-a à alma do homem em seu em seu estado primitivo:

> Como o homem chegará ao ponto de ver-se tal como o formou a natureza, através de todas as mudanças produzidas na sua constituição original pela sucessão do tempo e das coisas e separar o que pertence à sua própria essência daquilo que as circunstâncias e seus progressos acrescentaram a seu estado primitivo ou nele mudaram? Como a estatua de Glauco, que o tempo, o mar e as intempéries tinham desfigurado de tal modo que se assemelhava mais a um animal ferroz do que ao deus, a alma humana, alterada no seio da sociedade por milhares de causas sempre renovadas, pela aquisição de uma multidão de conhecimentos e de erros, pelas mudanças que se dão na constituição dos corpos e pelo choque continuo das paixões, mudou de aparência a ponto de tornar-se quase irreconhecível (Rousseau, 1978, p. 27)

É clara a analogia entre a alma humana e a estátua, assim como o faz Platão. Àquilo que foi se acumulando à sua constituição originária ao longo dos tempos e o que se acumulou ao à figura do deus ao ponto de desfigurá-lo, reproduzidos na estátua pelo escultor, mas sem afetar sua verdadeira essência, que era boa. Retomando ao que já dito, a estátua, que é presente corresponde ao *como era*, o Glauco homem, seu passado é glorioso; o homem social corresponde ao *como é*, sendo necessário encontrar as origens primitivas para conhecer-se tal como era. Este início é que constitui, de certo modo, a base da antropologia do Discurso; a sua constituição primeira sem a aquisição de conhecimentos e erros; pelo choque contínuo das paixões.

Sobre o tema de Glauco, Starobinski afirma que Rousseau retoma por conta própria o mito platônico. Esclarecendo que no "por assim dizer" e no "quase", da referida passagem localizada no *Prefácio* reside a esperança sobre a qual algumas coisas podem ser recuperadas ideologicamente (ideias). O intérprete do genebrino é enfático ao afirmar que esse mito, na perspectiva rousseauniana, se bifurca em duas versões por vezes, contraditórias. Citando Starobisnki:

> Em dado momento, o mito bifurca em duas versões. A primeira afirma que a alma humana degenerou, que se desfigurou, que sofreu uma alteração quase total, para jamais reencontrar sua beleza primeira. A segunda versão, em lugar de uma deformação, evoca uma espécie de encobrimento: a natureza primitiva persiste, mas oculta, cercada de véus superpostos, sepultada sob artifícios e, no entanto, sempre intacta (STAROBINSKI, 2011, p. 28).

Para Starobinski, Rousseau mantém a versão otimista e pessimista, a partir desse mito de origem, e as utiliza alternadamente ou simultaneamente em sua obra. Por esse prisma, engloba o que o especialista chama de retorno às origens, para ele, uma das principais características no pensamento do filósofo e por que não dizer dos recursos lógico-metodológico de Jean-Jacques Rousseau?

Conforme dito antes, o mito também se configura como uma forma; e vemos Rousseau se utilizar dela para tecer a genealogia hipotética da origem do homem, que no estado primitivo, possuía a alma pouco ou quase isenta de alterações, de conhecimentos e erros. Lembrando que conhecimento diz respeito às luzes e ao cultivo das ciências e das artes. Oss erros e vícios, aquilo que pode levar o homem a viver em contradição consigo mesmo, no que diz respeito àquilo que pode e àquilo que quer.

Na versão otimista, Rousseau acredita haver no homem uma natureza primitiva, originária, mas, está encoberta pelos véus superpostos e os artifícios, a que a realidade social atual do homem não permite ver/perceber. Reconhecer e retirar os véus superpostos e os artifícios sob os quais o homem civilizado estaria submerso é a perspicácia de Rousseau, que, através do seu método hipotético chega à possível e convincente origem do homem e conseqüentemente, da humanidade. Chega à origem, ao começo, de onde partem seus princípios antropológicos.

6- Algumas considerações a partir do mito para o curso das ideias no *Discurso*

A estátua de Glauco, assim como o estado de natureza, são hipóteses reguladoras que Rousseau usa para estabelecer os primórdios da historia do homem, num primeiro momento ideal, pois, assim como o mito que é atemporal, esse inicio da história do homem pode apenas ser pensado, imaginado, criado. Da mesma forma como o poeta cria os mitos de origem por meio de recursos lingüísticos, imaginação e inspiração. No segundo momento, histórico, pois aí aparecem a agricultura, a metalurgia e a propriedade privada através dos quais se pode atribuir uma temporalidade linear.

A estátua de Glauco, no contexto de Rousseau, conserva algo de enigmático, diz Starobinski. A partir disso lança os seguintes questionamentos: “seu rosto foi corroído e mutilado pelo tempo, perdeu para sempre a forma que tinha ao sair das mãos do escultor? Ou então ele foi recoberto por uma crosta de sal e de algas, sob a qual a face divina conserva sem nenhuma perda de substância, seu modelo original? Ou, ainda, a fisionomia não é mais que uma ficção destinada a servir de norma ideal para quem quer interpretar o estado atual da humanidade?” (Starobinski, p.).

Como a estátua sai das mãos do escultor, o homem sai das mãos do autor das coisas (*Emílio*). Embora recoberto por crosta de sal e algas, a face divina permanece. Saindo das mãos do autor das coisas, o homem é portador de uma pureza que só degenera pelas mãos de outro homem, pelos vícios e pelas instituições sociais, que se encarregam de desnaturá-lo. Somente uma educação que sirva para bem desnaturá-lo poderia conservar esse natural herdado.

A estátua não perdeu para sempre a forma que tinha ao sair das mãos do escultor, pois há por trás do mármore esculpido, um elo, uma memória que faz o escultor dá vida à estátua e conduzir-nos a quem em princípio fora o modelo; o homem, o celebre pescador da Beócia. Por este motivo, a face divina embora deformada também no mármore, conserva ou resguarda seu original. Assim

também o homem primitivo resguarda o seu original; esse momento denominado estado primitivo, contém o que Rousseau designa estado de natureza.

Devemos concordar com Starobinski, de que a fisionomia não é mais que uma ficção da qual Rousseau se utiliza como norma ideal para interpretar o estado atual da humanidade. O genebrino quer demonstrar, por meio de seu método hipotético, o retorno ao início do que foi este homem que se vê tão polido, tão aparatado pelas instituições, tão educado... e o que aos nosso olhos parece normal, límpido, expõe camadas superpostas, conhecimentos adquiridos, contratos a que foi submetido, distinção e reconhecimento que o destaca e o torna por mera ilusão factual, melhor que o outro.

Rousseau é enfático quanto à dificuldade em separar o que no homem primitivo é original, daquilo que é em seu estado civilizado:

> Não constitui empreendimento trivial separar o que há de original e de artificial na natureza atual do homem, e conhecer com exatidão um estado que não mais existe, que talvez nunca tenha existido, que possivelmente nunca existirá, e sobre o qual se tem, contudo, a necessidade de alcançar noções exatas para bem julgar nosso estado presente (Rousseau, 1978, p.228-29).

