



Primeiros Escritos

— n. 8 | 2017 —

EDITORIAL

Após uma interrupção de quatro anos, a revista *Primeiros Escritos*, mantendo ainda seu princípio de ser uma revista editada e composta por e para alunos da graduação em filosofia ou com interesse na atividade filosófica, retorna como o resultado do esforço coletivo de alunos do PET-Filosofia, do Programa de Iniciação Científica e da Graduação do Departamento de Filosofia da USP. Nesse sentido, as publicações visam promover um espaço de difusão da pesquisa dos próprios discentes, fomentando, assim, o debate entre alunos de todo o país. Ademais, a revista pretende também focar na pluralidade, de modo a privilegiar com equidade, para além dos artigos acadêmicos, ensaios, críticas de arte, traduções, resenhas, entrevistas, e outras manifestações literárias.

A presente edição tomou esse espírito plural ao pé da letra, não apenas em relação à diversidade de gêneros, como também em relação ao conteúdo de cada texto, percorrendo de Agostinho a Habermas, de Estética à Ontologia, de entrevista à poesia. Pretendemos, então, por meio destas páginas, iniciar um novo espaço de debate e reflexão crítica na graduação.

COMISSÃO EDITORIAL

- Dani Barki Minkovicus
- Eliakim Ferreira Oliveira
- Fernanda Birolli Abrahão
- Gabriel Frizzarin
Ramalhães de Souza
- Lindsay Bertozzi
- Lucas de Niemeyer Barreira Mancilha
- Malu Pellachin de Souza
Simongini Chioda
- Maurício Cardoso Keinert
(Editor Responsável)
- Ramon Ordonhes
- Ricardo Polidoro Mendes
- Robson Carvalho dos Santos

CONSELHO EDITORIAL (Comissão de pareceristas)

- Alberto Ribeiro Gonçalves
de Barros (USP)
- Alexandre Costa-Leite (UnB)
- Alex Campos de Moura (USP)
- Alex Sandro Calheiros de Moura (UnB)
- Alfredo Carlos Storck (UFRGS)
- Ana Carolina Soliva Soria (Ufscar)
- Ana Portich (Unesp)
- Anderson Borges (UFG)
- Antônio José Pereira Filho (UFS)
- Arlenice Almeida da Silva (Unifesp)
- Arthur Klik de Lima (UFLA)
- Caetano Ernesto Plastino (USP)
- Carla Milani Damião (UFG)
- Carlos Eduardo de Oliveira (USP)
- Celi Hirata (Ufscar)
- Cristiane Negreiros
Abbud Ayoub (UFABC)
- Cristiano Novaes de Rezende (UFG)
- Daniel Tourinho Peres (UFBA)
- Edélcio Gonçalves de Souza (USP)
- Eduardo Barra (UFPR)
- Eduardo Brandão (USP)
- Evan Robert Keeling (USP)
- Fernando Costa Mattos (UFABC)
- Fernão de Oliveira Salles
dos Santos Cruz (Ufscar)
- Guilherme Foscolo (UFSB)
- Helton Adverse (UFMG)
- Homero Silveira Santiago (USP)
- Jair Lopes Barboza (UFSC)

CONSELHO EDITORIAL (Comissão de pareceristas)

- João Geraldo Martins da Cunha (UFLA)
- João Vergílio Gallerani Cuter (USP)
- José Carlos Estêvão (USP)
- José Luiz Ames (Unioeste – PR)
- José Sérgio Fonseca de Carvalho (USP)
- Leandro Neves Cardim (UFPR)
- Lorenzo Mammi (USP)
- Luca Jean Pitteloud (UFABC)
- Lucas Angioni (Unicamp)
- Luciano Nervo Codato (Unifesp)
- Luís César Guimarães Oliva (USP)
- Luís Fernandes dos Santos Nascimento (Ufscar)
- Luiz Sérgio Repa (USP)
- Marco Aurélio Werle (USP)
- Marcos Ferreira de Paula (Unifesp)
- Marcus Sacrini Ayres Ferraz (USP)
- Maria Adriana Camargo Capello (UFPR)
- Maria Isabel Papaterra Limongi (UFPR)
- Mariana Claudia Broens (Unesp)
- Marinê Pereira (UFABC)
- Marisa da Silva Lopes (Ufscar)
- Maurício Cardoso Keinert (USP)
- Moacyr Ayres Novaes Filho (USP)
- Monique Hulshof (Unicamp)
- Nathalie Bressiani (UFABC)
- Newton Bignotto de Souza (UFMG)
- Oliver Tolle (USP)
- Osvaldo Frota Pessoa Junior (USP)
- Paulo Roberto Licht dos Santos (Ufscar)
- Pedro Calixto Ferreira Filho (UFJF)
- Ricardo Nascimento Fabbrini (USP)
- Roberto Bolzani Filho (USP)
- Rúrion Soares Melo (USP)
- Silvana de Souza Ramos (USP)
- Sílvia Altmann (UFRGS)
- Silvia Faustino de Assis Saes (UFBA)
- Silvio Chibeni (Unicamp)
- Táisa Helena Pascale Palhares (Unicamp)
- Tiago Tranjan (Unifesp)
- Yara Adario Frateschi (Unicamp)

SUMÁRIO

ARTIGOS

- 8** *Uma reflexão sobre a história da filosofia a partir da historiografia da filosofia medieval: entre a reconstrução histórico-filosófica e a reconstrução teórica* | Eliakim Ferreira Oliveira (USP)
- 37** *Foucault contra Sartre: a visão do intelectual* | Daniela Lima (UFRJ)
- 51** *O sussurro de uma elegia: sublime musical e o gesto estético-político* | Rodney Ferreira (USP)
- 78** *Um feixe de percepções: princípios de associação, identidade e eu em Hume* | Tami Buzaitte (USP)
- 95** *Aspectos da psicofísica freudiana e sua relação com a durée de Henri Bergson* | Franciele Vaz de Souza ((UNESP-Marília))
- 112** *A relação de cooriginariedade entre direitos humanos e soberania popular em Jürgen Habermas* | Caio Felix dos Santos (USP)
- 133** *A interioridade e a busca da felicidade nas “Confissões” de Agostinho* | Renato Rodrigues dos Santos (UFABC)
- 162** *Da cognição incorporada a uma ontologia da percepção: o corpo e o mundo na “Fenomenologia da percepção” de Merleau-Ponty* | André Gomes Quirino (USP)
- 181** *A liberdade divina e a liberdade humana em Spinoza: convergências e divergências* | Caíque Silva Coelho (UFRJ)
- 195** *A ruptura do pensamento de Diderot com o deísmo: crítica ao argumento do desígnio para a defesa de uma cosmologia materialista na “Carta sobre os cegos”* | Tiago de Oliveira Senne (USP)

SUMÁRIO

TRADUÇÕES

209 *Tradução de Retractationum libri I, XXVI, 55c-70d* | Eliakim Ferreira Oliveira (USP)

FORA DO EXPEDIENTE (Resenhas, contos, poemas...)

217 *Romance de uma (auto)afirmação: o íntimo e o político em Afirma Pereira*, de Antonio Tabucchi | José Bento de Oliveira Camassa (USP)

228 *Planalto perpétuo* | Matheus Penafiel (UFRGS)

238 *Corpo_cidade e a dupla estetização do real* | Olívia Lagua de O. B. Fernandes (USP)

244 *Pipa* | Mariana Cavichioli Gomes de Almeida (USP)

246 *Sampa* | Felipe Luiz (UNESP-Marília)

ENTREVISTAS

249 Uma conversa com Ruy Fausto | Paulo Amaral e Nicolau Spadoni

ARTIGOS

Uma reflexão sobre a
história da filosofia a
partir da historiografia
da filosofia medieval:
entre a reconstituição
histórico-filosófica e a
reconstrução teórica*

A reflection on the history of philosophy from
historiography of medieval philosophy: between the
historical and philosophical reconstitution and the
theoretical reconstruction

RESUMO: O presente artigo tem por objetivo expor possíveis abordagens da história da filosofia medieval a partir do debate entre Alain de Libera e Claude Panaccio. Embora a discussão seja em específico sobre a historiografia da filosofia medieval, o plano de fundo é uma discussão a respeito de como lidar com a história da filosofia em geral ou, em última instância, como ler um texto filosófico.

PALAVRAS-CHAVE: história da filosofia medieval; abordagem arqueológica; filosofia analítica; história da filosofia; narrativa; texto.

ABSTRACT: The aim of this paper is to expose possible approaches of the history of medieval philosophy from the debate between Alain de Libera and Claude Panaccio. Although the discussion is particularly about the historiography of medieval philosophy, the background is a discussion about how to deal with the history of philosophy in general or, ultimately, how to read a philosophical text.

KEYWORDS: history of medieval philosophy; archaeological approach; analytical philosophy; history of philosophy; narrative; text.

*Este artigo muito deve ao professor José Carlos Estêvão (USP), por ter introduzido o presente debate às discussões do Centro de Estudos de Filosofia Patrística e Medieval (Cepame). Eu também não poderia deixar de citar as contribuições dos professores Carlos Eduardo de Oliveira (USP), Moacyr Novaes (USP), Lorenzo Mammì (USP) e de todos os colegas do Cepame, especialmente de Julia Maia Peixoto Camargo (USP). Tão frutíferas foram essas discussões que decidi levá-las ao recém-formado Grupo de Estudos de Idealismo Alemão (Geia). Lá se condensaram em um seminário, que, com as devidas alterações, transformou-se neste artigo. Com isso, também não poderia deixar de citar as contribuições dos colegas do Geia, sobretudo de Elizete Waughan da Silva (USP), Gabriel Frizzarin Ramalhães de Souza (USP) e Lucas de Niemeyer Barreira Mancilha (USP).

*Excusez-moi. Cette carte est destinée aux touristes
allemands du Moyen Âge et d'âge moyen¹.*
Eugène Ionesco

“A filosofia medieval² volta”. É assim que Alain de Libera (1992, p. 155)³ inicia o seu artigo *Retour de la philosophie médiévale?*, que, além de entrar a cavalo, de espada e armadura em testilhas que concernem à legitimidade de métodos de leitura da história da filosofia medieval, busca estabelecer a atual posição desse “objeto de estudos bem estranho” (ESTÊVÃO, 2011, p. 13). O ponto de interrogação do título não é, no entanto,

1 “Com licença. Este cardápio é destinado aos turistas alemães da Idade Média e de meia-idade” (IONESCO, 1964).

2 Filosofia medieval? Na primeira reunião de um Grupo de Estudos de Idealismo Alemão? Mas isso é um disparate histórico! Calma, caro ouvinte. Em primeiro lugar, antes de sermos um Grupo de Estudos de Idealismo Alemão, somos um grupo de estudantes, estudiosas e estudiosos de filosofia, e bem sabemos que “filosofia medieval”, “moderna”, “idealismo alemão” são nomes genéricos para apenas nos posicionar no vasto terreno da filosofia e facilitar a construção de grades curriculares. Além disso, como nos ensina, já de saída, José Carlos Estêvão com relação à filosofia medieval: “estuda-se Filosofia Medieval para melhor compreender a Modernidade, ou antes, para entender a *necessidade* da modernidade” (ESTÊVÃO, 2011, p. 14), e completa, já estabelecendo o contato entre o medieval e o Grupo de Estudos de Idealismo Alemão: “sobrou a ideia de ciência e de ciência da natureza, uma extraordinária proeza que só vicejou nesta tradição, a nossa, a da Filosofia: sem a Física antiga e sua crítica medieval não haveria nenhuma Física Moderna. Nem Metafísica nem crítica da Metafísica. Nem *Crítica da Razão*” (*Ibidem*, p. 27-28). A filosofia medieval é, assim, o laboratório dessa metafísica adulterada que Kant tanto denuncia. Sobre o erro dos escolásticos na visão de Kant, Gustavo Paiva escreveu o seguinte artigo, que recomendamos com entusiasmo: “Transcendentes ou transcendentais? Um ensaio sobre Kant e o erro dos escolásticos”. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo, XX, 2015, p. 179-200, jun.-dez. 2015.

3 “La philosophie médiévale revient”.

sem razão. O medievalista constata, sim, um interesse difuso pela Idade Média no público filosófico, mas esse interesse é a imagem mesma do que é público: *plural, para não dizer heterogêneo*. É, como nota De Libera, um interesse menos suscitado pelo objeto em si do que pelo que se imagina ou que se espera. A filosofia medieval *volta*. Mas será mesmo que volta? A resposta, talvez, não importe tanto. O que importa é que, se a pergunta pode ser feita, isto é, se não é seguro que a Idade Média esteja voltando, o fato de se poder colocar a questão demonstra suficientemente que ela *volta de longe*⁴ (DE LIBERA, 1992, p. 155). Os motivos desse destino remoto da filosofia medieval são vários. Mas talvez todos remetam, de certa maneira, para um tipo de cultura que se desenvolveu durante o Iluminismo, sobretudo na França. Em 1735, por exemplo, o marquês Gilbert-Charles Le Gendre de Saint-Aubin classificou a filosofia medieval como um “artigo de importação” (*Ibidem*), sendo para a “vida do espírito o que o gótico era para a arte – uma corrupção do gosto francês, nascida das cruzadas, do saque do Bizâncio e da descoberta do aristotelismo árabe”⁵ (*Ibidem*). Há, nessa crítica, três pontos a se considerar. O primeiro salta aos olhos: a filosofia medieval não é *cosa nostra*⁶ – vem de fora, é artigo de importação. Nota-se aí, é claro, um apreço por certa cultura francesa, em oposição a uma suposta *aculturação* promovida pela filosofia medieval, como se ela não fosse um

4 “S’il n’est pas sûr que le Moyen Âge soit en train de revenir, le seul fait qu’on puisse se poser la question prouve assez qu’il revient de loin”.

5 “(...) article d’importation, elle était à la vie de l’esprit ce que le gothique était à l’art – une corruption du goût français, née des croisades, du sac de Byzance et de la découverte de l’aristotélisme arabe”.

6 E se não era coisa para o iluminista francês do século XVIII, será para o brasileiro do século XXI? Note bem: se a filosofia medieval era estrangeira na França, seria mais do que estranha ao Brasil: para nós ela é, literalmente, pré-histórica! Mas isso, obviamente, requer discussão: que o filósofo possa ser pré-histórico, isto é, de um tempo anterior à nossa própria história, é indiscutível; mas que determinado tipo de filosofia possa receber a pecha de velho, atrasado, fora de nossos tempos, isso exige muita discussão. Pois buscaremos fazê-la no decurso do texto, embora não prometamos, é claro, esgotar o tema ou mesmo dar uma resposta completa. É interessante, sobretudo, que se perceba a importância e a atualidade da questão.

pensamento genuinamente nacional, mas *estrangeiro*; o marquês Le Gendre denunciava, assim, uma “primeira aculturação, essa de 1204, com a chegada dos comentadores árabes nas bagagens dos vencedores do Bizâncio”⁷ (DE LIBERA, 1992, p. 156). Logo em seguida, o marquês fala de uma segunda, dois séculos depois. “Para ele, até o século XV, todo o mal continua a vir do oriente: ao primeiro choque cultural, sucede, então, um segundo – o êxodo dos gregos refugiados na Itália após a tomada de Constantinopla pelos turcos”⁸ (*Ibidem*). Ao lado dessa aculturação, há também o caráter *penoso* da filosofia medieval. Ela não é fácil: machuca o espírito, pesa os ombros e a cabeça. Não é para menos: o *corpus* medieval é excessivo, volumoso, gigantesco, “obscuramente dedicado à poeira, como uma rota traçada sobre os platôs desolados: muitos livros, muitas páginas, muitos quilômetros”⁹ (*Ibidem*). Os vinte e um volumes *in-fólio* de Alberto, o Grande, ou os doze de João Duns Escoto, ou os dezessete atribuídos a São Tomás de Aquino – sim, é interminável. E todos esses livros escritos em... latim. O que nos permite dizer que, se o vivaz idealismo transcendental fala o vivíssimo alemão, a moribunda filosofia medieval fala o morto latim. E é evidente que uma filosofia falar uma língua morta não ajuda em sua difusão.

A crítica de Le Gendre, enfim, tem por trás o espírito de seu tempo. Seria estranho o Iluminismo, tão anticlerical quanto era, ter apreço pelo estudo da filosofia medieval. E aqui tocamos num dos temas que mais torna difícil a compreensão da filosofia medieval enquanto filosofia propriamente dita, digna do estudo de um iluminista ou mesmo de um filósofo ou

7 “Le Gendre dénonçait une première acculturation, celle de 1204, l’arrivée des commentateurs arabes dans les bagages des vainqueurs de Byzance”.

8 “Pour lui, jusqu’au XVe siècle, tout le mal continue à venir d’Orient: au premier choc culturel en succède donc un second – l’exode des Grecs réfugiés en Italie après la prise de Constantinople par les Turcs”.

9 “(...) obscurément vouée à la poussière, comme une route traçant sur des plateaux désolés: trop de livres, trop de pages, trop de kilomètres”.

historiador contemporâneos: a maioria de seus autores é constituída por religiosos, assim classificados por serem pensadores que, em linhas gerais, procuram justificar, por meio da filosofia, posturas religiosas e, na maioria das vezes, posturas cristãs¹⁰. Se nos for permitido seguir a distinção de José Carlos Estêvão, podemos dizer que filosofia e religião são metodologicamente excludentes:

A filosofia, por definição, só admite a argumentação racional e exclui qualquer concessão à autoridade (como já dizia Aristóteles paradigmaticamente: ‘sou amigo de Platão, mas mais amigo da verdade...’). A Religião, por sua vez, deve prescindir da razão e afirmar a autoridade (do ‘Livro’ e/ou da hierarquia religiosa): o dogma expressa a revelação de um mistério inapreensível racionalmente e afirmado pela fé. Então, como ser simultaneamente filósofo e religioso?¹¹ (ESTÊVÃO, 2011, p. 18)

10 É isso que dá subsídio, aliás, para Gilson falar de uma *filosofia cristã* e até mesmo escrever uma história sobre ela. É claro que assim o historiador corre o risco de tratar de maneira generalizada um extenso período do pensamento filosófico. Como árabes (como Avicena) e judeus (como Avicibrão) se situariam nessa qualificação, por exemplo? De fato, esse é o risco que se corre quando se busca ler a história da filosofia em, podemos dizer, grandes envergaduras. Mas Gilson não é ingênuo: sabia o risco que estava correndo. Em seu *O Filósofo e a Teologia*, o historiador comenta, por exemplo, a respeito d’O *Espírito da filosofia medieval* afirmando que “não se tratava de descrever essa filosofia, supostamente única, que se nomeava ‘a escolástica’ e que se considerava o bem comum dos mestres da Idade Média. O estudo do pensamento cristão já estava bastante avançado para que se pudesse ainda imaginar uma filosofia, una e a mesma, que teriam ensinado em comum Santo Anselmo, São Tomás de Aquino, São Boaventura, João Duns Escoto e Guilherme de Ockham. Por outro lado, era evidente que, embora colocassem em operação filosofias diferentes, que explicam, aliás, que suas teologias são diferentes, esses mestres estavam de acordo quanto à verdade da revelação cristã recebida pela fé. Logo, eles tinham acesso à mesma verdade religiosa por vias filosóficas diversas, e esse acordo fundamental contribuía para conferir uma espécie de unidade ao conjunto dessas doutrinas, não somente na letra das conclusões, mas no espírito da pesquisa” (GILSON, 2015, p. 182). E é nesse sentido que acreditamos ser, em certa medida, lícito colocar os autores medievais sob uma mesma qualificação, qual seja, a de autores religiosos. Seguindo a qualificação de Paul Vignaux, também poderíamos dizer, agora sem recorrer necessariamente ao cristianismo, que, em linhas gerais, a Idade Média “trata do homem em função de Deus”. Assim Vignaux nos diz: “Em certos casos, a especulação medieval discutiu sobre o homem, mas ordinariamente raciocinou sobre Deus. Para os medievais, ambas estas considerações – Deus e o homem – se uniam estreitamente. A Idade Média trata do homem em função de Deus, de quem o homem é imagem (...)” (VIGNAUX, 1941, p. 12). E nesse sentido podemos, sim, dizer que todos os seus autores são religiosos. Cf. ESTÊVÃO, 2011, p. 19.

11 A propósito, Gilson, na introdução d’A *filosofia na Idade Média*, nota não apenas a filosofia jus-

Não é nosso intento responder a essa questão. Na verdade, muitos já a responderam, e de forma bem-sucedida. Referência imediata para os autores medievais, o autor das *Confissões*, Santo Agostinho¹², é exemplo disso, a ponto até de merecer o belo estudo de Moacyr Novaes, *A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho*, cuja introdução já nos diz que:

Confessar e retratar-se¹³ são duas formas de exercício da razão,

.....
 tificando posturas religiosas ou, mais exatamente, posturas cristãs, mas também o discurso cristão, em sua gênese, aparentemente rico em termos filosóficos. É claro que, muitas vezes, havia nesse uso uma mudança no sentido do termo. Nas palavras do próprio autor: “O cristianismo é uma religião; empregando por vezes termos filosóficos para exprimir sua fé, os escritores sacros cediam a uma necessidade humana, mas substituíam o sentido filosófico antigo desses termos por um sentido religioso novo” (GILSON, 1995, p. XV).

12 Sim, Agostinho é um autor do século IV e, não, não é um autor medieval. Mas é preciso que tenhamos em mente a permanência de Agostinho na filosofia medieval. É preciso que lembremos que Abelardo, um autor do século XII, sofre duras penas quando tenta se desfazer da maneira de se ensinar a doutrina cristã a partir das explicações dos Pais da Igreja, principalmente Agostinho (cf. ESTÉVÃO, 2015, p. 28). Além disso, não faltam citações de Agostinho em Tomás de Aquino, por exemplo, um autor do século XIII (cf. VIGNAUX, 1941, p. 130). Se levarmos em conta que a distância que separa Tomás de Agostinho (nove séculos) é maior do que a distância que nos separa de Tomás (oito séculos), é inegável que Agostinho, apesar de tardo-antigo, não faltava aos congressos medievais... Há ainda quem mostre como não se entende o Aristóteles de Duns Escoto, um autor que vive até o século XIV (cf. VIGNAUX, 1941, p. 162), sem Agostinho (vide “One single yet manifold soul. Augustine’s *De trinitate* and Aristotle’s *De anima* in John Duns Scotus’ doctrine of intellection”. In: *Medioevo*, Padova, 38, 2012).

13 Uma questão que se pode colocar é se *confessar* e *retratar-se* dizem respeito à fé ou à razão. Essa questão é, sem sombra de dúvida, muito difícil de responder numa nota. Mas podemos ensaiar aqui uma resposta, mesmo que seja parcial e nem tenha a pretensão de ser original. Moacyr Novaes notará que a “unidade da obra [de Agostinho] parece dever-se precisamente à reiteração de uma concepção de filosofia como exercício permanente da razão, exercício em vista da transcendência, mediante aquilo que é acessível à condição humana” (NOVAES, 2009, p. 13). Note que os recursos utilizados por Agostinho teriam, nesse sentido, um caráter racional. No entanto, Agostinho não desenvolve um sistema, não propõe uma nova doutrina. “Se há uma doutrina”, Novaes nos diz, “esta será para Agostinho não a sua própria, mas antes a doutrina cristã; o filósofo entenderá que sua tarefa é a permanente inquirição, em vista da elucidação daquela doutrina” (*Ibidem*). Ora, essa doutrina, a cristã, depende da verdade revelada, é o que está na Sagrada Escritura. Obviamente a prática dessa doutrina depende, em primeiro lugar, da fé. No livro X das *Confissões*, Agostinho nos dirá, por exemplo: “Com efeito, eis que amas a verdade, porque quem a pratica vem à luz. Quero praticá-la diante de ti [Deus] em meu coração pela confissão, e diante de muitas testemunhas pelos meus escritos” (X i 1). Utilizamos a tradução de Lorenzo Mammi, no prelo). Veja que a prática da verdade se dá em Deus pela confissão. Mas ela tem um caráter racional, na medida em que essa ver-

porque consistem num exame reiterado da sua insuficiência, ao mesmo tempo em que se inscrevem na filosofia, ao subordinar a consciência dos limites à procura de uma sabedoria transcendente. (NOVAES, 2009, p. 15)

E completa dizendo que “até mesmo a *confissão de louvor* é indissociável da *confissão do pecado*” (*Ibidem*). Todavia, para que não nos restringamos apenas às heranças dos medievais, bem podemos mostrar que essa conciliação foi feita também por um autor do século XIII. Tomás de Aquino, o autor da *Suma de Teologia*, ziguezagueia entre a razão e a fé na *Súmula*

.....
 dade exige uma inquirição. Pouco antes, por exemplo, Agostinho dissera, na possibilidade própria do modo subjuntivo: “Que te conheça, meu conhecedor, *que te conheça como sou conhecido*” (X i 1). É preciso tomar consciência desse movimento em direção ao conhecimento de Deus. Brachtendorf dirá sobre isso que “há uma tendência para Deus, que não surge por causa da experiência, mas pertence à natureza racional do homem. Essa razão é, porém, universal, de modo que todo homem anseia por Deus naquela forma fundamental que se expressa na inquietude do coração. Esse anseio leva a uma procura de Deus e deve, por isso, como toda procura, possuir um conhecimento de seu objetivo. De acordo com Agostinho, todos os homens buscam Deus dessa maneira. Por isso, toda pessoa, ainda antes de entrar em contato com uma pretensão de revelação histórica, precisa ter um conhecimento de Deus” (BRACHTENDORF, 2008, p. 207). Nota-se, portanto, um caráter duplo, que permite caracterizar a confissão não apenas pela fé, mas também pelo exercício da razão. A doutrina é a cristã, a verdade é a revelada, mas não está isenta de interrogações, como a interrogação direcionada a Deus: “Mas o que amo, quando te amo?” (X vi 8). A questão é, agora, que relação há entre a confissão e a retratação. Novaes nos dirá que, em vista da concepção de filosofia como exercício da razão, “é relevante que Agostinho tenha escrito sempre de modo a sublinhar as dificuldades, mais do que para oferecer soluções. Em sua obra, destacam-se dois títulos, as *Confissões* e as *Retratações*. (...) Assim, em primeiro lugar, ao invés de oferecer uma doutrina a ser seguida, o Bispo de Hipona se corrige, se retrata minuciosamente. Em segundo lugar, ao invés de se fazer exemplo a ser seguido, o bispo confessa a sua miséria” (NOVAES, 2009, p. 14-15). Também comparando as *Confissões* às *Retratações*, Teodoro C. Madrid, na introdução à edição espanhola das *Retratações*, percebe certo paralelismo: “O que ali [nas *Confissões*] confessa diante de Deus e dos homens sobre sua vida, aqui nas *Retratações* confessa também diante de Deus e diante dos homens sobre seus escritos com a mesma sinceridade, humildade, desprendimento e responsabilidade” (MADRID, 1995, p. 927). Esse mesmo paralelismo é levado em consideração no prólogo de Angel C. Vega à edição espanhola das *Confissões* (VEGA, 2005, p. 12). E assim também nos dirá Madec na introdução à edição italiana das *Retratações*: “As duas obras certamente trazem a profunda personalidade de Agostinho, revelando-a; uma e outra são o resultado de um poderoso impulso interior” (MADEC, 1994, p. XI). Esperamos, assim, que tenhamos esclarecido, minimamente, o sentido da confissão e da retratação e a relação que encerram entre si. Para mais aprofundamento, recomendamos a leitura dos comentários citados.

contra os *gentios*. Enquanto no capítulo I alterna entre citações dos *Tópicos* e da *Metafísica* de Aristóteles e de versículos dos Evangelhos, no capítulo II assume que, contra quem não compartilha da “fé católica” (AQUINO, 1996, p. 132), resta “recorrer à razão natural, à qual todos devem necessariamente aderir” (*Ibidem*). No entanto, pela fé, vale a ressalva: “Acontece, porém, que a razão natural pode enganar-se nas coisas de Deus” (*Ibidem*). E esse ir e vir entre a necessidade da fé e o momento oportuno do uso da razão é bem condensado no último parágrafo do capítulo II:

No estudo atento que faremos de determinada verdade particular, mostraremos quais os erros que esta verdade exclui, e ao mesmo tempo exporemos como esta verdade, estabelecida pela via demonstrativa, concorda com a fé da religião cristã. (AQUINO, 1996, p. 132)

Demonstrar sim, mas para concordar com a fé da religião cristã. Ora, isso não seria a filosofia a serviço da teologia (ESTÊVÃO, 2011)¹⁴? A pergunta, é claro, é retórica.

E por que resolvemos citar esses trechos? Porque se a resposta à pergunta que dispõe de como é possível ser filósofo e religioso não enseja problema nesta exposição, ou, podemos dizer, não nos parece um problema nem para o religioso nem para o filósofo, é, contudo, ocasião de problema para o leitor de filosofia. A louvação de Deus, a religião, a teologia, por exemplo, resultam, muito frequentemente, em certos embaraços por parte daquele que tem por intenção recolher do interior do texto aquilo que ele considera filosofia. O embaraço levará a um tipo de tratamento do texto, que, por sua vez, fará o leitor tomar certas decisões. Essas decisões, em geral, dizem respeito à abordagem de elementos aparentemente não filosóficos. *Aparentemente*, é claro, porque tomá-los por isto ou aquilo, man-

¹⁴ Cf. p. 19.

tê-los no texto como ocasião da reflexão filosófica ou tomá-los por sobras e optar por separar “o joio do trigo” é o que determinará a abordagem. E é claro que a escolha por determinada abordagem – e a justificativa dessa escolha – resulta em debates.

Ora, o próprio *retorno* da filosofia medieval implicaria, necessariamente, uma primeira decisão no que toca à leitura dos textos que a compõem. E podemos dizer que, se hoje a filosofia medieval é objeto de estudos, ela o deve justamente à França de 1845, e mais especificamente, como nos diz Alain de Libera (1992)¹⁵, a Victor Cousin, que editou Pedro Abelardo em 1836, 1849 e 1859, e à Academia das ciências morais e políticas, que, em 1845, colocou em circulação uma *história da filosofia escolástica* e, depois, em 1856, uma *filosofia de São Tomás de Aquino*. A visão da Academia era muito precisa: era a de Victor Cousin, que impôs um programa narrativo que se revelou, segundo De Libera, de uma surpreendente constância. O volume da história da filosofia escolástica deveria “(1) se manter na ‘grande época’ (os séculos XIII e XIV), (2) ter ‘uma atenção toda particular’ ao conflito entre realistas, conceitualistas e nominalistas, (3) procurar ‘a parte errada e sobretudo a parte verdadeira que esses sistemas e essas escolas podem conter’, (4) ‘liberar (...) o que podia ainda ser aproveitado pela filosofia de nosso tempo’, (5) enfim, ‘limitar-se ao domínio da filosofia propriamente dita e (...) permanecer estranho ao da teologia, ao menos no que permitirá a ligação íntima dessas duas ciências na Idade Média”¹⁶ (*Ibidem*). Podemos,

¹⁵ Cf. p. 158.

¹⁶ “Le volume d’histoire de la philosophie scolastique devra (1) s’en tenir à la ‘grande époque’ (les XIII^e et XIV^e siècles), (2) porter ‘une attention toute particulière’ au conflit entre réalistes, conceptualistes et nominalistes, (3) chercher ‘la part d’erreur et surtout la part de vérité que ces systèmes et ces écoles peuvent contenir’, (4) ‘dégager (...) ce qui (...) pourrait encore être mis à profit par la philosophie de notre temps’, (5) enfin, ‘se renfermer dans le domaine de la philosophie proprement dite et (...) rester étranger à celui de la théologie, autant du moins que le permettra le lien intime de ces deux sciences au Moyen Âge.’”

então, concluir, em primeiro lugar, que na história de Victor Cousin não há espaço para a Patrística do século IV, de Agostinho, referência imediata para os autores medievais, nem para filósofos como os da Escola de Chartres do século XI, que tanto influenciaram nominalistas como Abelardo¹⁷. Na verdade, há espaço apenas para a fase posterior à recepção latina dos textos de Aristóteles. Também podemos concluir que Cousin considerava, talvez seguindo o discutível modelo estabelecido durante o Iluminismo, que a *querela dos universais* era o que mais interessava à filosofia medieval¹⁸ (DE LIBERA, 1992)¹⁹. Além disso, a abordagem de Cousin era das mais higienizantes: tire o que é teologia, verifique o que é falso e destaque o que é verdadeiro e proveitoso para o nosso tempo.

Mas parece que isso é um tipo de história da filosofia medieval do século XIX. Segundo Alain de Libera, sim, começa no século XIX, mas há abordagens muito semelhantes a essa atualmente. É aqui que começa a controvérsia entre Alain de Libera e Claude Panaccio, que teve a sua origem na introdução da chamada *abordagem analítica* na historiografia da filosofia medieval, consensualmente identificada com a publicação, em 1982, do *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (KRETZMANN; KENNY; PINGORG, 1982) e, mais especificamente, no contexto da recepção da obra de Panaccio *Les Mots, les Concepts et les Choses: La Sémantique de Guillaume d'Occam et le Nominalisme d'aujourd'hui* (PANACCIO, 1991). Panaccio diz, a respeito do livro, que seu objetivo era pôr certos aspectos do pensamento de Ockham em discussão com certos aspectos da filosofia analítica, focando em filosofia da linguagem, da mente e em ontologia, contribuindo assim

17 Para aprofundamento no tema, recomendamos com entusiasmo o livro de José Carlos Estêvão *Abelardo e Heloísa*. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2015.

18 Se se perguntasse ao iluminista Condillac, por exemplo, qual é a fonte de todo o pensamento da Escolástica, a resposta seria simples: é a *questão dos universais*.

19 Cf. p. 157.

para a discussão de problemas filosóficos atuais (PANACCIO, 1994). Como ele mesmo introduz em *Les mots, les Concepts et les Choses*:

Minhas próprias opções são as seguintes. Eu me interesso sobretudo pelas discussões da filosofia analítica contemporânea que giram em torno da questão do nominalismo e me pergunto se o pensamento de Ockham, devidamente *reconstruído*, tem algo de positivo para trazer a ela (...). Minha hipótese de trabalho é que o ocamismo, focalizado também em torno da economia ontológica e da análise lógico-semântica, se presta a uma interpretação que maximize, sem violência, o interesse pelo programa nominalista contemporâneo. Eu procurarei identificar, a partir de uma leitura de Ockham que eu desejo que seja atenta e respeitosa, o esboço de uma abordagem fecunda dos problemas do nominalismo tais como eles se colocam hoje²⁰. (PANACCIO, 1991, p. 19)

O que tem destaque nessa proposta, a nosso ver, é a atitude de interpretação com vistas aos problemas contemporâneos da filosofia, e a *reconstrução* da filosofia de Ockham com o intuito de separar elementos que, como disse o autor, tenham interesse para o nominalismo contemporâneo. Atitude para com a história da filosofia que tanto Panaccio quanto De Libera classificam como analítica. A crítica de De Libera a essa abordagem começa justamente focando em suas pretensões contemporâneas, na referência ao “nominalismo de hoje”, que, segundo ele, leva a certas escolhas. A principal delas é colocar a “teologia entre parênteses”²¹ (*Ibidem*), separá-la do conjunto da obra, pô-la de lado. E para defender a crítica, De Libera

20 “Mes propres options sont les suivantes. Quant au fond, je m'intéresse aux discussions de la philosophie analytique contemporaine autour de la question du nominalisme et je me demande si la pensée d'Occam, dûment reconstruite, a quelque chose de positif à y apporter (...). Mon hypothèse de travail est que l'occamisme, axé lui aussi autour de l'économie ontologique et de l'analyse logico-sémantique, se prête à une interprétation qui maximise, sans violence, l'intérêt pour le programme nominaliste contemporain. Je chercherai à dégager, d'une lecture d'Occam que je voudrais minutieuse et respectueuse, l'esquisse d'une approche féconde aux problèmes du nominalisme tels qu'ils se posent aujourd'hui”.

21 “(...) mise entre parenthèses de la théologie”.

usa as palavras do próprio Panaccio (*Ibidem*):

Eu vou me concentrar sistematicamente no curso da operação que, no ocamismo, se orienta a um pensamento naturalista, como se fala de ‘naturalismo’ a propósito de Dewey ou de James, isto é, de um pensamento para o qual as únicas relações admitidas sejam aquelas que se unem aos objetos naturais do mundo material: proximidade ou afastamento espaço-temporal, causalidade, semelhança, etc.²² (*Ibidem*)

Segundo De Libera (PANACCIO *apud* DE LIBERA, 1992, p. 159), Panaccio certamente reconhece que “Ockham admite em teologia uma dimensão sobrenatural”²³, mas considera que a dimensão do que ele chama de *potentia dei ordinata*, dita de outro modo como a ordem do possível natural, ou a organização autônoma que “Deus em sua toda-potência resolveu imprimir no mundo”²⁴ (*Ibidem*), ou a ordem que “é suficiente na prática para edificar uma ciência da natureza”²⁵ (*Ibidem*), permite, em suma, isolar no ocamismo “uma filosofia rica e ainda estimulante, correspondente ao domínio do ser em que se pode ‘confinar o saber profano’”²⁶ (*Ibidem*). Talvez seja, segundo De Libera, uma violência analítica à letra medieval. Mas é mais justo dizer que Panaccio permaneceu na perspectiva aberta pelos concursos de 1845 e que respondeu, à sua maneira, ao último requisito da Academia. Assim, Panaccio, distinguindo duas “dimensões” em teologia, uma sobrenatural (o espaço da potência divina absoluta), outra natural

22 “Je privilégierai systématiquement au cours de l’opération ce qui, dans l’ocamisme, va dans le sens d’une pensée *naturaliste*, comme on parle de ‘naturalisme’ à propos de Dewey ou de James, c’est-à-dire d’une pensée pour qui les seules relations admissibles sont celles qui unissent entre eux les objets naturels du monde matériel: proximité ou éloignement spatio-temporel, causalité, ressemblance, etc.”

23 “(...) Occam admet en théologie une dimension surnaturelle”.

24 “(...) Dieu dans sa toute-puissance a résolu d’imprimer au monde”.

25 “(...) suffit en pratique pour édifier une science de la nature”.

26 “(...) confiner le savoir profane”.

(o espaço da potência divina ordenada), acredita ou está afeito a acreditar que a escolha pela consideração do único natural possível – a ordem determinada pela potência divina ordenada – é “colocar a teologia entre parênteses”²⁷ (*Ibidem*). Pouco importa se essa escolha seja típica de um filósofo analítico ou que seja um exemplo perfeito da “concepção anglo-saxã” da história da filosofia. O que importa para De Libera é o que conduz o autor a escolher esse método, que permanece alinhado ao programa de 1845: Panaccio, sentindo-se chamado a decidir entre o que ele chama de “as exigências da fidelidade” e as “exigências de relevância filosófica”²⁸ (*Ibidem*), opta por arrancar objetos entregues à história ao mero fascínio estético ou, o que vem a ser o mesmo, à entomologia cultural, e cede à sua “pretensão mais premente: dizer algo verdadeiro”²⁹ (*Ibidem*). Desse modo, partindo da premissa de que os “filósofos sempre desenvolveram as teses e as apoiaram, em geral, pelos argumentos”³⁰ (*Ibidem*), Panaccio não quer tanto “encontrar considerações perdidas” (o que é tal e tal obra aos olhos de seus contemporâneos), mas o que tem valor, através dos séculos, em tal estratégia conceitual ou tais redes de argumentos para “todo interlocutor racional possível”³¹ (*Ibidem*).

Nessa perspectiva, a atualidade da Idade Média não está no conteúdo atual do pensamento que nela se desenvolveu, mas no fato de que alguns medievais produziram teses filosóficas fazendo uso de argumentos. Em vista disso, é porque os objetos filosóficos medievais são teses que a história é possível e que ela tem uma significação filosófica. E, por isso, se o trabalho

27 “(...) mise entre parenthèses de la théologie”.

28 “(...) ‘les exigences de la fidelité’ et celles de la ‘pertinence philosophique’”.

29 “(...) prétention la plus pressante: celle de dire quelque chose de vrai”.

30 “(...) les philosophes ont toujours avancé des thèses et qu’ils les ont soutenues, en général, par des arguments (...)”.

31 “(...) tout interlocuteur rationnel possible”.

do historiador da filosofia é debater teoricamente as teses de tal autor da Idade Média, é preciso, em primeiro lugar, reconstruí-las como teses, ou seja, “traduzi-las num idioma filosófico de hoje”³² (*Ibidem*). É essa tradução, essa reconstrução, que constitui o preâmbulo de toda implementação dos enunciados do passado, os pressupostos mais evidentes da atitude, estando a inteligibilidade e a comensurabilidade das “questões e respostas” veiculadas pelo discurso de tal autor com os nossos – pressupostos estes que, como diz De Libera, “alguns julgariam difíceis de admitir como tais”³³ (*Idem*, p. 160). Permaneceria, por exemplo, o polêmico ponto que, segundo De Libera, une todos os historiadores analíticos: “a ideia de que os filósofos têm teses e que, uma vez fixada a sua significação, essas teses são suscetíveis de ser verificadas ou falseadas”³⁴ (*Idem*, p. 160-161). O pressuposto que permite essa atitude que aparentemente coloca qualquer filósofo em um contexto absoluto e atemporal é a ideia de que há uma estabilidade no mundo, que nos aproxima, em termos semânticos, do mundo da Idade Média. Mesmo que Panaccio reconheça que ‘do século XIV ao século XV, as regras do discurso teórico variaram consideravelmente com os contextos institucionais’, permaneceram “estáveis alguns aspectos do mundo, da linguagem e do pensamento”³⁵ (*Ibidem*). É justamente essa noção de estabilidade do mundo que, segundo De Libera, abre para o analítico “a possibilidade indefinida de *confrontações históricas*”³⁶ (*Ibidem*), que levam, necessariamente,

32 “(...) traduire dans un idiome philosophique d’aujourd’hui”.

33 “(...) présupposés que certains jugeront difficiles à admettre comme tels.”

34 “Reste le point commun à tous les historiens <analytiques>: l’idée que les philosophes ont des thèses et que, une fois fixée leur signification, ces thèses sont susceptibles d’être vérifiées ou falsifiées.”

35 “Même si, comme le reconnaît Panaccio, <du quatorzième au vingtième siècle, les règles du discours théorique ont considérablement varié avec les contextes institutionnels>, les thèses en question portant ‘le plus souvent sur certains aspects stables du monde, du langage ou de la pensée.’”

36 “(...) une possibilité indéfinie de *confrontations* historiques débouchant nécessairement sur ce que l’aficionado appelle ‘l’instant de la vérité.’”

ao que Panaccio chama de “instante da verdade”. É sobretudo contra esse pressuposto teórico que De Libera luta, afirmando que a dita “continuidade fenomenal” do mundo é fruto de um preconceito que nos leva “a crer que os antigos *viam* o mundo como nós o vemos”³⁷ (*Ibidem*). Em contrapartida, De Libera assume um *relativismo histórico*, que toma qualquer tese como relativa ao mundo que a viu nascer, e a afirma, ao mesmo tempo, em conjunto com esse mundo. *Toda tese filosófica é, segundo De Libera, uma tese de mundo*³⁸ (*Ibidem*). A consequência mais destacada desse relativismo histórico é a tese do *holismo semântico dos conceitos*, alargado às teses e aos problemas filosóficos. A abordagem de Alain de Libera pode ser, com isso, chamada de *reconstituição histórico-filosófica* de problemas, teorias e teses. Nesse tipo de abordagem, importa, sobretudo, perceber a gênese histórica e teórica das teses e dos problemas de modo a apreender o seu significado para os *próprios autores e para o desenvolvimento teórico e conceitual da filosofia*. Para tal,

o historiador deve atender ao contexto de produção das obras, aos debates no seio dos quais elas tiveram lugar, aos fatores teóricos (internos e externos) que concorreram para a emergência de uma dada teoria, argumento ou problema, às condicionantes socioculturais, e ao estado de evolução das ciências, e do saber em geral, no período histórico em causa. (SANTOS, 2004, p. 349)

O método de reconstituição consiste essencialmente, segundo De Libera, numa investigação do tipo *arqueológica*³⁹. A classificação do tipo de abordagem em *histórico-filosófica* (ao lado de uma do tipo *analítica*) se enquadra na classificação dos “quatro tipos de historiografia da filosofia”

37 “(...) à croire que les Anciens voyaient le monde comme nous le voyons.”

38 “Toute thèse philosophique est une thèse du monde.”

39 Exemplos notáveis desse tipo de trabalho de *reconstituição histórico-filosófica* de um dado tema ou problemática são as mais recentes obras do próprio De Libera: *La Querelle des Universaux – Platon à la fin du Moyen Âge* (1996), *L'Art des Généralités – Théories de l'Abstraction* (1999), *La Référence Vide – Théories de la Proposition* e a monumental e ainda em desenvolvimento *L'Archéologie du sujet*.

desenvolvida por Richard Rorty em seu texto *The historiography of philosophy: four genres*⁴⁰ (RORTY, 1984), e, de certa forma, situa-se ao nível da historiografia filosófica que corresponde, com as devidas ressalvas, à máxima de Quentin Skinner: “Nenhum agente pode consequentemente ser dito como aquele que pretendeu ou fez algo que ele nunca poderia ter admitido como aceitável enquanto uma descrição correta do que ele deveria ter pretendido ou feito”⁴¹ (SKINNER, 1969, p. 28).

Até aqui está claro que demos muita voz a Alain de Libera e que fomos injustos com Claude Panaccio. E continuaríamos a ser se não lhe déssemos o direito à resposta, que foi dada no artigo *De la reconstruction en histoire de la philosophie*, em que Panaccio não apenas defende a *reconstrução teórica*, como também responde aos dois problemas que mais frequentemente são levantados, a título de objeção, contra sua proposta de tratamento do pensamento de Ockham e que também foram levantados por De Libera: 1^o) “Pode-se, verdadeiramente, sem se enganar, não recuperar de um sistema filosófico do passado senão *alguns* de seus aspectos, como eu pretendi, notadamente, deixar inteiramente de lado todo o conteúdo teológico da obra de Ockham?”⁴² (PANACCIO, 1994, p. 173-174) e 2^o) “Pode-se, sem inevitavelmente cair num intolerável anacronismo, fazer discutir sobre um mesmo terreno um filósofo de uma época e de uma cultura passadas com nossos contemporâneos mais imediatos?”⁴³ (*Ibidem*).

40 Ao lado dessas duas classes, haveria, segundo Rorty, as versões “doxográfica” e “teleológica” da historiografia filosófica.

41 “No agent can eventually be said to have meant or done something which he could never be brought to accept as a correct description of what he had meant or done”.

42 “1) Peut-on vraiment, sans se leurrer, ne récupérer d'un système philosophique du passé que *certain*s de ses aspects, comme j'ai prétendu, notamment, laisser entièrement de côté tout le contenu théologique de l'oeuvre d'Ockham?”

43 “2) Peut-on, sans inévitablement sombrer dans un intolérable anachronisme, faire discuter sur un même terrain un philosophe d'une époque et d'une culture révolues avec nos contemporains les plus immédiats?”

Antes de responder a essas questões, vejamos o que Panaccio (*Idem*, p. 173) diz exatamente sobre seu método: o que vem a ser essa *reconstrução*? Em primeiro lugar, Panaccio nos dirá que “ela corresponde (...) a uma tarefa da qual – sob diversas formas, é claro – nenhum historiador da filosofia pode pretender se esquivar”⁴⁴. No entanto, Panaccio não é, de modo algum, um radical. Admite, logo de partida, que há mais de um método correto em história da filosofia. Prova disso é que, até antes de começar a nos detalhar o método de *reconstrução teórica*, fala-nos do que ele chama de *narrativa explicativa* (*récit explicatif*), que, ao lado da reconstrução teórica, constitui os dois tipos fundamentais de métodos que se pode usar em história da filosofia. Ambos estão, como veremos, intimamente associados.

A narrativa explicativa, em seu sentido mais geral, estabelece um cenário que se desenvolve historicamente e causalmente. Esse cenário, *diacrônico* e *causal*, é o que representará a ocorrência em *tal momento* de *tal* ou *tal fenômeno intelectual*. O fenômeno em questão pode ser tanto amplo quanto estreitamente circunscrito no que o investigador deseja: pode ser tanto a aparição da filosofia na Grécia nos séculos VI, V e IV a. C. quanto, em outro extremo, o uso de tal palavra por tal autor em tal passagem de tal ou tal livro, como, por exemplo, os princípios de uma *dedução transcendental* no §13 da *Crítica da Razão Pura* de Kant. Entre esses dois tipos de narrativa explicativa há todos os degraus intermediários imagináveis. O que é importante para uma narrativa explicativa é que o fenômeno escolhido seja colocado no interior de uma *história* e que alguns de seus antecedentes cronológicos permitam que se explique o papel causal de sua aparição. A causalidade em questão também pode situar-se em níveis distintos, já que pode ir da:

44 “Elle correspond, je crois, à une tâche que – sous diverses formes, bien sûr – aucun historien de la philosophie ne peut prétendre esquiver tout à fait.”

Determinação sociológica dos historiadores ditos externalistas até a explicação intencional mais padronizada ('Kant queria alcançar tal objetivo, ele acreditava nisto ou naquilo, e *é porque* ele escreveu tal livro, tal parágrafo, tal frase...'), passando pela explicação psicanalítica individual, pelo jogo diacrônico das influências ou das reações, pela descrição das correntes de pensamento de uma dada época, e assim por diante.⁴⁵ (PANACCIO, *Idem*, p. 175)

Se, ao contrário, o historiador pretende apresentar, sob uma forma racional, o *conteúdo* de tal ou tal doutrina do passado, seja ela individual ou coletiva, não estará fazendo uma narrativa explicativa, mas sim uma reconstrução teórica. Essa noção se aplica, ainda, tanto à análise conceitual de qualquer passagem textual quanto às unidades doutrinárias de grande envergadura, como a filosofia cristã considerada como um todo, o idealismo alemão ou o marxismo. Panaccio (*Ibidem*) nos dirá que:

O que caracteriza a abordagem é, dessa vez, colocar em evidência os relatos lógicos ou conceituais entre os constituintes internos de uma teoria, em vez de suas determinantes diacrônicas, o exame de suas consequências lógicas e de suas pressuposições em vez de seu impacto real ou de seu lugar em um cenário histórico.⁴⁶ (*Ibidem*)

Na reconstrução teórica, com isso, é importante ressaltar as *pressuposições* e a *lógica constitutiva* da teoria, da tese ou do argumento e suas *consequências* no interior da teoria, da tese ou do argumento. É uma reconstrução, e não a mera apresentação de conteúdos doutrinários, por expressar melhor,

45 “(...) détermination sociologique des historiens dits externalistes à l'explication intentionnelle la plus standard (Kant voulait atteindre tel but, il croyait ceci ou cela, et *c'est pourquoi* il a écrit tel livre, tel paragraphe, telle phrase...), en passant par l'explication psychanalytique individuelle, le jeu diachronique des influences ou des réactions, la description des courants de pensée d'une époque donnée, et ains de suite”.

46 “Ce qui caractérise l'approche, cette fois, c'est la mise en évidence des rapports logiques ou conceptuels entre les constituants internes d'une théorie, plutôt que de ses déterminants diachroniques, l'examen de ses conséquences logiques et de sa place dans un scénario historique”.

segundo Panaccio, o papel ativo do historiador ou do comentador, na medida em que “a exposição de uma teoria, de uma tese ou de um argumento filosófico vindos de outra época nunca é pura repetição”⁴⁷ (*Ibidem*). A base para essa atitude é, segundo Panaccio (*Idem*, p. 176), o próprio *nominalismo*:

Uma abordagem nominalista da história do pensamento deveria começar por reconhecer que os objetos dos quais ela trata nunca são senão coisas singulares espaço-temporais localizáveis: os agentes humanos, em particular, e as ocorrências discursivas que se chega a produzir.⁴⁸ (*Idem*, p. 176)

O modo como se apresentará a exposição consequente dessa atitude é, evidentemente, um discurso indireto, algo como: “A disse que p (q , r , etc.)”. Ora, uma exposição em discurso indireto é sempre formulada na linguagem de quem a reporta, e não na do locutor original. Tal operação supõe, com isso, uma *tradução*, isto é, a compreensão de filósofos do passado *em termos do presente*. E, assim, o reportador poderá enriquecer seu vocabulário com palavras que se assemelhem às do filósofo cuja filosofia ele reporta. Em vista dessa atitude, o resultado não pode ser outro senão a constituição de um novo texto, muitas vezes distante do original.

No entanto, a partir dessa exposição, será papel do historiador escolher, no texto original, os elementos que serão pertinentes para sua proposta. Essa proposta bem poderia ser, por exemplo, colocar certos aspectos do pensamento de Ockham em discussão com certos aspectos da filosofia analítica, focando em filosofia da linguagem, em filosofia da mente e em

47 “L'exposition d'une théorie, d'une thèse ou d'un argument philosophique venus d'une autre époque n'est jamais pure répétition”.

48 “Une approche nominaliste de l'histoire de la pensée devrait commencer par reconnaître que les objets dont elle traite ne sont jamais que des choses singulières spatio-temporellement localisables: des agents humains, en particulier, et les occurrences discursives qu'il leur est arrivé de produire”.

ontologia, de modo a contribuir para a discussão de problemas filosóficos atuais, como fez o próprio Panaccio. Em suma, o historiador pode ter por intenção expor determinada doutrina a um leitor de hoje, de tal maneira que a exposição se apresente como uma resposta *racional* aos problemas considerados por ele filosoficamente *interessantes*. É, nesse sentido, que Panaccio mostra que as chamadas exigências de pertinência podem ter prioridade sobre as exigências de fidelidade, o que justificaria expor a doutrina de Ockham sem se preocupar com sua teologia. Além do mais, por essa leitura, que ressalta a *lógica constitutiva*, as *pressuposições* e suas *consequências* no interior de um sistema, torna-se, segundo Panaccio, aceitável que se exima a teologia de todas as teses que não a impliquem logicamente.

Ainda que essa operação caracterize a *reconstrução teórica*, Panaccio frisa que a *narrativa explicativa* não é tão distante dela. Uma narrativa explicativa em história da filosofia procura, comumente, explicar como certas atitudes foram adotadas por certas pessoas para reportar certas doutrinas, ou como certas posições surgiram em tal tempo ou em tal lugar. Isso exige, sem dúvida, uma reconstrução das doutrinas em questão. “Em história da filosofia”, nos diz Panaccio, “não há narrativa sem reconstrução”⁴⁹ (*Idem*, p. 180). O inverso, todavia, não é necessário. É possível fazer uma reconstrução teórica independente de qualquer narrativa. É o caso da reconstrução da filosofia de Descartes feita por Martial Gueroult “segundo a ordem das razões” (GUEROULT, 2016). Reconstruções teóricas independentes de qualquer narrativa são, no entanto, mais raras. Porque uma boa reconstrução implicará, na maioria das vezes, alguma explicação diacrônica do que conduziu o filósofo a dizer o que ele disse, seus antecedentes, suas leituras, suas motivações privadas.

49 “En histoire de la philosophie, pourrait-on dire: pas de récit sans reconstruction”.

E há quem faça isso muito bem, como Étienne Gilson, cujas narrativas a respeito do papel do pensamento medieval na *formação* do sistema cartesiano “fornecem certamente sobre a lógica interna deste uma iluminação reveladora” (GILSON, E, 1930 *apud* PANACCIO, 1994, p. 181).

No entanto, ainda permanecem as questões suscitadas por De Libera. Como justificar que a atitude que toma *exclusivamente* teses, pressupostos e argumentos de um filósofo, os traduz para uma linguagem contemporânea, podendo verificá-los ou falseá-los, pode se sustentar a partir de uma continuidade fenomenal do mundo? Como justificar que o que permaneceu do mundo de Ockham é suficiente para colocar as teses de Ockham em debate com os problemas de nosso mundo? Além disso, ao tomar essas teses, pressupostos e argumentos com vistas a contribuir para problemas contemporâneos, separando aquilo que não é pertinente, como não ser anacrônico? Começemos pela última questão. Panaccio é dos mais breves: tal atitude ser ou não anacrônica depende do objetivo do investigador. O de Panaccio não era, surpreendentemente, fazer *história* da filosofia medieval! Se fosse essa a intenção, o que ele fez com relação a Ockham seria um absurdo. E se o objetivo não era fazer história da filosofia medieval, não se corria o risco de cair em anacronismo e a atitude e o pressuposto de Panaccio tornam-se dos mais válidos: utilizar-se do nominalismo de Ockham para tratar de questões do nominalismo contemporâneo, destacando as teses que não são consequência direta da teologia de Ockham, e assim poder colocá-la de lado. Podemos dizer então que Panaccio está presumindo que uma história da filosofia exige, necessariamente, que se trate dos elementos *aparentemente* não filosóficos. Um projeto, por exemplo, que tivesse por intuito a desnaturalização de elementos *aparentemente* não filosóficos das *Confissões* (como o exórdio, a narrativa, a louvação), bus-

cando dignificá-los filosoficamente⁵⁰, seria indiscutível como trabalho de historiador da filosofia (e até, possivelmente, como trabalho de filósofo).

E quanto àquilo que De Libera chamou de *continuidade fenomenal* do mundo e que denunciou como sendo o preconceito de crer que os antigos viam o mundo tal como nós o vemos? Panaccio objeta afirmando que De Libera não entendeu essa noção de *continuidade*. Em primeiro lugar, ela não é fenomenal: é *real*. E isso não tem mistério nenhum: é a simples afirmação de, por exemplo, uma continuidade espaço-temporal entre o meio físico dos medievais e o nosso. As árvores, os animais, os metais tinham no século XIII a mesma estrutura orgânica ou física que os de hoje. Havia, ainda, naquele tempo, algumas realidades singulares que perduram: as montanhas, as catedrais, os castelos, as pinturas e mesmo, felizmente para o medievalista, os manuscritos. Então, quando um “filólogo”, como Alain de Libera, nos assegura que tal manuscrito, hoje mantido na Biblioteca Nacional de Paris, datado do século XIII, isso quer dizer que era *esta mesma coisa naquele tempo*, quando os medievais o colocavam em mãos. Até mesmo elementos de nossa fisiologia e de nossas faculdades cognitivas são os mesmos: em termos evolutivos, não há diferença entre o ser humano do século XIII e o do século XXI. Está certo: não vemos o mundo tal como os antigos o viam. Mas isso não importa, porque não está em questão, aqui, o sentido que os medievais davam a esse mundo, mas sim o fato de ser esse mundo o mesmo mundo a que nós damos sentido. Ao fim e ao cabo, essa continuidade *real* do mundo permite que trabalhemos com teses em termos não relativos (*toda tese é uma tese de mundo*), mas em termos absolutos: tanto as nossas teses quanto as teses dos medievais se referem ao mesmo mundo. É uma continuidade *real* porque o referente é o mesmo: este mundo do qual nós, filósofos, falamos.

50 O exemplo não é sem motivo: essa é a atual proposta de Moacyr Novaes para uma nova leitura das *Confissões* no Cepame.

Assim, são apresentadas duas abordagens possíveis de um texto filosófico, que tanto podem ser complementares quanto antagônicas. Se o filósofo é historiador, se o historiador é filósofo, isso não foi respondido. E – quem sabe? – nem seja um grande problema. É praticamente unânime que a filosofia começou em colônias gregas da Ásia Menor, há mais ou menos 2.500 anos, e que chegou até nós, brasileiros do século XXI. É certo, com isso, que a filosofia é o que se fez durante sua história, e o que é filosófico remete, senão a temas dessa história, ao menos à atitude própria daqueles que constituíram essa história. Isso nos parece explícito tanto em De Libera quanto em Panaccio: enquanto os problemas levantados por este recorrem a Ockham, de modo a responder aos problemas de nossos dias – o “nominalismo de hoje” –, a arqueologia daquele tem isso como fundamento, isto é, a leitura dos documentos históricos de maneira holística ou em sua inteireza, ainda que tenha como pressuposto que toda tese filosófica é uma tese do mundo que a viu nascer. E isso de algum modo nos permite vislumbrar aquilo que nos faculta, enquanto brasileiros do século XXI, a recorrer a essa filosofia que é, para nós, pré-histórica: a atualidade do estudo de qualquer corrente filosófica está na dependência da filosofia em relação à sua história. Isso não é trivial porque nos autoriza a vasculhar a história da filosofia na medida em que somos filósofos, historiadores. Se se poderia falar na França de um retorno da filosofia medieval, bem se pode falar, no Brasil, de uma chegada da filosofia medieval. Essa chegada não é de hoje, mas é recente. E essa dependência da filosofia com relação à história da filosofia (que permite a De Libera reclamar pela arqueologia e a Panaccio, pela possível atualização de filósofos como Ockham) é o que nos mostra que a crítica do marquês Le Gendre não parece valer na França e muito menos no Brasil. A história da filosofia, na constante referência que inevitavelmente se faz a ela, seja como historiador, seja como filósofo,

seja na reconstituição histórico-filosófica, seja na filosofia analítica⁵¹, é o que nos impede de qualificar uma filosofia como velha, atrasada, fora de nossos tempos.

É, nesse sentido, aliás, que o ponto principal aqui não é o quiproquó entre o historiador e o filósofo, mas o fato de ambos terem que ler textos. O texto pode ser o pré-socrático para Aristóteles, o Aristóteles para Tomás de Aquino, o Hume para Kant, o Descartes para Gueroult, Santo Agostinho para Gilson, Ockham para Panaccio, Averróis para De Libera – ou, simplesmente, isto que chamamos de “mundo”, que está aí, diante de nós, se propondo à leitura. É um texto cifrado, que exige uma linguagem que possa decifrá-lo⁵². Essa linguagem filósofo e historiador, um e outro, às vezes o mesmo, chamam de *filosofia*. E esse debate, é claro, talvez nos dê a sensação de que não só a filosofia, mas também a história da filosofia é um grande problema filosófico. Disso não há dúvida. A filosofia antiga, a medieval, a moderna, o idealismo alemão, e assim por diante, são quebra-cabeças sedutores, armazéns da memória de elaborações conceituais, bazares

51 É comum que se ouça que a filosofia analítica abre mão da história da filosofia. Acreditamos que é possível dizer que a filosofia analítica coloca a história da filosofia em segundo plano, mas não é certo que a desconsidere. O livro de Panaccio bem nos mostra isso, e filósofos como François Recanati já comentaram a respeito. Em seu texto *Pela filosofia analítica*, Recanati afirma: “Os filósofos analíticos interessam-se em primeiro lugar pelos problemas filosóficos, os quais tentam resolver (ou dissolver); e quando se interessam pelo que disseram os grandes filósofos do passado, é secundariamente que o fazem, por interesse pelos problemas com os quais estes se confrontam. Por consequência, a atitude dos filósofos analíticos face aos grandes filósofos do passado não é essencialmente diferente, como já foi muitas vezes observado, da sua atitude face aos seus próprios colegas: uma atitude de colaboração em que o respeito não exclui a crítica. A um filósofo analítico não está interdito dizer: ‘Platão engana-se’, ‘Descartes não tem razão neste ponto’ ou ‘Nesta passagem Kant faz uma confusão’” (RECANATI, 1993).

52 A inspiração, é claro, é o belo texto “A *virtus dormitiva* de Kant” de Rubens Rodrigues Torres Filho: “Para retornar, de outro modo, a generalidade do problema, e com licença de usar aqui, *provisoriamente*, a palavra ‘texto’: temos diante de nós um texto para ler, um texto que se propõe à leitura. Esse texto se chama ‘mundo ocidental’, ‘capitalismo’, ‘sociedade burguesa’, ou simplesmente ‘mundo’, aquilo que está aí, ou como se queira – pois acabamos justamente de pôr em foco a questão do nome, e o foco do nome em questão. Esse texto é cifrado” (TORRES FILHO, 1987, p. 27).

bem fornidos de problemas e respostas, despertadores que nos acordam de sonhos dogmáticos, em resumo, bombas que ficaram soterradas no passado e que nos cabe desenterrar e detonar. Cavar a história da filosofia – não há jeito – é isto: estar sempre pronto para o repente das explosões. A escolha por certos métodos de leitura dessa história pode inibir que a cavemos? Pode, mas não deve. Não deve porque, com ou sem método, *vagando* por alguma *via* ou *extravagantes*, é impossível fugirmos da história da filosofia. A história não é apenas o pesadelo de que o Stephen Dedalus, de James Joyce (1996, p. 30), tenta despertar⁵³: é também o pesadelo – e o sonho – de qualquer filósofo, uma vez que todo filósofo acaba por partir dela, e nenhum parece estar autorizado a deixá-la de lado.

53 “A história – disse Stephen – é um pesadelo de que tento despertar”.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. *Confissões*. Trad. Lorenzo Mammi, no prelo.

AQUINO, T. *Súmula contra os gentios*. Trad. Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Os Pensadores).

BOEHNER, P; GILSON, É. *História da Filosofia cristã*. Trad. R. Vier. Petrópolis: Vozes, 1982.

BRACHTENDORF, J. *As Confissões de Agostinho*. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

ESTÊVÃO, J. C. Afinal, para que serve Filosofia Medieval?. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo, XVII, jan.-jun., p. 13-30, 2011.

_____. *Abelardo e Heloísa*. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2015.

DE LIBERA, A. Retour de la philosophie médiévale?. In: *Le débat*, n. 72, nov.-déc. N° thématique: *La philosophie qui vient*. Paris, Gallimard, p. 155-195, 1992.

_____. *La Querelle des Universaux: de Platon à la fin du Moyen Âge*. Paris: Seuil, 1996.

_____. *L'Art des Généralités. Théories de l'abstraction*. Paris: Aubier, 1999.

_____. *La Référence Vide. Théories de la proposition*. Paris: PUF, 2002.

GILSON, É. Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien. Paris: Vrin, 1930.

_____. *L'esprit de la philosophie médiévale*. 2.ed. rev., Paris: Vrin, 2° ed. rev., 1948.

_____. *A filosofia na Idade Média*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. *O Filósofo e a Teologia*. Trad. Tiago José Risi Leme. Santo André: Editora Academia Cristã Ltda.; São Paulo: Paulus, 2015.

GUEROULT, M. *Descartes segundo a ordem das razões*. Trad. Érico Andrade et al. São Paulo: Discurso Editorial, 2016.

IONESCO, E. Au restaurant à Paris. In: *Exercices de conversation et de diction pour étudiants américains*. Paris: Gallimard, 1964.

JOYCE, J. *Ulisses*. Trad. Antônio Houaiss. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996.

KRETZMANN, N.; KENNY, A.; PINGORG, J. (Orgs.) *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

MADEC, G. Introdução geral. In: AGOSTINO. *Le Ritrattazioni*. Tradução, notas e índices de Ubaldo Pizzani. Roma: Città Nuova Editrice, 1994, p. VII-CXI.

MADRID, T. C. Introducción a *Las Retrattaciones* y Notas complementarias.. In: AUGUSTÍN. *Obras completas de San Agustín*, XL. Traducción Teodoro C. Madrid. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995, p. 595-625; 925-927.

NOVAES, M. *A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho*. 2ª ed. São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2002.

PAIVA, G. V. One single yet manifold soul. Augustine's *De trinitate* and Aristotle's *De anima* in John Duns Scotus doctrine of intellection. In: *Medioevo*, Padova, 38, 2012.

_____. Transcendentes ou transcendentais? Um ensaio sobre Kant e o erro dos escolásticos. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo, XX, p. 179-200, jun.-dez., 2015.

PANACCIO, C. *Les Mots, les Concepts et les Choses: : la sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui* (Analytiques, 3), Montréal-Paris: Bellarmin-Vrin, 1991.

_____. De la reconstruction em histoire de la philosophie. In: BOSS, G., éd., *La philosophie et son histoire: essais et discussions*. Zurique, Éd. du Grand Midi, p. 173-195, 1994.

RECANATI, F. *Pela filosofia analítica*. Trad. Fernando Martinho. Texto originalmente publicado em *Crítica: Revista de Pensamento Contemporâneo*, 10 maio de 1993. Disponível em: <http://criticanarede.com/filos_pelafil.html>. Acesso: 16 fev. 2017.

RORTY, R. The historiography of philosophy: four genres?. In: _____.; SCHNEEWIND, J. B.; SKINNER, Q. *Philosophy in History*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 49-75, 1984.

SANTOS, G. Filosofia analítica e história da filosofia – um debate a partir da historiografia da filosofia medieval. In: MIGUENS, S., PINTO, J. A., MAURO, C. E. (coord.), *Análises – Actas do 2º Encontro Nacional de Filosofia Analítica*, FLUP/Departamento de Filosofia, p. 347-359, 2004.

SKINNER, Q. Meaning and understanding in the history of ideas. In: *History and Theory*, vol. 8, p. 3-53, 1969.

TORRES FILHO, R. R. *Ensaio de filosofia ilustrada*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1997.

VEGA, A. C. Prologo a las 'Confessiones'. In: AGUSTÍN. *Obras de San Agustín II, Las Confessiones*. Traducción Angel Custodio Vega. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005, p. 1-69.

VIGNAUX, P. *O Pensar da Idade Média*. Trad. António Pinto de Carvalho. São Paulo: Saraiva, 1941.

Foucault contra Sartre: a visão do intelectual

Foucault versus sartre: a vision of the intellectual

Daniela Lima

Universidade Federal do Rio de Janeiro

RESUMO: Partindo dos projetos de intelectualidade representados por Jean-Paul Sartre (1905-1980) e Michel Foucault (1926-1984) na década de 1960, este artigo pretende analisar os conceitos de *intelectual universal* e de *intelectual específico*, bem como sua influência no pensamento francês contemporâneo e no engajamento político.

PALAVRAS-CHAVE: Jean-Paul Sartre; Michel Foucault; intelectual; verdade; poder.

ABSTRACT: Using the projects of intellectuality represented by Jean-Paul Sartre (1905-1980) and Michel Foucault (1926-1984) in the 1960's this article aims to analyze the concepts of *universal intellectual* and *specific intellectual* as well as its influences in the French contemporary thinking and in the political engagement.

KEYWORDS: Jean-Paul Sartre; Michel Foucault; intellectual; truth; power.

“Tratem meus livros como óculos dirigidos para fora e se eles não lhes servem, consigam outros, encontrem vocês mesmos seu instrumento, que é forçosamente um instrumento de combate.” (PROUST *apud* FOUCAULT, 1979, p. 71)

“Bizarro e desconcertante, mas também estudioso obstinado” (ERIBON, 1989, p. 40), é assim que os antigos colegas da *École Normale Supérieure* se lembram de Paul-Michel Foucault. Em julho de 1946, quando Foucault passou a frequentar a *Rue d’Ulm*, onde fica a ‘*Normale Sup*’, o existencialismo estava em seu auge. Nos intervalos das aulas, os alunos deslumbrados pelas ideias de Jean-Paul Sartre subiam em bancos lendo trechos de “*L’être et le néant*”, que fora lançado três anos antes.

Em outubro do mesmo ano, Sartre anunciava sua palestra “*L’existentialisme est un humanisme*”, que atraiu uma multidão para o *Club Maintenant*:

Sartre foi de metrô. Quando dobrou a esquina, ficou abismado com a multidão que encontrou na rua. Levou 15 minutos abrindo caminho entre o povo para chegar ao pódio (...). A sala estava apinhada de gente e quente. No empurra-empurra, cadeiras foram quebradas e pessoas desmaiaram. (ROWLEY, 2011, p. 188)

O existencialismo e a fenomenologia estão no auge de glória e os alunos da *École Normale* são fascinados por Sartre, como todo o mundo, de tal maneira ele esmaga sua época. (ERIBON, 1989, p. 46)

Em diversas entrevistas, Foucault declarou que durante sua juventude queria se livrar de tudo que Sartre representava. O peso da figura

de Sartre, que parecia fascinar e ao mesmo tempo esmagar a geração de Foucault, era o peso do intelectual universal.

Em maio de 1968, os gritos de “teremos um bom mestre, desde que cada um seja o seu”¹ começaram a tomar as ruas, tal qual pedras atiradas no modelo do intelectual sartreano.

É das barricadas daquele maio que surge uma diferente perspectiva de intelectual representada por Foucault: o *intelectual específico*.

Será espantoso que o papel que foi de Sartre, nas duas décadas que vão do fim da II Guerra Mundial até o fim da Guerra da Argélia, fosse assumido por Foucault (...) após maio de 1968? (RIBEIRO, 1995, p. 167)

A passagem de Sartre a Foucault não foi espantosa. Mas também não ocorreu como uma corrida de revezamento em que um passa o bastão para o outro, quanto menos significou a substituição de uma representação de intelectual pela outra. O surgimento de Foucault promoveu deslocamentos e fissuras no modelo do intelectual universal, que, no entanto, continuou coexistindo com a eferescência de uma nova intelectualidade.

Essa coexistência, embora permeada por certo belicismo, também experimentou encontros entre as duas gerações de intelectuais nas ruas de Paris, nas décadas de 1960 e 1970. Data desta época a famosa foto em que Sartre e Foucault, com megafones, se manifestam pelas ruas parisienses.

UM BREVE SOPRO SOBRE O SURGIMENTO DO *INTELLECTUEL*

Segundo Bianchi (2016, não paginado), “embora o tipo social que caracteriza o intelectual já estivesse presente na França no final do século XVIII,

¹ Disponível em: <<http://g1.globo.com/Sites/Especiais/Noticias/0,,MUL463636-15530,00-CO-NHECA+DAS+FRASES+MAIS+MARCANTES+DE+MAIO+DE.html>>. Acesso em: 6 nov. 2016.

o surgimento do substantivo *intellectuel* data do final do século XIX”. Foi durante o *Affaire Dreyfuss*, fato político que dividiu a opinião pública francesa durante muitos anos, que a palavra se difundiu.

O capitão Alfred Dreyfuss foi acusado de alta traição por supostamente vender informações aos alemães e recebeu pena de prisão perpétua em 1894. No entanto, um grupo de escritores, entre eles Émile Zola, denunciou irregularidades no caso alguns anos depois.

Foi a partir do *Affaire Dreyfuss* que a noção de intelectuais se populariza. No dia seguinte à publicação pelo jornal *L'Aurore* da conhecida carta *J'Accuse*, de Émile Zola ao presidente da república, em 13 de janeiro de 1898, o mesmo jornal começou a publicar a lista de personalidades favoráveis à revisão do processo, que ficou conhecida como *Manifeste des intellectuels*. (BIANCHI, 2016)

Os primeiros signatários eram escritores e outras personalidades das letras que acabaram sendo designadas pela palavra *intellectual*.

A expressão [*intellectual*] foi incorporada pelos próprios atores que passaram a se referir a si próprios por meio dela, o que (...) não deixava de ocultar uma certa afirmação de superioridade, um certo orgulho de porta-vozes da Razão. (BIANCHI, 2016)

É possível associar o surgimento da categoria social *intellectual* à imagem de *intellectual universal* que, posteriormente, seria associada ao intelectual sartreano.

O INTELLECTUAL UNIVERSAL (OU TOTAL): A VERDADE COMO ARMA

O intelectual é alguém que se mete no que não é de sua conta e que pretende contestar o conjunto das verdades, e das condutas que nelas se inspiram, em nome de uma concepção universal do homem e da sociedade. (SARTRE, 1994, p. 14)

Não foi apenas o anúncio da morte dos intelectuais nas paredes e esquinas de Paris que levaram Sartre a dar uma série de conferências sobre o papel do intelectual. Em 1965, havia também o contexto político das lutas pela emancipação colonial – em especial, a Guerra do Vietnã. E havia, é claro, o silêncio ruidoso de certa intelectualidade encastelada em seus gabinetes e avessa ao debate público.

É verdade que eles [*os intelectuais*] podem pertencer à grêmios e associações, mas apenas para defender seus interesses materiais: não têm solidariedade para com os outros (...) formam uma casta excêntrica e muita rabugenta, sem muito contato com o resto da população. (SARTRE, 2015, p. 130-131)

As três conferências realizadas no Japão, e posteriormente publicadas sob o título “Em defesa dos intelectuais”, se dividiam da seguinte maneira: “O que é um intelectual?”, “Função dos intelectuais” e “O escritor é um intelectual?”. Na primeira conferência, Sartre, citando Paul Nizan, diz que um intelectual que não se engaja politicamente é apenas um “cão de guarda”.

Para Sartre (...), além de falso, o “intelectual” se tornará reacionário se encerrar-se numa “torre de marfim”, portanto, recusando o engajamento. O verdadeiro intelectual constata e contesta a alienação dos homens, apoia o radicalismo das ideias e se engaja na defesa dos oprimidos. É, por isso mesmo, revolucionário, pois, reconhece a necessidade da “crítica das armas” tanto quanto a ‘arma da crítica’ para a mudança social. (ALMEIDA, 2012, p. 34)

Como quem está disposto a derrubar as portas dos gabinetes e trazer a intelectualidade para as ruas, Sartre propõe uma distinção entre cientista e intelectual: um físico que construísse uma bomba atômica seria um cientista, já um físico que contestasse a construção da mesma bomba seria um intelectual. Ou seja, a intelectualidade, segundo Sartre, é aquilo

que está para além das técnicas do saber prático. O *intelectual universal* é aquele que se engaja e participa da História por meio de ações concretas, ou seja, é aquele que se posiciona em relação a uma causa moral (no caso de Sartre, uma moral fundada na liberdade) por meio da ação política.

Em razão do engajamento, pode-se ver o *intelectual universal* como aquele que pretende explicar o mundo e construir um discurso de *verdade* que contribua para uma tomada de consciência das massas e, consequentemente, para o despertar de uma ação política coletiva. Por isso, os *intelectuais universais* também são chamados de *intelectuais proféticos*.