Encontramos, dessa maneira, a perfeita analogia do estado de natureza com a estátua ou a aparência do deus Glauco. Conhecer por que ele ficou assim, é conhecer também, por que o homem ficou misturado, o artificial com o natural. A perspectiva do autor é conhecer esse natural que resguardaria a essência primeira na história da humanidade.

A necessidade de retornar e compreender as origens do homem, constitui para Rousseau, segundo Starobinski, a pedra de toque de apreensão para a explicação de determinados princípios, como a hipótese do suposto estado de natureza por que passou a humanidade para se visualizar/ pensar/ imaginar as diferenças e aquisições desse homem entre o estado de natureza e o estado civil. Para isso, o recorte do mito de Glauco, também, assume essa hipótese explicativa, por meio da qual Rousseau se debruça para chegar quase ao mesmo início e a partir dela, poder explicar outros acontecimentos na história do homem. Que remetem entre outros ao processo de adaptação do homem ao meio natural, à sua sobrevivência, à aquisição das primeiras luzes que o fazem reconhecer-se diferente e livre em relação aos demais seres, a construir os primeiros abrigos, formar os primeiros grupos, passar da língua à linguagem por uma exigência das paixões; reconhecer-se portado de piedade e prezar por sua autodefesa(amor de si), entre outros.

Dessa mesma forma, pelo principio do estado de natureza do homem primitivo, é possível a Rousseau constituir todo o seu arsenal antropológico que o guiará nos meandros do pensamento filosófico do que fora o homem de forma particularizada com seus processos cognitivos e seus progressos que o fizeram ser tal qual o enxergamos hoje.

REFERÊNCIAS

BRANDÃO, J. Mito, rito e religião. In: Mitologia Grega v. I, 25ª ed. Petrópolis, RJ, 2013.

PLATÃO. **A República**. Tradução: Maria Helena da R. Pereira. Fundação Calouste Gulbenkian, 5ª edição, Porto, 1987.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens.** Tradução: Lurdes Santos Machado. Introdução e notas de Paulo Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado, 2ª edição. Coleção Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultura, 1978a.

_____. **Emílio ou Da Educação**. Tradução: Sérgio Milliet, 3ª edição. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 1995.

STAROBINSKI, Jean. Rousseau e a busca das origens. In: **Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo-seguido de sete ensaios sobre Rousseau**. Tradução: Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. Discurso sobre as ciências e as artes. In: **Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo-seguido de sete ensaios sobre Rousseau**. Tradução: Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

VIEIRA, Ana L. Bonfim. **O mito de Glauco**: salto iniciático, purificação e uma atormentada imortalidade. Phoinix, RJ, v. 12; 35-45, 2006.

PEDRO MIGUEL SOUSA SANTOS

Orientador: Prof. Dr. Genildo Ferreira da Silva

ENTRE A BÍBLIA E A FILOSOFIA: FONTES DA EXEGESE CRÍTICA DE VOLTAIRE

A presente pesquisa volta-se para uma das faces do núcleo filosófico voltairiano, isto é, a discussão em torno do seu conteúdo anti-biblíco; o intento é o de mostrar sua exegese não só submetida ao ângulo corrosivo da crítica, expressa num descrédito das Escrituras, mas, também, expor a ótica da moral, conceito associado à face propositiva da filosofia voltairiana. A crítica, tal como empreendida por Voltaire, coloca a Bíblia no centro de um debate filosófico próprio do século XVIII mediante as práticas e as controvérsias intelectuais, tais como: o estatuto de livro inspirado fundamento de uma religião universal, a característica difusa e anacrônica dos seus livros, os aspectos contraditórios dos evangelhos e a incoerência das fábulas e das autorias. Essas questões, trarão a singularidade de uma crítica que reside no aspecto mesmo dos fundamentos do cristianismo e de suas consequências práticas. Ora, se a crítica é uma forma julgamento, Voltaire dispõe do problema apontando uma saída pelo campo moral, fazendo a filosofia irmanar-se da religião a fim de desarmar o fanatismo e a intolerância, contribuindo para a manutenção da paz social. O objetivo, portanto, desta comunicação é analisar alguns elementos que compõem, em Voltaire, uma exegese propriamente crítica da Bíblia e, desta feita, utilizando o recurso da História.

PALAVRAS-CHAVE: Voltaire; Bíblia; Moral; História.

Numa demarcação histórica, o primeiro dos ataques ao Cristianismo foi composto em 1750 e só divulgado ao grande público em 1762 por Voltaire, o *Sermão dos cinquenta*, dado como início da luta contra *l'Infâme* a partir das contradições e mentiras contidas nos Evangelhos. Junto a essa, outras como *Question sur les miracles***,***Dictionnaire Philosophique*,*Filosofia da História*, *Deus e os Homens*, nessas obras, Voltaire apresenta ao leitor um panorama histórico entremeado de uma exposição crítica da evolução do Cristianismo que abandona a pureza moral do fundador e se torna promotor de crimes.

A passagem do particular ao universal exige uma mediação, que Leibniz irá buscar na metafísica: há, preestabelecidamente, uma *harmonia* entre as duas instância. "Assim, estando persuadido, aliás, do princípio da *harmonia* em geral e, por conseguinte, da *perfeição* e da harmonia preestabelecida de todas as coisas entre elas, entre natureza e graça, entre os decretos de Deus e nossas ações previstas, entre todas as partes da matéria, e mesmo entre o futuro e o passado, o todo conforme à sabedoria imperante de Deus, cujas obras são as mais harmônicas que se possa conceber; "eu não poderia deixar de conduzir-me a esse sistema que estabelece que Deus criou a alma, inicialmente, de

tal modo que ela deve se produzir e se representar ordenadamente o que se passa no corpo; e o corpo também de tal modo que ele deve fazer de si mesmo o que a alma ordena."[185] As perfeições da alma, assim como as da natureza, são, por assim dizer, "emanações" das perfeições divinas sobre o universo. Leibniz permanece de acordo com a idéia que estabelece: tudo se faz mecanicamente na natureza. Mas crê que os próprios princípios da mecânica, isto é, as leis da natureza, em relação à força movente, procedem de razões superiores e de uma causa imaterial que faz tudo de maneira a mais perfeita. As percepções grandes e notáveis provêm por graus daquelas que são excessivamente insignificantes para serem notadas. Não concordar com isso é o mesmo que afirmar o desconhecimento da imensa sutileza das coisas, que envolve um infinito atual, em toda a parte e sempre. O que se esconde não deixa de existir por isso: "Porém", diz Leibniz, "existe, nos tesouros da sabedoria divina, isto é no *Deo abscondito*, e, o quer dizer o mesmo, na harmonia universal das coisas, uma grandeza secreta que lhe faz considerar como melhor e como preferível a todas as outras a série universal atual, compreendendo os acontecimentos que nós admiramos e os julgamentos que nós veneramos."[186]

Entre a história particular, natural, empírica, e a história universal há uma cisão que se justifica pelo entendimento de que a segunda só pode ser escrita por Deus, que conhece *a priori* tudo o que acontecerá à primeira; a história empírica, dominada pela compreensão humana, somente é conhecida *a posteriori*. Essa dimensão da história, porque estribada em *verdades de fato*, estará subordinada às *verdades de razão*. Por isso mesmo, a história empírica não pode ser alçada a objeto de reflexão filosófica; ele é apenas *erudição* e, nessa qualidade, não pode, por si só, ser capaz de levantar problemas ao espírito, não pode afetá-lo verdadeiramente. De modo inverso, o espírito lhe fornece as chaves de compreensão a partir de um parâmetro ordenado por uma grande cadeia causal que tem sua origem numa causa incausada, numa razão absoluta, à qual tudo está dependente.