Nomeando a conduta de um indivíduo, nós a revelamos a ele; ele se vê. E como ao mesmo tempo a nomeamos para todos os outros, no momento em que ele se vê, sabe que está sendo visto; (...) Depois disso como se pode querer que ele continue agindo da mesma maneira? Ou irá perseverar na sua conduta por obstinação, e com conhecimento de causa, ou irá abandoná-la (...); em cada palavra que digo, engajo-me um pouco mais no mundo (...). O intelectual engajado sabe que a palavra é ação: sabe que desvendar é mudar e que não se pode desvendar senão tencionando mudar. (SARTRE, 1993, p. 20)

O *intelectual universal* pode ser entendido como aquele que pretende levantar o véu que encobriria as verdades do mundo. Os discursos de Sartre contra a Guerra da Argélia, por exemplo, eram marcados pela ideia de que os intelectuais agiam “*pour la vérité*”: era o dizer verdadeiro dos intelectuais que se opunha às mentiras da imprensa e dos políticos, revelando a barbárie da questão colonial. Portanto, a verdade, tão central no discurso de Sartre, era uma verdade histórica contra as mentiras que pretendiam condicionar as massas.

Na definição de Sartre, o intelectual engajado, enquanto mestre da verdade, teria por função ética, representar uma ‘consciência universal’. A esse propósito, a frase de Merleau-Ponty, escrita em 1946, exprime bem essa missão auto-atribuída ao intelectual: ‘nós não temos muitas armas, particularmente, nós não dispomos de

uma arma poderosa, nós só temos uma arma: a verdade, é essa arma que deverá ser utilizada.’ (RODRIGUES, 1999, p. 5)

Em “*Que é a literatura?*”, Sartre (1993) diz que um intelectual precisa ser o espelho de seu tempo. A metáfora retoma o imperativo da verdade, já que o espelho é o objeto que mostraria o mundo tal qual ele é. Por achar que possui essa visão profética do mundo, o *intelectual universal* toma para si o privilégio da crítica, como quem está sempre um passo a frente dos outros e que, portanto, seria capaz de revelar uma “verdade histórica” às massas. Para Sartre, o intelectual é aquele que reconhece as verdades históricas de sua época, percebendo a ressonância de suas palavras e também de seus silêncios.

O INTELLECTUAL ESPECÍFICO (OU DISSIDENTE): A QUESTÃO DO PODER

Um maoísta se vira para Foucault (1979, p. 70) e diz: “eu compreendo porque Sartre está conosco, porque e em que sentido ele faz política; você, eu compreendo um pouco: você sempre colocou o problema da reclusão”.

A história contada por Foucault em uma conversa com Deleuze, posteriormente publicada sob o título “Os intelectuais e o poder”, já anunciava duas premissas do *intelectual específico*: o engajamento político, ponto de aproximação entre Foucault e Sartre, e o interesse por questões pontuais, como a reclusão, o que significava um afastamento da visão totalizante dos *intelectuais universais*.

As lutas pontuais refletiam o contexto cada vez mais fragmentário da contemporaneidade. Este período iniciou o outono da figura do *intelectual universal*, ou seja, o despetalar daqueles que se colocavam como consciências infelizes de sua época.

Em 1972, quando Deleuze e Foucault debateram publicamente o papel do intelectual, os ventos da contemporaneidade pareciam soprar com mais força sobre a figura do *intelectual universal*. Nos primeiros minutos de diálogo, Deleuze já aborda uma questão que sempre atravessou a história dos intelectuais engajados: as distâncias e aproximações entre teoria e prática.

Às vezes se concebia a prática como uma aplicação da teoria, como uma consequência; às vezes, ao contrário, como devendo inspirar a teoria, como sendo ela própria criadora com relação a uma futura teoria. De qualquer modo, se concebiam suas relações como um processo de totalização, em um sentido ou em um outro. Talvez para nós a questão se coloque de outra maneira. As relações teoria-prática são muito mais parciais e fragmentárias. (...) A prática é um conjunto de revezamentos de uma teoria a outra e a teoria um revezamento de uma prática a outra. Nenhuma teoria pode se desenvolver sem encontrar uma espécie de muro e é preciso a prática para atravessar o muro. (DELEUZE, *apud* FOUCAULT, 1979, p. 69-70)

O desdobramento desse raciocínio levou Deleuze a citar o Grupo de Informação sobre as Prisões, G.I.P., que firmaria uma ponte entre a teoria da reclusão pensada por Foucault e a prática daqueles que estavam no cárcere. No entanto, o que Foucault descobriu no G.I.P., e que Deleuze já antecipara em sua fala, é que os encarcerados também tinham uma teoria da prisão, da penalidade e da justiça. Portanto, havia no G.I.P. um revezamento entre teoria e prática que envolvia tanto os filósofos como os encarcerados.

Diferentemente dos *intelectuais universais*, os *intelectuais específicos* não se colocavam um passo a frente das massas, muito pelo contrário, queriam que elas comesçassem a falar por si próprias, entendendo inclusive o papel do poder dos intelectuais na invalidação do saber das massas.

Ora, o que os intelectuais descobriram recentemente é que as massas não necessitam deles para saber; elas sabem perfeitamente, claramente, muito melhor do que eles; e elas o dizem muito bem.

Mas existe um sistema de poder que barra, proíbe, invalida esse discurso e esse saber. (...) Os próprios intelectuais fazem parte deste sistema de poder, a ideia de que eles são agentes da ‘consciência’ e do discurso também faz parte desse sistema. O papel do intelectual não é mais o de se colocar ‘um pouco na frente ou um pouco de lado’ para dizer a muda verdade de todos; é antes o de lutar contra as formas de poder exatamente onde ele é, ao mesmo tempo, o objeto e o instrumento: na ordem do saber, da ‘verdade’, da ‘consciência’, do discurso. (FOUCAULT, 1979, p. 71)

O revezamento entre teoria e prática mostra que, mesmo a verdade, é uma questão de poder. Quando Foucault dialoga com os encarcerados, descobre uma determinada verdade que, por conta das relações de poder, não era percebida ou considerada.

Desta perspectiva, surge uma das tarefas mais centrais de Foucault como *intelectual específico*: designar e denunciar focos particulares de poder, falar publicamente deles, nomear quem está nessa condição de poder – ainda que seja ele mesmo, em seu papel de intelectual.

Mas se é contra o poder que se luta, então todos aqueles sobre quem o poder se exerce como abuso, todos aqueles que o reconhecem como intolerável, podem começar a luta a partir de sua atividade própria. (...) E, na medida em que devem combater todos os controles e coerções que reproduzem o mesmo poder em todos os lugares, esses movimentos estão interligados. (FOUCAULT, 1979, p. 77-78)

Por fim, é importante dizer que, ao contrário do que é dito pelos *intelectuais universais* desde a década de 1960, as lutas específicas das mulheres, dos negros, dos homossexuais, dos loucos contra um poder que oprime, controla e coage, estão ligadas entre si, uma vez que as relações de poder se reproduzem e se interligam em todos os lugares. Segundo Foucault, não existe um “fora” do poder. Lutar contra o poder de forma

radical e revolucionária é estar interligado por meio de diferentes processos de resistência.

DA DISTÂNCIA ENTRE RIVIÈRE E FLAUBERT AO ENCONTRO NAS RUAS DE PARIS

“Não chega nem mesmo a entabular um discurso original”, disse Sartre (*apud* YAZBEK, 2008, p. 7) sobre “*As palavras e as coisas*”, acusando Foucault de erguer a última barreira burguesa contra Marx. Este impasse tinha como ponto central a crítica da figura do homem desenvolvida por Foucault, que se opunha radicalmente à ideia de Sartre de que das ruínas da desalienação surgiria o homem verdadeiro.

O homem é uma invenção cuja arqueologia do nosso pensamento mostra facilmente a data recente. E talvez o fim próximo (...) pode-se apostar que o homem se dissolverá como um rosto de areia na borda do mar. (FOUCAULT, 2007, p. 536)

Em 1964, Foucault diz que “o homem não começa da liberdade” (*Ibidem*, p. 27), o que já indicava seu interesse pelos processos de construção da liberdade. O autor de “*Surveiller et punir*” pensava a relação entre os jogos de verdade e as relações de poder que restringiam a liberdade. É uma visão distinta do intelectual sartreano, fundamentalmente livre, capaz de decidir sobre si mesmo. Se para Sartre liberdade é o “fundamento de todas as essências” (*Ibidem*, p. 150), para Foucault liberdade é uma prática de resistência. As diferentes perspectivas de liberdade levaram a diferentes perspectivas de engajamento: do universal sartreano ao particular foucaultiano.

A liberdade pensada por Sartre está na base de sua visão totalizante da política e de um engajamento intelectual em questões consideradas globais.

As diferenças radicais entre Sartre e Foucault continuarão a subsistir (...) Foucault assinala o seu engajamento afirmando estar ligado a ‘certos combates’ – combates pontuais, locais: ‘medicina, psiquiatria, penalidade’ –, ao passo que Sartre sempre pareceu posicionar-se em termos de *um* combate aquele referente ao ‘gênero humano’, à desalienação do ‘homem’ como ‘sujeito da História’. (YAZBEK, 2008, p. 287)

Para Foucault, era justamente a restrição da liberdade que precisava ser combatida por meio do engajamento em questões pontuais, como o próprio lugar do intelectual nas relações de poder. Segundo Yazbek (2008, p. 289), Foucault faz uma inversão decisiva na forma de colocar a questão do *intellectual engagé*: o intelectual não seria mais aquele que, por se ligar voluntariamente à verdade, questiona o poder, mas aquele que questiona seus próprios vínculos com o poder.

Substituir, enfim, o intelectual universal pelo intelectual específico, é o desmascaramento da realidade das relações entre verdade e poder que está em jogo; logo, a função do intelectual seria a de agir sobre a ‘produção de verdade’ na medida em que a verdade, ela própria considerada na perspectiva de eixo gravitacional das relações de saber/poder, for implicada em seu aspecto de assujeitamento. (YAZBEK, 2008, p. 297)

Essa perspectiva se reflete na apresentação de “*Moi, Pierre Rivière, ayant egorgé ma mère, ma soeur et mon frère*”. Muito mais do que uma análise, o livro apresenta o relato do próprio Rivière, o que é *per se* uma ruptura com a perspectiva do intelectual sartreano, que nos moldes do que Sartre fez com Flaubert em “*L’Idiot de La Famille*”, se coloca no lugar de consciência do outro.

O livro sobre Pierre Rivière segue a mesma inspiração. (...) Nele, Foucault não quis interpretar o que dizia esse matricida do século XIX, que a normalidade considerou louco; em vez de analisá-lo, os

autores do livro redigiram textos complementares ao do próprio Rivière. (...) Foucault rompia exatamente com o modelo que podemos (...) denominar sartreano. Sartre, por essa época, compreendia Flaubert, como antes havia compreendido Baudelaire (...) admitindo ser a consciência alheia. (RIBEIRO, 1995, p. 170)

Apesar das diferentes visões de liberdade e engajamento, Foucault e Sartre se encontraram diversas vezes no campo da prática política efetiva. Em 27 de novembro de 1971, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jean Genet, Claude Mauriac, entre outros intelectuais, estavam reunidos na *Maison Verte*, espaço que abrigou muitas lutas ao longo de décadas, para definir os últimos detalhes do protesto contra o assassinato de um jovem argelino vítima de racismo. Em seu diário, Mauriac (*apud* ERIBON, 1989, p. 222) relata que eles já estavam conversando há duas horas, quando “um homem envelhecido, discreto, entrou na sala” (*Ibidem*) fazendo todos se calarem. Foi nesse quase silêncio que Michel Foucault e Jean-Paul Sartre se conheceram. Embora já tivessem se visto em um comício na *Mutualité*, nunca tinham sido apresentados formalmente. Cinco anos haviam se passado desde a polêmica em torno de “*Les mots et les choses*”, quando Sartre e Foucault se reuniram em torno de uma ação conjunta: o protesto contra a morte de Djellali Ben Ali, de apenas 15 anos.

Os ventos subversivos que varreram as ruas de Paris pareciam capazes de derrubar muros que separavam intelectuais e tornar seus fragmentos parte de uma mesma coisa: a luta antirracista. Milhares de pessoas estavam reunidas nos protestos que tomaram a *Rue La Goutte d’Or*, quando alguém gritou: “Vejam, ali estão Foucault e Sartre!”. Com megafones nas mãos, Foucault e Sartre defendiam como sempre defenderam, o engajamento como uma exigência do modo como suas filosofias dialogam com sua época.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Rodrigo Davi. Ensaio sobre as contribuições teórico-metodológicas de Jean-François Sirinelli, Jean-Paul Sartre e Norberto Bobbio para a história, a definição e a função social dos intelectuais. Mato Grosso: UFMT, 2012.

BIANCHI, Alvaro. Sobre o conceito de intelectual. 2016. Disponível em: <<http://blogjunho.com.br/sobre-o-conceito-de-intelectual/>>. Acesso em: 14 abr. 2017.

ERIBON, Didier. *Michel Foucault*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

_____. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

RIBEIRO, Renato Janine. *O intelectual e seu outro: Foucault e Sartre*. São Paulo: Tempo Social, 1995.

RODRIGUES, Elenice. *O intelectual no “campo” cultural francês – do “Caso Dreyfus” aos tempos atuais*. Paraná: UFPR, 1999.

ROWLEY, Hazel. *Tête-à-Tête*. São Paulo: Objetiva, 2011.

SARTRE, Jean-Paul. *Em defesa dos intelectuais*. São Paulo: Editora Ática, 1994.

_____. *Que é a literatura?* São Paulo: Ática, 1993.

YAZBEK, André Constantino. *Itinerários cruzados: Os caminhos da contemporaneidade filosófica francesa nas obras de Jean-Paul Sartre e Michel Foucault*. São Paulo: PUCSP, 2008.

O sussurro de uma elegia: sublime musical e o gesto estético-político

*The Whisper of an Elegy: musical sublime
and the aesthetic-political gesture*

Rodney Ferreira

Universidade de São Paulo

RESUMO: Situando-se fundamentalmente em leituras de Rancière e Lyotard, este trabalho propõe-se avaliar, através da relação de conceitos como “sublime” e “estado estético” com a Música, a possibilidade de formação de uma sensibilidade política, e talvez mesmo de um sujeito político, a partir do desencanto e luto próprios ao contexto estético-político da modernidade. Ou seja, encontrar uma consciência referenciada à angústia das ruínas utópicas e formais cujo ato político não se refira à consciência social, e sim à noção de “gesto sublime”, em diálogo com a música, como acontecimento do indeterminado e irrepresentável.

ABSTRACT: Standing up essentially on readings from Rancière and Lyotard, this study aims to evaluate, through the relation of concepts such as “sublime” and “aesthetic state” with Music, the possibility of forming a political sensitivity, and perhaps even a political subject, from disappointment and grief inherent to the aesthetic-political context of modernity. In other words, it want to find a conscience referenced to the distress of utopian and formal ruins whose political act does not refer to social consciousness, but the notion of “sublime gesture” in dialogue with Music, as an event of the undetermined and unrepresentative.

PALAVRAS-CHAVE: Gesto; Luto; Música; Sublime.

KEYWORDS: Gesture; Grief; Music; Sublime.

INTRODUÇÃO

Conquanto esta aventura almeje findar lá onde *quase* não é possível estar, e portanto temos daqui ainda um horizonte que de igual modo *quase* não se pode observar, é necessário que se dê firmemente ao primeiro passo seu impulso e direção:

A reinterpretção da análise kantiana do sublime transpunha para a arte o conceito que Kant havia situado além da arte, para com isso melhor fazer da arte um testemunho do encontro com o irrepresentável que desconcerta todo pensamento – e, a partir daí, um testemunho contra a arrogância da grande tentativa estético-política do devir-mundo do pensamento. Assim, o pensamento da arte tornava-se o lugar onde se prolongava, após a proclamação do fim das utopias políticas, uma dramaturgia do abismo originário do pensamento e do desastre de seu não-reconhecimento. (RANCIÈRE, 2012, p. 12)

Referindo-se aos textos de Jean-François Lyotard, Rancière, embora conciso, traça-nos precisamente as linhas gerais do que estava em jogo na reapropriação do conceito de sublime pelo filósofo. E não é outra senão essa a interpretação pela qual se desenvolverá o que este esforço, algo contaminado pela audácia tão própria aos grandes compositores que lhe serão objeto, propõe. Porém, antes de começarmos nossa efetiva caminhada por essa discussão, faz-se necessário que nos situemos na análise kantiana do

sublime e na maneira pela qual a música primeiramente pôde se apropriar dela, movimento que se mostra essencial para a compreensão da passagem do conceito à experiência do modernismo e pós-modernismo tal como Lyotard a realizou no campo da estética e da política – por extensão.¹

A ANALÍTICA DO SUBLIME EM KANT

Historicamente, a noção de sublime tem origem no arcabouço conceitual da disciplina retórica. Daí ser interessante que se traga à baila a definição de um autor romano do século I resgatado por Boileau, conhecido ora por Longino ora por Dionísio, qual seja, o sublime no âmbito retórico é aquilo que denomina a catarse advinda do ápice arrebatador de um discurso. Não sendo, portanto, um predicado coercitivo do discurso como um todo, mas parte de um movimento exercido pela empresa retórica ela mesma – não haveria um *estilo* sublime, mas um discurso que pode alcançar ao sublime (BOILEAU, 2013, p. 6).

Um pouco mais próximo do contexto conceitual que nos propriamente interessa, o sublime ressurge no âmbito da querela entre *Anciens* (classicistas) e *Modernes* (pré-românticos), acoplada à fundação, no século XVIII, da disciplina Estética. Subjugado à ótica classicista de Boileau – esta fundada nas noções apolíneas de ordem, harmonia, simplicidade etc. –, o sublime aparece como uma espécie de superlativo do belo; ou seja, aquilo que surge como instante de entrega da parte do espectador ao belo agigantado que o eleva a uma experiência de compreensão maior produzida pela

1 Acerca da estrutura através da qual este trabalho buscará operar: trata-se de desenvolver, no interior de quatro movimentos maiores, temas a serem retomados em tempos diversos, com mais ou menos complexidade, pretendendo ao mesmo tempo exigir (enquanto diferença constitutiva) e facilitar (enquanto síntese constitutiva) o esforço de apreensão da integralidade do artigo – estrutura, vê-se, em nada estranha aos ouvidos musicais.

virtude expressiva da obra.² Virtude expressiva, não obstante, em questão para o próprio Boileau, enquanto posicionado na querela: seriam as regras da técnica suficientes para a produção de uma tal obra, ou o sublime surgiria como um fenômeno relativo à ideia de gênio dos modernos? (LYOTARD, 1997)³

Dadas as precedentes definições, é necessário admitir que só se pode falar de uma real distinção entre belo e sublime, isto é, de uma distinção que efetivamente entre no campo de uma racionalidade do sentimento enquanto fenômeno estético, a partir do estabelecimento de algumas noções seminais de Edmund Burke (em oblíquo diálogo com Joseph Addison), presentes em sua obra *A Philosophical Inquiry into the origin of our ideas of the Sublime and Beautiful*. Noções que podem ser observadas na seguinte passagem:

O que quer que se estabeleça em quaisquer maneiras que excitem nossas ideias de dor e perigo (...) ou opera em maneira análoga ao terror, é uma fonte do *sublime*; isto é, é produtor da mais forte emoção cuja nossa mente é capaz de sentir. (...) Quando os perigos nos pressionam muito proximamente, eles são incapazes de fornecer qualquer deleite, e são simplesmente terríveis; mas em certas distâncias, e com certas modificações, eles podem ser, e são, deleitosos, como nós todos os dias experienciamos. (BURKE, 2005, p. 7, tradução nossa)

Em Burke, portanto, o sublime não mais é visto como êxtase aprazível do belo, mas como uma espécie de *ameaça agradável* que abre passagem para um anuancamento da noção de prazer que se operará na obra. Para o filósofo, o belo (ordeiro, harmônico, simétrico, simples...) produziria um

2 Interessava notar que do lado dos modernos também havia quem compartilhasse de concepção parecida acerca do belo, vide Karl Philipp Moritz, para quem a bela arte compunha um modelo harmônico capaz de arrebatá-lo e ampliar a alma, dando-lhe conhecimento dos aspectos da natureza ali condensados. Cf. Sabino, 2009, p. 117.

3 Cf. p. 101.

prazer positivo, enquanto o sublime (agradavelmente horrível, medonho, perigoso, enquanto representativo ou distante) geraria um *prazer negativo*, um “deleite”. Essa novidade, assim como a de que o perigo e o horror precisam ter certa distância representativa, manter-se-ão como pedras de toque no trato dado por Kant – ao menos até que se considere certa radicalidade própria ao idealismo alemão, que é o que veremos a seguir.

Como dito, Kant se apropria dessa distinção já em muitos pontos firmada e nunca totalmente distante de sua origem retórica⁴, e passa a considerar o conceito de sublime como aquilo que estabelece, por um lado, uma relação de potência da natureza contra nossas potências físicas de subsistência (sublime dinâmico); e por outro, como a desmedida da natureza enquanto contrária à representação, uma vez que produz disfuncionalidades nas faculdades imaginativa e racional do homem (sublime matemático). Mas o que aparece como verdadeiramente interessante na abordagem kantiana é que também na *Crítica da Faculdade do Juízo* observamos se realizar um giro copernicano,

(...) pois o verdadeiro sublime não pode estar contido em nenhuma forma sensível, mas concerne somente a ideias da razão, que, embora não possibilitem nenhuma representação adequada a elas, são avivadas e evocadas ao ânimo precisamente por essa inadequação, que se deixa apresentar sensivelmente. (KANT, 2010, p. 91)

Ou seja, não há propriamente um objeto sublime, mas o sentimento sublime, que é também o sentimento do sublime, uma vez que nossa existência e imaginação, em suas capacidades, são o termômetro da experiência para

4 O movimento, e não uma definição harmônica, é o responsável pela emergência do sublime tanto para Kant quanto para Longino, bastando observar o há pouco dito: não há um estilo sublime, mas uma certa dinâmica discursiva capaz de trazê-lo à tona como um sentimento do espectador, e não como algo firmado na poética.

com as potências da natureza. Não se trata de, como os sensualistas ingleses, considerar objetos colossais *per se*, como desertos, montanhas, mares bravios etc. Trata-se de considerar a relação que o sujeito estabelece com a mera representação de tais lugares enquanto suscitadores de um movimento da alma, que então passam a dizer respeito ao alargamento de sua imaginação pelo superar do sentimento de autoconservação e da necessidade açambarcadora da razão. Jogar-se no abismo do que aparece de modo colossal e inapreensível de maneira a afirmar à razão autônoma moral; – a lei moral como vontade mais pura desafia aquilo que é da ordem imediata de interesses dos sentidos. O sublime seria, com efeito, o possibilitador da realização dessa vontade – valendo-se aqui de um exemplo de Schiller – símile à liberdade de Prometeu, que após realizar a tarefa gloriosa de furtar os deuses e revelar o fogo aos homens, suporta de maneira igualmente gloriosa, desprovida de arrependimento e autopedade, sua punição divina, pois “grandes podemos nos mostrar na felicidade, mas sublimes, apenas na infelicidade” (SCHILLER, 2011, p. 43).

Este mesmo Schiller, propondo uma pesquisa no interior da analítica kantiana, fornece-nos uma proveitosa relação das dimensões representativas constitutivas da relação do que ele denominou sublime prático (equivalente ao sublime dinâmico) e sublime teórico (equivalente ao sublime matemático): “I. representação de um poder físico objetivo; II. representação de nossa impotência física subjetiva; III. representação de nossa supremacia moral subjetiva” (*Idem*, 2011, p. 40).

Assim, podemos ver a ultrapassagem realizada pelo sublime em relação ao cálculo utilitário do simples prazer ou desprazer. Kant não parece ter verdadeiramente notado – e o porquê investigaremos mais à frente – que esse conceito funda uma possibilidade de autonomia de outra ordem dentro do campo histórico-social individualista, calcado na autoconservação, que se firmava no século XVIII.

BEETHOVEN, O SUBLIME E A MÚSICA

Certamente, para Kant, o sublime não poderia se integrar às artes, uma vez que este era um papel legado ao belo enquanto o que caracteriza a expressão da conjunção universalizante de forma e conteúdo, ou imaginação e representação. Contudo, isto não impediu que os românticos tomassem o sublime como a expressão essencial de sua forma artística mais própria: a Música – o que produziu uma chave dialética da qual Ludwig van Beethoven emergiu como máxima síntese.

Como expressão daquilo que nunca está completo, que desconhece quaisquer delineamentos categóricos, Beethoven estabelece uma relação entre o essencialmente musical e o essencialmente romântico. E ainda assim, não é parte de um movimento degenerativo ou deficitário, mas antes a própria expressão da absolutidade daquilo que não pode ser representado, contido – busca expor, portanto, o movimento do mundo em toda sua dinâmica, cores e nuances, de modo a tratá-los não como plásticos à capacidade formal, mas à forma como plástica em relação a eles. A vontade romântica, também em nível político, assemelha-se à superação incitada pelo sublime na medida em que é aquilo que anseia ao que desarticula nossa capacidade de identidade e determinação, buscando, em nível histórico-social e formal, desvelar possibilidades outras em relação àquelas finitas que decaem nos ideais sociais e artísticos anteriores.

É E.T.A. Hoffman, que, contra a tendência mais geral da crítica, percebe esse purismo romântico em Beethoven, cujo eixo inicial é sua 3ª Sinfonia, e o principal, a 5ª Sinfonia. Vejamos que não foi efetivamente discordando das críticas à música de Beethoven que Hoffman se posicionou; foi, na verdade, sendo capaz de observar o que estava um tanto mais adiante delas: a 3ª Sinfonia é, de fato, recheada por sentimentos angustiosos de asombro, horror, medo e nostalgia. São manifestos entre eles o desmedido, o

parco senso formal, a dispersão e também intensidade e tamanho que parecem não levar a lugar algum⁵. Mas, ora, é justamente esse o *geist* romântico: a proficuidade imaginativa e o senso desmedido para além da forma, dão sopro espiritual e constitutivo ao sublime musical. O que Hoffman precisou operar foi uma *crítica da crítica* (KAWANO, 2012)⁶.

Mais claramente, vemos na 5ª Sinfonia sua constitutividade desprovida de desenvolvimento ou frases musicais propriamente ditas. Ela se movimenta a partir de sua simplicidade, explorando incessantemente os elementos de saturação, repetição e contraste, que não objetivam adquirir forma expressiva, mas manter um *constante aformal*. Introduce-se a ideia musical como algo que supera à forma musical, e então somos levados facilmente a uma associação com o sublime matemático como aquilo que é passível de concepção e, no entanto, impossível de representação, de adquirir imagem intelectual. Poderia-se bem dizer que, para Hoffman, Beethoven deu alforria à música: a forma de arte da música tem a sublime vontade pelo infinito, e não a expressão sentimental ou pastoral, como essência. E quando se fala de alforria, fala-se também de impulsos que negam a conservação pelo ressentimento formal; toda a classe do que se torna falsamente nobre é deslegitimada e forçada a um novo espírito de apreciação.

Beethoven, portanto, não apenas desvelaria a essência da música enquanto forma artística romântica por excelência, mas também estabeleceria a necessidade de uma outra gramática apreciativa, o que permite a Hoffman

5 É verdadeiramente instigante que a 3ª Sinfonia, “*Eroica*”, tenha uma forte ligação com o programa napoleônico na medida em que esteve ligado, segundo Beethoven, aos ideais da Revolução de 1789, e isto principalmente porque Beethoven não buscou uma narrativa musical mimética da revolução; ele produziu uma condição revolucionária na própria forma. A processualidade autônoma da estética musical em Beethoven foi capaz de se acoplar ao espírito revolucionário sem ter que se rebaixar à condição de perspectiva narrativa do histórico-político. Diante disso, Hegel se veria mal-posicionado ao afirmar que a autonomia estética é fruto de uma decepção histórica de suas capacidades de asserções políticas.

6 Cf. p. 114.

dizer que a natureza expressiva essencial da música é um “sânscrito”; uma linguagem que carregaria uma determinada primitividade circundante ao divino (HOFFMAN *apud* KAWANO, 2012, p. 115).

O sublime musical que se sintetiza dessa exposição, configura-se pela integração de elementos indeterminados, inexpressivos, conflituosos, e que ainda assim se deixam constituir como obra. Todo horror beethoveniano é produzido pela relação da forma com o que a nega enquanto conformadora de um *thelos* que expressaria um quadro microcômico de certa perfeição da natureza capturada pelo espírito. Foi preciso superar o belo, mesmo que para isso tenha sido também preciso dissipar o lúdico e o agradável que lhe são próprios, para dar lugar ao que não se conforma, ao que expressaria uma tal capacidade infinita de inconformação que angustiosamente nos desestabiliza e prazerosamente nos faz algo, pela repetição e desmedida, inconformado. Por exemplo, vemos em *Corolian Overture* o que é amusical e se integra à música, que absorve tais elementos aformais e antiformais na forma da obra – a relação brutalizada do que nunca se sintetiza, o silêncio que aparece quase como fissuras geológicas no interior do desenvolvimento, a elementariedade dos temas. É a partir dessa desarticulação da identidade e da determinação que o infinito pode emergir como expressão contínua do que não se determina, não se deixa sintetizar. O aformal que se move dentro da forma, não se deixando capturar por ela, e assim demonstrando continuamente sua dimensão além.

Na estrutura beethoveniana, o movimento das particularidades produz sua totalidade. Não há uma projeção estrutural, um invólucro formal. O motivo atualiza-se em seus possíveis – multiplicados ao infinito por sua elementariedade – e nessa pressão da forma a sua própria agregação do indeterminado, forma sua totalidade. Expressão contínua do que não se determina; a capacidade produtiva da ideia musical sobrepondo-se às macro-estruturas da forma musical.

Todavia, há outra face da música sublime de Beethoven, presente no que se convencionou chamar seu *estilo tardio*. Uma face *chiaroscuro* que usa da obscuridade para intensificar o contraste iluminador que deixa ver mais daquilo que significa o horrível, o medonho e o perigoso em sua música.

Como exposto, há uma relação constitutiva do desejo de anulação de si, em sua individualidade, em prol de um alçar ao que é inexprimível e ininteligível, de modo que uma condição ontológica superior à condição física subjetiva se dê através da afirmação da vontade da razão, ao mesmo tempo superando à razão e à subjetividade. Essa vontade, portanto, se faz moralmente superior apenas enquanto está no estágio da vontade de liberdade, uma vez que as faculdades entram em uma instabilidade que, fruto delas mesmas, ainda assim é incontrolável. Como uma criança que, fascinada por uma repentina e violenta percepção da natureza ao observar um céu estrelado, tem não só seu corpo posto em um estado de total vulnerabilidade mas também toda a narrativa da sua vida posta em desequilíbrio, em que suas faculdades tentam costurar na sua constituição individual o que, na verdade, excede em muito o todo de sua experiência no mundo. A conduta relativa ao romântico-musical parte também de um “ânimo infantil e piedoso” (HOFFMAN *apud* KAWANO, 2012, p. 16).

Neste sentido, o que é exatamente monstruoso no sublime é a descoberta de algo em nós que é desmedido em relação às medidas da individualidade, algo em nós que não porta a imagem do indivíduo. (SAFATLE, 2015, p. 2)

O trecho acima sugere uma digressão que neste ponto se convém realizar: é preciso tornar claro que no contexto kantiano do sublime, sem indivíduo ou sujeito não pode haver uma pedra de toque do que é humano, e por consequência também não pode haver atividade moral. É por

isso que, ao contrário do que se tenderia a pensar, Kant dará ao sublime um papel bastante secundário, inferior ao do belo, no que tange à relação entre ética e estética. Pois, deve-se considerar que:

(...) a análise do sentimento do sublime também não anuncia a unidade prometida ao projecto filosófico kantiano, tal como descrito na introdução à *Crítica da Faculdade do Juízo*: a exposição de tal projecto apenas refere, numa curta passagem e não mais que uma única vez, no final do parágrafo VII, a necessidade da *Crítica* inscrever nos seus respectivos lugares de legitimidade a dupla possibilidade que constitui o juízo estético – enquanto prazer a partir da reflexão sobre as formas das coisas em conformidade a fins e enquanto experiência da finalidade do pensamento em presença da ausência de forma. (ANAHORY, 2002, p. 133)

Na consideração do juízo do gosto e na reflexão estética, o prazer-do-belo (*Lust*) encontra em si uma finalidade submetida a uma teleologia utópica da possibilidade de representação estética enquanto agente moral. Remetendo-nos rapidamente à primeira citação deste trabalho, podemos compreender que o sublime deve aparecer justamente como aquilo que surge da falência das esperanças depositados nessa relação, e só assim tal sentimento pôde se pôr em primeiro plano como motor estético relacionado a uma ética do luto.

De volta ao compositor... É Adorno quem principalmente desenvolve a noção de estilo tardio em Beethoven como um movimento de negatividade que encontrou ressonância na arte musical do século XX. O que se enfatiza em obras como a *Sonata 31, Op. 110*, é um carácter representativo de um desfalecimento da pulsão musical. Ao polarizar dois estilos distintos, o da fuga e o pianístico romântico, Beethoven produz uma estrutura casular, onde o que era orgânico e mantinha a própria virtuosidade pulsativa se torna paulatinamente mórbido, donde se descola uma outra forma de vida

que marca os instantes radicais entre a letargia e a renovação. Não há síntese, há oposição e justaposição desengonçada daquilo que está morrendo e do outro metamorfo que eclode.

Não se pode dizer, portanto, que é a ideia musical que rege a estrutura, tal como em *Corolian Overture*. No estilo tardio de Beethoven, o que parece estar em jogo é o estabelecimento do que é permanentemente informal, do que se desenvolve pelo estado de contradição e pela condição polarizada, como produtor de uma outra noção do que pode ser forma. É violentando a forma que Beethoven mostra reações inéditas; a novidade, que é o positivo, surge das reações negativas à violência que as impulsiona.

Efetivamente situado no tratamento do sublime realizado por Kant e expresso na música mais essencialmente romântica, a de Beethoven, este trabalho pode já fitar um pouco além das antigas montanhas, lá onde o horizonte as cobre com seu manto reluzente e nos convida a galgar sua trama celeste.

SUBLIME COMO PÓS-TRAGÉDIA

Dentre as diversas leituras do trágico, a dinâmica da tragédia encontra nítida observância a partir da relação conflituosa de um devir guiado por forças ideais e as forças mesmas de uma alteridade de poder – seja mundana, divina ou diversamente contingente. Todavia, não é exatamente uma relação opressiva das forças contingentes e divergentes o que essencialmente configura à experiência da tragédia, mas antes o próprio caráter do ideal, que encontra em sua inflexibilidade – e também em uma certa arrogância da apropriação pelo homem de um regimento de valores que só os deuses contêm – uma projeção previsível e inalterável de seu destino. O homem não pode ir além do ideal, mas o ideal sempre está além do homem. Tendo isto em vista, existem duas fases ético-políticas que encon-

tram alguma sorte de participação na dimensão trágica: as utopias políticas da primeira metade do século XX e o que aqui se chamará de pragmatismo programático da segunda metade do mesmo século. E muito embora não se possa abordar satisfatoriamente a complexidade do que envolve essas fases, caberá ao desenvolvimento dos conceitos estéticos estabelecer as relações éticas porventura latentes. Por enquanto, vejamos os quadros.

UTOPIA, TRAGÉDIA E LUTO

Este conflito, entre, por um lado, os pragmáticos do gosto e da capacidade do gosto em engendrar conciliação e, por outro, as capacidades eclipsantes do sublime e a falha de consenso em criar um *thelos* funcional, continua conosco hoje. (NABAIS, 2006, p. 1)

As utopias políticas fundadoras dos anseios centrais da Rússia, da Alemanha e dos Estados Unidos da primeira metade do século XX, ou seja, o socialismo, o nacional-socialismo e o liberalismo, encontraram em si, por um lado, o que havia de não verdadeiramente invertido do idealismo no interior do materialismo-dialético – a superação moral projetada na classe trabalhadora, queria nesta uma consciência para além mesmo das suas relações e interesses materiais. O que evidentemente não se efetivou, gerando, pelo outro lado, uma sociedade que racionalizou e administrou a barbárie a partir dos princípios mesmos que buscavam a superação moral do homem. Não à toa, vemos posta no seio formador da Teoria Crítica a questão (para uma nova dialética do esclarecimento): “Por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie?” (ADORNO; HORKHEIMER, 2009, p. 11)

Quando se fala da leitura política do pragmatismo programático, o que parece estar em jogo não é uma negação da decepção das décadas anteriores às suas formulações, e sim a tentativa de operar uma crítica dos

fundamentos da estrutura racionalizada, de modo que a leitura que Rawls e Habermas realizam de Kant está calcada nas questões relativas à universalidade da lei moral e às experiências da normatividade, onde a estética teleológica só encontra lugar ao passo em que é regulada em sentido do *consensus ético-político* (ANAHORY, 2002)⁷.

Portanto, em primeiro momento, podemos tomar a experiência política trágica por excelência como configurada pelo fim das utopias, fatalmente consumidas pelo Ideal, seguida do sentimento de luto e desencanto que serve de conexão – como consciência da irrecuperabilidade de categorias do representável universal – com experiências políticas e estéticas posteriores. Em segundo momento, o que há é essa operação ao redor de Kant que se finca na esfera da *Crítica* e da *prática*, de maneira a incorporar limites coagulados e impeditivos da formação de um pensamento político e ético conjuntivo à atualidade não-teleológica da estética.

Assim posta, essa dupla perspectiva forma a ocasião de construção da problemática lyotardiana, de modo que o sublime apareça também como o sentimento do pós-trágico – do luto como a existência persistente daquilo que perde toda determinação coadunante de sujeito e história, submetido à condição espectral do que ocorre entre a suspensão nostálgica e a vontade reconfigurativa da afetividade desencantada, embora ainda mobilizante.

LYOTARD: A QUESTÃO DA ARTE COMO NECESSIDADE DO IRREPRESENTÁVEL

A recuperação da *Crítica da Faculdade do Juízo* por Lyotard dá conta de um problema que tem nela sua semente mas que só a partir de Hegel começa a germinar:⁸ a arte moderna não detém mais ao belo como paradigma – e

7 Cf. p. 113.

8 WERLE, 2013, p. 71-74. O fim da arte em Hegel não aponta para a impossibilidade da bela arte, e portanto não se aproxima do problema do irrepresentável pelo aspecto paradigmático

através dessa constatação o espírito do irrepresentável perpassa o político e o estético. Lyotard introduz sua abordagem a Kant a partir da consideração da operação reguladora do juízo, em relação a uma certa conciliação que este produz para com a reflexão e a prática. O belo age por meio de uma circulação teleológica que rege a si mesma em sua relação com a natureza de um modo desconectado da necessidade de produção da Ideia, mas conectado à própria livre-funcionalidade da natureza. Existe uma *finalidade sem finalidades* no caráter desinteressado do belo, onde a arte é o espaço de circulação harmônica das imagens e dos conceitos.