Em resumo, Deus não manifesta unicamente sua grandeza e poder na máquina do universo já construída, mas também sua bondade ou sabedoria no plano de sua construção. Deve-se atentar para a idéia de que o mundo não é apenas o mais perfeito fisicamente, ou bem, se se prefere, metafisicamente, porque ele contém a série de coisas que apresenta o máximo de realidade em ato, porém, ele é ainda o mais perfeito possível moralmente, pois a perfeição moral é, com efeito, para os espíritos eles mesmos, uma perfeição física. No entanto, pode-se dizer que é justamente o contrário que encontramos no mundo: para os bem intencionados, com freqüência, as coisas vão mal; não só os animais inocentes, mas também os homens inocentes, são sobrecarregados de diferentes malefícios, atingidos, às vezes, com uma extrema crueldade, de forma a que o mundo pareça, sobretudo se consideramos os destinos do gênero humano, antes assemelhado ao caos que a uma obra bem ordenada, fruto de uma sabedoria superior. Esta, contudo, não passa de uma avaliação guiada apenas

185 LEIBNIZ. *Essais de théodicée* §62. Paris: Garnier-Flammarion,1969, p. 138.
186 LEIBNIZ. La cause de Dieu. In: *Opuscules philosophiques choisis*, p.311.

pela primeira aparência, com ela arrastamos em nosso exame o seu caráter superficial e célere. Entretanto, desde que examinemos as coisas mais atentamente, o que se impõe é a opinião contrária.

A Voltaire parece claro: um raciocínio desse tipo está enraizado de mentalidade fabulosa e teológica; ele traz ao mundo e ao espírito uma confiança que não pode ser associada a um princípio de responsabilidade histórica. Devemos renunciar, tanto no conhecimento histórico quanto nas ciências da natureza, às ingenuidades das tentativas de justificação de Deus como autor do mal, assegurando que tudo está bem, e que não é por sua culpa se cada coisa não segue seu perfeito desenrolar, como desejariam os homens sinceros.

Em 1736 Voltaire inicia-se nos estudos sobre Leibniz e em 1739 toma conhecimento da *Teodicéia*; algumas de suas obras que discutem direta ou indiretamente a filosofia leibniziana aparecem na continuação dos anos 50: em 1752 (Dicionário Filosófico), 1754 (Poema sobre o desastre de Lisboa) 1759 (O Cândido). Essa série permite confirmar, com Pomeau, "que os grandes problemas metafísicos inquietaram Voltaire, não de forma passageira, mas durante toda a sua vida."[187] Contra a metafísica otimista, naqueles escritos podemos ler que o registro da história encaminha-nos para reconhecer a presença, no mundo, da ignorância, da superstição, e seus resultados associados à felicidade e ao progresso não são, de modo algum, evidentes. Melhor começar por reconhecer o mundo tal qual ele é. Os tempos atuais são preferíveis à grande penúria do estado primitivo do mundo, ao qual se opõe o triunfo do estado civilizado. Os nossos pais eram pobres: há algum mérito em ser pobre? A sua vida era frugal e fácil, mais por ignorância do que por virtude. Nossos bons antepassados viviam na inocência: não conheciam nem o meu nem o teu. Como poderiam ter conhecido? Eles não tinham nada! A idade do ouro não passava da idade do ferro. Que nos não fale de Ítaca, demasiado gabada por Fénelon[188]; por nada teríamos concordado em lá viver. Ilusão essa beatitude do casal primevo, sem a ciência do bem e do mal: "*Meu caro Adão, meu guloso, meu bom pai/ Que fazias nos recantos do Éden?/ Engendravas este parvo gênero humano?/ Acariciavas Eva, minha mãe?/ Confessa que ambos tínheis/ Unhas um tanto compridas, sujas e negras?/ Os cabelos deveras mau arrumados,/ A tez escura, a pele seca, curtida./ Sem limpeza, o mais feliz amor / Não é amor, é necessidade vergonhosa./ Fartos em breve de tão bela aventura,/ Sob um castanheiro ceiam galantemente/ Com água, milho e bolotas;/ Finda a refeição, eles dormem na pedra dura:/ Eis o estado de natureza pura."*[189] Longe da solidão idílica fruímos dos produtos que o mundo inteiro nos

187 POMEAU, R. *Voltaire*, p.51.

188 "Os poetas, quando querem encantar (*charmer*) a imaginação dos homens, conduzem estes para longe das grandes cidades, e fazem com que esqueçam o luxo deste século; eles os levam à idade de ouro (...) Eu prefiro cem vezes mais a pobre Ítaca de Ulisses, que uma cidade reluzente de uma tão odiosa magnificência." FÉNELON. Réflexions sur la grammaire, la rhétorique, la poétique et l'histoire ou mémoire sur les travaux de l' Académie Française. (Lettre à l'Académie) In: *Oeuvres* (Volume II).Paris: Gallimard, 1997, p. 1195 (Bibliothèque de la Pléiade).

189 VOLTAIRE. Le mondain. In: *Mélanges*. Paris: Gallimard, 1995 ,p. 204 (Bibliothèque de la Pléiade).

remete; as belas artes disputam entre si a atenção dos olhos; passeamos em belos jardins; a limpeza, o gosto e os ornamentos nos aprazem; habitamos belas casas; são nossos os banhos perfumados, as mesas elegantemente servidas, os pratos refinados e saborosos, o champanhe, as ceias íntimas. Pede Voltaire o reconhecimento não tartufo de tudo isso e que cada um de nós possa atestar: "*Do Paraíso encontramos o lugar:/ O paraíso terrestre encontra-se onde eu estou.*"[190] O *mundo* abriga a vida dos costumes e, nele vivendo, o homem não possui mais simplesmente o código regulador das violências extremas.

Voltaire, em sua exegese histórica, põe seu leitor diante das ambivalências de sua argumentação, como se fosse um processo de revelação, no duplo sentido de estar à mostra e escondido, ao mesmo tempo; ele faz de si mesmo um crítico e, igualmente, assume seu *mea culpa* diante dos erros do Cristianismo:

> Digo-o com horror, mas com verdade: nós, cristãos, é que fomos perseguidores, carrascos, assassinos! E de quem? De nossos irmãos. Nós é que destruímos cidades, com o crucifixo ou a Bíblia na mão, e não cessamos de derramar sangue e de acender fogueiras, desde os tempos de Constantino até os furores dos canibais que habitavam as Cevenas, furores que, graças a Deus, não mais subsistem hoje [191].