O esforço de Lyotard é fazer notar a configuração, na leitura da *Crítica da Faculdade do Juízo*, de uma relação de subversão do confinamento apriorístico que determinaria um destino para a arte, tal qual o do conhecimento e o da moral, no interior do projeto kantiano. Não seria, e não foi, o *a priori* que guiou a modernidade, mas aquilo que “nasceu” adjacente ao juízo estético; aquilo que ele não pode conter e que o arrebatava: há um deslumbramento da razão para com o que é sublime, capaz de produzir uma relação de desejo especulativo das possibilidades do irrepresentável. Assim,

O estilçamento das faculdades produz-se aí, na derrapagem de uma economia do desejo, aí, onde um desejo de limite toca o absoluto como Ideia e o pensamento crítico experimenta o incondicionado como sua condição: o sentimento sublime não é senão a actualização do impossível como vocação do pensamento. (ANAHORY, 2002, p. 137)

.....
em si, mas sim pela constatação de que a subjetividade moderna não pode produzir uma universalidade sensível-ideal similar à do período clássico, e que portanto o universal, o objetivo da arte, já foi realizado plenamente. O elemento ético-objetivo que os gregos puderam apresentar sensivelmente em sua arte dramática e plástica falta aos indivíduos modernos, cujo momento histórico romântico-cristão sobrepôs o terreno nebuloso dos afetos à objetividade ética. O germe do irrepresentável surge aqui por um outro aspecto, porém ainda considerando, na estética, a perspectiva do sujeito herdada de Kant.

Entrementes, como observado anteriormente, o conceito de sublime já estava relacionado às questões da virtude expressiva da obra como fruto da perfeição técnica ou de algo próprio ao gênio como dádiva. Passagem essencial para a compreensão da virada de foco que impulsiona a disciplina estética: não se trata mais do artista produzindo obras perfeitas a partir das regras do universal técnico-comunicativo de um ideal de belo clássico, mas do *amador* que recebe também o assombroso, místico, tenebroso..., o sublime que provém de um gênio não-comunicativo. Ou seja, passa-se da órbita autor-obra e do ideal estático para a relação de abertura ao fascínio e desestabilização, em que o gênio produtor se faz distante e o receptor passa a ser o centro de gravidade. Um outro deslocamento também é identificado por Lyotard a partir da noção kantiana do sublime como *apresentação negativa* e que diz respeito à disparidade entre o que a razão é capaz de conceber e a frustração da imaginação em dar forma ao que se concebe – de maneira similiar seria, em exemplo de Kant, a opressão gerada pela lei mosaica.⁹ Com efeito, vê-se posta a problemática da representatividade não-mimética que abre as portas para o minimalismo e o abstracionismo pictóricos, donde se afirma que o germe do vanguardismo na arte surge da problemática kantiana.¹⁰

Mas qual a chave definidora da acepção contemporânea de sublime – o que é, em termos cosmológicos, a causa eficiente e a causa final do

9 Referindo-se ao seguinte trecho: “Não farás para ti imagem de escultura, nem semelhança alguma do que há em cima nos céus, nem em baixo na terra, nem nas águas debaixo da terra.” Êxodo 20:4, 1980, p. 83.

10 Lyotard, 1997, p. 103. Um tanto mais a frente, na análise realizada em *O Sublime e a Vanguarda*, Lyotard retoma, a partir de Burke, uma outra discussão acerca dos “privilégios” da *poiesis* sobre a representação das artes plásticas, que remete fortemente ao projeto fronteiriço de Lessing, em seu *Laocoonte*. As palavras possuem uma capacidade expressiva que não se limita à *mimésis* ou à reprodução dos corpos belos, e por isso são dadas a um caráter “sublime” que a arte mimética precisaria alcançar através de uma outra dinâmica de representação – uma que surpreenda, assombre, aterrorize...

vanguardismo diante de um dedutível receio de esgotamento do conceito nos âmbitos da poética, da música e das artes plásticas? É tratando primeiramente das propostas artístico-conceituais de Barnett Baruch Newman que Lyotard traz à luz sua concepção de *ocorrência* sublime. Não caberia projetar a analítica do sublime pelo espectro da imagética e da espacialidade, como se o sublime fosse expresso na alusão ao irrepresentável e indeterminado no espaço; cabe associá-lo ao tempo, à “sensação de tempo” (NEWMAN *apud* LYOTARD, 1997, p. 95). Essa sensação seria determinada por uma noção de *Ocorre* como algo ontologicamente primordial que antecede à própria configuração da questão de sua ocorrência; é o algo que ocorre, e só pode ser colocado como pensamento depois que acaba de ocorrer. Algo de “infinitamente simples” mas que só é intuível como alusão de um lapso. Isto é, não do que de fato *Ocorre*, mas do que não podendo ser constituído pela consciência de algum modo está antes dela, ou é esquecido por ela, e acaba configurando uma privação. Essa privação com a qual tentamos nos aproximar do que *Ocorre* gera uma projeção futura, *Ocorrerá?*, que é a angústia de que nada pode ocorrer. Porém, é na suspensão dessa esperança – não só de um contínuo, mas de uma ultrapassagem – que pode surgir um prazer, o prazer do desconhecido e da intensificação da sensação de existir pelo acontecimento de suspensão. É esse indeterminado temporal (*Ocorrerá?*) produzido pela tentativa de se aproximar de um indeterminado da própria consciência (*Ocorre*) que caracteriza o sublime.

O inexprimível não reside num além, num outro mundo, num outro tempo, mas nisto: que ocorra (alguma coisa). Na determinação da arte pictural, o indeterminado, o que *Ocorre*, é a cor, o quadro. A cor, o quadro, enquanto ocorrência, acontecimento, não é inexprimível, e é isto que terá de testemunhar. (LYOTARD, 1997, p. 98)

A existência entre o *agora* e o nada (que são o mesmo) na espera da ocorrência, tal é o que caracteriza o conceito de sublime na vanguarda em relação ao sublime romântico. Isto é, conquanto a dinâmica de sentimentos seja a mesma, aqui ela se dá no tempo, enquanto no sublime romântico se dá no espaço, ou no que seria uma certa relação do sentimento de expansão de si ao infinito menos do que o de suspensão e anseio.

A MÚSICA SUBLIME DO SÉCULO XX

Como na narrativa de Sodoma e Gomorra, o século XX musical se inicia com o tonalismo musical olhando para trás de si, ao seu passado imediato e anunciadamente falido, enquanto transmuta-se em uma estátua de sal – desmoronada a golpes lancinantes do martelo-dodecafônico. A música, dessa maneira, acha seu lugar nos anseios do modernismo artístico. As grandes estruturas unificadoras dão lugar às “decisões de reinterpretação daquilo que a arte faz ou daquilo que a faz ser arte” (RANCIÈRE, 2012, p. 36), que dizem respeito a uma outra consciência do regime de produção dos materiais estruturais como motores de crítica e produção da forma. Assim, a arte musical perde muito de seu caráter grandiloquente e passa à elucubração de tendência hiper-perceptiva, mínima.

Nesse contexto, podemos identificar ao menos dois desenvolvimentos reapropriativos do conceito de sublime em música: um, em Viena, é aquele proposto por Anton Webern. Outro, em Nova Iorque, é o de Morton Feldman. Não obstante, o que se mostra seminal a este trabalho são menos as especificidades formais de cada compositor do que suas intersecções através do conceito de sublime. Cabe-nos principalmente desvelar a partilha sensível e crítica entre suas obras.

É na pintura expressionista que podemos encontrar um refratário por onde perpassam os raios fotônicos do elemento que conecta Feldman e We-

bern: a gestualidade. E embora essa interpretação esteja marcadamente referenciada às análises adornianas, talvez seja interessante aqui retornarmos antes a Lyotard e à fonte empírica primeira do seu conceito de sublime de vanguarda – as obras de Barnett Newman. Neste, a ideia de *Ocorrência* que produz o sublime encontra a mesma condição estrutural que na música dos compositores supracitados, pois trata-se de trazer na materialidade irreduzível da forma – em pintura ou em música – a expressão da gestualidade do sujeito. Quando observamos pinturas como *Onement, I*; *First Station e*; *Black Fire I*, o que está em jogo é a capacidade da gestualidade presente nas linhas, que poderíamos entender também como da qualidade do semi-formal na medida em que representa, em geometria, algo mais próximo da ordem da abstração do que propriamente da figura; – a linha é a base para a composição da figura. É a linha imperfeita, enquanto gesto, que cria um impasse para a entrega contemplativa ao campo largamente preenchido do quadro, de modo a sermos a todo momento atraídos pelo que parece uma fissura e, então, relacionados a essa dinâmica entre a entrega e o incômodo, encontramos a intensificação da nossa consciência individual enquanto suspensa no “acontecimento nadificante-apreensivo” (VAN DE VALL, 2002, p. 361).

Mas como isso se daria na dinâmica musical? Em Feldman, vemos uma crítica radical à expressão musical coordenadora pelo que era até então o regime expressivo possível, a partir das condições gramaticais da partitura e da organização da base temporal e desenvolvimental em música (FELDMAN, 2000)¹¹. O retorno ao “som puro do sujeito” se dá aqui como necessidade de desconstruir a ideia de mediação entre natureza e natureza humana. A partir de uma ideia de “expressão desprovida de gramática”, onde a música se mostra movida pelo sujeito a partir de

¹¹ Cf. p. 65.

seu material mais fundamental, o que é da categoria do inexpressivo e da aproximação ao irrepresentável pode vir à tona (SAFATLE, 2015)¹². Lá onde a música não se pauta pelo afeto ou pelas coordenadas da forma possível, mas pelo que há de irredutível em si – o som, o tempo, a variação e a repetição... – é que ela pode expressar a fissura nadificante-apreensiva das faculdades humanas. Tal como a linha e a cor são as bases irredutíveis da pintura pelas quais Newman produz o sentimento de sublime, que é também não o irrepresentável mas uma aproximação do irrepresentável¹³. A partir disso, Feldman pôde desenvolver noções musicais como a da simetria manca (*crippled symetries*), onde a música através da falsa repetição de tons, em que as alterações se fazem minimamente ou nada perceptíveis, cria uma relação de desestabilização cognitiva.

Acerca de Webern, encontramos na gestualidade um ponto de encontro entre as leituras de Lyotard e Adorno. O que há no movimento sublime de Webern é que se age pela redução da música à sua natureza através da concentração e da subtração. Não com o intuito de desestabilizar as faculdades através de uma dinâmica do irredutível formal, mas para que se intensifique a expressão que faz do som um gesto. A atrofia sonora em Webern aproxima-se de algo como *o sussurro de uma elegia*, pois este modo poético não encontra na declamação grandiloquente uma força além da lamúria ou de algo próximo do falso luto de Marco Antônio diante do César morto, tal como esta cena nos é apresentada na peça de Shakespeare (SHAKESPEARE, 1997). Antes, o canto letárgico e condoído pelo irrecuperável só pode se exprimir (na sentimentalidade que é fundadora e anterior à sua própria condição formalizada de *poiesis*) sem afetação

¹² Cf. p. 2.

¹³ Essa elucidação, que é passo importante da definição do conceito de sublime em Lyotard, encontra-se, em caso de necessidade de rememoração, já no tema imediatamente anterior.

através do sussurrar que advém como síntese das lágrimas e das palavras que, querendo-se dizer, permanecerão sempre não ditas. É essa intensificação pelo que é “dito” sem necessidade real de expressão – e que se ouve como o próprio irreduzível transfigurado – que caracteriza um som, que é música, sem mediação da subjetividade, mas que, ainda assim, expressa-se enquant o *gesto* (ADORNO, 2008)¹⁴

O GESTO ESTÉTICO-POLÍTICO E A MÚSICA SUBLIME

Pois a forma estética é, sobretudo, um modo de determinação de relações, de regimes de ordenamento, seleção de materiais, agenciamentos de sínteses e unidades. Seleção, ordem, relação, unidade, síntese: todas estas categorias são carregadas de teor político evidente. Quando a arte as mobiliza, ela não pode fazê-la sem produzir a imagem de um outro princípio de racionalização cuja possibilidade de realização se encontraria bloqueada no interior das esferas de reprodução material da vida social. (SAFATLE, 2015, p. 5)

Quando Rancière propõe que a arte pode compartilhar com a experiência política apenas aquilo que é de algum modo comum a ambas, refere-se a uma política possível a partir de uma relação de *partilha do sensível*, que está fundada em uma relação com a noção de autonomia da arte definida por seu “estado estético”. Este estado estético é a capacidade da arte ser em seu próprio regime de sensibilidade, constituindo heterogeneidades à potência de pensamento que a produziu. É um estado de *ser* da arte que supera o de *fazer*, isto é, que supera a intencionalidade subjetiva para fundar uma arte que nega ser submissa à linguagem (RANCIÈRE, 2012, p. 32). Ao tratar disto, Rancière está extremamente próximo do que se avaliou, tanto em Lyotard quanto em Adorno, ser o projeto do sublime e do sublime musical na modernidade e pós-modernidade. A partir disso, encontramos uma re-

¹⁴ Cf. p. 95.

lação de semelhança com o irreconciliável da condição política que fornece uma operação perceptiva da real potência interseccional dessas dimensões.

A condição política (pós-)moderna, que, em suas chaves de manifestação mais evidentes, assumimos neste trabalho como *trágica*, caracteriza-se pela experiência das ruínas do ideal, onde a necessidade humana da forja de um destino racional, na teleologia utópica fundada na primeira modernidade, finda na consciência deceptiva de suas limitações. Com efeito, o Belo presente no projeto kantiano adquiria a proeminência no campo estético enquanto portador de uma certa noção teleológica que se queria propor na trindade da *Crítica*. O Sublime, relegado ao segundo plano por Kant, toma a posição ativa – a partir dessa condição de falência mimético-utópica – como ação do inumano pós-trágico.

A ação do inumano constitui o *gesto estético-político* ao passo que, como observado na música de Webern e Feldman, a gestualidade é aquilo que nega à linguagem enquanto mediadora da natureza e da natureza humana, estabelecendo a possibilidade do puro som do sujeito, da intensificação da expressão na sua pureza não-mediatizada, que assim alcança uma intencionalidade alheia à gramática formal e estrutural enquanto condicionantes advindos do humano. O que o conceito de sublime fornece para a discussão estético-política não é um novo horizonte, um novo arcabouço gramatical que possibilite ao homem um retorno à dominação da natureza; o que ele fornece é, na verdade, a afirmação da condição irreconciliada da sociedade, de modo que, suspensos os valores e os ideais políticos, o que aparece é a ideia de *Ocorrência* enquanto a dinâmica que permite que a obra e o sujeito encontrem nos seus fundamentos constitutivos uma expressão não-representativa mas positiva enquanto intensificadora da consciência de sua existência. Esse *nada* que aparece como o irreconciliável está justaposto ao *agora* que cria a apreensão, onde o sujeito encontra não apenas a frustração de sua humanidade mas a

experiência de existir inumanamente, desvelando uma outra dimensão ali onde o logos humano falha: a da existência e arte gestuais.

O que temos é a afirmação do irreconciliável político e do irreconciliável artístico, que estabelece uma condição de inumanidade que intensifica e afirma à existência irreduzível da obra e do indivíduo, e assim talvez – e é certo que devemos terminar com a incógnita – produza o anseio por uma experiência política passível de surgir no que há para além do humano. O sussurro aqui é o *gesto* que funda toda a capacidade expressiva da elegia e afirma o que ela carrega na sua constitutividade musicalmente lamuriosa.

CONCLUSÃO

Entra o *Coro* e inicia:

Primeira Elegia

Quem, se eu gritasse, entre as legiões dos Anjos me ouviria?
 E mesmo que um deles me tomasse inesperadamente em seu coração, aniquilar-me-ia sua existência demasiado forte.
 Pois que é o Belo senão o grau do Terrível que ainda suportamos e que admiramos porque, impassível, desdenha destruir-nos? Todo Anjo é terrível. E eu me contenho, pois, e reprimo o apelo do meu soluço obscuro. Ai, quem nos poderia valer? Nem Anjos, nem homens e o intuitivo animal logo adverte, que para nós não há amparo neste mundo definido. Resta-nos, quem sabe, a árvore de alguma colina, que podemos rever cada dia; resta-nos a rua de ontem e o apego cotidiano de algum hábito que se afeioou a nós e permaneceu. E a noite, a noite, quando o vento pleno dos espaços do mundo desgasta-nos a face – a quem se furtaria ela, a desejada, ternamente enganosa, sobressalto para o

coração solitário? Será mais leve para os que se amam? Ai, apenas ocultam eles, um ao outro, seu destino. Não o sabias? Arroja o vácuo aprisionado em teus braços para os espaços que respiramos – talvez os pássaros sentirão o ar mais dilatado, num vôo mais comovido. (...) (RAINER, 1976)

REFERÊNCIAS

- A BÍBLIA VIDA NOVA. Trad. João Ferreira de Almeida. 2. ed. Ver. E ampli. No Brasil.
- ADORNO, T. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro, Zahar, 2009.
- _____. *Teoria Estética*. Lisboa: Edições 70, 2008.
- ANAHORY, A. Leituras do Sublime: Lyotard e Derrida. In: *Philosophica*, nº 19/20, 2002.
- BOILEAU-DESPRÉAUX, N. *Prefácio ao Tratado do sublime*. Trad. Vladimir Vieira. In: *Cadernos de estética aplicada*, nº 14, 2013.
- BURKE, E. *A philosophical inquiry into the origin of our ideas of the sublime and beautiful*. South Australia: The University of Adelaide Library, 2005.
- FELDMAN, M. *Give my regards to Eighth Street*. Cambridge: Exact Change, 2000.
- KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- KAWANO, M. E.T.A. Hoffman e a música instrumental de Beethoven. In: *Literatura e Sociedade*, nº 16, 2012.
- LYOTARD, J. F. *O Inumano. Considerações sobre o tempo*. 2. ed. Lisboa: Editorial Estampa, 1997.
- NABAIS, N. *Nietzsche and the metaphysics of the tragic*. New York: Continuum, 2006.
- RAINER, M. R. *Elegias de Duíno*. Trad. Dora Ferreira da Silva. Porto Alegre: Globo, 1976.
- RANCIÈRE, J. *A partilha do sensível*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2012.
- SABINO, J. F. *Ensaio de Karl Philipp Moritz: linguagem, arte, filosofia (Seleção, introdução, tradução e notas)*. São Paulo, 2009. 145 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.
- SAFATLE, V. *Aulas 7 & 8 - Políticas da forma*. Disponível em: <http://filosofia.fflch.usp.br/safatle/aulas_grad>. Acesso em: 28 nov. 2015.

SCHILLER, F. *Do sublime ao trágico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

SHAKESPEARE, W. *Júlio César*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1997.

VAN DE VALL, R. What consciousness forgets: Lyotard's concept of the sublime. In: *A companion to art theory*. Oxford: Blackwell, 2002.

WERLE, M. A. *A aparência sensível da ideia: estudos sobre a estética de Hegel e a época de Goethe*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

Um feixe de
percepções:
princípios de
associação,
identidade
e *eu* em Hume

*A bundle of perceptions: principles of
association, identity and self in Hume*

Tami Buzait

Universidade de São Paulo

RESUMO: Retomando os princípios associativos entre ideias no *Tratado da Natureza Humana* e tendo como centro uma leitura da Parte 4 da Seção 6 do Livro I da mesma obra, o presente artigo discute a ideia de *eu* [*self*] articulando-a com o projeto Humeano de um exame da natureza humana, visando ao final uma breve reflexão sobre a possibilidade de encontrar no filósofo escocês uma semente daquilo que seria uma crítica às noções modernas de identidade, considerando que sua aproximação desta “natureza” é efetivamente o contrário de uma essencialização do ser humano.

PALAVRAS-CHAVE: David Hume; identidade; natureza humana.

ABSTRACT: Following the description of principles of association among ideas in *A Treatise of Human Nature*, and focusing on a reading of the Part IV, Section VI of Book I, this article debates on the idea of *self* in connection to Hume’s project of an exam of human nature, with the final intent of briefly meditating on the possibility of finding in the scottish philosopher’s work an embryo of what would be the criticism of modern notions of identity, considering his approach to this “nature” as being in fact the opposite of what would be an essentialism of the human being.

KEYWORDS: David Hume; identity; human nature.

“Todas as ideias são cópias das impressões”, um ponto frequentemente asseverado na obra de Hume, tanto em seu *Tratado da Natureza Humana* como nas *Investigações sobre o Entendimento Humano*; ponto que é preciso ter em mente ao refletir, a partir de seu pensamento, sobre o modo como a ordenação das ideias se dá na imaginação humana. O dado sensível, aquilo que é provido pela empiria, se mostra à mente como *impressões*: as percepções mais vivazes que temos, imediatas em sua relação com a experiência. Calor, frio, dor, imagem, som e mesmo os sentimentos de prazer ou desprazer em suas diversas formas (júbilo, orgulho, tristeza, etc.), todos se dão por impressões no, por assim dizer, contato com as diversas qualidades de experiências. Eis é o primeiro tipo de percepção da mente.

O segundo tipo descrito por Hume são as *ideias*. Longe de tomá-las num sentido essencialista, entendendo-as como atualização de formas inteligíveis, ou parte da substância pensante, como algo do que veríamos numa tradição que precede sua obra, ele descreverá as ideias simplesmente como provenientes das impressões, mas experimentadas na ausência daquilo que as provocou, ou seja, são impressões menos vivazes, mas que têm sua origem em nada além daquelas percepções originalmente obtidas na experiência. Daí a afirmação de que as ideias simples são cópias das impressões. Por mais que possamos ter uma infinitude de ideias em nossa mente que não derivam diretamente daquilo que experimentamos vivaz-

mente com os sentidos, como, por exemplo, cavalos alados ou montanhas de ouro, ainda assim sempre reconheceremos que as partes que integram tais ideias são provenientes de impressões prévias; são ideias complexas que, não obstante, são compostas por ideias simples – como a cor do ouro, a concepção de montanha (que, ainda que não seja uma ideia simples, é de todo modo uma ideia que serve como “parte” para composições), asa, etc. Quando ordenadas na mente conforme as impressões diretas que as provocaram, não reembaralhadas na imaginação, mas unificadas na mesma ordem como se deram na experiência, as ideias são *memórias*.¹

Impressões e ideias também não devem ser tomadas como estanques entre si: Impressões são a origem das ideias, mas as ideias retroativamente também provocam novas impressões, e assim seguem numa interrelação que, como veremos mais à frente, cumpre um papel na formação do que entendemos por *eu* ou *alma* individual. Ideias de sensações, por exemplo, podem provocar novas impressões de prazer ou desprazer que, apesar de não tão vívidas como na presença mesma das sensações, ainda assim são impressões que gerarão novas ideias e desse modo segue o pensamento intercalando-as num fluxo sucessivo. Sendo esta relação de fato inexorável, podemos entender a diferenciação entre impressões e ideias como metodológica decerto, já que o autor afirma que não possuem uma diferença em sua natureza, mas apenas em grau: Impressões são mais “fortes” que ideias. O que seria como dizer que têm uma diferença quantitativa mais do que qualitativa e, conseqüentemente, a noção de *ideia* está então despojada de qualquer qualidade metafísica que atue em sua emergência no espírito

1 “Embora nem as ideias da memória nem as da imaginação, nem as ideias vívidas, nem as fracas possam surgir na mente antes que impressões correspondentes tenham vindo abrir-lhes o caminho, a imaginação não se restringe à mesma ordem e forma das impressões originais, ao passo que a memória está de certa maneira amarrada quanto a esse aspecto, sem nenhum poder de variação.” (HUME, 2000, p. 33)

humano, espírito que, como veremos, deixa de ser um “espaço”² onde o teatro das ideias se dá para se tornar, aqui, a própria movimentação das ideias e impressões em sua associação e repetição.

Em seu projeto de fazer uma rigorosa análise *experimental* da natureza humana, sem gerar, portanto, asserções que não possam ser distintamente apreciadas ao nos voltarmos diretamente para aquilo que experimentamos e que não inclua nada que esteja além da observação, nada que pressuponha hipóteses que não testemunháveis acerca da mente humana em suas formas de obtenção e estruturação da percepção de mundo e conhecimento, Hume fundamenta o percurso de sua reflexão nestas descrições que podem ser constatadas por todos e que não são passíveis de negação, porquanto atestáveis por todo ser humano. O próprio autor afirma que, bem entendidas suas proposições, ninguém haverá de rejeitá-las enquanto plenamente adequadas como exposição da experiência comum.

Por mais que a faculdade da *imaginação* tenha bastante liberdade no modo como liga, separa e reconecta ideias simples, formando composições – como vimos – não testemunháveis por meio da experiência, mesmo nela existem princípios gerais de associação que prevalecem em nossa mente ao passarmos de uma ideia a outra, tornando, assim, a imaginação uniforme em toda parte; as ligações entre ideias não são completamente caóticas, o que é observável, por exemplo, no modo como diferentes línguas contam com termos, construções ou noções semelhantes em sua concatenação das ideias – sendo inclusive possível traduzir bastante precisamente línguas

2 “A mente é uma espécie de teatro, onde diversas percepções fazem sucessivamente sua aparição; passam, repassam, esvaem-se, e se misturam em uma infinita variedade de posições e situações. Nela não existe, propriamente falando, nem *simplicidade* em um momento, nem *identidade* ao longo de momentos diferentes, embora possamos ter uma propensão natural a imaginar essa simplicidade e identidade. Mas a comparação com o teatro não nos deve enganar. A mente é constituída unicamente pelas percepções sucessivas; e não temos a menor noção do lugar em que essas cenas são representadas ou do material de que esse lugar é composto.” (HUME, 2000, p. 285)

distintas. Esses “princípios universais” – isto é, vistos por toda parte, em todo indivíduo humano – que unem as ideias, são três, a saber: semelhança, contiguidade e causa e efeito.

Uma pintura conduz naturalmente os nossos pensamentos para o original³; a menção de um aposento numa casa desperta naturalmente uma pergunta ou um comentário a respeito dos outros⁴; e, se pensamos num ferimento, dificilmente podemos furtar-nos à ideia da dor que o acompanha.⁵ (HUME, 1973, p. 137)

Estes três princípios são como uma “força suave” (HUME, 2000, Livro I, Pt I, Seção 4) ligando as ideias de modo que a mente com facilidade passa de uma a outra. “Eis aqui uma espécie de ATRAÇÃO, cujos efeitos no mundo mental se revelarão tão extraordinários quanto no mundo natural, assumindo formas igualmente numerosas e variadas.” (HUME, 2000, p. 37)

Hume não faz esse tipo de ponderação, estabelecendo uma certa relação entre o mundo mental e o mundo natural, à toa. Se hoje, para nós, a noção de que a mente funciona de modo “natural” é familiar e mesmo vulgar, decaindo num fisiologismo psicológico, ou numa concepção da psique como determinada bioquimicamente, o passo empirista dado por Hume é ousado ao se desfazer da metafísica que até Descartes, pelo menos, tem como prerrogativa a distinção ontológica entre o espírito e o mundo natural.⁶ A Hume interessa não sondar o mundo espiritual, mas entender esses princípios gerais que subjazem a toda forma de reagir e agir

3 Semelhança.

4 Contiguidade.

5 Causa e efeito.

6 “Interpretação de um lado, análise de outro, são suscetíveis de uma leitura que não pressupõe qualquer oposição metafísica entre o interior e o exterior (...), pressupondo apenas uma certa regularidade do comportamento humano, que nada tem a mais ou a menos do que a regularidade dos fenômenos naturais. Como já queria Hume em seu *Tratado da Natureza Humana, ensaio para introduzir o método experimental nos assuntos morais*.” (PRADO JR., 1980, p. 27)

ante a experiência, por mais que a vida humana em sociedade se mostre bastante variável. Arriscamo-nos a afirmar que sua obra possivelmente participa da fundamentação da psicologia enquanto disciplina, tendo em vista que a proposta do autor é voltar-se da reflexão puramente espiritual, acerca daquilo que é “produto” do pensamento, para o próprio estudo da formação desse espírito e de suas condições de conhecimento. É o estudo da natureza humana para o aperfeiçoamento da ciência, já que ela não pode ser feita sem antes compreender quais são seus limites e ferramentas possíveis; todas as ciências dependem da ciência do próprio Homem⁷.

Supostas causas dessa “espécie de atração” entre as ideias não são sondáveis, mas cabe descrevê-la, cabe examinar seus efeitos, pois o original é o próprio efeito. Esses modos de associação da ideia não têm realidade em si, *per se*, exterior ao próprio ato de associação operado pela imaginação. Não há um terceiro elemento, para além de duas ideias, como uma força que as une, ou necessidade, etc. Hume de fato diz que as associações são *como* uma força suave pelo modo como determinam uma *tendência* inexorável da mente. Não têm realidade própria, mas dependem do *hábito*; da suposição de que aquilo que ocorrerá no futuro se dará da mesma forma e terá a mesma ordenação daquilo que ocorreu no passado. Não há nada inerente ao passado ou ao futuro que nos demonstre isso, nenhuma propriedade para além da experiência que nos provenha com esse tipo de conhecimento, com esse tipo de certeza, a bem dizer. Os princípios de associação não são fruto da razão, tomada como faculdade de verdade inata ao homem, mas são o próprio modo pelo qual se *instaura*

7 “É evidente que todas as ciências têm uma relação, maior ou menor, com a natureza humana; e, por mais que alguma dentre elas possa parecer se afastar dessa natureza, a ela sempre retornará por um caminho ou outro. Mesmo a *matemática*, a *filosofia da natureza* e a *religião natural* dependem em certa medida da ciência do HOMEM, pois são objetos do conhecimento dos homens, que as julgam por meio de seus poderes e faculdades.” (HUME, 2000, p. 20-21)

uma razão, que criará hipóteses baseadas no *hábito*⁸ e confirmadas pela experiência, essas hipóteses têm a forma de uma crença que, para além do dado imediato da experiência, gera a expectativa de que certo objeto será sucedido por outro específico.⁹

São, então, esses três princípios que ligam objetos diversos entre si, a ponto de que, na percepção, surgem para nós como um só, ou como uma unidade ao longo do tempo. As relações estabelecidas pela associação de causa e efeito são as mais fortes: Um objeto ou movimento que necessariamente dá origem a outro, e ambos são tidos como inseparáveis, os efeitos *dependem* de sua causa. Esse tipo de consideração é que dá esteio a toda a doutrina da causalidade, tão cara à tradição filosófica ao longo dos séculos. Mas, Hume afirmará, não há na relação entre uma causa e seu efeito, do modo como a presenciamos, nada que seja próprio da *qualidade* dos objetos para nos fazer acreditar que de uma causa específica decorrerá um efeito específico. É apenas pela experiência, pela impressão que lhe advém, por sua ideia e memória, que inferiremos um efeito de determinada causa; Pela observação isolada dos objetos ou pela reflexão acerca deles não podemos atribuir nada de necessário em sua relação, apenas a simples expectativa de que algo seguirá se comportando semelhantemente à maneira como se comportou previamente, e assim sucessivamente. Na verdade é,

8 Certa corrente da epistemologia contemporânea, na busca por paradigmas que tornem mais precisas as análises científicas, entenderá que a teoria científica deve sempre ser falseável; uma hipótese jamais deverá ser afirmada definitivamente como fato do mundo. Determinada teoria é operativa apenas enquanto funcionar, mas se houver um único contra-exemplo, uma observação que a contradiga, uma situação em que a hipótese não seja confirmada pela experiência, então ela deverá ser descartada. Talvez possamos ver aí também uma herança do projeto de análise experimental de Hume: A compreensão de que o erro está sempre na teoria, nunca na experiência, o que seria absurdo. Esta é uma maneira de se desvencilhar a ciência da *crença*.

9 “É a noção de *hábito* que desempenha essa função de princípio ativo que fixa e desdobra as sínteses passivas da associação. Como *princípio*, ele transcende os estímulos ou as impressões e, como instância diferente delas, empresta-lhes, retrospectivamente, sua coesão.” (PRADO JR., 1980, p. 20)

portanto, a doutrina da causalidade que é estabelecida pelo hábito, e não é o hábito que é reiterado pela causalidade¹⁰.

As consequências desse exame do pensamento ou imaginação são inúmeras e geram críticas aos paradigmas do senso comum, já permeado por uma metafísica do pensamento. Hume opera uma inversão e – ao focar nos efeitos para entender os princípios – uma desnaturalização da natureza humana, para usarmos uma noção em voga e provavelmente anacrônica. Situados neste percurso, podemos nos voltar à crítica feita por Hume à ideia de identidade dos objetos. O autor reserva a seção 6 da parte 4 do primeiro livro do *Tratado da Natureza Humana* para discutir a pervasiva ideia da identidade pessoal que tem, para além de um uso cotidiano e social, um papel fundamental nas doutrinas filosóficas modernas e na formação de um conhecimento de maneira bastante acrítica, sem que passe por um exame de sua validade ou limite operativo.

Na sexta parte dessa seção, Hume distingue duas ideias diversas que temos acerca dos objetos. Um objeto que permanece invariável e ininterrupto ao longo do tempo, ou seja, cuja percepção que dele temos não sofre alteração ao longo de um período de tempo, mas se conserva semelhante a si mesmo na unidade que a imaginação forma dele por suas qualidades e partes, a esta ideia chamamos Identidade ou *Mesmidade*. Já quando constatamos objetos diferentes, ou seja, distinguíveis entre si, passíveis de serem separados pela imaginação, mas que, no entanto, estão conectados por uma estreita relação associativa perceptível, quando examinados por um “olhar preciso”, isto é, um olhar que se proponha a abstrair as associações que ligam estes objetos,

10 “E como o poder pelo qual um objeto produz outro jamais pode ser descoberto apenas por suas ideias, é evidente que só podemos conhecer as relações de causa e efeito pela experiência, e não por algum raciocínio ou reflexão abstratos. Não há fenômeno, por mais simples que seja, que possa ser explicado pelas qualidades dos objetos, tais como estas aparecem a nós, ou que pudéssemos prever sem ajuda de nossa memória e experiência.” (HUME, 2000, p. 94)

perceberemos uma *diversidade* de objetos independentes. Embora essas duas ideias, de identidade e diversidade, sejam evidentemente contraditórias, como se não pudessem ocorrer na mente simultaneamente, Hume aponta para o fato de que frequentemente as confundimos, as embaralhamos.

Apesar de opostas, a verdade é que quando a diversidade se dá na percepção por meio de associações entre objetos, a partir daqueles três princípios vistos anteriormente, ela é *sentida* de maneira quase igual à identidade de um mesmo objeto. Vários se dão como um só. Ambas as ideias não exigem um esforço do pensamento ou uma maior reflexão, são simplesmente modos de “afetamento” da imaginação. Daí dizer que identidade e diversidade, assim tomadas, são sentidas quase como o mesmo, são ideias que se dão naturalmente. A relação é o que facilita a passagem fluida de um objeto ao outro na mente, tão fluidamente que é quase como se fora sempre um mesmo objeto, por isso muitas vezes confundimos as noções de *identidade* aí inferidas. Objetos distintos relacionados entre si parecem ter uma identidade tão consistente quanto um mesmo objeto estável, como se se tratassem da mesma ideia. Esta passagem associativa fácil de um objeto ao outro lhes confere uma unidade imaginativa, “fazendo-nos trocar a noção de objetos relacionados pela de identidade”, e é este ponto que escapa à reflexão da tradição ao pensar o *eu* ou os objetos naturais.

Por mais que alguma *razão* nos livre dessa confusão, já que podemos nos aplicar em de fato fazer essas distinções e colocá-las em pauta ao observar atentamente, ainda assim, dirá Hume, não podemos sustentar essa visão por muito tempo e a imaginação retorna ao modo como *tende* a operar, confundindo as formas de tomar os objetos. Cedemos a essa confusão, afirmando que os diferentes objetos relacionados são a mesma coisa, porque esta é a forma como *sentimos* as percepções. Ele reiterará que tudo

isso se trata do modo como a imaginação tende a funcionar e cujo *feeling*, que acompanha este funcionamento, nos é muito espontâneo. Nos parece que, ao formular a questão desta forma, Hume reconhece, com efeito, que não há nada de errado nesse processo do ponto vista prático ou cotidiano, por assim dizer; Essa maneira de sentir é simplesmente natural e pretender ir contra a universalidade desta experiência humana seria mesmo uma desnaturação talvez excessivamente intelectual. A crítica de Hume recai realmente na pretensão de se fazer ciência e filosofia sem que antes se tenha examinado com afincos esses pressupostos vulgares, permitindo que tenham consequências cada vez maiores e mais graves à frente, consolidando um pensamento abstruso.

Mas, de volta ao trecho em questão, para sustentar essa ideia, que torna a descontinuidade uma identidade, imaginamos um princípio *ininteligível* – Um princípio ontológico? Uma essência? – que conecta os objetos. Um princípio que não pode ser percebido na experiência, nem aferido pelo entendimento, mas apenas composto na imaginação. Criamos então a *ficção* da continuidade de nossas percepções e sentidos. Embora nossas percepções, sensações, sentimentos, variem drasticamente ao longo do tempo, na passagem de cada momento, e deem lugar uns aos outros sem nenhuma estabilidade subjacente asseverável, mesmo assim temos a ideia de que há um princípio único que sente ou percebe todas essas coisas.

Hume nos lembra, amiúde, que toda ideia é derivada de impressões. De que impressão é derivada então aquela ideia do EU como uma existência estável, una, simples? Sua ironia em relação ao pensamento metafísico de seu tempo é notável.

De minha parte, quando penetro mais intimamente naquilo que denomino *meu eu*, sempre deparo com uma ou outra percepção particular, de calor ou frio, luz ou sombra, amor ou ódio, dor ou

prazer. Nunca apreendo a *mim mesmo*, sem uma percepção, e nunca consigo observar nada que não seja uma percepção. (...)

À parte alguns metafísicos dessa espécie; porém, arrisco-me a afirmar que os demais homens não são senão um feixe ou uma coleção de diferentes percepções, que se sucedem umas às outras com uma rapidez inconcebível, e estão em perpétuo fluxo e movimento. (HUME, 2000, p. 284-285)

É a ficção da continuidade de nossas percepções que, por estarem sempre associadas, se fazem sentir como providas de uma só forma, um fundamento, ainda que as associações em si mesmas não tenham forma e nem conteúdo externo ao conteúdo próprio das ideias. A esta ficção chamamos *alma*¹¹, *eu*, *essência*, ou *substância*¹², que encobre (ou abrange) a drástica variação. O autor dirá ainda que mesmo quando não criamos tal ficção, ou seja, mesmo quando não se trata de nossa vivência subjetiva, da ficção do *eu*, ainda confundimos a passagem das relações com uma identidade. Imaginamos algo ininteligível que conecte as partes e qualidades. É o caso das plantas e animais, por exemplo. Ele dará o exemplo de um carvalho, que num intervalo longo de tempo terá uma variação material perceptível integral, da semente à velhice, variará em tamanho, forma, aparência, mas ao qual atribuiremos uma única identidade e generalidade “árvore”. Mesmo que alguns de seus troncos sejam cortados, ou mesmo que suas funções sejam comprometidas e seque, ainda assim a ligação de suas partes e qualidades na mente conservará a ideia de sua identidade.