O que fazer diante desse comportamento ambíguo? Prosseguir, tomando o caminho pelo qual a própria presença de Voltaire se faz efetiva, ou seja, a sua atualidade. O caminho é o de retorno a história, sem prender-se, contudo, apenas à História factual, o filósofo passa aos acontecimentos que lhes são contemporâneos e que exige dele e de sua época uma resposta a contento. Ele evoca os suplícios que seus olhos presenciaram e critica a sua própria França, berço das Luzes do século XVIII, que, a seu ver, encontra-se muito passiva diante de outras nações: "nada se sabe disso em Paris, onde o prazer é a única coisa importante, onde se ignora tudo o que se passa na província e no estrangeiro" [192]. Para o filósofo, há muito a se mudar e a se conquistar para seguir o exemplo da Inglaterra no reino da França, lá se toleram católicos, na França não se faz o mesmo com os Huguenotes.

De igual modo, os franceses, segundo Voltaire, devem sair da posição de retaguarda que há muito tempo assumiram. Devem abrir mão do saudosismo e da imobilidade do passado – "seremos sempre os últimos a abraçar as opiniões sensatas das outras nações?" – indaga Voltaire [193]. Partindo

190 Id.ibid., p.206.
191 VOLTAIRE, *Tratado*, p.58.
192 VOLTAIRE, *Tratado*, p.59.
193 Id.ibid.

para respostas concretas de correção, igualmente como a nação evoluíra nas ciências, seja pela descoberta da prática da inoculação ou mesmo que pelos arrastados sessenta anos para a real adoção do sistema newtoniano, deverá ela também cultivar os verdadeiros princípios de humanidade.

Essa ponderação é ampliada no verbete *liberdade de pensamento* do *Dicionário filosófico*, onde, num diálogo heurístico entre Boldmind e Medroso, personagens criados por Voltaire, o conceito é mais bem analisado. Milorde Bolmind, oficial general inglês, que, após a guerra de Saragoça, havia assumido o reino da Espanha, e o conde Medroso, sargento da inquisição que prestava serviços aos Dominicanos. Ambos se encontravam convalescentes nas águas termais de Barèges e de lá advém o diálogo:

> Boldmind- [...] o cristianismo só se formou pela liberdade de pensamento, por que contradição, por que injustiça haveria ele de querer aniquilar hoje essa liberdade sobre a qual ele foi fundado?
>
> Medroso – Como posso examiná-los?
>
> Boldmind – Cabe somente a ti apreender a pensar; [...] todo homem pode instruir-se: é vergonhoso pôr a própria alma nas mãos daqueles em quem não confiarias teu dinheiro; ousa pensar por ti mesmo.
>
> Medroso – Dizem que, se todos pensassem por si, grande e estranha seria a confusão.
>
> Boldmind – Pelo contrário. [...] Na Inglaterra só somos felizes desde que cada um usufrua livremente do direito de expressar sua opinião[194].

No intuito de fazer valer sua opinião, Voltaire encarna tudo quanto se diz dessa liberdade de pensar e expressar ideias. No andamento que diferencia as religiões como obras humanas, ele dá a exclusividade de ser criada por Deus à Igreja católica, apostólica e romana. O filósofo destila toda a sua antífrase aceitando a origem divina da religião católica, "a nossa religião" – afirma ele. Mas não consegue esconder a astúcia do seu escárnio tomando partido quanto a este caráter de exceção de sua religião: "quanto mais divina a religião cristã, tanto menos compete ao homem comandá-la; se Deus a fez, Deus irá sustentá-la sem vós" [195].

Desse modo, não há somente direitos a conquistar na história, há, também, deveres; confiar na história é ser responsável por ela. Se a responsabilidade é incompatível com uma planificação histórica, é porque a obra histórica permanece nas mãos humanas; ela não é uma certeza de base matemática ou metafísica, ela é uma probabilidade, nela haverá sempre a possibilidade da dúvida: "Toda certeza que não é demonstração matemática é somente uma extrema possibilidade: não existe

194 VOLTAIRE. *Dicionário filosófico* (verbete Liberdade de pensamento), 2008, p.373.
195 VOLTAIRE, *Tratado*, p.63.

outra certeza histórica."[196] A filosofia da história voltairiana abre-se ao futuro numa perspectiva de limite para as ambições racionais sobre ele: "sabemos pouco sobre as coisas do passado, conhecemos muito mal o presente e nada do futuro."[197] Se pudéssemos falar aqui numa "astúcia da natureza", ela residiria no cuidado em vendar ao homem a certeza do futuro, para torná-lo uma construção exclusivamente humana, chamada progresso: "A natureza estabeleceu que cada homem desfrutaria o presente nutrindo-se, gerando filhos, escutando sons agradáveis, ocupando sua faculdade de pensar e de sentir, e que, saindo desses estados, com freqüência no meio deles, pensaria no amanhã, sem o que, padeceria hoje na miséria"[198]

Para Leibniz, a história serve à religião, para Voltaire ela serve à educação da humanidade. A apreciação de Voltaire acerca do pensamento de Leibniz pode não ser honesta, porque critica sua filosofia a partir de elementos estranhos àquele sistema. Todavia, Voltaire não está interessado num confronto de sistemas, mas na repercussão que as idéias possuem, como elas são incorporadas ao acervo que permite aos homens organizarem suas vidas e seu mundo. A seara da história revela-se, por esse motivo, um campo altamente fecundo para se identificar como as idéias são usadas na recepção dos fatos, dos acontecimentos: a queda de um império, a constituição política de um povo, a ascensão de um estado, o advento e transformação da vida civil. Com isso, é possível afirmar que o pensamento moderno sobre a história nasce de um campo de disputa onde está em jogo a própria idéia de razão e de filosofia.

196 Id. Ibid.
197 VOLTAIRE. *Dictionnaire Philosophique* (article Fin du Monde). Loc.cit
198 VOLTAIRE. Lettres philosophiques (Lettre XXII). In: *Mélanges*. Loc. cit.

RAFAEL DE SOUSA PINHEIRO

Orientadora: Prof.a Dra. Acylene Maria Cabral Ferreira.

O HORROR À VIDA INTERIOR E O ROMANCE FILOSÓFICO *A NÁUSEA*.

INTRODUÇÃO

A explicitação dos fundamentos filosóficos da crítica de Sartre ao determinismo psicológico e à noção de intimidade, bem como a apresentação das características do romance filosófico *A náusea* que o constituem como uma proposta alternativa de literatura, estão pautadas, no presente trabalho, em uma leitura interpretativa que se fundamenta metodologicamente a partir do conceito de *vizinhança* comunicante (SILVA, 2004). Esta noção se estrutura a partir de uma renúncia à interpretação simplificadora das relações entre filosofia e literatura no pensamento de Sartre, segundo a qual a função da última seria ilustrar teses filosóficas (PERDIGÃO, 1995; BORNHEIM, 1971) com o objetivo de torná-las mais acessíveis a um público de não filósofos, ao apresentar em concreto situações tratadas abstratamente pela teoria. Ora, considerando que as duas formas de expressão, filosofia e literatura, não dizem as mesmas coisas, porém, ao mesmo tempo, que o Sartre filósofo e o ficcionista não dizem coisas completamente diferentes, o princípio da *vizinhança comunicante* propõe que há uma identidade profunda entre as duas instâncias de expressão (SAINT-SERNIN, 1990), de tal modo que a diferença entre a elucidação da ordem humana, pela filosofia, e a descrição compreensiva de como os homens vivem, pela literatura, é ao mesmo tempo a identidade entre o nível das estruturas descritas fenomenologicamente e o nível das vivências narradas historicamente. Desse modo, a identidade entre as duas instâncias de expressão acima citadas aparece, no presente trabalho, na medida em que apresentarmos a teoria fenomenológica desenvolvida por Sartre acerca da consciência e seu conceito de intencionalidade, bem como de que maneira ela fundamenta uma crítica ao determinismo psicológico, e as suas consequências para o âmbito literário, uma vez que Sartre direciona sua crítica a autores como Proust e Balzac. Além disso, esta identidade aparecerá ainda na medida em que apresentarmos as características do romance filosófico *A náusea* que a constituem como uma proposta alternativa de literatura, uma possibilidade compreensiva da realidade humana, livre de pressupostos deterministas e da noção de intimidade.

4. A CRÍTICA AO DETERMINISMO PSICOLÓGICO E À NOÇÃO DE INTIMIDADE.

Escrito entre 1934 e 1935, a redação de *A transcendência do ego* se inicia no período em que Sartre ainda permanecia como bolsista do Instituto francês em Berlim, desenvolvendo investigações acerca da fenomenologia husserliana (BEAUVOIR, 2009). O problema principal desta obra consiste em investigar a existência de *fato* de um "Eu" na consciência, uma subjetividade concreta (MOUTINHO, 1995). Como procedimento investigativo, visando este propósito, Sartre desenvolve uma linha argumentativa, inicialmente, negativa, caracterizada pela *expulsão*[199] de todo e qualquer conteúdo da consciência, uma vez que toma como princípio o conceito husserliano segundo o qual a consciência caracteriza-se pela intencionalidade, isto é, já na particular concepção[200] que Sartre toma desse conceito, significa que a consciência, por natureza, está voltada para fora de si[201] (REIMÃO, 2005), é sempre consciência de um objeto transcendente[202]. No segundo momento, seu procedimento se desenvolve enquanto fundamentação, precisamente daquilo que nomeia de *psíquico*, campo transcendente à consciência que aparece a esta enquanto um objeto. (MOUTINHO, 1995)[203]

A hipótese de Sartre para resolver o problema acerca da existência de uma subjetividade concreta é a proposta de uma estruturação da consciência em três níveis. Segundo Sartre, há uma consciência irrefletida, anterior a qualquer ato de reflexão, caracterizada pela sua espontaneidade e por se determinar a existir por si mesma, sem que nenhuma outra consciência possa tomá-la como objeto. O segundo nível é intitulado reflexionante ou reflexivo. Trata-se de uma consciência que toma uma outra consciência como objeto, de modo que esta última estabelece o terceiro nível, o âmbito

199 Em *O ser e o nada*, Sartre (2014, p. 22) novamente recorre ao conceito de intencionalidade para explicar que a consciência não é uma maneira particular de conhecimento, chamado sentido interno ou conhecimento de si: é a dimensão de ser transfenomenal do sujeito, isto é, que é condição de desvelamento, razão pela qual a consciência é caracterizada por Sartre sempre como uma "intuição reveladora" de algo que ela não é, quer dizer, de um transcendente. Ora, precisamente por esta característica que podemos considerar uma necessidade ontológica, "o primeiro passo de uma filosofia deve ser, portanto, expulsar as coisas da consciência e restabelecer a verdadeira relação entre esta e o mundo, a saber, a consciência como consciência posicional do mundo."

200 Autores como Reimão (2005, p. 55), Mouillie (2000, p. 13) e Thévenaz (1961, p. 298) apontam que há certa "radicalidade" na apropriação que Sartre faz do conceito de intencionalidade. Primeiro, porque ela passa a ter um caráter ontológico, isto é, "a relação originária que une a consciência com a realidade não é uma relação gnoseológica, mas sim ontológica". Segundo, ao considerar o princípio da translucidez da consciência, segundo o qual não há nela nenhum germe de opacidade, tudo nela se passa como se fosse "claro" e "lúcido", Sartre não admite a existência de nenhum conteúdo como pertencente à estrutura da consciência, nem mesmo um ego transcendental.

201 Este "para fora de si" significa que a consciência é pura exterioridade, isto é, não há nela dualidade entre ser e aparecer, razão pela qual, segundo Sartre, a existência da consciência é um absoluto (SARTRE, 1966). Convém ressaltar que este "si" não denota interioridade. É precisamente pelo modo de ser da consciência ser um "para fora" que Sartre (2003, p. 88) propõe: "imaginem agora uma sequência encadeada de explosões que nos arrancam de nós mesmos, que não deixam a um "nós mesmos" sequer o ócio de se formar atrás delas, mas que nos jogam, ao contrário, além delas, na poeira seca do mundo, sobre a terra rude, entre as coisas; imaginem que somos assim repelidos, abandonados por nossa própria natureza em um mundo indiferente, hostil e recalcitrante. Vocês terão captado o sentido profundo da descoberta que Husserl exprime nesta famosa frase: 'Toda consciência é consciência de alguma coisa'."

202

203 "Ver-se-á que para Sartre a expulsão dos 'conteúdos de consciência', a recusa de um Eu habitante da consciência, de toda forma de 'vida interior', são decorrências necessárias impostas pelo conceito de intencionalidade. Esse trabalho de limpeza precederá aquele de fundamentação. Ele constitui propriamente a parte negativa da obra, onde, fazendo vigir a ideia de consciência intencional, Sartre recusará a presença de qualquer conteúdo no interior dessa consciência; a seguir, estabelecido o vazio do campo da imanência, buscará então fundamentar o Ego trancendente e, com ele, todo o campo do psíquico." (MOUTINHO, 1995, p. 24)

refletido. Ora, convém ressaltar que esta consciência de segundo nível, qual seja, a reflexionante, é em si mesma consciente, ainda que de maneira não posicional, não tética, pois a consciência, para Sartre, é um absoluto que é plena translucidez.