11 Talvez a ideia de uma alma humana nos coubesse se a tomássemos de um modo próximo à acepção do termo mesmo, *anima*, ainda sem sua carga escolástica, como aquilo em constante movimento, não fixo.

12 “Descartes afirmava que o pensamento era a essência da mente; não este ou aquele pensamento, mas o pensamento em geral. Isso parece ser absolutamente ininteligível, já que tudo que existe é particular; portanto, nossas diversas percepções particulares é que devem compor nossa mente. Digo compor a mente, não *pertencer* a ela. A mente não é uma substância a que nossas percepções seriam inerentes.” (HUME, 2000, p. 695)

Não seria possível dizer o mesmo a respeito do modo como entendemos espécies e gêneros? Pelas relações de semelhança e causa e efeito de seres que engendram uns aos outros e por meio da abstração dos particulares, tornando-os uma representação geral, formamos uma ideia de espécie¹³. E, igualmente, por associações de semelhança e mesmo contiguidade formamos noções dos reinos vegetal ou animal, por exemplo. Não estaria também toda a taxonomia baseada simplesmente nesses princípios? Não temos reflexão o suficiente para afirmar, mas sem dúvida também os princípios de associação funcionam como fundamento para as ciências – biológicas, por exemplo – nesse sentido; conferindo certa realidade ontológica às ideias daí provenientes.

E mesmo quando isso não ocorre, ainda temos a propensão de confundir essas ideias, mesmo que não encontremos *algo*, uma ligação, uma terceira parte, um originário ou um elo perceptível “invariável e ininterrupto” que justifique nossa noção de identidade.

Nos parece que, após a leitura desse trecho da seção 6, não devemos contudo nos enganar, dizendo que as ideias de identidade e mesmidade quando advindas de objetos invariáveis, são *menos* fictícias, já que a ideia de invariabilidade é a consideração dos objetos como idênticos a si mesmos, e isso só pode se dar por uma relação de semelhança estabelecida ao longo do tempo. Ou seja, é também uma ideia formada na imaginação por um princípio de associação. A semelhança talvez seja o mais forte princípio de identidade. O que se assemelha é identificado a si mesmo, à sua própria semelhança. É pelo conteúdo da memória que se estabelece semelhança entre percepções; Uma percepção atual evoca uma percepção

13 “As ideias abstratas são, portanto, individuais em si mesmas, embora possam se tornar gerais pelo que representam. A imagem na mente é apenas a de um objeto particular, ainda que a apliquemos em nosso raciocínio exatamente como se ela fosse universal.” (HUME, 2000, p. 44)

passada. Se, quando olhamos para nós mesmos, para nossa ideia de um eu, estamos referenciando-nos pelo “feixe” de percepções, pela sucessão de impressões e ideias, quando olhamos para os outros, não vemos a cadeia de percepções que perpassam em sua mente, vemos apenas as relações de semelhança pelas quais sua identidade nos é reiterada.

Num primeiro momento, um leitor contemporâneo pode ter um estranhamento ao deparar-se com um projeto que visa tratar do “eu” assim designado, fundamentado em princípios gerais e naturais. Uma certa tradição de pensamento se ocupou em fazer toda a crítica da noção de que haveria algo tal como uma natureza humana, examinando tudo o que essa ideia traria de dogmático, a-histórico, subjetivista, etnocêntrico, biologizante, essencialista... É certo, pois, que uma leitura mais atenta da obra do filósofo, como tentamos delinear aqui, mostra que esse tipo de concepção de natureza humana é precisamente o que Hume pretende desmontar. Não nos deixemos confundir pelo simples uso de uma noção carregada de sentido, caindo num engano semântico; devemos esvaziar tal termo para que possamos acompanhar o trajeto de Hume e entender o sentido do que ele mesmo chama natureza humana.

A própria dessacralização¹⁴ da ideia de sujeito (i.e., de *eu*) decorrente de seu pensamento nos sugere que talvez estejamos presenciando em Hume parte da gênese desse percurso na filosofia que deslindará o caráter fictício, para citar nosso autor, ou então ideológico, para “atualizar” o debate, da natureza humana.

Hume afirma constantemente a identidade do espírito, da imaginação e da ideia. O espírito não é natureza, não tem natureza. Ele é idêntico à ideia no espírito. A ideia é o dado tal como é ele dado, é a experiência. O espírito é dado. É uma coleção de ideias, nem mesmo um sistema. (DELEUZE, 2001, p. 12)

14 Ver PRADO JR., 1980.

Natureza humana se trata do modo como impressões e ideias se associam a partir de certos princípios sempre presentes e que geram efeitos no entendimento e nas paixões por hábito, pouco mais do que isso. Cabe entender *como* isso se dá. Mas dessa afirmação não se segue uma limitação da atividade ou sociedade humana no tempo, pelo contrário, as possibilidades são incomensuráveis, afinal, de certa forma, a variação infundável de combinações e imagens é o que caracteriza esta natureza, ainda que essas combinações se reiterem nos princípios descritos. Estes não devem ser confundidos com um a priori, mas, pelo contrário, são efeito mesmo da experiência, não sua condição, são posteriores e retroativos à experiência.¹⁵

Não devemos, contudo, esperar que a essa uniformidade das ações humanas vá ao ponto de todos os homens agirem exatamente do mesmo modo nas mesmas circunstâncias, sem que em nada influa aí a diversidade de caracteres, preconceitos e opiniões. Uma tal uniformidade em todos os pormenores não é encontrada em parte alguma da natureza. Muito ao contrário, a observação da variedade de conduta em homens diferentes nos permite formar uma variedade ainda maior de preceitos, que, todavia, ainda supõem um certo grau de uniformidade e regularidade.

Diferem os costumes dos homens em diferentes épocas e países? Isso nos mostra a grande força do hábito e da educação, que moldam a mente humana desde a infância e a convertem num caráter fixo e estabelecido. (HUME, 1973, p. 164)

E certamente as formas reiteradas da vida social são um elemento fundamental na composição da ideia de identidade do *eu* em suas associa-

15 “In any society there is a pattern of expectation based on past experience. Men expect their fellows to behave in a certain way and this as a general principle applies to any society. This is Hume’s point, and it means that the uniformity of human nature is not a dogmatic presupposition, asserted *a priori* for which Hume offers no proof that is founded on experience, and to which therefore he has no right. It is something which in any society men come to believe in the way in which, according to Hume, they come to hold any belief in matters of fact and existence.” (FORBES, 1975, p. 115)

ções por semelhança consigo mesmo e semelhança com os outros homens com os quais convive.¹⁶

A variação das sociedades, das formas sociais no tempo e no espaço, isto é, na história e nos diferentes agrupamentos, não apenas não nega a presente descrição da natureza humana como de fato a confirma. O autor não está em busca de fazer asserções parciais sobre aspectos menores da vida humana; O perigo está em confundirmos hábitos gerais historicamente condicionados com natureza humana, mas ao deslocarmos a noção de *hábito*, ao passarmos a entendê-lo como o próprio fundamento de nossa ideia de *eu*, sem aferrarmos a ele um conteúdo prévio, estaremos mais próximos do pensamento humeano.

16 “(...) and Hume’s view of the variety of mankind can hardly be described as naive and superficial, because it is grounded on the realization that men’s ways of thinking and feeling are to a great extent moulded by those of the group to which they belong; so that human nature far from being rigid and invariable is in fact socially plastic and variable. And this is not altered by the consideration that since men cannot exist without society and some basic social rules, there must be some fundamental features which are the common property of man in society and therefore of human nature in general, nor by the fact that the passions as such remain the same everywhere and at all times(…)” (FORBES, 1975, p. 108)

REFERÊNCIAS

DELEUZE, G. *Empirismo e Subjetividade*. São Paulo: Editora 34, 2001.

FORBES, D. Social experience and the uniformity of human nature. In: _____. *Hume's philosophical politics*. Cambridge: University Press, 1975.

HUME, D. *Tratado da natureza humana*. Trad. Debora Danowski. São Paulo: Unesp, 2000.

_____. *Investigação sobre o entendimento humano*. Ed. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os pensadores)

_____. *An inquiry concerning the principles of morals*. Oxford: Clarendon Press, 1999.

PRADO JR., B. Hume, Freud, Skinner (Em torno de um parágrafo de G. Deleuze). In: *Discurso*. São Paulo, n. 12, p. 7, 1980.

RIBEIRO DE MOURA, C. A. David Hume para além da epistemologia. In: _____. *Racionalidade e crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Humanitas, 2002.

Aspectos da psicofísica freudiana e sua relação com a *durée* de Henri Bergson

*Aspects of the freudian psychophysical and
your relation with durée of Henri Bergson*

RESUMO: O presente trabalho se propõe a analisar as problemáticas apontadas por Henri Bergson (1859-1941), em *Ensaio Sobre os Dados Imediatos da Consciência* – problematizações essas que procuram levantar críticas concernentes a espacialização da mente e do tempo, e, com isso, ele propõe que sejam claros os dualismos, de modo a conhecermos a natureza de cada coisa (ou, cada polo deste dual), para que não se caia numa mescla confusa, como, por exemplo, o tempo cronológico, e redução dos sentimentos profundos a mero estímulo molecular. Bergson, assim, acautela-se diante da metafísica, bem como à ciência, aos moldes positivistas. Dentre as críticas feitas por Bergson no que tange à psicofísica, o trabalho se propõe, além de apresentar algumas ideias do *Ensaio*, vinculá-las ao começo da carreira de Sigmund Freud (1856-1939), com o *Projeto para Uma Psicologia Científica*, de modo a mostrar o teor psicofísico da mesma, a que Bergson está se contrapondo.

PALAVRAS-CHAVE: Consciência; Memória; Duração; Espaço.

ABSTRACT: The present work proposes to analyze the problems pointed out by Henri Bergson (1859 -1941), in *Essay on the Immediate Data of Consciousness* – such problems seek to raise criticism concerning spatialization of mind and time, and, with that, he proposes to clear the dualisms, so we know the nature of each thing (or, each pole of this dual), not to fall in a confuse blend, as, for example, the chronological time, and reduction of deep feelings the simple molecular stimulus. Bergson, consequently, be careful on metaphysics, as well as science, the positivist molds. One of the criticisms levelled by Bergson, regarding the psychophysics, the work proposes, besides presenting some *Essay's* ideas, link them to the beginning of the career of Sigmund Freud (1856-1939), with the *Project for A Scientific Psychology*, in order to show the psychophysical content of the same work, which Bergson is opposed.

KEYWORDS: Consciousness; Memory; Duration; Space.

FREUD E A PSICOFÍSICA

A obra de Freud, a que o trabalho procura ater-se pode parecer, em primeiro instante, aos leigos, uma obra desconhecida, e um tanto quanto contraditória às suas teorias tão renomadas da psicanálise. Porém, tal estranhamento pode ser prontamente explicado quando retomamos a data da obra. O *Projeto para uma Psicologia Científica* é considerado mais um esboço, do que propriamente uma obra acabada, sendo datada de 1895. Diante de muitas complicações e frustrações, Freud ainda assim, conseguiu colocar no papel suas ideias, nos mostrando que a psicanálise nem sempre fora sua forma de teorizar e trabalhar. Antes, teve um árduo caminho pelos meandros da psicofísica. A seguir, os trechos conseguem esclarecer tal andamento conflituoso, através das cartas que Freud enviava a seu amigo e médico, Wilhelm Fliess (1858-1928). Na carta de 12 de junho (carta 25), Freud explana: “A construção psicológica parece em vias de se tornar realidade, o que me dá grande alegria. Claro que, por enquanto, nada posso afirmar com certeza. Uma notícia categórica nesse sentido equivaleria a levar a um baile um feto feminino de seis meses.” (FREUD, 1975, p. 12)

Freud, com essa metáfora, procura mostrar seu entusiasmo com alguns avanços na pesquisa, mas não o suficiente para considerá-lo como avanço amadurecido, mas, antes, com potencialidade de se tornar uma

boa investigação. Porém no dia 16 de agosto (Carta 27), ele já se mostra menos motivado com seu trabalho:

Tive uma estranha experiência com a minha $\Phi\Psi\omega$. Pouco depois de comunicar a você a sensacional novidade, já antevendo suas felicitações pela pequena vitória alcançada, eis que esbarro em dificuldades imprevistas, verificando que me falta fôlego suficiente para a nova tarefa. Por isso, sem vacilar, pus de lado todo o alfabeto e me convenci de que não tenho mais o menor interesse pelo assunto (...). A “Psicologia” representa, positivamente, uma cruz para mim. Seja como for, jogar boliche e colher cogumelos são atividades muito mais saudáveis. Afinal de contas, queria apenas explicar a defesa, mas, quando vi, estava tentando explicar algo que pertence ao próprio núcleo da natureza (...). (FREUD, 1975, p. 12)

Seus ápices entre desânimo e efusão passavam por gradações de conflitos, como todo trânsito entre extremidades. Na Carta 29, datada de 8 de outubro, ele expõe:

Anotei tudo em um rascunho depois que cheguei e creio que não contém novidade para você. Resolvi não incluir um terceiro, que trata da psicopatologia da repressão, porque o tema não está exposto por completo. A partir daí me vi forçado a começar tudo de novo em rascunhos, trabalho que me deixa ora orgulhoso e contente, ora envergonhado e deprimido; até agora, depois de um excesso de tormentos mentais, devo confessar a mim mesmo, apaticamente, que o material ainda não se coaduna e talvez nunca venha a se coadunar. (FREUD, 1975, p. 13)

Mesmo com muitas auto-contestações, Freud consegue incrementar sua teoria, e construir seu renome até os dias atuais; não fosse o *Projeto*, enquanto germe, Freud não teria desenvolvido suas teorias ulteriores.

Ao contrário de sua teoria psicanalítica, o *Projeto* é nitidamente a visão de um corpo passivo que apenas reage ao meio que habita, conforme notamos na Introdução, elaborada pelo editor inglês James Strachey (FREUD, 1996):

Aqui a ênfase está colocada exclusivamente no impacto do meio sobre o organismo e na reação do organismo ao meio. (...) As forças internas dificilmente representam mais do que reações secundárias às externas. O id, de fato, ainda estava por ser descoberto.¹

A afirmação precisa na Introdução do livro é comprovada logo no início dos escritos de Freud, quando ele nos expõe que as duas principais concepções que regem a consciência seriam, primeiramente, uma concepção quantitativa, e, em segundo lugar, a teoria dos neurônios, concebidos como meras partículas materiais.

Essas afirmações, conforme o próprio autor nos expõe, são generalizações de alguns casos que ele vinha acompanhando, de histeria, obsessões – casos de neuroses de defesa. Logo, ao generalizar os problemas psíquicos em neuroses de defesa, Freud nos demonstra que o aparato psíquico não passa de reação a agentes externos, retirando qualquer dispositivo ativo da psique; dessa maneira, Freud vincula de forma íntima e única a relação que os estímulos externos – chamados de Q – têm sobre os neurônios, e, por conseguinte, às ações da pessoa. Por defender este fator quantitativo, Freud atesta um princípio básico: a inércia neuronal, que, de alguma forma faz com que os neurônios se livrem de Q – ou estímulos externos. Esta inércia compreende o “trabalho” dos neurônios, que são funcionalmente divididos em: neurônio sensorial e neurônio motor enquanto um é responsável pela recepção da quantidade neuronal, o segundo fica com a função de liberar tais quantidades neuronais. É neste instante que acontece o que Freud chama de sistema nervoso *primário*, ou seja, uma vez estimulada a quantidade neuronal (Q'n), as duas espécies de neurônios (sensorial e mo-

1 Ver referência no seguinte link do Projeto: <<http://ideiaideologia.com/wp-content/uploads/2013/04/Freud-Projeto-para-uma-Psicologia-Cienti%CC%8rfica.pdf>>. Acesso em: 14 abr. 2017 (p. 7-8). Sendo notável que na versão digital não consta ano de edição. E, embora seja a mesma utilizada no outro livro como referência no presente trabalho (FREUD, 1996), nesta última não consta tal apontamento.

tor) têm a função de captar essas excitações externas e, para não abalar Q'n e mantê-lo neutro, essas excitações são passadas para o recurso muscular.

Mas, nem sempre o princípio de inércia é seguido à risca, e é neste momento que Freud insere sua concepção de função *secundária*, que consiste na excitação do sistema nervoso de seu respectivo elemento somático, ou mais precisamente, estímulos endógenos. São estímulos produzidos pelo próprio corpo, pela própria célula que nela habita. Porém, o corpo não consegue livrar-se desses estímulos, embora tenha que descarregá-lo. Freud explicita que o modo de descarregamento é atender com elementos externos a demanda do interno. Por exemplo, o organismo após horas sem comer, mandaria a mensagem clara de fome, e, a única maneira que teria de saná-la, seria ingerindo um alimento, sendo este provindo do mundo externo.

Colocando de lado tantas nomenclaturas que corroboram a teoria, é notável, enquanto perpassamos os pormenores do *Projeto* uma nítida discrepância de Freud quando comparado à filosofia de Bergson, sobretudo quando, primeiramente, Freud considera a consciência como detentora de estruturas materiais passíveis de interpretação biológica – como um corpo –, e, além disso, como totalmente dependente de estímulos externos, iguais entre si, e imutáveis. Conforme segue no seguinte excerto: “(...) a solução, portanto, consiste em atribuir a uma classe de neurônios a característica de ser permanentemente influenciada pela excitação, ao passo que a imutabilidade – a característica de estar livre para excitações inéditas – corresponderia a outra classe.” (FREUD, 1996, p. 351)

Em decorrência da possibilidade da mudança que a memória acarretaria constantemente, Freud diferenciou as *células perceptuais* das *células mnêmicas*, ou da memória. Com isso, ele adotou dois tipos de neurônios: os que, excitados sem barreira, poderiam retornar ao estado anterior, ao da excitação – neurônios permeáveis, ou Φ ; e, os neurônios que possuem

barreira, dificultando a passagem das excitações – ficando, assim, diferentes após a passagem da excitação (seria o caso da memória) –, sendo estes, neurônios impermeáveis, ou Ψ . Baseando tal teoria em uma confiabilidade notável ao dizer: “Em tal caso não teríamos *inventado* as duas [classes] Φ e Ψ , e sim *descoberto* o que já existia” (FREUD, 1996, p. 355, grifo do autor). Assim, para Freud, essa dual classificação neuronal não foi uma teoria inventada, e sim, descoberta, isto é, pressupõe a certeza da dualidade, e o que ele fez não passou de uma investigação de um nome para a já existente dicotomia. Essa metodologia – de não-invenção, e sim, de descoberta – é outra nuance da teoria freudiana que procura atrelar psicologia com ciência natural: as coisas já estão dadas, prontas e acabadas, e o papel de quem estuda a psique humana é de coletar dados, estudar estímulos externos sobre a mente fisicalizada, e inferir desses dados, algo universal.

Dito isto, é importante ressaltar a diferença entre Φ e Ψ , que estaria em um aparato meramente espacial: o primeiro encontra-se na periferia, e mais em contato aos estímulos externos, e o segundo, à parte intrínseca ao corpo. Atribuindo, inclusive, um juízo de valor de Φ , como superior à Ψ , sendo, este ponto também, totalmente díspare à filosofia principal de Bergson, que falaremos adiante e será explicitado ao leitor a que se refere.

Mas a divisão dos neurônios não cessa, já que o autor tem de explicar a origem do aparato qualitativo. Freud, então, começa uma teoria acerca da possível constituição da consciência. Admite, sim, que essa consciência, ou neurônio ω , possui qualidade, e não quantidade. Porém, com essa nítida divisão, é possível perceber a memória como algo à parte da consciência, o que, segundo Bergson, é inadmissível, uma vez que consciência pressupõe não só qualidade, como também memória e duração. Nesse sentido, memória seria, como dito, um aparato quantitativo, e, segundo Freud “ao que parece, a característica da qualidade (ou

seja, sensação consciente) só se manifesta quando as quantidades são tão excluídas quanto possível” (FREUD, 1996, p. 361), considerando, assim, consciência e memória como algo totalmente heterogêneo e desprovidos de semelhança essencial.

Freud deixa clara sua posição teórica, com influência de duas teorias: mecanicista e consciência como totalmente atrelada ao fisiológico. Nas palavras de Freud (1996, p. 363):

A teoria aqui elaborada situa-se entre essas duas. A consciência é aqui o lado subjetivo de uma parte dos processos físicos do sistema nervoso, isto é, dos processos ω ; e a omissão da consciência não deixa os eventos psíquicos inalterados, mas acarreta a falta da contribuição de ω .

BERGSON E A DURAÇÃO (*DURÉE*)

Ao revistarmos os principais pontos concernentes ao *Projeto*, será possível compreender, analisando sob a perspectiva bergsoniana, quão evidente é a dissensão entre tais obras. Em *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (1889), Bergson coloca como problemática a insistência dos psicofísicos em converter quantidades em qualidades ou vice-versa, e até mesmo mesclar tais instâncias numa só proposição como se possuíssem a mesma qualidade.

Alguns filósofos, como Gilles Deleuze (1925-1995), classificam Bergson como o filósofo das dualidades: qualidade/quantidade, duração/espço, matéria/memória, grandeza/intensidade; como consequência, “a ideia de desordem nasce de uma ideia geral de ordem como misto mal analisado” (DELEUZE, 1999, p. 13). O que Bergson pretende com o dualismo, seria enfatizar que entre tais noções existem diferenças de natureza, e que estas precisam ser explicitadas, para não ocorrer problemas cíclicos

e sem solução, como o problema da liberdade – Bergson procura dar uma explicação mais coerente sobre a liberdade, no *Ensaio* – em contraposição aos deterministas e libertaristas, que não propuseram reais explicações, ocasionando mais confusão do que resposta.

É válido ressaltar que, apesar de dualismos ou diferenças, Bergson utiliza-se destas separações como método – visando delimitar com clareza os conceitos, coloca-los cada qual em sua singularidade, para, a partir daí, conseguir extrair uma explicação sem contradições –; à parte do método, Bergson vislumbra que, de maneira ordinária, sem precisão teórica, só conseguimos conceber as coisas de maneira mista. O movimento que Bergson faz em sua obra é o de, primeiramente, nos apontar as diferenças que ocorrem entre coisas que não devem ser compreendidas como equivalente qualitativamente (ou viravolta, segundo Deleuze), e, em seguida, voltar, e, uma vez esclarecidos os pontos em seu devido lugar, conceber como mistos novamente (reviravolta).

Muitos dos mistos são causados pelo princípio limitado da linguagem, isto é, há inúmeras intensidades, cada qual com uma natureza, e pelo fato de a linguagem não conseguir abarcar tamanha pluralidade², acaba por colocar o mesmo nome a coisas completamente diferentes; uma vez que as intensidades possuem o mesmo nome, inferimos que elas são a mesma coisa, quando, na verdade, são de natureza diametralmente opostas. Nas palavras de Bergson (1988, p. 15):

Talvez a dificuldade do problema derive do facto de darmos o mesmo nome e representarmos da mesma maneira intensidades de natureza muito diferente, a intensidade de um sentimento, por exemplo, e a de uma sensação ou de um esforço.

2 “(...) a nossa linguagem está mal feita para traduzir as subtilezas da análise psicológica.” (BERGSON, 1988, p. 19)

A linguagem, por ser algo estático e rígido, não conseguiu bem classificar na metafísica, e, por conseguinte, na ciência – fundando a usual ideia de que são áreas antagônicas. Bergson, assim, coloca ciência e metafísica como semelhantes. Semelhantes, mas não idênticas. Com uma metafísica³ que não consegue captar suas diferenças de natureza, a psicologia e demais ciências também acabam tendo origens igualmente deturpadas. É neste âmbito que Bergson aproxima metafísica da ciência, de modo a criticá-las. “[E]le censura constantemente a ciência e a metafísica por terem perdido esse sentido das diferenças de natureza, por terem retido somente diferenças de grau aí onde havia uma coisa totalmente distinta, por terem, assim, partido de um ‘misto’ mal analisado.” (DELEUZE, 1999, p. 130). Esse misto é, assim, dividido pela intuição, e Deleuze (*Ibidem* p. 131) continua:

Portanto, o que é puro nunca é a coisa; esta é sempre um misto que é preciso dissociar; somente a tendência é pura: isso que dizer que a verdadeira coisa ou a substância é a própria tendência. Assim, a intuição aparece como um verdadeiro método de divisão: ela divide o misto em duas tendências que diferem por natureza.

Essa aproximação entre a metafísica e a ciência permitiu que Bergson destrinchasse uma dura crítica a ambas as áreas do conhecimento, que, nas palavras de Bento Prado Jr.: “Para além da crítica do espiritualismo e do cientificismo, a empresa bergsoniana consiste numa crítica do entendimento” (1965, p. 73). Ou seja, a crítica dirigida a áreas tão aclamadas nos últimos séculos não é um mero capricho, nosso autor pretende conce-

3 É importante frisar que a metafísica está atrelada a uma das bifurcações da experiência comum: a duração; a outra parte da dicotomia dessa experiência está na extensão, onde se encontra a ciência. “O absoluto, dirá Bergson, tem dois lados: o espírito, penetrado pela metafísica; a matéria, conhecida pela ciência” (DELEUZE, 1999, p. 25). A metafísica, por estar associada aos sentimentos profundos, não tem ligação às coisas externas, logo, metafísica e duração não tem relação com grandeza. Mas é comum conceber sentimentos profundos como algo maior ou menor: espacializam o que não deve ser espacializado – como, por exemplo, dizer que a dor é grande, o amor é pequeno, etc.

ber uma metafísica livre de limitações do conceito (linguagem), e mostrar uma metafísica que sempre está por se fazer, e se enriquecer – uma vez que ela está associada ao devir, dos sentimentos profundos.

Movimento esse encontrado em sua concepção de duração (*durée*), que pode-se considerar como tese central de seu pensamento. Procura, então, isolar a consciência e analisar seu ser, sua ontologia. E sua ontologia não seria resumida em abalos de moléculas, instigadas por uma sensação, uma excitação exterior, conforme a psicofísica procura classificar, e Freud, no *Projeto*, bem o faz:

As cargas de excitação do exterior penetram até as extremidades do sistema Φ . (...) A característica qualitativa dos estímulos se propaga então sem empecilho por Φ , por meio de Ψ para ω , onde produz sensação. (...) A quantidade do estímulo Φ excita a tendência do sistema nervoso à descarga, transformando-se numa excitação motora proporcional. O aparelho da motilidade está diretamente ligado a Φ . As quantidades assim traduzidas produzem um efeito que lhes é quantitativamente muito superior, penetrando nos músculos, glândulas etc. – atuando ali, ou seja, por uma *liberação* [da quantidade], ao passo que entre os neurônios só ocorre uma *transferência*. (FREUD, 1996, p. 365-366)

Quando Bergson separa “intensidade” de “grandeza”, colocando-as como duas coisas totalmente opostas, já não é possível conceber uma intensidade espacializada, logo, um sentimento que seja dependente de excitações exteriores, a não ser sentimentos superficiais, como calor, pressão, luz, sentimentos que são puramente fisiológicos. Ao colocar essa divisão, por conseguinte é possível notar outra categoria de sentimento: os sentimentos profundos. Os sentimentos profundos não levam em conta o externo. O que a psicofísica faz, é colocar a consciência e todos os sentimentos profundos numa condição de total submissão aos eventos externos. Em contraposição a tais concepções, Bergson lista alguns sentimentos ditos

profundos: desejo, esperança, alegria, tristeza, e os sentimentos estéticos, que, conseqüentemente, levam aos que ele chama de graça, o sentimento do belo, sentimento moral (como a piedade).

Se a sensação mais intensa nos parece conter a sensação de menor intensidade, se reveste para nós, como o próprio abalo orgânico, a forma de uma grandeza, é provavelmente porque conserva alguma coisa do abalo físico a que ela corresponde. (...) O estado afetivo não deve, pois, corresponder apenas a abalos, movimentos ou fenômenos físicos que já passaram, mas ainda e sobretudo aos que se preparam, aos que queremos ser. (BERGSON, 1988, p. 30-31)

Levando em conta a posição simplista dos psicofísicos, de os sentimentos não serem nada além que abalos de moléculas, o aparato da consciência torna-se igualmente pobre e sem criação, já que os movimentos anteriores são totalmente desprendidos dos que estão, e daqueles que virão – isso é nítido com a criação de passado, presente e futuro. É neste momento que a memória se faz imprescindível, para Bergson. É ela que imbrica um momento a outro. Não como passado e presente, mas como uma continuação; sempre de algo que está por vir. Conforme Bento Prado Jr. abordou a noção de graça, de Bergson:

E, assim, a experiência da graça passa a ser definida como uma experiência peculiar da temporalidade. O gesto gracioso se dá num tempo essencialmente anticartesiano, à medida que o instante traz em si mesmo a garantia da sua continuidade, sem a exigência de um poder estético transcendente. (...) Cada gesto novo é uma reinterpretação do anterior, ou, se se quiser, uma atualização de sua margem potencial. (1965, p. 82)

E precisamente tais divisões temporais abominam Bergson e a sua teoria. A consciência, já pressuposta como duração, não pode ser reconhecida como divisões tais quais percebemos no tempo cronológico (*chronos*),

já que este não passa de um tempo espacializado. A proposta de Bergson seria de um tempo vivido e sempre tendendo a enriquecer, o *kairós*. Na graça que podemos ver essa característica de *kairós*, pois, “se a graça prefere as curvas às linhas quebradas é porque a linha curva muda de direção em cada momento, estando cada nova direção indicada na precedente” (BERGSON, 1988, p. 17-18). Ou seja, a proposta de *kairós* – associada à graça –, refuta a necessidade de se estabelecer passado, presente e futuro, como se cada qual não tivesse associação entre si, e fossem quebras sem conexão; ao refutar o *chronos*, Bergson procura conceber o tempo como uma linha curva, que tem total ligação com o agora, e que, mais para frente, irá se curvar novamente. O tempo, portanto, é curva que está por se constituir incessantemente, e não quebra.

A característica de enriquecimento não pressupõe uma melhora, mas sempre a permanência do que foi, no que está sendo, e no que será. É precisamente essa característica atribuída ao sentimento profundo tão importante à consciência, ou seja, a característica de um tempo sem quebras, relacionada à graça, a qual é imprescindível à consciência. Ao conhecermos a consciência dessa forma, conseguimos aceitar o que é a verdadeira liberdade. Essa passagem do mesmo ao outro, essa atribuição qualitativa àquilo que está por vir. Liberdade, portanto, seria o movimento interno, o movimento dentro de cada um. Já que o movimento externo está ligado a uma mudança do mesmo ao mesmo, ou seja, sem inovação ou invenção, apenas *descoberta*.

É possível identificar o dualismo bergsoniano, de maneira que não se devem confundir as instâncias que ocorrem: ora a invenção – atrelado a algo novo –, ora a descoberta – atrelado à descoberta do que já estava latente a ser apreendido. É, portanto, natural que se tenham duas formas de conhecer, uma vez que há duas destas instâncias. Nas palavras de Bergson:

Não haveria lugar para duas maneiras de conhecer, filosofia e ciência, caso a experiência não se apresentasse a nós sob dois aspectos diferentes, de um lado sob a forma de fatos que se justapõem a fatos, que se repetem aproximadamente, que se medem aproximadamente, que se desdobram enfim no sentido da multiplicidade distinta e da espacialidade, do outro sob a forma de uma penetração recíproca que é pura duração, refratária à lei e à medida. Nos dois casos, experiência significa consciência; mas, no primeiro, a consciência desabrocha lá fora e se exterioriza em relação a si mesma na exata medida em que percebe coisas exteriores umas às outras; no segundo, volta para dentro de si, recobra-se e aprofunda-se. (...) Desçamos então para o interior de nós mesmos: quanto mais profundo for o ponto que tivermos alcançado, mais forte será o ímpeto que nos devolverá à superfície. (BERGSON, 2006, p. 143-144)

Sendo assim, a liberdade, intimamente ligada à consciência – ao segundo caso supracitado –, apesar de se dar no interior, ela é imprescindível até mesmo para a compreensão de aparatos externos.

CONCLUSÃO

Tendo em vista as problematizações acima, é válido ressaltar que o trabalho se deu em dois tópicos, mas sempre na tentativa de dialogar um com o outro, de maneira que ficasse clara a proposta teórica de cada um, separadamente, para que, em seguida, fosse possível elaborar a contraposição nítida e existente entre ambas.

É importante frisar que, o que Freud elaborou como método, segundo o editor inglês,

há setenta anos para descrever os fenômenos mentais em termos fisiológicos pode muito bem parecer assemelhar-se com certos métodos modernos de tratar o mesmo problema. Hoje em dia, sugere-se que o sistema nervoso humano pode ser considerado, em seu modo de funcionamento, como parecido ou até mesmo idêntico a um computador eletrônico – ambos trabalham para receber, armazenar, processar e fornecer informações. (FREUD, 1996, p. 8)

Esse apontamento, portanto, é totalmente passível de refutação sob o prisma bergsoniano, devido confusões atribuídas entre as coisas de aparato qualitativo e quantitativo, conforme supracitado. Já que, segundo sua teoria, nem sabemos o que são as sensações, logo as reduzimos a excitações externas, e colocando-as como maiores, conforme a excitação cresce, e menores, caso o estímulo decresça. O que deve ser prontamente abolida essa associação de espacialidade à intensidade. Também há confusões entre causas e efeitos: coloca-se o efeito como causa. O que Bergson propõe, é que seja chamada de *sensação de aumento*, e não *aumento de sensação*, já que este último pressupõe a sensação como quantidade, e meramente uma causa exterior; enquanto a sua proposta é concernente à qualidade, atribuindo grandeza (não espacializável) à causa. Assim, os cientistas, físicos, psicofísicos não se interessam em averiguar o que seriam as sensações, o ser a ela intrínseco, “com efeito, não se trata de medir a sensação, mas apenas de determinar o momento exacto em que um acréscimo de excitação a faz alterar” (BERGSON, 1988, p. 47).

Nas palavras de Bento Prado Jr., acerca das problemáticas da física:

O procedimento consiste, nas palavras de Merleau-Ponty, em ignorar o próprio sujeito psicológico, em colocá-lo em um mundo “já feito” e constituí-lo como parte desse mundo, a ele ligado pela causalidade. O psicólogo deixa de ser solidário com a sua experiência e passa a descrevê-la como “a fauna de um país longínquo”. (PRADO, 1965, p. 79)

Ou seja, na tentativa de a ciência e a metafísica atestarem o que seria a consciência, e de, falsamente ser preocupada com a interiorização de si, para o conhecimento próprio, acabam fazendo o caminho inverso: a consciência não passa de um objeto totalmente estranho; já que na perspectiva metafísico-científica, a consciência é algo atrelado ao espaço – no âmbito

do *chronos*, que opera na espacialização do tempo – colocando operações da mente como reles materiais a serem estudados, tais quais se estuda a reação do calor na barra de ferro, ou estímulos a um rato de laboratório, por exemplo. Reduzir, então, aspectos psíquicos à concepção física, suscitam terríveis consequências como o não reconhecimento de si, o não conhecimento de si. Bergson não tem a pretensão de refutar por completo a ciência e a metafísica, mas de se utilizar de suas melhores ferramentas para a implantação de uma metafísica que seja algo além do utilitarismo. Só assim nos conheceremos, só assim seremos livres.

REFERÊNCIAS

BERGSON, Henri. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Trad. João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *O pensamento e o movente: ensaios e conferências*. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 1999.

FREUD, S. (1950 [1895]). *Projeto para uma psicologia científica*. Trad. Milton Persson. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda, 1975.

_____. (1950 [1895]). *Projeto para uma psicologia científica*. Edição Standard Brasileira, vol. 1. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1950 [1895]). *Projeto para uma psicologia científica*. Disponível em: <<http://ideiaei-deologia.com/wp-content/uploads/2013/04/Freud-Projeto-para-uma-Psicologia-Cienti%CC%81fica.pdf>> . Acesso em: 18 set. 2016.

GABBI JR., O. F. *Projeto para uma psicologia científica: máquina falante ou fala maquinal?*. Disponível em: <www.revistas.usp.br/discurso/article/viewFile/37921/40648> . Acesso em: 18 set. 2016.

PRADO JR., B. Capítulo II In. _____. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988. (Capítulo II).

A relação de cooriginariedade entre direitos humanos e soberania popular em Jürgen Habermas

*Jürgen Habermas and the equiprimordial relationship
between human rights and popular sovereignty*

RESUMO: Os direitos humanos e a soberania popular – respectivamente, *autonomia privada* e a *autonomia pública*, em uma outra terminologia – formam a base normativa da compreensão moderna de democracia. Na obra *Direito e Democracia*, Habermas busca fundamentar um sistema de direitos capaz de abarcar as categorias referentes aos direitos fundamentais que comporiam uma constituição democrática. Trata-se do conjunto de direitos que os cidadãos devem atribuir-se mutuamente com vistas à auto-organização jurídica de sua própria comunidade política. Neste empreendimento, Habermas buscará demonstrar que a aparente tensão entre os direitos humanos, garantidores de liberdades subjetivas, e a soberania popular, entendida como a autolegislação coletiva de uma comunidade política, é desfeita quando se busca compreender a democracia a partir de uma teoria discursiva da formação da opinião e da vontade políticas.

PALAVRAS-CHAVE: Habermas; Democracia; Direitos fundamentais; Soberania popular; Autonomia.

ABSTRACT: Human rights and popular sovereignty – respectively, *private autonomy* and *public autonomy*, in another terminology – form the normative basis of the modern understanding of democracy. In *Between facts and norms*, Habermas seeks to establish a system of rights able to encompass the fundamental rights categories that would compose a democratic constitution. It regards the set of rights that citizens must assign to one another in order to self-organize their own political community. In this endeavor, Habermas seeks to demonstrate that the apparent tension between human rights, which guarantee subjective freedoms, and popular sovereignty, understood as the collective self-legislation of a political community, is overcome when we understand democracy by means of a discursive theory of opinion and will formation.

KEYWORDS: Habermas; Democracy; Fundamental rights; Popular sovereignty; Autonomy.

INTRODUÇÃO

No terceiro capítulo da obra *Direito e Democracia*, Jürgen Habermas (1997) busca compreender de que modo o direito moderno, caracterizado como direito positivo, pode obter alguma legitimidade. Ora, se é o caso que tratamos de um direito positivo – isto é, aquele que se configura como um sistema de normas de ação estabelecidas por um legislador político – tratamos de um direito essencialmente contingente. Explica-se: posto que a promulgação e a conseqüente vigência de um direito positivo são decorrentes da decisão de um legislador, é possível supor que tal direito pode, a todo instante, ser modificado – ele é contingente porque não é conseqüência de nenhum princípio metafísico ou religioso estabelecido *a priori*.

De fato, em seu diagnóstico da modernidade, Habermas (2000)¹ lança luz sobre o fato de que o processo de racionalização social do mundo da vida levou à dissolução do *ethos* próprio às sociedades tradicionais, o qual ancorava toda uma gama de dimensões axiológicas em princípios transcendentais que serviriam de fundamento para o conhecimento, para a moral e o direito, e para a arte. Assim, nas sociedades modernas, na medida em que essas diversas esferas axiológicas foram paulatinamente se “autonomizando” uma em relação às outras e ambas em relação a qualquer

1 Cf. p. 3-8

fundamento religioso ou metafísico inquestionável, torna-se imperativo que os atores concretos estabeleçam, por si mesmos, os fundamentos e os critérios de validade referentes a cada uma delas, através do exercício constante da crítica e da autocrítica.

No que tange especificamente à dimensão da ação ou da prática, esfera própria à moral e ao direito, o conteúdo normativo da modernidade, que surge com possibilidade de adoção de uma atitude reflexiva diante das tradições e instituições até então inquestionáveis, pode ser circunscrito aos ideais de *autodeterminação* e de *autorrealização*. Habermas (1997), a primeira está relacionada às pretensões universalistas da regulação de conflitos tendo em vista o interesse simétrico de todos (i); e, a segunda, à autoconscientização e autoprojção ética da identidade de indivíduos e formas de vida coletivas (ii).² Bem, sendo o direito responsável pela regulação de ações e conflitos no interior de uma sociedade e, portanto, parte da supracitada esfera prática, qualquer tentativa de legitimá-lo deve levar em conta tais ideais normativos próprios à modernidade. A esse respeito, dirá Habermas (1997, p. 132-133):

(...) as ordens modernas do direito só podem ser legitimadas a partir de fontes que não o colocam em contradição com as ideias de justiça e os ideais de vida pós-tradicionais que se tornaram decisivos para a cultura e a conduta de vida. Argumentos em prol da legitimidade do direito devem ser compatíveis com os princípios morais da justiça e da solidariedade universal (...) bem como com os princípios éticos de uma conduta de vida autorresponsável projetada conscientemente, tanto de indivíduos, como de coletividades.

Ora, isso nos remete à questão inicial: de que maneira um direito contingente, modificável e revogável, poderia obter alguma legitimidade?

2 Cf. p. 128-133.

O que faz com que determinada configuração de um sistema de normas seja preferível à outra? Valendo-se da definição kantiana de legalidade, Habermas (1997, p. 49) chega a dizer que as normas do direito positivo se caracterizariam por serem, “ao mesmo tempo e sob aspectos diferentes, leis da coerção e leis da liberdade”. Isto é, a vigência de um direito positivo implica em coerção, mas, ao mesmo tempo, deve poder ser considerada como garantidora da liberdade. É nesse horizonte que se configura a questão da legitimidade. O ponto todo consiste em pensar em quais condições poderíamos falar – o que pode parecer paradoxal – em uma “coerção legítima”. Um primeiro esboço de resposta aparece: a legitimação própria ao direito moderno passa de algum modo pela consideração dos princípios normativos da *autodeterminação* e da *autorrealização* que, neste contexto, se expressarão sob a forma dos *direitos humanos* e da *soberania popular*³.

DIREITOS HUMANOS E SOBERANIA POPULAR

Segundo Habermas (1977), os direitos humanos e a soberania popular formariam, ainda hoje, a autocompreensão normativa dos Estados democrá-

3 Vale ressaltar, porém, que Habermas não considera haver uma relação de subordinação linear entre os pares *direitos humanos/soberania popular* e *autodeterminação/autorrealização*: “Na medida em que as questões morais e éticas se diferenciaram entre si, a substância normativa, filtrada discursivamente, encontra a sua expressão na dimensão da autodeterminação e da autorrealização. Certamente os direitos e a soberania do povo não se deixam subordinar linearmente a essas duas dimensões. Entretanto, existem afinidades entre esses dois pares de conceitos, que podem ser acentuadas de modo mais ou menos intenso” (HABERMAS, 1997, p. 133, grifo nosso). Ainda assim, compreendemos que a conexão entre esses dois pares de conceitos deve ser ilustrada (e, talvez, aproveitando-nos da possibilidade indicada por Habermas, devemos *acentuar* suas afinidades) na medida em que explicita mais propriamente a relação entre o diagnóstico habermasiano da modernidade e a maneira pela qual o autor compreende a fundamentação normativa do Estado democrático de direito. Com efeito, sem que essa conexão seja devidamente clarificada, dificilmente compreenderíamos o lugar que ocupa, na argumentação de Habermas, o *Excurso* presente no terceiro capítulo de *Direito e Democracia* (HABERMAS, 1997, p. 128-133), onde o tema da passagem das sociedades tradicionais às sociedades modernas (ao menos com relação às suas implicações normativas) é brevemente abordado.

ticos de direito⁴. Os primeiros foram interpretados pela tradição jusnaturalista como direitos naturais, fundamentados moralmente pela razão, e que, portanto, seriam atribuíveis a todas as pessoas em todos os tempos. Eles seriam responsáveis pela garantia de iguais liberdades subjetivas a todo e qualquer indivíduo, quer dizer, protegeriam a *autonomia privada* dos sujeitos. Já a soberania popular é entendida, em linhas gerais, como a expressão da autorrealização ética de uma comunidade política historicamente dada, como garantidora das liberdades políticas de participação de todo integrante da comunidade no interior de um processo de autolegislação a partir do qual esta, a comunidade, regularia a si própria baseada numa identidade comum a todos, numa autoconsciência coletiva. Com isso, estaria garantida a *autonomia pública*.

Surge, então, um primeiro problema. Ora, se temos que pensar a possibilidade de legitimação do direito moderno a partir de ambos os princípios normativos, teríamos que considerar que os direitos humanos e a soberania popular, de algum modo, sejam compatíveis entre si. Ocorre que, ao menos ao vislumbrar a história da filosofia do direito, como nos indica Habermas, vemos que tais ideais não parecem compatibilizar-se facilmente. Isso fica evidente ao se considerar a já clássica disputa entre *liberais* e *republicanos*⁵.

Para os liberais, é preciso estabelecer limites jurídicos à vontade soberana do povo, com vistas a evitar o perigo de uma “tirania da maioria”, garantindo um conjunto de liberdades individuais pré-políticas que restringiriam claramente o espaço de atuação do legislador político sobera-

4 Cf. p. 128.

5 A caracterização que fazemos dessa disputa e dos partidos que a compõe é aquela que o próprio autor nos apresenta. Sendo assim, é importante observar que o *liberalismo* e o *republicanismo* a respeito dos quais trataremos são, na verdade, o *liberalismo* e o *republicanismo* tais como Habermas os interpreta.

no. Tais direitos a iguais liberdades subjetivas seriam, neste sentido, estabelecidos a partir do direito natural deduzido moralmente que seria, por sua vez, dado antes de qualquer positivação, estabelecendo, assim, uma antecedência normativa em relação ao direito positivo. Exemplos claros de tais liberdades negativas são, tais como aparecem historicamente, os direitos à proteção da família burguesa frente à intervenção, à propriedade privada e ao livre intercâmbio de mercadorias (SILVA, 2008)⁶.

Já na perspectiva da tradição do republicanismo, norma alguma poderia anteceder e restringir a vontade soberana e o projeto de autorrealização ético-política de um povo. Neste caso, o direito positivo só pode ser dito legítimo se está ancorado na vontade una de uma coletividade concreta e naturalmente política, onde os interesses individuais são vistos como empecilhos ao alcance do bem comum. Tal vontade coletiva não pode ser entendida como a soma das vontades individuais dos sujeitos que compõe o corpo político. A unidade do corpo deriva da necessidade de que os indivíduos se orientem de acordo com virtudes cívicas e tradições culturais compartilhadas; tal vontade coletiva operaria, assim, com vistas à preservação do próprio corpo político. Desse modo, os direitos humanos só seriam promulgados se fossem conteúdos constituintes das tradições compartilhadas pelo coletivo, que projeta a si mesmo. Habermas (1997, p. 134) dirá que, enquanto, no liberalismo, “prevalece o momento moral-cognitivo”, no republicanismo, prevalece o “ético-político”.

Bem, como já foi dito, o diagnóstico da modernidade nos indica a necessidade de consideração tanto dos direitos humanos quanto da soberania popular como pressupostos normativos de uma possível legitimação do direito positivo. Contudo, a história da filosofia do direito, mesmo a

6 Cf. p. 94.

moderna, parece indicar que tais princípios não estão em harmonia, mas sim em concorrência entre si. Na medida em que busca pensar qual a legitimidade do direito positivo moderno, a tarefa que se impõe a Habermas é, então, a de tentar reconciliar os dois. Mas, antes de expor propriamente a solução habermasiana, vale apontar, assim como Habermas, que tal empreendimento já fora objeto de reflexão: ainda que de modos diversos, Rousseau e Kant tentaram, através da noção de “autonomia”, estabelecer uma união prática entre os direitos humanos e a soberania popular. Para Habermas, no entanto, nenhum dos dois filósofos alcançou uma necessária simetria entre eles: Kant teria pendido ao liberalismo, enquanto Rousseau ao republicanismo. Vejamos brevemente como isso lhe pareceu⁷.

ROUSSEAU E KANT: TENTATIVAS MALGRADAS DE RECONCILIAÇÃO

Rousseau parte da soberania popular, expressa na autolegislação coletiva de um povo concreto, como absoluta. O exercício da vontade geral, entendida como a vontade do corpo político, é aquilo que, no processo de autolegislação, garantiria a legitimidade das leis. A legitimação do direito dependeria, então, de ele ter sido instituído de acordo com a vontade do povo. Segundo Habermas, Rousseau estabelece, posteriormente, o nexo interno com os direitos humanos, garantindo as iguais liberdades individuais, ao defender que tal soberania só poderia se expressar através da linguagem formal e abstrata própria à lei. Isto é, dado que a lei é entendida semanticamente como um mandamento universal e, portanto, não discriminador, ela garantiria a autonomia privada de cada um, distribuída de

⁷ Entendemos que tal exposição tem seu lugar em nosso percurso na medida em que a posição habermasiana é melhor definida quando posta em contraste com as posições de Rousseau e de Kant. Entretanto, e é sempre importante ressaltar, trata-se da interpretação de Habermas a respeito da posição desses autores. Para uma abordagem diversa, cf. MAUS, 2002.

modo equânime. Mas, na interpretação de Habermas, as coisas acabariam não funcionando tão bem assim.

Em primeiro lugar, Rousseau teria entendido a autolegislação de um povo como um processo através do qual um macro-sujeito social dotado de vontade una se autorrealizaria conscientemente. No momento mesmo em que se dá o contrato social, os indivíduos, até então orientados pelo próprio interesse, se transformariam em cidadãos orientados pelo bem comum. Ora, tal leitura de uma vontade unificada da comunidade política pressupõe que seus integrantes, na orientação pelo bem comum, compartilhem os mesmos valores axiológicos. Como diz Habermas, (1997, p. 136, grifo do autor), “[Rousseau] contou com virtudes políticas ancoradas no *ethos* de uma comunidade mais ou menos homogênea, integrada através de tradições culturais comuns”. Há o pressuposto, portanto, de que antes da positivação das leis, preexista uma mesma orientação axiológica entre os integrantes da comunidade. Como lidar, então, com a possibilidade de dissenso – inerente às sociedades complexas contemporâneas, onde encontramos um grande pluralismo de tradições culturais? Para Habermas, Rousseau não teria esclarecido suficientemente como poderia se dar a mediação entre uma suposta orientação axiológica comum e os interesses dos indivíduos, uma vez que sobrepõe, de antemão, uma vontade comum, preexistente, às vontades individuais. Assim, a única alternativa é a coerção, o que, segundo Habermas, daria margem a um autoritarismo indesejável. Isso ficaria explícito quando Rousseau (1999, p. 74) nos diz, em *O contrato social*, que

quanto menos as vontades particulares correspondem à vontade geral, isto é, os costumes às leis, tanto mais a força repressiva deve aumentar. Portanto, o governo, para ser bom, deve ser relativamente mais forte na medida em que o povo é mais numeroso. (ROUSSEAU, 1999, p. 74)

Um outro ponto é que, ao pressupor que a mediação entre a autonomia pública e a privada ocorre em função do caráter formal, abstrato e universal das leis, Rousseau teria se enganado. Afinal, a simples generalidade semântica de um mandamento nada diz a respeito de sua validade normativa. Isto é, a forma abstrata do mandamento, sua referência a todo e qualquer um de modo indiscriminado, não seria condição suficiente para garantir que sua positivação decorre do interesse simétrico de todos e de cada um. Assim, Rousseau não teria demonstrado a cooriginariedade e reciprocidade mútua entre os direitos humanos e a soberania popular. A soberania popular, na verdade, se anteporia à consideração simétrica dos interesses de cada um, e o processo democrático de positivação das leis seria apenas a atualização de um acordo preexistente e não questionado. Para Habermas, portanto, Rousseau teria sido muito republicano.

Kant, por sua vez, teria cometido o erro inverso. Ele partiria de um *princípio moral*, o imperativo categórico, para fundamentar a necessidade de iguais liberdades subjetivas para todos os indivíduos. A autonomia é inicialmente entendida a partir da perspectiva privada de um sujeito cuja consciência moral atua com referência a uma razão prática capaz de avaliar a universalidade de leis; o indivíduo poderia atribuir leis morais a si mesmo na medida em que a universalidade das mesmas o faz, também, um destinatário delas. Aplicando esse princípio moral, regulador da consciência privada de cada um, às relações externas entre sujeitos, Kant equipa o *princípio moral* com a permissão de coerção, fundando o *princípio do direito*, segundo o qual todos tem o mesmo direito a iguais liberdades subjetivas – e qualquer tentativa de restringi-las resultaria na permissão do uso da coerção. A autonomia privada dos direitos subjetivos é justificada, assim, a partir de um ponto de vista moral universal antes da positivação dos direitos e, portanto, como um direito humano tal como tradicionalmente

compreendido, isto é, como um direito natural. Kant dirá que tais direitos subjetivos, na medida em que implicam coerção, devem ser publicamente reconhecidos; e que isso só será possível se forem entendidos como “leis públicas”, como direitos positivos legitimados a partir da vontade pública de todos. Nisso chegamos a um terceiro princípio, o *princípio da democracia*, que remete à autolegislação de um povo, a saber, à soberania popular.

Como o direito a iguais liberdades subjetivas fora deduzido de antemão como um direito natural, a vontade do povo deveria se autolegislar sob condições de um procedimento democrático que garantisse que seu resultado decorreria de um consenso racional entre todos os participantes. O exercício da soberania do povo seria restrito, então, pelo direito natural a iguais liberdades individuais. Afinal, como afirma Habermas (1997, p. 135, grifo do autor), Kant acreditava que o resultado de tal procedimento democrático nunca iria contradizer o direito natural e pré-político a iguais liberdades subjetivas, pois “ninguém, no exercício de sua autonomia como cidadão, *poderia* dar adesão a leis que pecam contra sua autonomia privada garantida pelo direito natural”. Diante disso, dirá Habermas, (*Idem*) percebe-se que Kant não pôde alcançar a necessária simetria e cooriginariedade entre os direitos humanos e a soberania popular, pois se vale de um direito natural, fundado moralmente, para legitimar o direito positivo antes mesmo de esse ser promulgado por qualquer legislador político determinado. Ao atribuir certa precedência dos direitos humanos em relação à soberania popular, Kant teria, então, tendido ao liberalismo.

Para Habermas, contudo, a reconciliação entre os direitos humanos e a soberania popular, da qual depende a legitimidade do direito moderno, só pode ser alcançada com a demonstração de uma relação de simetria e reciprocidade mútua – que Habermas entende como cooriginariedade. Nem Kant e nem Rousseau teriam conseguido realizá-la. Afinal, ambos

permaneceriam presos no paradigma da filosofia do sujeito – isto é, a vontade racional, dotada de força normativa, é sempre atribuída a um sujeito; tanto o sujeito singular kantiano, na esfera da moral, quanto o sujeito coletivo-homogêneo de Rousseau, na esfera da política. Isso teria impedido ambos de estabelecer uma mediação entre a vontade individual e a vontade coletiva, entre a autonomia privada e a autonomia pública. Finalmente, podemos analisar, agora, o modo como Habermas procurou resolver tal mediação.

HABERMAS E A COORIGINARIEDADE

Compreendida como uma passagem do paradigma da filosofia do sujeito para o da linguagem, a *virada linguística* constitui o ponto de partida para a análise que Habermas faz da legitimidade do direito, pensado por ele a partir de uma noção de *autonomia* capaz de dar conta do caráter intersubjetivo do processo de formação política da opinião e da vontade. Central para Habermas, a ideia de *formação da vontade* não estaria presente nem em Kant nem em Rousseau na medida em que ambos partem de uma vontade preestabelecida no sujeito singular ou coletivo, seja ela determinada por valores axiológicos comuns a uma comunidade concreta ou por um direito natural deduzido *a priori*, incondicionalmente. Para Habermas, por sua vez, tal formação da vontade passaria pela interação discursiva entre os sujeitos, através de um processo democrático no qual os cidadãos poderiam se valer de diversas formas de argumentação com vistas a estabelecer um acordo racional acerca das pretensões de validade normativa das leis em relação às quais poderiam se submeter. Isso seria explicado pelo uso da linguagem orientado ao entendimento mútuo, ou, em outras palavras, pela ação comunicativa⁸. Aqui,

8 É Repa quem aponta a importância do conceito de ação comunicativa como a base da dimensão intersubjetiva que marca a posição de Habermas: “Por que Rousseau e Kant partem de con-

nos importa mais o que Habermas (1997, p. 142, grifo nosso) retira disso: uma noção abstrata de autonomia, entendida como *princípio do discurso*. Segundo tal princípio, “São válidas as *normas de ação* às quais todos os *possíveis atingidos* poderiam dar o seu assentimento, na qualidade de participantes de *discursos racionais*”. Trata-se de uma noção de autonomia abstrata tanto em relação à moral quanto ao direito, pois a natureza de tais normas de ação (i), o conjunto de possíveis atingidos por ela (ii) e as formas particulares de discurso racional (iii) permanecem, a partir desse princípio, ainda indeterminados. A razão para tal é clara: diferentemente de Kant, Habermas não quer antepor a moral ao direito.

O próximo passo é a aplicação do *princípio do discurso* ao que Habermas (1997, p. 145, grifo nosso) chama de *forma jurídica*. Disso resultará o *princípio da democracia*, segundo o qual “somente podem pretender validade legítima as *leis jurídicas* capazes de encontrar o assentimento de todos os *parceiros do direito*, num *processo jurídico de normatização discursiva*”. A *forma jurídica* é entendida por Habermas, em linhas gerais, a partir do *princípio do direito* de Kant. A diferença reside no fato de que ela não tem origem na moral, não é passível, por si, de legitimação. Ela simplesmente expressa a necessidade de que o direito, na medida em que regula as relações externas entre os sujeitos, se refira a sujeitos dotados de liberdade de arbítrio. Aos destinatários de quaisquer normas jurídicas devem ser atribuídos direitos subjetivos de ação, entendidos como liberdades individuais para agir até onde é legalmente permitido. Neste sentido, Habermas (1997, p. 155, grifo do autor) afirma que o

.....
 cepções de sujeito, ainda que diferentes em suas dimensões, a práxis de autodeterminação política acaba sendo ignorada em sua dimensão intersubjetiva. Somente por uma reconstrução dos pressupostos pragmáticos da ação comunicativa e do discurso seriam dadas as condições de resgatar o conteúdo normativo que liga a autonomia privada e autonomia pública (ou liberdade negativa revestida pela forma do direito e a liberdade comunicativa do discurso).” (REPA, 2013, p. 117)

(...) *medium* do direito, enquanto tal, pressupõe direitos que definem o *status* de pessoas jurídicas como portadoras de direitos em geral. Esses direitos são talhados segundo a liberdade de arbítrio de atores singularizados e tipificados, isto é, respeitando as liberdades de ação subjetivas, admitidas condicionalmente.

Assim, não é necessário fundamentar moralmente os direitos subjetivos que garantem a autonomia privada, como tinha feito Kant, pois eles advêm à forma jurídica enquanto tal. Segundo Habermas, é impossível normatizá-la. Isso porque ela se trata de um dado histórico da modernidade, entendido funcionalmente como um *medium* através do qual as sociedades complexas contemporâneas podem buscar uma integração social a despeito do pluralismo axiológico que lhe é próprio. Ela simplesmente alude à natureza mesma do que se entende por direito positivo. Ora, quando o princípio do discurso é aplicado a tal forma jurídica, surge a possibilidade, enfim, de legitimar esse direito. Ao mesmo tempo, a forma jurídica dará determinação às variáveis próprias do nível de abstração do princípio do discurso, determinando, então, o tipo de norma de ação, os possíveis atingidos por elas e as formas argumentativas que definem o sentido de “discurso racional”, todos esses elementos presentes, de modo ainda indeterminado, no princípio do discurso.

Desse entrelaçamento entre o *princípio do discurso* e a *forma jurídica* surgirá, assim, um *sistema de direitos* que compreende uma sequência de cinco categorias de direitos fundamentais que os cidadãos devem atribuir-se mutuamente para que possam regular sua própria comunidade através de um direito legítimo. Isto é, a positivação desses direitos fundamentais é condição de possibilidade para que uma comunidade política regule a si mesma através do *medium* do direito. Tal sistema de direitos deve ser interpretado, então, como a institucionalização das condições que permi-

tem que os cidadãos possam legitimar o direito através de um processo discursivo de normatização racional de leis, cuja necessidade advém da consideração do *princípio da democracia*⁹.

O sistema de direitos é constituído da seguinte forma: as três primeiras categorias de direitos fundamentais definem o *status* das pessoas de direito; formando, assim, o código jurídico enquanto tal, a linguagem própria ao direito moderno. Trata-se dos *direitos que garantem as liberdades subjetivas de ação* (i), dos *direitos que estabelecem o status de membro de uma associação jurídica* (ii) e, enfim, dos *direitos que garantem a possibilidade de postulação judicial e proteção jurídica das pessoas individuais* (iii). Na medida em que são frutos do reconhecimento mútuo dos sujeitos enquanto *destinatários* de direitos em geral, e, portanto, enquanto sujeitos jurídicos individuados, essas três primeiras categorias de direito garantem a *autonomia privada* dos sujeitos. Isso porque a natureza mesma da *forma jurídica* requer que os destinatários do direito sejam pensados como sujeitos dotados de *liberdade de arbítrio*; liberdade cujos limites são determinados coercitivamente por esse mesmo direito. Ao invés de estar associada a direitos humanos naturais, a autonomia privada é, então, associada a esses direitos que, por definição, só podem existir enquanto direitos positivados. Já a quarta categoria de direitos, por outro lado, permite que os sujeitos assumam, também, o *status* de cidadãos, isto é, de *autores* das normas jurídicas. Trata-se dos *direitos de participação simétrica nos processos de formação da opinião e da vontade* (iv). Isto é, eles garantem que todo e qualquer cidadão tenha sua voz considerada no interior do debate racional próprio ao processo legislativo democrático. Essa categoria de direitos garante, desse

9 Segundo o qual, como dissemos acima, “somente podem pretender validade legítima as leis jurídicas capazes de encontrar o assentimento de todos os *parceiros do direito*, num *processo jurídico de normatização discursiva*.” (HABERMAS, 1997, p. 145, grifo nosso)

modo, a autonomia pública; a soberania de uma comunidade jurídica a qual realiza procedimentos democráticos cujos resultados possam ser reconhecidos como do interesse simétrico de todos e de cada um.

Tais direitos de participação política têm uma natureza reflexiva, pois são eles que garantem a criação e a legitimação do *medium* do direito, através da prática democrática de positivação das leis. Os direitos políticos seriam, assim, condição de possibilidade de todos os outros direitos fundamentais, inclusive de si mesmos, na medida em que, ao determinarem a natureza mesma do procedimento democrático, determinam aquilo que unicamente pode garantir a positivação de qualquer lei. É só nesse momento que as categorias de direitos abstratas podem se transformar em direitos positivados e preenchidos com conteúdos concretos. Assim, uma vez positivados, configurados politicamente, os direitos das categorias de 1 a 3, referentes à autonomia privada, e os direitos da categoria 4, referentes à autonomia pública, surge a possibilidade de configuração concreta dos direitos da categoria 5, relacionados ao bem-estar social, técnico e ecológico, definidos, portanto, como direitos sociais que permitiriam materialmente o exercício da autonomia privada e pública (v).

Ora, vemos agora, finalmente, de que modo podemos pensar a co-originariedade entre direitos humanos e soberania popular. Tal sistema de direitos apresenta um conjunto de categorias abstratas de direitos fundamentais que não devem ser confundidas com os direitos concretos devidamente positivados. Para que eles sejam positivados, a soberania popular deve atuar. Ela surge, aqui, como expressão normativa de um processo democrático através do qual uma comunidade jurídica concreta determina as leis através das quais regula a si mesma. Tal processo de autolegislação é permitido graças aos direitos da quarta categoria, os direitos políticos. É a partir deles que os direitos fundamentais de *todas as categorias* podem ser

devidamente interpretados e concretizados por uma comunidade jurídica histórica, geográfica e socialmente determinada. Assim, são os cidadãos de cada comunidade política específica que definem os conteúdos mesmos dos direitos referentes a cada uma das categorias abstratas apresentadas por Habermas. O sistema de normas positivas deve sua legitimidade, portanto, à soberania popular, à autonomia pública. Ocorre que, por sua vez, o exercício da soberania popular é dependente dos direitos das três primeiras categorias, que, definindo a autonomia privada, definem o *status* de sujeito do direito. Isso porque os direitos políticos que definem as condições simétricas de participação no processo legislativo são estruturalmente idênticos a quaisquer outros direitos positivos, isto é, na medida em que estão submetidos à *forma jurídica*, devem se referir a sujeitos singulares dotados de iguais liberdades subjetivas, entendidos como pessoas jurídicas individuadas. Neste sentido, uma comunidade política só pode se valer, no processo democrático legislativo, da linguagem de um código jurídico dado, que define iguais liberdades subjetivas a todos. Desse modo, de forma mais sintética, dirá Repa (2013, p. 115):

(...) os direitos subjetivos que garantem a autonomia privada se apresentam como condições de possibilidade dos direitos políticos em dois sentidos: primeiro, porque constituem a linguagem jurídica da democracia, o *medium* em que ela se exerce, firmando o conceito de pessoa jurídica entendida como destinatária das leis; em segundo lugar, porque a autonomia privada ela mesma é condição indispensável para a participação autônoma na discussão pública sobre leis. Também em dois sentidos os direitos de liberdade de ação acarretam os direitos políticos: aquelas categorias jurídicas não podem ser positivadas e concretizadas sem os direitos que tornam os destinatários autores das leis que eles devem obedecer, e as liberdades subjetivas não poderiam em princípio ser distribuídas sem a participação simétrica de todos os cidadãos no processo de formação da vontade e da opinião.

Sendo assim, o entrelaçamento entre o princípio do discurso e a forma jurídica engendra um processo circular através do qual o *código jurídico* aparece como condição de possibilidade da efetivação do *princípio da democracia* que, por sua vez, é necessária à concretização, à positivação e à legitimação do *código jurídico*. O *código jurídico* das iguais liberdades subjetivas, dos direitos humanos, não é possível sem o *princípio da democracia*, que estabelece que a positivação de qualquer lei que se pretenda legítima deve ser fruto de um processo de autolegislação democrática por parte de uma comunidade jurídica concreta. Os direitos humanos, aqui assumindo a forma de direitos positivos, não são possíveis sem a soberania popular que os positiva. Em contrapartida, a soberania popular aparece como um procedimento democrático que, na medida em que deve considerar, a partir de direitos políticos de participação simetricamente distribuídos, o igual interesse de todos e de cada um, só pode ser organizado através de um código jurídico que por natureza se refira a indivíduos dotados de liberdade de ação.

Tal processo circular não deve ser entendido, como assinala Maus (2002), como um círculo teórico medíocre, mas como um “círculo prático inevitável”¹⁰. A cooriginariedade, entendida como uma gênese lógica dos direitos, mostra que a autonomia pública e a autonomia privada nascem simultaneamente – pois uma só pode vir a ser em referência e em relação à outra. Tal cooriginariedade seria um elemento mesmo da auto-compreensão normativa da práxis democrática de qualquer comunidade política social e historicamente determinada que vise regular a si mesma através do *medium* do direito legítimo. O teórico democrático apareceria, assim, como uma espécie de “coruja de minerva”, no sentido hegeliano, tão

10 Cf. p. 96.

somente reconstruindo o significado normativo de experiências históricas já dadas, encontrando nelas um padrão de racionalidade.

Habermas (*apud* MAUS, 2002) busca, com isso, não incorrer em uma *expertocracia*¹¹, como os liberais e até mesmo Kant, que imputariam, da perspectiva do teórico, direitos naturais universais às diversas comunidades políticas concretas, sem considerar a necessidade de que tais comunidades reconheçam por si mesmas a validade desses direitos – negando-lhes, assim, a autonomia em relação ao próprio projeto de vida. Concomitantemente, Habermas não se restringe a considerar uma comunidade política como um todo homogêneo e já factualmente restrito a uma cultura provinciana. Ele considera, para além dos republicanos e de Rousseau, que o processo de normatização de leis, que ocorre no procedimento democrático de autolegislação da comunidade, deve sua legitimidade à racionalidade de um procedimento discursivo, através do qual uma sociedade complexa, marcada pelo dissenso e pelo pluralismo axiológico, pode fazer com que a diversidade de seus integrantes busque estabelecer acordos racionais a respeito da correção de conflitos, do estabelecimento de fins políticos e dos meios através dos quais esses podem ser alcançados¹².

CONCLUSÃO

Ao refletir sobre a autocompreensão racional do Estado democrático de direito em termos de uma reconstrução de sistema de direitos, Habermas buscou demonstrar a cooriginariedade entre os princípios normativos dos

¹¹ Cf. p. 94.

¹² E, desse modo, valeriam em tais arranjos comunicativos, respectivamente, tanto argumentos morais de justiça universal quanto argumentos éticos de autorrealização de formas de vida específicas e argumentos pragmáticos de negociação e de persecução de fins (HABERMAS, 1997, p. 144).

direitos humanos e da soberania popular, fazendo jus à autocompreensão e autoconscientização de uma modernidade que não pode mais se valer de nada que seja da ordem do transcendente para realizar e determinar a si mesma, deixando, assim, o horizonte histórico sempre aberto à autonomia dos sujeitos concretos. Habermas, por fim, faz jus, também, à característica principal de qualquer teoria que se pretenda teoria crítica – o diagnóstico de época visando encontrar, no presente, as condições normativas de possibilidade de uma experiência de vida, individual e coletiva, emancipada; mais livre, igual e solidária.¹³

13 “A tarefa primeira da Teoria Crítica é (...) a de apresentar ‘as coisas como são’ sob a forma de *tendências* presentes no desenvolvimento histórico. E o delineamento de tais tendências só se torna possível a partir da própria perspectiva da emancipação, da realização de uma sociedade livre e justa, de modo que ‘tendência’ significa, então, apresentar, a cada vez, em cada momento histórico, os arranjos concretos tanto dos potenciais emancipatórios quanto dos obstáculos à emancipação.” (NOBRE, 2004, p. 10-11, grifo do autor)

REFERÊNCIAS

HABERMAS, J. *Between facts and norms: contributions to a discourse theory on Law and democracy*. New Baskerville: MIT Press, 1996.

_____. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, vol. I. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

_____. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MAUS, I. Liberties and popular sovereignty: on Habermas's reconstruction of the system of rights. In: SCHOMBERG, R.; BAYNES, K. *Discourse and democracy: essay on Habermas's between facts and norms*. New York: University of New York Press, 2002. p. 89-128.

MELO, R. S. Habermas e a estrutura reflexiva do direito. *Revista Direito GV*, vol. 1, n. 1, p. 67-78, 2005. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/revdireitogv/article/view/35263>>. Acesso em: 13 nov. 2016.

NOBRE, M. *A teoria crítica*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004. Acesso em: 13 nov. 2016.

REPA, L. A cooriginariedade entre direitos humanos e soberania popular: a crítica de Habermas a Kant e Rousseau. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 36, n. 1, p. 130-120, 2013.

ROUSSEAU, J-J. Do governo em geral. In: _____. *O contrato social*. São Paulo: Martins Fontes, 1996. p. 71-77.

SILVA, F. A solidariedade entre público e privado. In: NOBRE, R.; TERRA, R. *Direito e democracia: um guia de leitura de Habermas*. São Paulo: Malheiros, 2008. p. 91-115.

A interioridade
e a busca da
felicidade nas
Confissões de
Agostinho

*The interiority and the pursuit of happiness
in Augustine's Confessions*

Renato Rodrigues dos Santos
Universidade Federal do ABC

RESUMO: A felicidade é um tema axial na filosofia da Antiguidade e da Antiguidade Tardia do Ocidente, e é entendida, em linhas muito gerais, como o sumo bem. Para Agostinho, o sumo bem é felicidade, e a felicidade consiste em repousar no absoluto que é Deus. Assim, a busca da felicidade, para o filósofo, é a busca de Deus. Na obra *Confissões*, Agostinho relaciona, entre outros temas, a interioridade e a felicidade. Agostinho quer entender por que todo ser humano apresenta o desejo de felicidade, que o move a buscá-la. Como toda busca exige um conhecimento do objeto buscado, e como todo conhecimento é guardado na memória, a busca terá o seu início na memória, dimensão interior do ser humano. Desse modo, investigaremos o papel da interioridade para a busca da felicidade, analisando principalmente o livro X das *Confissões*. Uma vez que a felicidade é Deus, seu acesso será transcendente e interior. Na vida terrena, entretanto, apenas será possível ser feliz em esperança.

PALAVRAS-CHAVE: *Confissões*; felicidade; vontade; memória; interioridade.

ABSTRACT: Happiness is an axial theme in the philosophy of Antiquity and Late Antiquity of the Western, and is understood, in very general terms, as the highest good. For Augustine, the highest good is happiness, and happiness consists in resting in the absolute that is God. Then, the pursuit of happiness, for the philosopher, is the pursuit of God. In the *Confessions*, Augustine relates, among other subjects, the interiority and the happiness. Augustine wants to understand why every human being presents the desire for happiness, which moves him to seek it. As every search requires a knowledge of the object sought, and as all knowledge is kept in memory, the search begins in the memory, the inner dimension of the human being. In this way, we will investigate the role of interiority for the pursuit of happiness, analyzing mainly Book X of *Confessions*. Since happiness is God, his access will be transcendent and interior. In earthly life, however, it will only be possible to be happy in hope.

KEYWORDS: *Confessions*; happiness; will; memory; interiority.

INTRODUÇÃO

A felicidade é um tema central na filosofia da Antiguidade e da Antiguidade Tardia do Ocidente. De modo geral, a ética se preocupava com a questão do sumo bem, cuja posse traria a felicidade, e cuja busca exigia que o ser humano se desprendesse das paixões.

Neste contexto, Agostinho faz parte de uma tradição filosófica, para a qual contribui com seu posicionamento filosófico¹. Agostinho concorda que a vida feliz (*beata uita*) consiste na posse do sumo bem, mas para ele Deus é o sumo bem e, portanto, Deus também é a felicidade. Desse modo, a busca da felicidade, para Agostinho, é a busca de Deus.

Mas qual área do conhecimento estudaria a felicidade? O autor afirma em *A cidade de Deus* que o papel da filosofia é a busca da felicidade: “Porque o único motivo que leva o homem a filosofar é o desejo de ser feliz”². Assim, a filosofia deverá investigar a felicidade e também Deus³.

Na obra *Confissões*, Agostinho relaciona, entre outros temas, a interioridade e a felicidade. Agostinho quer entender por que todo ser humano busca a felicidade e por que, mesmo que de maneiras diferentes,

1 Para uma discussão sobre as influências da tradição filosófica em Agostinho, cf. BRACHTENDORF, 2012, p. 11-39; RIST, 1994, p. 148-202.

2 *ciu.*, XIX, 1,3.

3 É interessante notar que, em Agostinho, por Deus ser assunto da filosofia, há uma indissociabilidade entre filosofia e religião.

todos têm um mesmo desejo fundamental, o *desejo universal de felicidade*. Não há ninguém, afirma o filósofo, que não queira ser feliz: “Não sou eu apenas, ou alguns os que a desejam; mas todos, absolutamente todos queremos ser felizes”⁴.

As *Confissões* são uma obra autobiográfica, mas que também apresentam um pensamento filosófico, um pensamento religioso e certo apreço literário, pois seu autor era professor de retórica. Dividida em 13 livros, os nove primeiros, dito muito grosseiramente, retratam a vida de Agostinho, os três últimos referem-se às Escrituras e o décimo livro serviria como uma ligação entre as duas partes⁵. Mas esta posição é insuficiente para entendermos o livro X em seu contexto. Brachtendorf (2012, p. 12), discutindo o problema da unidade das *Confissões*, chama atenção para a singularidade do décimo livro:

A primeira parte compreende biograficamente o tempo que vai do nascimento ao batismo, e à morte da mãe. Isso cobre os anos 354-387. As *Confissões* nada relatam sobre os dez anos seguintes, até a época da composição da obra, em que Agostinho é consagrado padre e assume o cargo de bispo de Hipona. Em vez disso, Agostinho pretende descrever no décimo livro seu estado de alma atual.

Apesar de ainda tratar sobre a vida de Agostinho, o décimo livro não é um relato do passado, mas do presente. Nessa parte, o relato autobiográfico é suprimido, o que importa agora não são os acontecimentos de sua vida, mas a análise do sujeito que experiencia esses acontecimentos em seu caminho de busca por Deus.

Desse modo, o livro X pode ser dividido em quatro partes: (1) sen-

4 Cf. X, xxi, 31.

5 O próprio Agostinho, nas *Retratações* (*retr.* II, 6), divide as *Confissões* em duas partes: a primeira (livros I-X) sobre ele mesmo e a segunda (livros XI-XIII) sobre as Escrituras. Cf. BRACHTENDORF, 2012, p. 11-12.

tido das *Confissões* (capítulos 1 a 5); (2) memória (capítulos 6 a 29); (3) paixões (capítulos 30 a 39); e (4) Cristo como mediador (capítulos 40 a 43).