Segundo Sartre, o Eu aparece na medida em que há a operação de uma consciência de segundo grau, isto é, uma consciência reflexionante que toma como objeto uma outra consciência. É o caso, por exemplo, do ato reflexivo "eu estava lendo há pouco". Para que um ato deste tipo seja possível, é necessário que antes, no âmbito transcendental, compreendido por Sartre como o campo das espontaneidades puras, uma série de atos incessantes de consciência já tenham sido dados. (Sartre, 1966)[204]

Nesse sentido, a hipótese proposta por Sartre leva a duas consequências que são defendidas por ele enquanto teses, quais sejam, a tese segundo a qual o Eu é um objeto transcendente, que possui existência relativa a uma consciência reflexiva, e a tese de que a subjetividade concreta, problema posto inicialmente, diz respeito ao âmbito da consciência irrefletida, isto é, uma espontaneidade impessoal, sem sujeito[205].

O "Eu" caracteriza-se, desse modo, como um existente transcendente à própria consciência, mas com uma existência num plano diferente dos outros objetos correlatos da consciência irrefletida pelo fato de não aparecer espontaneamente, isto é, sua aparição depende de um ato reflexivo. Este "Eu", diz Sartre, talvez não tenha tanto uma função essencial intelectual que prática. Seu papel, essencialmente, para além de dar uma ilusão, no sentido de aparecer como unificador de nossas vivências ou representações, é o de mascarar à própria consciência a sua espontaneidade. Ora, assumir a tese da transcendência do ego a partir do argumento dos três níveis de consciência anteriormente apresentados, leva Sartre a apontar as seguintes consequências que aqui enumeramos:

1) Há uma distinção entre duas esferas pertinentes à existência humana, a saber, a esfera psíquica e a esfera transcendental. A primeira acessível à psicologia pelo método introspectivo, caracteriza-se por ser uma região passiva e existencialmente relativa, pois só aparece pelo viés de uma consciência reflexiva. A segunda, caracteriza-se por ser uma esfera de existência absoluta, de espontaneidades

[204] "Por exemplo, eu estava absorvido um pouco antes em minha leitura. Eu vou procurar me lembrar das circunstâncias de minha leitura, minhas atitudes, as linhas que lia. Eu vou desta maneira ressuscitar não apenas estes detalhes exteriores, mas uma certa espessura da consciência irrefletida, já que os objetos não puderam ser percebidos senão por meio dessa consciência e que eles lhe permanecem relativos. Essa consciência, não é necessário a colocar como objeto de minha reflexão, é necessário, ao contrário, que eu dirija minha atenção para os objetos ressuscitados, mas sem a perder de vista, mantendo com ela um tipo de cumplicidade e inventariando seu conteúdo de modo não-posicional. O resultado não é duvidoso: enquanto eu lia, havia consciência do livro, do herói do romance, mas o Eu não habitava esta consciência, ela era apenas consciência do objeto e consciência não posicional dela mesma. Esses resultados tomados não-téticamente faz com que eu possa agora fazer deles o objeto de uma tese e declarar: não havia 'Eu' na consciência irrefletida." (SARTRE, 1966, p. 30)

[205] É nesse sentido que Mouillie (2000, p. 5) reconhece a originalidade da tese de Sartre, na medida em que interpreta a sua teoria fenomenológica da consciência como uma crítica à ideia de um sujeito substancial em nome de uma "subjetividade sem sujeito". Por essa razão, afirma que uma filosofia da consciência não é nem diretamente e nem necessariamente assimilável a uma filosofia do sujeito.

puras que nunca são objeto e que se autodeterminam a existir, região que corresponde à consciência irrefletida (MOUTINHO, 1995)[206].

2) A psicastenia[207] passa a ter uma explicação coerente como angústia da consciência que se apercebe espontânea.

3) A ressignificação do conceito husserliano de atitude natural, que é descrito por Sartre como um esforço que a consciência faz para escapar dela mesma à medida que se projeta, isto é, se hipostasia em um 'Eu'.

4) A *Epoché* deixa de ser compreendida enquanto um método intelectual, um procedimento científico, no sentido husserliano do termo, e torna-se uma experiência existencial de angústia que se impõe a nós e que não se pode evitar. Trata-se ao mesmo tempo de um acontecimento puro de origem transcendental, pois aparece na medida em que a consciência se dá conta da "fatalidade de sua espontaneidade", e um acidente existencial sempre possível na vida humana. (SARTRE, 1966).

Destas consequências, interessa-nos abordar a distinção entre psíquico e transcendental na medida em que o 'Eu' aparece na primeira esfera como unidade dos estados e ações. Ao analisar a constituição do ego, Sartre examina como se constituem os estados, ações e-facultativamente- as qualidades, bem como a maneira segundo a qual o 'Eu' aparece enquanto polo destas transcendências. Importa-nos aqui expor apenas como são constituídos os estados, pois é neste aspecto que pretendemos apontar a crítica ao determinismo psicológico. O exemplo tomado por Sartre é o estado de ódio:

> Consideremos uma experiência reflexiva de ódio. Eu vejo Pedro, eu sinto como que uma alteração profunda de repulsão e de cólera no momento em que o avisto (já estou no plano reflexivo): a alteração profunda de repulsão é consciência. Eu não posso me enganar quando digo: experimento neste momento uma violenta repulsão por Pedro. Mas esta experiência de repulsão é ela ódio? Evidentemente que não. Ela não se dá, aliás, como ódio. Com efeito, eu odeio Pedro desde muito tempo e eu penso que sempre o odiarei. Uma consciência instantânea de repulsão não saberia ser meu ódio. (SARTRE, 1966, p. 45)

[206] Segundo Moutinho (1995, p. 42) "A liberação da consciência torna os campos transcendental e psíquico nitidamente separados, correspondendo a cada um uma disciplina particular, com seus métodos próprios. De um lado, 'uma esfera transcendental pura acessível apenas à fenomenologia', através da 'redução fenomenológica'. É uma esfera de existência absoluta, isto é, 'de espontaneidades puras que não são jamais objetos e que se determinam a si mesmas a existir'. De outro lado, o psíquico enquanto objeto transcendente da consciência reflexiva, esfera acessível à psicologia. Enquanto objeto, valem aqui os métodos de observação externa e de instrospecção. Neste caso, 'posso colecionar fatos que me concernem e tentar interpretá-los tão objetivamente quanto se se tratasse de um outro'."

[207] A psicastenia é um diagnóstico cunhado pelo neurologista francês Pierre Janet na obra *Les obsessions et la psycasténie*. É um transtorno psicológico caracterizado pela ausência de explicações etiopatológicas suficientemente elucidativas. Seus sintomas são a produção de ideias fixas, obsessões, impulsos, manias mentais, dúvidas, tiques neurastênicos e sensação de despersonalização.

Sobre este aspecto, Sartre ressalta que o ódio aparece por ocasião de uma consciência de segundo grau (reflexiva), portanto posterior ao âmbito das espontaneidades próprio da consciência irrefletida. Por ser um estado, caracteriza-se como passivamente constituído, isto é, sua existência se dá relativamente à consciência reflexiva. Ora, convém questionar: que relação esta constatação em termos fenomenológicos tem com a crítica estabelecida por Sartre a certos tipos de literatura ligadas à expressão de um 'Eu'?