Há muitas interpretações e hipóteses sobre o que conferiria unidade às *Confissões*⁶. Nossa sugestão é de que a obra inteira trata da identidade humana e da busca pela felicidade, mas os nove primeiros livros enfocariam a identidade humana, enquanto, a partir do décimo livro, a busca da felicidade seria colocada em foco, analisando-se filosoficamente como buscar a felicidade, isto é, Deus. Embora sejam temas distintos, a identidade humana e a busca da felicidade são também indissociáveis, uma vez que é inerente à identidade humana a busca da felicidade.

A busca de Deus, entretanto, exige um conhecimento que seja suficiente para incitá-la, mas não o bastante para eliminá-la. Tal conhecimento é armazenado na memória, dimensão interior do ser humano. É por isso que Agostinho faz um “tratado da memória”⁷ no livro X.

Assim, a memória será o fundamento e o início do itinerário interior e ascendente para Deus. Para compreender tal itinerário, convém que sigamos o percurso do autor.

A MEMÓRIA

O início da análise da memória é a certeza do amor por Deus: “O que sei com certeza, Senhor, é que te amo”⁸. Com efeito, Deus toca o coração humano, e também o mundo remete a um criador que deve ser amado e buscado: “Feriste meu coração com tua palavra e te amei. Mas também o céu, a terra e tudo quanto neles existe, de todas as partes me dizem que te

6 Para uma discussão sobre a unidade das *Confissões*, cf. BRACHTENDORF, 2012, p. 298-303.

7 Expressão utilizada por Brachtendorf (2012, p. 206-207) para descrever a análise de Agostinho sobre a memória.

8 Cf. X, vi, 8.

ame; nem deixa de dizê-lo a todos os homens”⁹.

A certeza desse amor, entretanto, não significa o conhecimento da realidade do ser amado e, por isso, a questão precisará ser aprofundada. Desse modo, duas perguntas são feitas: o que amo quando amo Deus? E o que é Deus? A resposta à primeira pergunta é que o amor a Deus é um amor superior à exterioridade, é o amor do homem interior, e não é limitado pelos sentidos, pelo espaço e pelo tempo:

(...) amo uma luz, uma voz, um perfume, um manjar, um abraço, quando amo a meus Deus, que é luz, voz, fragrância, alimento e abraço, de meu homem interior, onde resplandece para minha alma uma luz sem limites, onde se cantam melodias que o tempo não arrebatava, onde se exalam perfumes que o vento não dissipava, onde se provam iguarias que a sofreguidão não diminuía, onde se sentem abraços que a saciedade não desfazia.¹⁰

A resposta à segunda pergunta é o reconhecimento de Deus como criador de todas as coisas¹¹, e é a partir dessa resposta que se desloca a busca de Deus da exterioridade para interioridade: “Melhor, sem dúvida, é a parte interior de mim mesmo”¹². Assim, é partindo da interioridade que o filósofo buscará Deus: “É por minha alma, portanto, que subirei até ele [Deus]”¹³.

Nesse movimento de ascese e interiorização, o ser humano precisa ultrapassar a força que dá vida ao seu corpo e a força que torna o seu corpo dotado de sentidos, pois Deus não se encontra nessas forças, caso contrário, os animais, que não possuem racionalidade, também poderiam

9 Cf. X, vi, 8.

10 Cf. X, vi, 8.

11 Cf. X, vi, 9.

12 Cf. X, vi, 9.

13 Cf. X, vii, 11.

encontrar Deus, uma vez que seus corpos possuem as mesmas forças¹⁴.

Ultrapassando essas forças, Agostinho se encontra nos “vastos palácios da memória”¹⁵, e a analisa em busca de Deus. A análise da memória pode se dividir em cinco momentos: (1) a memória sensível (capítulos 6 a 8); (2) a memória inteligível (capítulos 9 a 13); (3) a memória dos sentimentos (capítulos 14 a 15); (4) o esquecimento (capítulos 16 a 19); e (4) a memória da felicidade (capítulos 20 a 26).

O percurso do autor na busca de Deus em sua memória vai adentrando graus da memória cada vez mais interiores e superiores. Desse modo, a análise da memória é um exercício de autoconhecimento, sem o qual a busca de Deus não seria possível.

O primeiro grau da memória, a memória sensível, guarda as percepções adquiridas através dos sentidos. Não são os próprios objetos materiais que se encontram na memória sensível, mas suas imagens. A partir de uma realidade exterior, o ser humano guarda uma imagem interior correspondente em sua memória e pode retomá-la, sem depender mais do objeto. Ademais, o poder da memória sensível é tão grande que, além de guardar as imagens exteriores, ela as separa e pode compô-las em novas imagens. Por exemplo, pode-se imaginar um cavalo alado, juntando a imagem de um cavalo com a imagem de um par de asas. Assim, a memória sensível é superior à exterioridade, embora ainda dependa dela, mas Deus não se encontra na memória sensível, porque ele não é corpóreo, e por isso a memória sensível deverá ser ultrapassada.

A memória inteligível, segundo grau da memória, guarda as noções aprendidas das artes liberais e as razões e leis infinitas dos números e dimensões. Ao contrário da memória sensível, nela não são armazenadas

¹⁴ Cf. X, vii, 11.

¹⁵ Cf. X, viii, 12.

as imagens, mas os próprios objetos inteligíveis, que não dependem da exterioridade. Por independer da exterioridade, a memória inteligível é mais interior e superior que a memória sensível, mas nela também não encontramos Deus, uma vez que não podemos conhecê-lo como, por exemplo, conhecemos os números. Desse modo, a memória inteligível também deverá ser ultrapassada.

No terceiro grau da memória, a memória dos sentimentos, são guardadas as lembranças dos sentimentos humanos. Entretanto, algo curioso acontece na memória dos sentimentos. Podemos nos lembrar de uma tristeza passada, por exemplo, sem nos sentirmos tristes no presente. Como isso é possível? Agostinho nos explica que a memória é como um “estômago da alma”¹⁶, que guardaria o alimento (a memória do sentimento), mas não o seu sabor (a emoção). Desse modo, é possível lembrar-se de um sentimento passado, sem ser afetado por ele no presente.

Para Agostinho, são quatro as emoções da alma: o desejo, a alegria, o medo e a tristeza¹⁷. As noções de tais sentimentos não são aprendidas pelos sentidos do corpo, mas pela alma, que os sentiu através da experiência. A memória da alegria pode ser relacionada à memória de Deus, embora ainda não seja ela, e será ultrapassada na busca de Deus.

Na memória também encontramos o esquecimento, e aqui surge um problema: como o esquecimento pode estar na memória sem de alguma forma apagá-la? Mas se o esquecimento não estivesse na memória, como poderíamos nos lembrar dele? Poderíamos dizer que temos na memória apenas sua imagem, mas como ela poderia ser gravada sem que o próprio esquecimento estivesse presente? E como o esquecimento poderia gravar sua imagem, se, por definição, o esquecimento apaga o que está na memó-

¹⁶ Cf. X, xiv, 21.

¹⁷ Cf. X, xiv, 22.

ria? Diante do esquecimento, Agostinho fica perplexo: “Grande é o poder da memória! E ela tem algo que me causa horror, meu Deus, em sua multiplicidade infinita e profunda. E isto é o espírito, e isto sou eu mesmo. Que sou, pois, meu Deus? Que natureza é a minha?”¹⁸

Mais do que resolver o problema do esquecimento, Agostinho quer aprofundá-lo. O esquecimento será tomado como limite da busca de Deus: é porque nos esquecemos, isto é, é porque não temos a felicidade que a procuramos, pois se a tivéssemos, não a procuraríamos. Entretanto, sem um conhecimento da felicidade guardado na memória, a busca não seria possível¹⁹. Mas como o ser humano pode apresentar um conhecimento da felicidade e não ser feliz?

A FELICIDADE

A memória da felicidade, último grau da memória, é a memória de Deus, uma vez que Deus é a felicidade: “Quando te procuro, meu Deus, estou à procura da felicidade”²⁰. Deus é a vida feliz, a verdadeira vida, que vivifica a alma, para que ela possa vivificar o corpo: “meu corpo vive de minha alma, e minha alma vive de ti”²¹.

Mas como buscar Deus? Agostinho apresenta duas hipóteses: (1) pela lembrança de algo esquecido, ou (2) pelo desejo de conhecer algo ignorado. A segunda hipótese, entretanto, é impossível, pois toda busca pressupõe um conhecimento de seu correlato. Como todo conhecimento é armazenado na memória, a busca de Deus requer um conhecimento de Deus guardado na memória.

18 Cf. X, xvii, 26.

19 O exemplo bíblico utilizado por Agostinho da mulher que perdeu a dracma (cf. X, xviii, 27) parece ilustrar isso.

20 Cf. X, xx, 29.

21 Cf. X, xx, 29.

Com efeito, a memória de Deus se apresenta como um *conhecimento implícito*, que impulsiona o ser humano a buscá-lo, como afirma Brachtendorf (2012, p. 214):

Apesar de seu caráter implícito, esse conhecimento é atuante na medida em que causa a inquietude do coração, que impulsiona a buscar Deus. Mas, enquanto não houver uma clareza reflexiva sobre esse conhecimento, o objeto da busca permanecerá, por assim dizer, anônimo.

A busca da felicidade, portanto, é interior: ela tem o seu início na memória e exige um exercício de reflexão, tanto do sujeito que procura quanto do objeto procurado. Desse modo, cabe perguntar como o ser humano apresenta esse conhecimento da felicidade.

Retomando Cícero, Agostinho afirma que todo ser humano deseja a felicidade. Se todo ser humano deseja a felicidade, então, todo ser humano tem algum conhecimento da felicidade, pois seria impossível desejá-la sem conhecê-la.

Para Agostinho, há dois modos de ser feliz: “ou possuindo efetivamente a felicidade, ou possuindo-a apenas na esperança”²². A verdadeira vida feliz é baseada na posse de fato da felicidade, entretanto, é possível ser feliz sem possuir a felicidade de fato, mas na esperança de um dia possuí-la.

Assim, há uma hierarquia de felicidades: quem possui a felicidade na realidade é mais feliz que quem possui a felicidade em esperança, mas quem possui a felicidade em esperança é mais feliz que aqueles que não possuem a felicidade nem na realidade nem em esperança. Mas mesmo os que não são felizes nem na realidade nem em esperança desejam ser felizes.

22 Cf. X, xx, 29.

A questão que surge, então, é quando o ser humano foi feliz para conhecer a felicidade e, assim, poder desejá-la? Agostinho diz:

Não me preocupa saber no momento se todos fomos felizes individualmente, ou se naquele homem que pecou por primeiro, e no qual todos morremos, e de quem todos nascemos na infelicidade. O que procuro saber é se a felicidade reside na memória, porque certamente não a amaríamos se não a conhecêssemos²³.

A resposta dogmática seria que todos fomos felizes em Adão, mas Agostinho não se contenta com essa resposta. Tampouco se contenta com a ideia de que o conhecimento da felicidade seja individual, pois o desejo de felicidade é universal, ou seja, não está em cada indivíduo singular, mas no ser humano como um todo.

Ao ouvirmos a palavra “felicidade”, todos nos deleitamos, não pelo som da palavra, mas pelo o seu significado. Tal deleite só é possível, porque temos a lembrança da felicidade em nossa memória, como um conhecimento implícito de Deus.

Essa lembrança da felicidade não é comparável à lembrança sensível, como a lembrança da cidade de Cartago, pois a felicidade não é corporal e não pode ser adquirida pelos sentidos. Não pode ser comparada à lembrança dos números, pois, apesar de termos a noção dos números na memória, assim como a noção da felicidade, tal noção não nos faz desejar adquirir os números, ao passo que a noção da felicidade nos faz desejar adquiri-la. Também não é comparável à lembrança da eloquência, uma vez que a noção de eloquência é obtida exteriormente observando os outros, e a noção de felicidade é interior²⁴.

Podemos comparar a lembrança da felicidade à lembrança do prazer,

²³ Cf. X, xx, 29.

²⁴ Cf. X, xxi, 30.

pois a felicidade é um prazer. “Admite-se que todos os homens querem viver felizes e que a felicidade consiste no gozo do que há de melhor para nós” (GILSON, 2010, p. 23).

Por sua vez, Mourant (1979, p. 41, tradução nossa) observa que a felicidade pode ser comparada ao prazer, pois ambos podem ser considerados como sentimentos, mas que somente o prazer obtido na posse de Deus pode ser considerado como a felicidade verdadeira:

A felicidade não está presente na memória como uma imagem ou como o conhecimento dos números ou das artes liberais. Nem nós a experimentamos nos outros. Talvez, é sugerido, a felicidade exista na memória como um sentimento, por exemplo, o sentimento do prazer. Mas Santo Agostinho aponta que embora existam alguns prazeres que devam ser reprovados, há uma felicidade que é dada àqueles que amam Deus como bem supremo. E a verdadeira felicidade consiste no prazer que vem da posse de Deus.

É certo que todos os seres humanos querem ser felizes, e não teriam essa vontade se não tivessem em sua memória a imagem da felicidade. Mas se todos possuem o mesmo desejo de felicidade, por que as pessoas buscam a felicidade de modos diferentes?

Se perguntarmos a dois homens se desejam servir ao exército, um pode responder que sim e o outro que não. Mas se perguntarmos se desejam ser felizes, ambos responderão que sim: “E um, desejando engajar-se, e o outro, recusando-se, obedecem igualmente a este desejo de felicidade. Um gosta disso, outro daquilo, mas ambos concordam em ser felizes (...) Essa alegria é o que eles chamam de felicidade”²⁵.

O exemplo do exército tinha mais apelo na época de Agostinho, pois era uma honra servir ao exército romano, mas ele ainda ilustra bem

25 Cf. X, xxi, 31.

dois pontos: temos como constante o desejo de felicidade e variável os sujeitos deste desejo. O desejo de felicidade é fundamental, ele move os dois homens a buscarem a felicidade, mesmo que cada um de uma maneira: “Todos querem ser felizes – a felicidade aqui é o fim último formal. Mas nem todos concordam a respeito do que propicia a felicidade –, isto é, o que é o fim último material” (BRACHTENDORF, 2012, p. 216).

Porém, essas felicidades (servir ou não o exército) são aparentes, exteriores e efêmeras, porque, se o homem que deseja servir ao exército não for aceito, ele perderá sua felicidade; do mesmo modo, se o homem que não deseja servir ao exército for aceito, ele também perderá sua felicidade.

Desse modo, há alegrias exteriores e aparentes, e alegrias interiores e mais verdadeiras. Como a felicidade verdadeira deve ser permanente, o ser humano deve ascender das felicidades aparentes, exteriores e transitórias até essa felicidade verdadeira, interior e imutável: “Alegrar-se de ti, em ti e por ti: isso é a felicidade. E não há outra. Os que imaginam outra felicidade, prendem-se a uma alegria que não é verdadeira. Contudo, sempre há uma imagem da alegria da qual sua vontade não se afasta”²⁶.

Mas as pessoas que não buscam a felicidade em Deus não querem elas ser felizes? Todos querem ser felizes, e querem ser felizes na verdade e não na mentira. Portanto, todos querem a felicidade e a verdade. Com efeito, mesmo os que mentem e enganam, também eles querem a verdade, uma vez que apesar de enganarem, não querem ser enganados: “desde que amam a felicidade, que nada mais é que a alegria proveniente da verdade, eles, forçosamente, também amam a verdade; e não amariam se sua memória não conservasse dela alguma noção”²⁷.

Ao relacionar felicidade e verdade, Agostinho mostra como o desejo

26 Cf. X, xxii, 32.

27 Cf. X, xxiii, 33.

de felicidade é um desejo universal: o objeto e o desejo de felicidade se mantêm, enquanto os sujeitos diferem. A multiplicidade na busca, então, deve ser investigada nos sujeitos, que amam tanto a verdade que querem que tudo que amam seja verdade, a ponto de não admitirem estarem errados. E tomando um erro como verdade, amam o erro e acabam odiando a verdade de fato: “Desse modo, detestam a verdade por amor do que tomam pela verdade”²⁸.

Somente buscando Deus, felicidade e verdade, o ser humano pode ser feliz. Deus se encontra na memória, pois de outra forma ele não poderia ser conhecido: “não me foi possível encontrar-te fora dela. Porque nada encontrei de ti que não fosse lembrança desde que aprendi a te conhecer”²⁹.

Entretanto, sendo o ser supremo, Deus é superior à memória: “Onde, então, te encontrei, para te conhecer? Não estavas ainda em minha memória antes que eu te conhecesse. Onde, então, te encontrei, para te conhecer, senão em ti, acima de mim?”³⁰. Como resolver essa aparente contradição? Quinn (2002)³¹ nos mostra que há dois sentidos para interpretarmos essa questão: no sentido ôntico, Deus está acima da memória; no sentido noético, Deus está na memória.

Desse modo, a busca da felicidade é pela interioridade, mas a interioridade não é tomada como fim, e sim como caminho. Na busca da felicidade, o próprio sujeito da busca também deve ser transcendido, mas transcendido via interior, no que podemos chamar de uma *transcendência interiorizante*.

Mas como possuir a felicidade? Nas obras *A vida feliz* e *A Trindade*, Agostinho apresenta as duas condições para a posse da felicidade: (1) pos-

28 Cf. X, xxiii, 34.

29 Cf. X, xxiv, 35.

30 Cf. X, xxv, 36.

31 Cf. p. 598.

suir tudo o que se quer e (2) não querer nada de mal³². Desse modo, perceberemos a importância do querer, ou seja, da vontade na busca da felicidade, e também é possível entender uma relação entre ambas as condições, pois a vontade reta, isto é, não querer nada de mal, é condição necessária para alcançar a felicidade.

A VONTADE

A vontade exerce um papel fundamental na filosofia agostiniana, pois ela será considerada a causa de toda ação humana. Devido a essa importância que Agostinho dá à vontade, Hannah Arendt, em sua obra *A vida do espírito* (2008, p. 347-374), denomina-o como “o primeiro filósofo da vontade”.

Moralmente, a vontade está circunscrita a uma noção de ordem e será classificada como boa vontade, se impulsionar o ser humano para próximo de Deus, ou como má³³, se impulsioná-lo para longe de Deus.

Com efeito, segundo a cosmologia agostiniana, Deus criou todas as coisas e as ordenou numa hierarquia que tem Deus na parte superior, as naturezas espirituais na parte intermediária, e as naturezas corporais na parte inferior. Assim, o ser humano, composto de alma (natureza espiritual) e corpo (natureza corporal), vai contra a ordem quando se volta para si ou para os prazeres mundanos, isto é, as paixões, em vez de se voltar a Deus.

A alma humana, embora submetida a Deus, possui um lugar central na cosmologia agostiniana, e, conseqüentemente, também a vontade, uma vez que ela é a causa de todas as operações da alma humana (GILSON, 2007, p. 256). As naturezas corporais não podem ir contra a ordem divina,

32 Cf. *beata u.*, II, 10; *trin.*, XIII, v, 8.

33 É preciso ressaltar, nesse ponto, a concepção agostiniana de mal. Para o filósofo, o mal não é entendido como uma substância, mas como diminuição do bem. Cf. VII, xii, 18.

mas as naturezas espirituais têm a prerrogativa de poderem escolher, através da vontade, seguir ou não a ordem divina:

(...) à medida que tem vontade, o homem é *imagem* de Deus, e não apenas vestígio como o restante das criaturas; entretanto, a vontade humana é *apenas* imagem, isto é, é uma vontade finita. Nessa ambiguidade radica a dupla possibilidade de beatitude e pecado, porquanto apenas a seres dotados de vontade concerne a diferença entre o bem e o mal, apenas para criaturas livres é possível escolher o bem, mas por serem vontades finitas é também possível não escolher o bem, e nesta medida escolher *mal*. (NOVAES, 2007, p. 175)

Portanto, somente seguindo a ordem divina, o ser humano poderá encontrar repouso, ou seja, apenas realizará sua natureza e será feliz convertendo-se para Deus: “porque nos fizeste para ti, e nosso coração está inquieto enquanto não encontrar em ti descanso”.³⁴

Mas esse movimento de retorno a Deus não é tão simples quanto parece. Uma vez que a vontade se direciona para o mal, ela se torna uma vontade viciada. Há muitas implicações nesse acontecimento, mas para os propósitos de nosso trabalho, interessa-nos o fato de que a vontade viciada, ao contrário da vontade reta, perde sua capacidade de escolher o bem.

No livro VIII das *Confissões*, Agostinho analisa a vontade a partir do relato de sua conversão. O autor nos mostra como sua conversão ao catolicismo depende da sua vontade, e é aqui que o paradoxo aparece: Agostinho quer se converter, e, obviamente, ele não poderia querer se, de fato, não quisesse. Ainda assim, mesmo querendo, ele não consegue. E não há nada que o impeça, a não ser ele mesmo. É como se mesmo querendo, ele não quisesse o suficiente. Como isso pode ser possível?

O filósofo já havia superado o maniqueísmo³⁵, com o auxílio dos

34 Cf. I, i, 1.

35 O maniqueísmo era uma doutrina, fundada por Mani, que compreendia o mundo através de

livros dos platônicos³⁶, mas isso ainda não teria sido o bastante para que ele se convertesse: “Agradava-me o caminho, que é o próprio Salvador, mas hesitava ainda em caminhar por seus estreitos desfiladeiros”³⁷. Em outras palavras, podemos dizer que Agostinho se encontrava na metade do caminho entre a vontade antiga que o havia afastado de Deus e a vontade nova de estar junto de Deus.

Ao longo do livro VIII, Agostinho narra outras três histórias de conversão: (1) a conversão de Vitorino, que ouviu de Simpliciano, (2) a conversão do apóstolo Paulo e (3) a conversão de dois funcionários romanos, que ouviu de Ponticiano. É claro que a escolha do filósofo por cada um desses exemplos de conversão não é ao acaso, mas, por ora, basta-nos que elas mostram pessoas que conseguiram fazer o que Agostinho não conseguia, a saber, abandonar sua vida antiga e seguir o cristianismo.

Agostinho já havia conseguido se libertar de algumas paixões, como o desejo de honra e de riqueza, mas ainda se encontrava fortemente preso ao desejo sexual³⁸. Desse modo, poderíamos mesmo chamar de vontade algo que não teria autonomia sobre seu próprio querer, uma vez que se encontra presa à paixão? O filósofo afirma que sim, pois houve um momento em que a vontade quis livremente, e ao consentir com esse primeiro querer, ela acabou se enredando no hábito, que se transformou em necessidade e, por fim, em prisão.

O inimigo dominava o meu querer, e dele havia feito uma corrente, com a qual me mantinha prisioneiro. Porque da vontade perversa nasce o apetite, e do apetite obedecido procede o hábito, e do

um princípio dualista de forças opostas (o Bem e o Mal ou a Luz e as Trevas) que lutavam entre si. Cf. BRACHTENDORF, 2012, p. 76-86.

36 Cf. VII, xx, 26.

37 Cf. VIII, i, 1

38 Cf. VIII, i, 2.

hábito não contrariado provém a necessidade, e com estes como anéis enlaçados entre si – por isso lhes chamei corrente – me mantinha preso em dura servidão. A nova vontade, que começara a nascer em mim, de te servir sem interesse, de me alegrar em ti, ó meu Deus, única alegria verdadeira, ainda não era capaz de vencer a vontade antiga e inveterada. Deste modo minhas duas vontades, a velha e a nova, a carnal e a espiritual, lutavam entre si, e, discordando, dilaceravam-me a alma³⁹.

Se a vontade não tivesse consentido a esse primeiro querer, ela não teria perdido sua autonomia, isto é, conseguiria resistir à paixão. Assim, é livremente que a vontade se prende às paixões, e, como consequência, é punida exatamente perdendo sua liberdade.

Essa é a definição de pecado que Agostinho nos apresenta, a vontade que se prende ao mau hábito e por isso perde sua autonomia: “Com efeito, a lei do pecado é a violência do hábito, pelo qual a alma é arrastada e presa, mesmo contra sua vontade, mas mercidamente, porque se deixa arrastar por vontade própria⁴⁰.”

É nesse ponto que surge a diferenciação entre o livre-arbítrio da vontade e a liberdade da vontade. O livre-arbítrio da vontade nunca é extinto, e é por ele que podemos escolher tanto o bem quanto o mal. Entretanto, apenas escolhendo o bem a vontade pode possuir a liberdade, em que querer e poder se confundem⁴¹.

Por liberdade (*libertas*) ele [Agostinho] quer dizer o poder, que a natureza do homem caído obviamente não possui, de escolher e realizar o bem. Mas a perda da *libertas* não envolve a perda do *liberum arbitrium*, que não é a *libertas indifferentiae*, o poder absoluto de escolher entre alternativas (...) mas a espontaneidade, a auto-determinação inerente à vontade para tanto. (BURNABY, 1938, p. 227, tradução nossa)

39 Cf. VIII, v, 10.

40 Cf. VIII, v, 12.

41 Cf. VIII, viii, 20.

É preciso ressaltar, ainda, que a possibilidade de perda da liberdade é consequência da condição humana, e não da natureza humana. A natureza humana é o estado em que o ser humano foi criado por Deus e, portanto, é boa, uma vez que tudo o que Deus criou é bom. A condição humana, entretanto, dá-se após a queda, corrompendo a natureza humana e instaurando, assim, o que seria uma segunda natureza:

[Agostinho] enfatiza que nós somos criaturas de hábitos, para o bem e para o mal, mas principalmente para o mal; nós vivemos sob a dominação e constante ameaça do ‘costume carnal’, o que forma uma ‘segunda natureza’. Essa constatação caracteriza uma grande reviravolta no pensamento agostiniano: ele começa a ver essa segunda natureza como a verdadeira causa da persistência em hábitos maus, que os maniqueus atribuíram à presença de uma segunda alma má dentro de nós. (RIST, 1994, p. 175, tradução nossa)

Assim, antes da queda, o ser humano poderia não pecar; mas após a queda, na referida vida terrestre, o ser humano não consegue não pecar, “pois o pecado original condena-nos ao mal (pelo primeiro pecado, perdemos a piedade, lembra Agostinho, isto é, a vontade boa)” (KOCH, 2010, p. 85).

Por conta da sua condição, o ser humano pode utilizar o livre-arbítrio da vontade para escolher o mal e, conseqüentemente, afastar-se de Deus. Esse afastamento voluntário do ser humano cinde a vontade e cria uma rixa interna da vontade contra si mesma. Agostinho ilustra vividamente essa rixa ao narrar a luta interior que travava consigo mesmo: “Essa luta se desenrolava em meu coração, de mim contra mim mesmo”.⁴²

A cisão da vontade parece criar um “outro” dentro do “eu”, pois é o mesmo eu que, ao mesmo tempo, quer e não-quer. Diante de tamanha per-

42 Cf. VIII, xi, 27.

plexidade, o filósofo toma a si mesmo como uma questão filosófica: “Eis que me transformei para mim mesmo em um problema”.⁴³

Nem a razão consegue ajudar a vontade, uma vez que só a vontade pode mover a si mesma, e até a própria razão é movida pela vontade. Com efeito, o filósofo afirma que possuía um conhecimento da verdade, do qual nascia sua nova vontade, mas que esta ainda não era suficiente para eliminar a antiga:

Eu já não tinha tampouco aquela desculpa, com a qual costumava persuadir-me de que, se ainda não desprezava o mundo para te servir, era porque não tinha conhecimento claro da verdade, porque agora já a conhecia de modo indiscutível. Mas ainda apegado à terra, recusava-me a ingressar em tua milícia, e temia tanto ver-me livre de todos os meus laços, quanto se deve temer estar por eles amarrado.⁴⁴

Essa complexidade da vontade levará Agostinho a chamá-la de monstrosidade: “De onde vem esta monstrosidade?”.⁴⁵ A vontade ordena ao corpo, que é inferior a ela, e o corpo obedece. Ordena, por exemplo, que o braço se levante e ele se levanta. Mas quando a vontade ordena a si mesma que queira algo, e não ordenaria se não quisesse, a vontade não obedece. O que acontece, Agostinho explica, é que a vontade não quer plenamente, e por isso não manda plenamente, pois se quisesse plenamente, não mandaria, pois já seria:

A alma manda na proporção do querer, e enquanto não quiser, suas ordens não são executadas, porque é a vontade que dá a ordem de ser uma vontade que nada mais é que ela própria. Logo, não manda plenamente, e esta é a razão por que não faz o que manda. Porque, se estivesse em sua plenitude, não mandaria que fosse, porque já seria.⁴⁶

43 Cf. X, xxxiii, 50.

44 Cf. VIII, v, II.

45 Cf. VIII, ix, 21, tradução nossa.

46 Cf. VIII, ix, 21.

Tal monstruosidade, entretanto, não é da natureza da vontade, pois esse querer e não-querer é condição da vontade viciada. Os maniqueus, para explicar a cisão da vontade, diziam que o ser humano possuía duas almas, uma boa e outra má, surgidas de dois princípios distintos e antagônicos, mas igualmente materiais e coeternos. Agostinho, entretanto, não admite essa resposta, pois, caso contrário, o ser humano teria tantas almas quantas são as vontades que se contradizem.⁴⁷

Para o filósofo, é uma e a mesma vontade que se divide: “eu era o que queria, e era eu o que não queria”.⁴⁸ Assim, quando a vontade se direciona às paixões, em vez de se direcionar a Deus, ela perde sua autonomia. A unificação da vontade, portanto, dependerá de ela se desprender das paixões que a pervertem. Entretanto, uma vez que a vontade está cindida, ela não consegue, por si mesma, desprender-se das paixões, necessitando do auxílio da graça divina.⁴⁹

AS PAIXÕES

A vontade reta é condição para a posse da felicidade, mas se desprender das paixões está longe de ser uma tarefa fácil, uma vez que as paixões também são prazerosas. No livro X das *Confissões*, após apresentar o tema da felicidade, em vez de tratar das virtudes, como seria de se esperar se ele seguisse as tradições filosóficas, Agostinho faz uma análise das paixões, as quais ele chama de concupiscências, pois elas são um obstáculo à felicidade.

Precisamos, então, entender o vocabulário agostiniano para tratar das paixões. No livro IX da *Cidade de Deus*, Agostinho fala das diferentes formas que os latinos traduziram o conceito grego dos “movimentos da

47 Cf. VIII, x, 23.

48 Cf. VIII, x, 22.

49 A questão da graça será abordada mais adiante no trabalho.

alma”, isto é, as paixões. Cícero traduziu por *perturbationes*, enquanto outros autores traduziram por *affectiones* ou *affectus*, mas é o termo *passiones*, utilizado por Apuleio em *Daimon de Sócrates*, que Agostinho considera melhor (BERMON, 2008).⁵⁰

Para tratar das paixões, Agostinho também utiliza o termo *libido*, como “sinônimo de ‘desejo’ ou de ‘concupiscência’ (*concupiscentia*) no sentido genérico que Agostinho dá a esse termo [concupiscência], com base na célebre tripartição de são João” (BERMON, 2008, p. 207-208).

A tripartição de são João⁵¹ classifica as concupiscências em: (1) concupiscência da carne; (2) concupiscência dos olhos; e (3) orgulho. Por sua vez, podemos dividir as concupiscências em concupiscência da alma (concupiscência da carne) e concupiscência do espírito (concupiscência dos olhos e orgulho).

O ser humano é composto de corpo e alma, assim como os outros animais, mas, diferentemente destes, o ser humano possui razão (*ratio*) e espírito (*animus, spiritus, mens*). Assim, há paixões próprias da alma, que todos os animais sentem, como desejo ou medo, e paixões que são próprias dos seres humanos, como o orgulho.

Mas, se há paixões que são próprias da razão, podemos chamá-las de paixões (*libido*)? Mesmo nesse caso, Agostinho utiliza o termo *libido*. Entretanto, a *libido* não é entendida apenas como um movimento da alma de caráter afetivo, mas como qualquer tipo de desordem, mesmo que intelectual.

E em que consistiria cada concupiscência? A concupiscência da carne consiste “no deleite voluptuoso de todos os sentidos, e cuja escravidão prende os que se afastam de ti [Deus]”⁵², e são as tentações dos sentidos e da sexualidade.

50 Cf. p. 199-200.

51 Cf. I João 2,16.

52 Cf. X, xxxv, 54.

Convém observar, entretanto, que as paixões da alma não são más em si mesmas, mas pelo uso desmedido que é feito delas, fazendo que o ser humano procure prazer na exterioridade em vez da interioridade. Em *A doutrina cristã*, Agostinho (2002) divide as coisas que devem ser gozadas e as coisas que devem ser usadas: “devemos gozar unicamente das coisas que são bens imutáveis e eternos. Das outras coisas devemos usar para poder conseguir o gozo daquelas”.⁵³ Assim, Deus, o bem supremo, é o único bem que deve ser gozado, enquanto os outros bens devem ser usados com vista ao bem supremo. Portanto, submetendo-se a Deus, o ser humano pode experimentar boas paixões.

Por sua vez, a concupiscência dos olhos, “que se acoberta sob o nome de conhecimento e de ciência”⁵⁴, recebe esse nome, pois está relacionada ao falso conhecimento que adquirimos com a observação, quando a observação é tomada como um fim em si mesma. Por exemplo, quando alguém corre para ver um cadáver. Tal atitude não busca olhar o cadáver para entender o corpo humano e, com isso, entender a ordem divina, mas apenas para satisfazer uma curiosidade.

A última concupiscência é o orgulho. Ao focar em si mesmo, o ser humano se distancia de Deus. Pode parecer que essa ideia diminui o ser humano, mas pelo contrário, somente procurando Deus o ser humano pode ser completo. O amor próprio que é uma diminuição, pois priva o ser humano, uma vez que o ser humano é perecível, e Deus não.

O orgulho é considerado como a concupiscência mais perigosa por ser puramente intelectual e atingir o espírito que deveria governar a pessoa. Ademais, é a causa de todas as outras paixões, pois, com o orgulho, o ser humano se submete a sua própria razão, em vez de se submeter a Deus,

53 *doctr. chr.*, I, xxii, 20.

54 Cf. X, xxxv, 54.

ficando assim desordenado, e, uma vez que a razão não está ordenada por Deus, ela não consegue ordenar as paixões.

Podemos perceber que a análise da concupiscência parte da exterioridade (os sentidos) para a interioridade (o orgulho). Assim, podemos dizer que a análise das concupiscências também é uma análise da interioridade, pois as concupiscências mostram que o ser humano pode ser exterior a si mesmo. A superação das concupiscências depende da vontade que, por sua vez, precisa do auxílio da graça.

A GRAÇA

A graça, como o próprio nome sugere, é concedida gratuitamente ao ser humano, isto é, não é baseada em mérito. Em sentido impróprio, podemos chamar todos os dons de Deus de graça, pois é livre e gratuitamente que Deus os dá. Nesse sentido, o próprio ser é uma graça, uma vez que o ser humano (ou qualquer outra criatura) não mereceu existir, porque, para merecê-lo, seria antes necessário que fosse (GILSON, 2007).⁵⁵

O sentido próprio da graça, entretanto, é o auxílio divino ao ser humano, diante de sua condição decaída. Segundo Agostinho, antes do primeiro pecado, o ser humano poderia facilmente fazer o bem, se assim o quisesse. Porém, depois do pecado, mesmo querendo, o ser humano não consegue não querer o mal e querer o bem, necessitando da graça:

O que há de comum entre o sentido impróprio e o sentido próprio da palavra é a gratuidade absoluta do dom pelo qual Deus constitui a natureza ou dá a graça; o que há de próprio no segundo sentido é que, ocorrendo numa natureza pervertida, ela não tem como objetivo fundar a ordem de Deus, mas restabelecê-la ao reencaminhar uma desordem de que, no entanto, só o homem é o autor. (GILSON, 2007, p. 289-290)

55 Cf. p. 280.

É neste segundo sentido de graça, o sentido próprio, que as *Confissões* se baseiam. Agostinho quer seguir Deus, mas não consegue, pois ainda está preso às paixões humanas. E embora tenha sido por sua própria vontade que ele se prendeu às paixões, para se libertar delas, entretanto, só sua vontade não é suficiente. Mas como obter o auxílio da graça?

Segundo Brachtendorf, a doutrina da graça em Agostinho apresenta dois momentos distintos, a saber, a graça cooperante e a graça preveniente. Essa mudança de posicionamento é algo que ocorre em diversos aspectos da filosofia de Agostinho. A obra desse filósofo é extensa e distribuída ao longo de mais de quarenta anos, de modo que é natural encontrarmos mudanças de posições no desenvolvimento de seu pensamento.⁵⁶

A graça cooperante é o auxílio divino que permite ao ser humano realizar efetivamente o bem que ele quer fazer, mas que por si mesmo não conseguiria. Nesta concepção, o ser humano carrega o mal hereditário do pecado original devido ao qual não consegue ter a vontade reta para fazer o bem, mas ainda consegue querer fazer o bem. Ao aceitar o auxílio da graça, o ser humano tem sua vontade fortalecida para superar a vontade má e, finalmente, conseguir realizar o bem.

Em suas obras de maturidade, entretanto, Agostinho apresenta outra visão da graça, a graça preveniente, que será o auxílio divino para o ser humano querer o bem. Nesta concepção, o ser humano não só carrega o mal hereditário do pecado original, mas também a sua culpa. Desse modo, tal como na concepção anterior, o ser humano já nasceria pecador, porém, e aqui reside a novidade, ele seria incapaz até mesmo de querer o bem. A graça preveniente, portanto, é o auxílio para que o ser humano possa querer o bem, incidindo diretamente sobre o querer, enquanto a graça

56 Cf. NOVAES, 2002, p. 60; VAZ, 2012, p. 181-182. Para uma visão cronológica das obras de Agostinho, cf. AYOUB, 2011, p. 176-183.

cooperante apenas fortalece o desejo do bem ao admitir a necessidade do auxílio da graça divina.

Mas em qual dessas duas concepções da doutrina da graça as *Confissões* se encaixam? Para Brachtendorf (2012)⁵⁷, as *Confissões* representam o estágio da graça cooperante. O relato da conversão de Agostinho mostra que o filósofo já possuía a vontade de querer o bem, ainda que esta não fosse suficiente. É a partir desse querer o bem e da consciência da sua limitação, que ele aceita a graça de Deus. Com a graça de Deus, sua vontade é unificada, e ele consegue, por fim, desvencilhar das paixões e seguir a Deus com vontade reta.

Embora a graça seja um auxílio transcendente, ela não é exterior, pois acontece via interior. Desse modo, graça e interioridade se relacionam. A graça é fundamental para que a vontade possa se desprender das paixões, entretanto, a graça não pode agir contra a vontade, mantendo, assim, a vontade como última instância responsável para a obtenção da felicidade.

CONCLUSÃO

A busca da felicidade nas *Confissões* de Agostinho é uma busca interior. Exteriormente, o ser humano apenas pode encontrar bens passageiros e mutáveis, os quais podem trazer alegria e prazer, mas não a felicidade verdadeira. Com efeito, a felicidade verdadeira, a única que pode acalmar o coração humano, deve ser a posse do bem supremo, e deve ser permanente e imutável.