O argumento que aqui pretendemos apontar, embora de maneira sucinta, é que a distinção fenomenológica entre região psíquica e esfera transcendental resultante da concepção de ego enquanto uma transcendência, fundamenta na obra de Sartre uma crítica ao determinismo psicológico presente nas literaturas de tipo intimista[208], ligadas à expressão de um 'Eu', uma vez que elas propõem uma ideia compreensiva do homem a partir de uma certa "psicologia dos estados", como se uma força interior determinasse a ação dos indivíduos ou como no caso do naturalismo, a partir de uma essência predeterminada. Nesse sentido, escreveu Sartre:

> Não se diz, com efeito: 'Meu ódio foi revelado...'. 'Seu ódio era combatido pela violência do desejo de..., etc.,'? As lutas do ódio contra a moral, a censura,etc., não são figuradas como conflitos de forças físicas, ao ponto de Balzac e a maioria dos romancistas (por vezes o próprio Proust) aplicarem aos estados o princípio da independência das forças? Toda a psicologia dos estados (e a psicologia não fenomenológica em geral) é uma psicologia da inércia (SARTRE, 1966, p.50)

Na obra destes romancistas, segundo Sartre, o homem é explicado a partir do princípio da independência das forças, como se os estados agissem sobre o indivíduo determinando a sua consciência, sua ação e a sua existência. Nesse mesmo sentido de crítica, no artigo *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade,* Sartre volta a referir-se a Proust.

Nesse artigo, Sartre retoma a crítica à chamada "psicologia subjetivista" (COOREBYTER, 2003), ressaltando agora a ideia de "vida interior", pela qual nutria verdadeiro "horror"[209], como lugar

[208] Em função do caráter do presente trabalho, não é nosso objetivo expor os pormenores das relações entre o pensamento fenomenológico de Sartre e a literatura, mas convém ressaltar a existência de três obras clássicas extremamente relevantes a esse respeito, que estabelecem conexão, por exemplo, entre *A transcendência do Ego*, *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: A intencionalidade* e o romance filosófico *A náusea*, são eles: *Sartre, psicologia e fenomenologia* de Luiz Damon S. Moutinho, *Ética e literatura em Sartre* de Franklin Leopoldo e Silva, e *La première philosophie de Sartre* de Alain Flajoliet. O primeiro, defende a ideia de que há uma conexão entre a narratividade de *A náusea* e a análise fenomenológica de *A transcendência do ego* pela ideia de inversão na gênese da subjetividade, isto é, do mesmo modo como o ego é fenomenologicamente descrito enquanto objeto transcendente à consciência no qual ela se hipostasia, o personagem Roquentin projeta um "Eu" fora de si e tenta tomá-lo como causa e origem de si próprio, mascarando a sua angústia. (SILVA, 2004). Já o trabalho de Moutinho explicita uma conexão entre o texto fenomenológico e o literário a partir do conceito de consciência e contingência. Para esse autor, a compreensão do conceito de consciência enquanto "nada", campo transcendental vazio, presente no texto fenomenológico, só se torna inteiramente inteligível a partir da noção de contingência vivida pelo personagem Roquentin de *A náusea.* (MOUTINHO, 1995). O trabalho de Flajoliet vai além e defende a tese de que *A náusea* influencia a própria fenomenologia sartriana, especificamente no que diz respeito ao conceito de transcendental ressignificado por Sartre, isto é, o âmbito da espontaneidade impessoal. (FLAJOLIET, 2007; FLAJOLIET, 2008).

[209] Segundo Beauvoir (2009, p. 128), Sartre "sempre tivera horror à 'vida interior': ela achava-se radicalmente suprimida a partir do momento em que a consciência se fazia existir através de uma superação perpétua de si mesma para

onde se manifestam as reações subjetivas defendidas pela literatura de Proust[210]. Em sintonia com as análises fenomenológicas desenvolvidas em *A transcendência do ego*, Sartre retoma aqui o conceito de intencionalidade enquanto necessidade da consciência de existir como consciência de outra coisa que não ela mesma (SARTRE, 2003), com o objetivo de negar a existência de uma "vida interior" habitada pelo que seriam nossas representações e emoções tais como: amor, ódio e temor[211]. Nesse sentido, amar, odiar ou temer passam a ser maneiras de descobrir o mundo. "Odiar outrem é ainda uma maneira de explodir em direção a ele", isto é, tal como aparece em *A transcendência do ego*, uma espontaneidade impessoal[212].

5. A NÁUSEA: UMA EXPERIÊNCIA NARRATIVA ATRAVESSADA PELA CONTINGÊNCIA.

Em *A náusea*, o personagem principal, Antoine Roquentin, instala-se numa cidade do interior da França chamada Bouville, a fim de pesquisar alguns documentos sobre a vida do Marquês de Rollebon. Nas primeiras páginas de seu diário, no qual registra os acontecimentos da sua estada na cidade, Roquentin descreve uma impressão que tivera dias antes, ao pretender atirar pedrinhas ao mar, como alguns garotos o faziam na rua: "O que se passou em mim não deixou traços claros. Havia qualquer coisa que vi e que me repugnou, mas já não sei se estava a olhar para o mar ou para a pedra" (SARTRE, 1964, p.12)

A partir de então o personagem passa a demonstrar dúvida em relação a diversos acontecimentos que o chocam, e que o põem a pensar se as mudanças acontecem com ele ou com as coisas que o rodeiam. A cada vez que é tomado pela sensação de outrora, quando se propusera a atirar a pedra, as coisas do mundo parecem se tornar sem sentido, uma espécie de desvelamento das coisas materiais se desdobra diante dos olhos de Roquentin. As ruas, as casas, as pessoas, tudo parece fazer parte de um grande caos onde não há determinismo, nem fundamento, pois a mesma possibilidade que algo tem para acontecer de certa maneira, revela-se para o personagem como possibilidade de acontecer doutra forma, ou mesmo de não acontecer. É o que no ponto culminante da obra é revelado pela experiência da náusea, ou seja, a vivência da existência do mundo,das coisas, das pessoas e da

um objeto; tudo se situava fora: as coisas, as verdades, os sentimentos, as significações e o próprio Eu; nenhum fator subjetivo alterava, portanto, a verdade do mundo tal qual se dava a nós"

[210] Coorebyter (2003, p. 173) ressalta que é especificamente a psicologia subjetivista que Sartre recusa em Proust, pois ele interpõe imagens, afetos e lembranças entre o mundo e nós, ao ponto de reduzir o amor a um "produto de nosso temperamento", "um estado mental", sem qualquer ligação verdadeira com a pessoa amada.

[211] "O conhecimento ou 'pura representação' é apenas uma das formas possíveis da minha consciência 'de' tal árvore: posso também amá-la, temê-la, detestá-la, e essa superação da consciência por si mesma, que chamamos de 'intencionalidade', reaparece no temor, no ódio e no amor." (SARTRE, 2003, p. 89).

[212] A teoria fenomenológica da emoção é desenvolvida por Sartre na obra *Esboço para uma teoria das emoções*, publicada em 1939. Nesta obra, Sartre procura desenvolver a teoria do objeto psíquico esboçada em *A transcendência do ego*, bem como defende a tese segundo a qual a emoção é primeiramente uma consciência emocional irrefletida, isto é, antes de mais, uma espontaneidade impessoal (SARTRE, 2013).

sua falta de fundamento, de justificativas[213]. Tal experiência, que permite o acesso ao âmbito puramente humano, chamado por Sartre de condição humana, culmina na constatação da total contingência[214] da existência, isto é, como Sartre (1964, p. 172) coloca: "todo o existente nasce sem razão, prolonga-se por fraqueza e morre por encontro imprevisto". Ora, a descrição desta vivência ou o que poderíamos chamar de "experiência fenomenológica[215]", não se trata de uma constatação subjetiva, no sentido de um processo introspectivo que reconhece um estado subjetivo e que justifica as ações do personagem, mas a descrição de um acidente sempre possível na vida cotidiana, em outras palavras, um acidente existencial, razão pela qual está diretamente ligado à crítica ao determinismo psicológico presente nas literaturas de caráter intimista, especificamente como uma proposta alternativa a essas literaturas, sobretudo por propor uma narrativa de reinvenção do homem, na qual ele se depara com a sua própria existência, não em um "retraimento" subjetivo, mas "na estrada, na cidade, no meio da multidão, coisa entre as coisas, homem entre os homens". Por essa razão, como bem coloca Silva (2004, p. 56), a narrativa do encontro do existente com a sua própria existência é também a descrição da dor e do horror de existir.

Por fim, caso se considere a sugestão interpretativa proposta por La capra (1978, p. 98), segundo a qual *A náusea* configura-se como um anti-romance, e ainda as invectivas de Sartre à ideia de "vida interior" pertinente ao romance proustiano, bem como pertencente à escrita diarística de Henri-Frédéric Amiel, pode-se afirmar que *A náusea* é um anti-diário íntimo, pois Roquentin não leva a cabo uma *recherche* interior acerca de seu "tempo perdido", tampouco está à procura "dos mimos" de sua intimidade. Aliás, se inicialmente busca esta dimensão, sua experiência fracassa, "pois afinal de contas tudo está fora, tudo, até nós mesmos: fora, no mundo, entre os outros" (SARTRE, 2003, p. 89).

[213] "Quero dizer que, por definição, a existência não é a necessidade. Existir é estar presente, simplesmente, os existentes aparecem, deixam que os encontremos, mas nunca se podem deduzir. Há pessoas, creio eu, que perceberam isto. Somente, tentaram dominar essa contingência inventando um ser necessário e causa de si próprio. Ora, nenhum ser necessário pode explicar a existência: a contingência não é uma ilusão de ótica, uma aparência que se possa dissipar; é o absoluto, por conseguinte a gratuidade perfeita. Tudo é gratuito, este jardim, esta cidade e eu mesmo." (SARTRE, 1964, p.169)

[214] Segundo Sartre (1983, p. 168) a náusea é a apreensão existencial de nossa facticidade.

[215] A respeito da náusea como uma experiência fenomenológica, o crítico Edmond Jaloux afirmou: "Dir-se-á, talvez, que não é um romance; mas que é um romance senão, antes de tudo, uma forma de ficção contendo uma vasta experiência?". (CONTAT & RYBALKA, 1991, p. 1703). Sartre agradece tal crítica com uma carta onde diz que Edmond Jaloux foi o único crítico que apresentou *A Náusea* como uma experiência fenomenológica. Esta mesma perspectiva de interpretação é desenvolvida por Blanchot (1997, p. 191-192) quando afirma que "A náusea é uma experiência narrativa de uma experiência. Antoine Roquentin está diante de um movimento que lhe escapa e a partir do qual, ele o sente, tudo vai escorregar. A aproximação desse movimento é tão importante quanto a revelação pela qual ele compreende o seu sentido, ou melhor, ele faz parte dessa revelação, é essa revelação [...] Quando Roquentin está face a face com a existência, quando a vê, compreende e descreve, na realidade ele não possui nada mais e nada muda, a revelação não o ilumina, pois não cessou de lhe ser dada, e ela não põe fim a nada, porque está em seus dedos que o apalpam, e em seus olhos, que veem, isto é, continuamente absorvida em seu ser, que a vive."

REFERÊNCIAS

BEAUVOIR, Simone de. **A força da idade**. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2009.

BLANCHOT, M. Os romances de Sartre. in: **A Parte do Fogo**. Tradução de Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 1997, pp. 186-201.

BORNHEIM, Gerd A. **Metafísica e Existencialismo**. São Paulo: Editora perspectiva, 1971.

CONTAT, M.; RYBALKA, M. Les Nouvelles Littéraires. In: SARTRE, J.P. **Oeuvres Romanesques**. Paris: Gallimard/ Plêiade, 1991.

COOREBYTER, V. Introduction. In: SARTRE, J.P. **La transcendance de l´ego et autres textes phénoménologiques**. Paris: Vrin, 2003.

LA CAPRA, Dominick. **A preface to Sartre**. New York: Cornell University Press, 1978.

FLAJOLIET, Alain. **La première philosophie de Sartre**. Paris: Éditions Champion, 2008.

_____. **Literature and philosophy in Sartre's early writings**. Sens Public, 2017. Disponível em: <http://www.sens-public.org/article.php3?id_article=360>. Acesso em: 23/06/2018.

KOLBERT, Jack. **Edmond Jaloux et sa critique litérraire**. Genève: E. Droz, 1962.

MOUILLE, Jean-Marc. **Sartre, conscience, ego et psyché**. Paris: PUF, 2000.

MOUTINHO, Luiz Damon S. **Sartre: psicologia e fenomenologia**. São Paulo: Brasiliense, 1995.

PERDIGÃO, P. **Existência e liberdade**: Uma introdução à filosofia de Sartre. Porto Alegre, L&PM, 1995.

REIMÃO, Cassiano**. Consciência, Dialéctica e Ética em J.-P.Sartre**. Lisboa: Imprensa nacional-Casa da moeda, 2005.

SAINT-SERNIN, Bertrand. Philosophie e Fiction. **Les temps Moderne**, Paris: v. 1, nº 531-533, p. 164-187, dez. 1990.

SARTRE, Jean-Paul. **A náusea**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1964.

_____. **La Transcendence de L'ego**. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1966.

_____. **O Existencialismo é um Humanismo**. São Paulo: Nova Cultural, 1978.

_____. **Les carnets de la drôle de guerre**. Paris: Gallimard, 1983.

_____. Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: L'intencionnalité. In: **La transcendance de l´ego et autres textes phénoménologiques**. Paris: Vrin, 2003.

_____. **Esboço para uma teoria das emoções**. Porto Alegre: L&PM, 2013.

_____. **O Ser e O Nada**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

SILVA, F. **Ética e literatura em Sartre: Ensaios introdutórios**. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

THÉVENAZ, Pierre. La phénoménologie de Sartre. In: **Rev. de Théol. Et de Philos**. Lausanne, 1961, p. 294-316.