A felicidade verdadeira, portanto, é Deus, que é o bem supremo, único ser permanente e imutável, e a própria verdade. Desse modo, a busca da felicidade é a busca de Deus, e ela se inicia na memória, dimensão interior do ser humano.

57 Cf. p. 185.

É na memória que o ser humano encontra o conhecimento de Deus necessário para buscá-lo. O próprio Deus incita o ser humano a buscá-lo, e apenas voltando-se para Deus o ser humano pode completar a sua natureza e, assim, ser feliz.

A análise da memória à procura de Deus encontra no esquecimento o seu limite: em sentido noético, Deus está na memória, mas em sentido ôntico, Deus está acima da memória, e por isso a própria memória precisará ser transcendida. Tal transcendência, entretanto, é via interior, pois acontece dentro da memória.

Apenas na posse de Deus, o ser humano pode possuir a felicidade, e duas são as condições para a posse da felicidade: (1) ter tudo o que se quer e (2) querer somente coisas boas. Assim, a vontade reta, que nos permite querer o bem, é fundamental para a felicidade, mas diante da natureza decaída do ser humano, sem o auxílio da graça divina, ela não é possível. Desse modo, a graça permite ao ser humano querer o bem e resistir às paixões, que impedem o ser humano de atingir a felicidade.

Agostinho admite duas formas de ser feliz: (1) possuindo a felicidade na realidade ou (2) possuindo a felicidade em esperança. Na vida terrena, apenas é possível ser feliz em esperança, buscando Deus. A felicidade na realidade exige a posse de Deus, e por isso só é possível na vida celeste.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. *A cidade de Deus – Parte II (Livros XI a XXII)*. Trad. Oscar Paes Leme. 7. ed. São Paulo: Vozes, 2010. 584 p. (Coleção Pensamento Humano).

_____. *A doutrina cristã*. Trad. Nair de Assis de Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002. 284 p. (Coleção Patrística).

_____. *A Trindade*. Trad. Agustino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994. 726 p. (Coleção Patrística).

_____. *A vida feliz*. Trad. Nair de Assis Oliveira. In: _____. *Solilóquios e A vida feliz*. São Paulo: Paulus, 1998. 157 p. (Coleção Patrística).

_____. *Confissões*. Trad. Frederico Ozanam Pessoa de Barros. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012. 415 p. (Coleção Saraiva de Bolso).

ARENDT, H. *Agostinho, o primeiro filósofo da vontade*. In: _____. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Trad. Cesar Augusto R. de Almeida [et al.]. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008, p. 347-374.

AYOUB, C. N. A. *Iluminação trinitária em Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, 2011. 189 p.

BERMON, E. *A teoria das paixões em santo Agostinho*. In: BESNIER, B. et al. *As paixões antigas e medievais: teorias e críticas das paixões*. Trad. Miriam Campolina Diniz Peixoto. São Paulo: Loyola, 2008, p. 199-226.

BRACHTENDORF, J. *Confissões de Agostinho*. Trad. Milton Camargo Mota. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2012. 318 p.

BURNABY, J. *Amor Dei – a study of the religion of St. Augustine*. Canterbury Press, 1938, 338 p.

GILSON, É. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. 2. ed. Trad. Cristiane Negreiros Abud Ayoub. 2. ed. São Paulo: Paulus/Discurso Editorial, 2007. 542 p.

KOCH, I. Sobre o conceito de voluntas em Agostinho. *Discurso*, São Paulo, n. 40, p. 71-94, 2010.

MAYER, C. (ed.). *Augustinus-Lexikon*. Schwabe & Co. AG, Basel, 1994 [utilizamos a padronização aqui exposta para nossas referências às obras de Agostinho].

MOURANT, J. A. *Saint Augustine on Memory*. Villanova: Villanova University Press, 1979. 73 p.

NOVAES, M. *A razão em exercício*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007. 378 p.

_____. *Vontade e contravontade*. In: _____. *O avesso da liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 59-76.

QUINN, J. M. *A companion to the Confessions of St. Augustine*. New York: Peter Lang, 2002. 967 p.

RIST, J. M. *Augustine: ancient thought baptized*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. 334 p.

VAZ, H. C. L. A ética agostiniana. In: _____. *Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica* 1. 6. ed. São Paulo: Loyola, 2012. p. 177-197.

Da cognição incorporada
a uma ontologia da
percepção: o corpo e o
mundo na *Fenomenologia
da percepção* de
Merleau-Ponty^I

*From embodied cognition towards an ontology
of perception: body and world in Merleau-Ponty's
Phenomenology of perception*

André Gomes Quirino
Universidade de São Paulo

^I Este artigo é uma versão levemente modificada do trabalho de conclusão da disciplina História da Filosofia Contemporânea I (FLF 0248), oferecida pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP) durante o primeiro semestre letivo de 2016 e ministrada pelo Prof. Dr. Alex de Campos Moura.

RESUMO: Neste artigo, apresenta-se a modificação operada pela *Fenomenologia da Percepção* de Maurice Merleau-Ponty no estatuto metafísico do sujeito do conhecimento – segundo certa apropriação da obra pelo movimento da cognição incorporada –, e procura-se entender por que essa mesma transformação foi alterada no pensamento posterior de Merleau-Ponty. Nossa intenção é propor um tipo de reflexão que habilitaria a filosofia da mente contemporânea a preservar a descoberta da cognição incorporada sem estar sujeita aos contornos assumidos tardiamente pela fenomenologia merleau-pontyana.

PALAVRAS-CHAVE: cognição incorporada; fenomenologia; fundacionalismo; filosofia da mente.

ABSTRACT: In this paper, we present the modification realized in the metaphysical status of the subject of knowledge by Maurice Merleau-Ponty's *Phenomenology of Perception* – according to a certain appropriation of that thesis made by the embodied cognition movement –, and we seek to understand why that very metaphysical transformation was altered in Merleau-Ponty's late thought. Our purpose is to suggest a kind of thinking that could allow to the contemporary philosophy of mind to preserve the discovery of embodied cognition without assuming the commitments of the late phenomenology of Merleau-Ponty.

KEYWORDS: embodied cognition; phenomenology; foundationalism; philosophy of mind.

INTRODUÇÃO: PERCEPÇÕES SOBRE MERLEAU-PONTY

Uma das aplicações da fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty que se tornaram indiscutivelmente relevantes para a filosofia recente, fornecendo *insights* e novas categorias de raciocínio a debates que se desenvolvem inclusive em línguas que não o francês, é, sem sombra de dúvida, a tese conhecida como cognição incorporada (*embodied cognition*). Para usar uma expressão empregada por Charles Taylor (2005, p. 38), há uma “virada antifundacional” (*antifoundational turn*) para a qual o pensamento de Merleau-Ponty, especialmente conforme exposto na *Fenomenologia da Percepção*, nos convida, e que denuncia o engano das teorias do conhecimento que pressupõem uma fronteira nítida e intransponível entre a interioridade do indivíduo e o mundo exterior e precisam apelar a imagens epistemológicas que supostamente representam o mundo para o sujeito, mediando o contato entre ambos e sendo manipuladas por uma mente análoga a uma máquina, a qual as tomaria como dados fundadores de uma cognição sempre e inexoravelmente dedutiva.

Em oposição a tais teorias – que assumem ora a forma do intelectualismo, ora a forma do empirismo – e, mais profundamente, ao próprio dualismo que as torna possíveis, Merleau-Ponty aponta para o papel crucial do irrefletido em nossa atividade cognitiva e para o sentido que esta toma sempre em direção ao mundo, através de um contato que cumpre

por excelência ao corpo realizar. Podemos sem exagero afirmar que este consiste num notável e doravante incontornável ajuste na epistemologia clássica, comparável ao que foi simultaneamente operado em outro ambiente filosófico por Ludwig Wittgenstein. Entretanto, a esta profunda alteração na visão metafísica do homem, como a caracterizaremos, se seguiu o que muitos comentadores interpretaram como um enfraquecimento do papel do sujeito na atividade de conhecimento. O corpo como que se dissolve no que Merleau-Ponty virá a chamar a carne do mundo e, uma vez escamoteado – como se referirá Michel Henry ao estado do poder transcendental de constituição a esta altura da filosofia de Merleau-Ponty –, já não podemos estar certos de que o melhor título a ser conferido à nossa cognição é mesmo o de *incorporada*.

Defenderemos que a primeira conquista da filosofia merleau-pontyana, que a partir de observações epistemológicas veio a alterar a posição metafísica do homem de sujeito espiritual em agente corporificado – alteração que ocupa um lugar de destaque no argumento da *Fenomenologia da Percepção* –, merece ser preservada, mas que isto só poderá ser feito se localizarmos e repensarmos o motivo de o homem sofrer uma nova alteração em seu *status* metafísico e o corpo fenomenal vir a se perder na carne do mundo. Nosso argumento é que a raiz de tal dissolução é o não enfrentamento de uma pergunta ontológica elementar que, no entanto, é inevitavelmente erigida pela fenomenologia do corpo e pela tese da cognição ou agência incorporada por ela fundada. Concluimos, brevemente, com o vislumbre da possibilidade de uma *ontologia da percepção*, que seja capaz de preservar o ganho metafísico do primeiro Merleau-Ponty colocando no foco da atenção a armadura ontológica sobre a qual se funda a interação entre o corpo e o mundo.

A FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO: UM CONVITE À COGNIÇÃO INCORPORADA

O que afirma a antiga visão representacional ou mediacional do conhecimento, em síntese, é uma separação entre o mundo como o compreendemos e aquilo de que a nossa compreensão sobre o mundo trata.² É isto o que fundamenta a suposição de que o que é conhecido deve atingir o *interior* do sujeito consciente por meio de imagens que representem o que há no mundo *exterior*. O processo de compreensão e interpretação destas imagens não deixa de ser uma contribuição ativa do sujeito ao conhecimento; de qualquer modo, e este é o ponto fundamental, o conhecimento que diz respeito diretamente ao sujeito só pode ser algo interno e sem qualquer contato com o mundo.

Para negar esse modo de ver o conhecimento, Merleau-Ponty (2011, p. 268) reformula a própria questão inicial: “O problema do mundo, e, para começar, o do corpo próprio, consiste no fato de que *tudo reside ali*”. Erigir esta teoria alternativa passa por afirmar que a nossa atividade cognitiva supõe um “pré-entendimento” não conceitual e não linguisticamente formulado (ao menos não de maneira explícita³) do contexto que abrigará o novo conhecimento, daquilo a que este novo conhecimento faz referência ou a que nós didaticamente o associamos. Ao contrário do que sustenta a epistemologia clássica, nós não construímos o nosso conhecimento do mundo como se constrói uma parede, empilhando os tijolos um a um (TAYLOR, 2005).⁴ Negá-lo significa, como enfatiza Taylor (*Ibidem*, p. 32, tradução nossa), mais do que simplesmente postular que as coisas explicitamente formuladas e entendidas podem “imersar” em um *know-how* inarticulado,

2 Cf. p. 33.

3 Cf. TAYLOR, 2005, p. 34.

4 Cf. p. 36.

afirmar que “qualquer entendimento particular da nossa situação combina conhecimento explícito e *know-how* inarticulado”.

Foi uma questão que desconcertou massivamente a filosofia moderna, e à qual uma boa filosofia do conhecimento de fato deve no mínimo dar as indicações de uma resposta plausível, a de como combinar o fato de que recebemos informações do mundo passivamente com o fato de que as compreendemos ativamente (TAYLOR, 2005).⁵ É à medida que propõe uma noção distintiva de mundo e um ser que interaja constantemente com ele, o corpo fenomenal, que Merleau-Ponty mostra-se relevante a este tópico. Como esclarece Taylor (2005), o mundo é um *locus* de entendimento compartilhado que a prática social organiza e que confere às coisas as suas significações.⁶ É fácil notar como desenvolvemos hábitos à medida que atuamos neste mundo cultural. Mas há aqui latente uma analogia para a qual Merleau-Ponty (2011) chama a nossa atenção: esses hábitos resultam da projeção da consciência no mundo cultural, e assim também há um resultado de se projetar a consciência em um mundo físico – e este é o corpo.⁷

Com efeito, nos habituamos a um mundo contínuo, e confiantemente o pressupomos em nossas investigações ordinárias (TAYLOR, 2005).⁸ Quer estejamos ou não conscientes de crenças como esta, elas são nada menos do que a forma assumida pela própria habilidade de compreender. Analogamente, repousamos a nossa consciência na habilidade corporal de se-mover-no-entorno; embora o senso comum tente reduzir o corpo a um fragmento de espaço, na verdade, é porque temos um corpo que para nós pode haver espaço (MERLEAU-PONTY, 2011).⁹ É apenas na medida

5 Cf. p. 45.

6 Cf. p. 31.

7 Cf. p. 192.

8 Cf. p. 37.

9 Cf. p. 149.

em que estamos corporalmente em contato com o mundo que podemos lidar inteligentemente com as coisas e, assim, compreendê-las (TAYLOR, 2005)¹⁰; por isso diz Merleau-Ponty (2011, p. 193): “A consciência é o ser para a coisa por intermédio do corpo”.

Tanto o intelectualismo, que sustenta construirmos nós mesmos os objetos que percebemos, quanto o empirismo, que sustenta recebermos passivamente objetos que já nos são oferecidos em estado acabado, passam ao largo do ponto fundamental: o de que “pela experiência perceptiva eu me afundo na espessura do mundo”. É verdade que há algo no que percebemos que somos nós mesmos que expressamos: no caso de um cubo com seis faces iguais, esta é a “ideia-limite” pela qual exprimimos a presença carnal do cubo. Assim como é verdade que o objeto dá-se a conhecer através de suas perspectivas – no caso do cubo, independentemente da ideia do geometral que construímos para fundamentar as dimensões espaciais em que o percebemos, ele *desvela-se* através dos seus lados (MERLEAU-PONTY, 2011).¹¹ Se quisermos empregar a terminologia a que as teorias do conhecimento clássicas nos tornaram acostumados, a tese da cognição incorporada parece resgatar uma visão *realista* da atividade cognitiva. Todavia, como pontua Taylor, é apenas no escopo das epistemologias mediacionais e representacionais que a oposição realismo–antirrealismo torna-se rigorosamente significativa. Um dos efeitos do esforço merleau-pontyano é transformar o realismo, de uma tese filosófica arriscada, em um “realismo não problemático” (TAYLOR, 2005, cf. p. 39); é permitir que se afirme: “Perguntar-se se o mundo é real é não entender o que se diz.” (MERLEAU-PONTY, 2011, cf. p. 460)

¹⁰ Cf. p. 31-38.

¹¹ Cf. p. 275.

A DISSOLUÇÃO DO SUJEITO: DADO O CORPO, O QUE HÁ NO MUNDO? DADO O MUNDO, O QUE É O CORPO?

É precisamente o que Taylor entende como um realismo não problemático, contudo, que se transformará no que Michel Henry (2014, p. 170) enxerga como “uma descrição literária que reencontra perigosamente a [teoria] do realismo ingênuo”. Para este outro fenomenólogo, Merleau-Ponty foi levado a absorver a teoria da constituição no constituído, negligenciando o estatuto fenomenológico do poder de constituição que fora perseguido anteriormente por Husserl. O que tornou isto possível?

Ainda na *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty (2011) sustenta haver entre o corpo e o mundo uma verdadeira *comunhão*, que chega a ser incisivamente caracterizada como “sacramental”.¹² Para que uma coisa seja, por exemplo, azul para si, é preciso que ela seja azul para mim – o que significa dizer: o azul é incorporado, ou seja, ele altera o ser-no-mundo do corpo.¹³ Desta relação, surgem duas perguntas óbvias e complementares. Em primeiro lugar: dado o corpo, o que há no mundo – isto é, do que o mundo é composto, com o que precisamente o corpo interage? E, em segundo lugar: dado o mundo, o que é o corpo – quer dizer, o que é isto que porta a capacidade metafísica de interagir com o mundo?

A esta segunda pergunta a *Fenomenologia da Percepção* está saturada de respostas razoavelmente explícitas. Diz-nos Merleau-Ponty (2011, p. 624, n. 18): “o problema não é o de saber como a alma age sobre o corpo objetivo, já que não é sobre ele que ela age, mas sobre o corpo fenomenal”. É a noção de corpo fenomenal que permite a Merleau-Ponty fundar uma antropologia filosófica toda própria, segundo a qual cada palavra e conduta

¹² Cf. p. 286, 288, 429

¹³ Cf. *Ibidem* p. 283.

humanas são diretamente causadas pela constituição biológica do homem, mas ao mesmo tempo se furtam, todas elas, à simplicidade da vida animal: no homem, tudo é natural e tudo é fabricado (*Ibidem*).¹⁴ Isto que porta a capacidade metafísica de interagir com o mundo não é meramente o corpo biológico, nem torna ele possível separar o que seria um sujeito interno e autocentrado de um mundo exterior autônomo. A visão epistemológica clássica deve ser subvertida pela constatação radical de Merleau-Ponty: “O mundo está inteiro dentro de mim e eu estou inteiro fora de mim”. Dizer que o mundo está inteiro dentro de mim significa negar que aquilo que é percebido me seja inteiramente alheio, imponha-se sobre mim como um objeto externo e autodeterminado, que me reste tão somente decodificar. Dizer que eu estou inteiro fora de mim significa negar que eu me entenda como uma presença constante, um receptor imparcial e árbitro soberano das notícias que me são comunicadas pelo mundo exterior.

O que pensamos ser um objeto de percepção singular e autônomo, na verdade, só pode ser tomado como tal uma vez tenha sido inserido num contexto de significação, o qual é por nós assimilado e pressuposto, mas quase nunca detidamente analisado (TAYLOR, 2005).¹⁵ Não há tais injeções de informação bruta aplicadas num sujeito autorreferente, e, portanto, também a nossa percepção não pode ser meramente passiva: o significado das coisas não é apropriado no interior de um sujeito perceptivo, mas na *interação* que um agente tem com o entorno (TAYLOR, 2005),¹⁶ a qual torna-lhe certas coisas relevantes e coloca-as em contato com o contexto significativo que ele sempre pressupõe. Provemos e interpretamos significados não meramente enquanto corpos, mas enquanto corpos-agindo-no-mundo.

¹⁴ Cf. p. 257

¹⁵ Cf. p. 36.

¹⁶ Cf. p. 38.

Ora, se até aqui a descrição merleau-pontyana tendeu a nos parecer verossímil, o que pode explicar que a imagem mediacional do conhecimento seja tão bem difundida entre o senso comum e mesmo entre as tradições filosóficas? Parte da resposta, Taylor (TAYLOR, 2005)¹⁷ sugere, consiste num motivo metodológico: assim como o pensamento precisa dispor de pontos de partida mínimos sobre os quais construa as suas inferências, também à mente seriam necessários *dados* primitivos com os quais operar. Mas a outra parte da resposta, Taylor postula, é um motivo de natureza “ontológica”: o sujeito deve ser entendido como um componente da natureza desencantada, e sua interação com o ambiente deve ser explicável por leis naturais; ele se torna o receptáculo de dados informativos *por meio dos quais* o mundo pode ser conhecido. A mente (conforme entendida pelos dualistas), tanto quanto os sistemas computacionais e seus análogos (para certas versões do materialismo inspiradas na inteligência artificial), são como que pontos de chegada, os destinos materiais das informações que traduzem o mundo tal como ele é fora da mente ou fora do sistema. Sendo produzida pelo cérebro, a mente só pode funcionar como uma máquina (*Ibidem*).¹⁸

Seria a resposta à questão metafísico-antropológica da natureza do corpo suficiente para contrapor a fenomenologia da percepção a esses dois motivos de preservação das teorias do conhecimento clássicas – o metodológico e o “ontológico”? Parece que, ao motivo metodológico, sim: o método que habilita o corpo fenomenal a conhecer, o corpo deste homem em que está o mundo inteiro e que está inteiramente fora de si, este homem em que tudo é natural e tudo é fabricado, não pode ser simplesmente o mesmo método por que as máquinas processam informações, mesmo que

17 Cf. p. 41.

18 Cf. p. 41, 43

o imitemos quando pretendemos fazer a exposição formal de um raciocínio. Ao contrário: essa exposição, útil para fins didáticos, exige esforço precisamente porque não equivale à operação natural da consciência. Mas o segundo motivo, de natureza “ontológica”, só poderia ser satisfatoriamente contraposto por uma abordagem também ontológica que lidasse com a primeira daquelas perguntas enunciadas na abertura desta seção: dado o corpo, o que há no mundo? O tratamento deste ponto, ou a falta dele, na obra inicial de Merleau-Ponty é a semente, ou assim sustentaremos, do problema posteriormente apontado por Michel Henry, que talvez exija, para ser evitado, uma aproximação filosófica distintiva.

A NECESSIDADE DE UMA ONTOLOGIA DA PERCEPÇÃO

Nas palavras de Merleau-Ponty (2011, p. 290), cada um de nós é não um “buraco no ser” (como diria Sartre [2002, p. 127-128] apropriando-se de uma expressão hegeliana), mas “um vazio, uma prega que se fez e que pode desfazer-se”. Ao insistir neste ponto surge a pergunta esclarecedora: “Como podemos escapar da alternativa entre o para si e o em si, como a consciência perceptiva pode ser obstruída por seu objeto, como podemos distinguir a consciência sensível da consciência intelectual?”. O princípio deste impasse é introduzido anteriormente na *Fenomenologia da Percepção* (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 178) sob o epíteto de um mistério: o “de um conjunto [os sentidos e, em geral, o corpo próprio] que, sem abandonar sua ecceidade e sua particularidade, emite, para além de si mesmo, significações capazes de fornecer sua armação a toda uma série de pensamentos e de experiências”. É preciso distinguir o que é isto, o agente perceptivo que interage com o mundo; ao mesmo tempo, porém, a sua ecceidade não pode cumprir a função, expressamente banida da nossa metafísica, de um perímetro que separe a interioridade

da exterioridade. Em que sentido, e de que maneira, o corpo pode emitir significações? E, se isto é mesmo um mistério, como ele poderá ser filosoficamente explorado?

Naturalmente, a abordagem filosófica em que Merleau-Ponty enxerga a capacidade de se haver com tal mistério é a fenomenologia; mais exatamente, e esta é a fenomenologia conforme desenvolvida por ele, trata-se de manifestar a existência de um e o único Logos preexistente – o mundo. Uma tal filosofia, antes mesmo de ser possível, seria atual e real como o próprio mundo o é (MERLEAU-PONTY, 2011).¹⁹ Com efeito, é por tomar o mundo como o único Logos preexistente que Merleau-Ponty pode tecer o esclarecimento metafísico que fundamenta o caráter incorporado da cognição e que traz a lume parte da resposta ao mistério outrora enunciado: nenhum objeto, quando percebido, esgota o ser; se o percebemos, é porque supomos haver ser para além dele (*Ibidem*).²⁰

A resposta, contudo, não se resume a isto, e Merleau-Ponty fundamenta nessa parcialidade da percepção certo *anonimato* dela própria, negando, assim, que a atividade sensitiva seja central à consciência do agente. Em suas palavras: “se eu quisesse traduzir exatamente a experiência perceptiva, deveria dizer que se percebe em mim e não que eu percebo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 290). Para verificarmos se não pode estar aqui a semente do progressivo enfraquecimento do sujeito na explicação que Merleau-Ponty fornece para a atividade cognitiva, comparemos esse dito com o posicionamento geralmente expresso na fase final de seu pensamento, e exemplificado nesta passagem de *O Visível e o Invisível* (MERLEAU-PONTY 1964 *apud* HENRY, 2014, p. 170): “Aquele que vê não pode possuir o visível sem ser possuído por ele, sem ser dele, sem, por princípio

19 Cf. p. 19.

20 Cf. p. 291.

(...), ser um dos visíveis, capaz, por um singular retorno, de vê-los, ele que é um entre eles”.

Nos termos de Michel Henry (2014), Merleau-Ponty estendeu sub-repticiamente a todo o mundo uma relação que caracteriza o corpo próprio e só pode ser produzida nele: a relação que assume as formas tocante/tocado, vidente/visível, sentinte/sentido e assim por diante. Para preservar a asserção de que o mundo é a realidade única, e prescindir de uma instância explicativa alternativa, foi preciso absolutizar aquela relação e, conseqüentemente, afirmar um entrelaçamento, uma uniformidade e simultaneidade, do aparecer e do conteúdo, resultando numa entidade – a carne do mundo – que, ainda segundo Henry, é “tão eclética quanto inconcebível”.²¹

O que nos habilitaria a prescindir dessa construção, e a preservar a conquista do caráter incorporado da cognição, seria o enfrentamento do seguinte problema: se os sujeitos não são recipientes materiais de conhecimento, qual pode ser o seu estatuto ontológico? Se não há informações que aterrissem neles, quais são os eventos que realmente acontecem num ambiente habitado por seres cognitivos? Já que o formato ontológico do homem não é o de um cofre de dados – porque não há tais coisas como dados a serem depositados –, qual é, então, a sua forma enquanto habitante do mundo? De que maneira o corpo fenomenal e o mundo se encaixam no grande quebra-cabeça ontológico? Que função, ao fim e ao cabo, o homem exerce entre as coisas que são?

Os dois momentos da resposta de Merleau-Ponty (2011, p. 291-292) à questão de como a consciência perceptiva pode ser obstruída por seu objeto – o não esgotamento do ser pelo objeto e a marginalidade das sensações

21 Cf. HENRY, 2014, p. 168-170.

no agente – são sintetizados na ideia de *campo*, sendo cada um dos cinco sentidos posteriormente definido como “um pensamento sujeito a um certo campo”, como se a visão ou a audição do agente fossem especializações do eu, “familiares a um único setor do ser” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 291-192). A função desempenhada por esta síntese é cumprir o papel que se exige da própria fenomenologia: situar a percepção sem torná-la determinada (MOURA, 2006).²²

Como observa Jean-Luc Marion (1998), à exceção de Heidegger, o que todo o desenvolvimento da fenomenologia tem pretendido – servindo de operadores a essa edificação tanto a carne merleau-pontyana como a autoafecção da vida henryana – é construir uma doutrina que prescindia do Ser do Eu.²³ Também em Sartre e Husserl, como apontado por Samuel Todes, por tomarem como modelo para o nosso senso de percepção o nosso senso de visão (e suporem que, porque, quando vemos algo, não vemos que o estamos vendo, então nunca sentimos, nunca sabemos que, por isso, estamos vendo algo), é possível encontrar uma descrição que identifica o sujeito enquanto ser perceptivo com o mundo enquanto coisa percebida.²⁴

Há um promissor poder explicativo na ideia de que um indivíduo tem sua unidade garantida por seu *estilo*,²⁵ na ideia de que os indivíduos – o homem não mais do que um romance, um poema, um quadro, uma peça musical – são “seres em que não se pode distinguir a expressão do expresso, cujo sentido só é acessível por um contato direto, e que irradiam sua significação sem abandonar seu lugar temporal e espacial” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 209-210). Todo esse poder, porém, permanecerá recôndito se

22 Cf. p. 127.

23 Cf. p. 239.

24 Cf. p. 265-266.

25 E.g., MERLEAU-PONTY, 2011, p. 124, 126, 186, 249, 369, esp. 439.

o estilo tiver de ceder espaço ao mundo, se o sujeito tiver de se confundir com o percebido, se o indivíduo se dissolver no ambiente.

O sujeito corporificado, aquele que projeta sua consciência no mundo físico, que conhece corporalmente, *age no mundo* e, para preservarmos esta fina comunhão sacramental, é preciso garantir ao indivíduo o estatuto ontológico de um *habitante*, é preciso insistir que ele, como um *agente* particular, é capaz, portanto, de perceber, e que não simplesmente as coisas se percebem nele. Taylor (2005) aponta para uma tentação real quando observa – naqueles que tendem a restringir a habilidade de compreensão *ao corpo em detrimento do mundo*, como se a habilidade de sedução, por exemplo, existisse apenas na voz do corpo e não na voz-do-corpo-em-diálogo-com-o-interlocutor – o erro de subestimar a *extensão (embedding)* da agência.²⁶ Contudo, queremos fazer notar que há o perigo complementar, a que aparentemente o próprio Merleau-Ponty sucumbiu, de *superestimar* a extensão – e, assim como os primeiros reduzem o papel do mundo de propiciar significados, os que superestimam a extensão parecem reduzir o papel do sujeito de modificar ou interpretar o mundo.

Como Taylor sugere, é ilegítima, embora tentadora, a esperança de que alguma explicação neurofisiológica um dia substitua a afirmação de que a compreensão se dá no corpo-se-movendo-no-ambiente, no agente-interagindo-com-o-entorno. Contudo, esta mesma habilidade, esta mesma estrutura metafísica ou explicação epistemológica, se quisermos reivindicar algum nível de objetividade à nossa tese, tem o seu lugar no mundo. Não convém que a façamos depender de um suposto vácuo explicativo ou de um pretenso mistério: o que temos dito implica que é uma condição material do homem produzir e procurar significados em seu am-

26 Cf. p. 34

biente, e é não somente possível, mas altamente desejável, que haja uma explicação neurofisiológica para isto. A afirmação, basilar para a tese da cognição/agência incorporada, de que às vezes sabemos que sentimos algo sem propriamente saber que o sabemos, de que há um conhecimento não linguístico mas corporal, “um *status* intermediário entre o conhecido e o absolutamente desconhecido” (TAYLOR, 2005, p. 35, tradução nossa), não deve solapar o fato, convenientemente lembrado por Todes (2001, p. 266, tradução nossa) e já brevemente aludido por nós, de que há pelo menos uma atividade cognitiva humana que apresenta um caráter reflexivo, i.e., que sabemos fazer no ato mesmo de fazê-la: o sentimento (*feeling*), que, seja na sua forma tátil, proprioceptivo-motora ou emocional, faz com que seja notado e concretizado o caráter “densamente substantivo” do corpo do sujeito, “de maneiras que Merleau-Ponty e toda a tradição fenomenológica negligenciam”.²⁷

CONSIDERAÇÕES FINAIS: DA COGNIÇÃO INCORPORADA A UMA ONTOLOGIA DA PERCEPÇÃO

Taylor (2005, p. 45-46, tradução nossa, grifo nosso) elenca, na penúltima seção de seu artigo, as diretrizes para se articular a constatação tão unânime quanto embaraçosa de que na atividade cognitiva somos simultaneamente passivos e ativos, sem tornar-se refém das mitológicas imagens representacionais. Isto passa por reconhecer “um tipo de entendimento que é pré-conceitual (...), que funciona no espaço das razões *sob* conceitos”, e assumir que o operador dessa atividade é “um agente engajado, que determina as significações (*sens*, *Sinne*) das coisas a partir das próprias intenções, necessidades, propósitos, desejos”, significações essas que consistem

²⁷ TODES, 2001, p. 266, tradução nossa.

numa “combinação de espontaneidade e receptividade”. A estas diretrizes, contudo, é adicionada uma cláusula com função de ressalva, segundo a qual “a nossa humanidade também consiste (...) em nossa habilidade de descentrarmos a nós mesmos desse modo original de engajamento”.²⁸

Uma sistematização sóbria da tese da cognição/agência incorporada que siga os passos sugeridos pela *Fenomenologia da Percepção* ver-se-á impelida a resguardar um espaço de abstração, de auto-objetificação, de artificialidade intencional, que, mesmo tendo a sua origem no engajamento incorporado com o mundo, permita ao homem de tempos em tempos se “desengajar”, assumir um “ponto de vista de lugar nenhum”: um ajuste necessário para uma descrição fidedigna da nossa autocompreensão como humanos, que abarque inclusive as nossas atividades eminentemente intelectuais (por exemplo, reflexões em lógica, ontologia ou fenomenologia) – mas que não parece encontrar respaldo na dinâmica corpo–mundo descrita por Merleau-Ponty, especialmente se levarmos em conta a ausência, ali, de um detalhamento ontológico e uma especificação do homem como portador de alguma identidade que emerja de sua interação com o mundo.

A *Fenomenologia da Percepção* pôde despertar-nos a atenção para um aspecto inegável da nossa vivência, que a teoria do conhecimento clássica e a visão metafísica corroborada por ela tendem a negligenciar; ao mesmo tempo, porém, anunciou os dilemas em que tropeçaria uma aproximação ortodoxamente fenomenológica a esta nova descrição epistemológica e a esta nova imagem metafísica. Eis o que nos parece propício: uma maneira alternativa de descrever o caráter incorporado da nossa cognição e agência, que não nos impeça de considerar integralmente aquilo em que consiste a nossa humanidade (não porque nos desengajemos com o mundo,

28 TAYLOR, 2005, p. 45-46, tradução nossa, grifo nosso.

mas porque somos, cada um de nós, afinal, um Eu), que não tenha assumido previamente o compromisso de negar o Ser do Eu e não transporte para o mundo as capacidades que só podemos perceber em nós mesmos – mas, fundada nesta mesma constatação, não se furte ao problema da constituição do mundo, à pergunta pelo lugar do corpo e do homem, à questão de quem, afinal de contas, é este que se engaja com o mundo, e por que pode fazê-lo: que constitua, enfim, uma legítima ontologia da percepção.

REFERÊNCIAS

HENRY, M. *Encarnação: uma filosofia da carne*. Trad. Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações Editora, 2014.

MARION, J.-L. *Reduction and givenness: investigations of Husserl, Heidegger, and Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 1998.

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*. 4. ed. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

MOURA, A. C. *A relação entre liberdade e situação em Merleau-Ponty, sob uma perspectiva ontológica*. 160 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006. Disponível em: <www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-04012008-122217/>. Acesso em: 8 dez. 2016.

SARTRE, J.-P. *O Ser e o Nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. 11. ed. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 2002.

TAYLOR, C. Merleau-Ponty and the Epistemological Picture. In: CARMAN, T.; HANSEN, M. B. N. (Eds.). *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. Cambridge,; Cambridge University Press, 2005. p. 26-49.

TODES, S. *Body and world*. Cambridge: MIT Press, 2001.

A liberdade divina e a liberdade humana em Spinoza: convergências e divergências

*Divine freedom and human freedom in Spinoza:
differences and similarities*

Caíque Silva Coelho

Universidade Federal do Rio de Janeiro

RESUMO: Este artigo propõe examinar de que maneira e em que medida a liberdade humana se relaciona com a liberdade de Deus, tal como ambas são compreendidas no sistema filosófico erigido pela *Ética* de Spinoza. A determinação da natureza da liberdade do ser humano exigirá a sua compatibilização com a substância absolutamente infinita, isto é, Deus ou simplesmente a natureza. Sendo o homem para Spinoza uma modificação certa e determinada da substância infinita, será preciso entender as convergências e divergências que uma noção de liberdade humana terá que operar em relação à definição de liberdade exposta na Parte I da *Ética*, definição esta que, a rigor, só se aplicaria à própria substância.

PALAVRAS-CHAVE: liberdade; substância; modo.

ABSTRACT: This article aims to examine in which way and to what extent human freedom relates to divine freedom, as both are understood within the philosophical system built in Spinoza's *Ethics*. To determine the nature of human freedom will require its compatibilization with the absolutely infinite substance, that is to say, God or simply nature. In so far as men are conceived by Spinoza as certain and determinate modifications of the infinite substance, it will be necessary to understand the convergences and divergences a conception of human freedom must operate concerning the definition of freedom as it was exposed in Part I of *Ethics*, as this definition, strictly speaking, would only apply to substance itself.

KEYWORDS: freedom; substance; mode.

O tema da liberdade, bem como o do que é visto por vezes como o seu impedimento e ameaça, o determinismo, está presente ao longo da filosofia de Spinoza e é tratado de forma explícita na sua obra mais conhecida, a *Ética*. Apesar do título e propósito do livro, antes de ser possível compreender a ética em si seria necessário, para Spinoza, que se possa compreender a realidade de uma forma mais ampla e como o homem se situa neste contexto. Isto é, antes de se tratar propriamente de como o ser humano pode viver bem e segundo uma ética adequada, se faz necessário que ele compreenda a natureza da realidade, em especial naquilo em que se poderá situar a ética, o que envolverá uma compreensão ontológica, epistemológica, psicológica bem como antropológica. A *Ética* será, portanto, um empreendimento filosófico sistemático que procura não só responder a uma demanda particular dos seres humanos, mas localizá-la e absorvê-la num pano de fundo maior que a envolveria e a expressaria.

Desta forma a *Ética* seguirá uma orientação na qual se busca uma reprodução do próprio encadeamento do real, seu movimento de produção. Isto é, Spinoza procede da causa para os efeitos, de forma sintética, operando com base em certos pressupostos iniciais a partir dos quais suas consequências serão derivadas minuciosamente, o que justificaria o subtítulo “à maneira dos geômetras”. Quanto a esta orientação, como aponta

Roger Scruton (1986)¹, é possível inferir que ela opera desde o início sob um pressuposto não declarado explicitamente, a saber, o de que há uma correspondência entre relações de ideias e as relações de dependência do próprio real. Dito de outra maneira, há uma identificação entre realidade e concepção. Podemos notar isto pela Parte I da *Ética*, que trata de Deus, ou da substância infinita, sendo a definição de substância o momento em que esta identificação pode ser encontrada. Spinoza a rigor não inicia imediatamente a partir de Deus, mas sim de certas definições e axiomas dos quais, em algumas poucas proposições, será possível chegar à prova da existência de Deus tal como foi indicado pela sua definição, bem como o esclarecimento do que se segue da natureza deste Deus, o que se mostrará pouco convencional para as concepções até então correntes do que Deus é ou o que a substância significa. É nas definições, por exemplo, que já se delinea certa compreensão da liberdade, onde:

Diz-se livre a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir. E diz-se necessária, ou melhor, coagida, aquela coisa que é determinada por outra a existir de maneira definida e determinada. (SPINOZA, 2015, p. 15)²

A compreensão da liberdade se encontra desta forma associada a um só tempo a dois aspectos; um propriamente positivo e outro negativo. No aspecto positivo, a liberdade é certa potência e necessidade interna, atividade própria. É livre aquilo que é capaz de agir pelas leis de sua própria natureza, a partir das quais suas ações são determinadas, suas propriedades e efeitos seguindo de sua essência apenas. Por outro lado há também um aspecto negativo: é livre aquilo que não é constrangido por nada que

¹ Cf. p. 36.

² Cf. Parte I, Definição 7.

lhe é externo. Isto é, nenhuma causa externa, nenhum poder estranho à própria essência da coisa contribui para o seu estado. O que é livre não pode ser assim coagido, determinado por outro ou alienado de sua própria potência. Se há necessidade e determinação neste caso, é porque elas se seguem de sua própria natureza. Trata-se de uma necessidade intrínseca e não extrínseca, uma causalidade própria que põe a si mesma, sem interferências, sendo causa de si. Desta forma o eixo pelo qual se avalia a presença ou não da liberdade não estaria em uma oposição entre necessidade e indiferença, ou poder de agir diferentemente. Na ontologia de Spinoza estará claro que tudo é necessário, e portanto, a questão da liberdade se põe em outros termos, isto é, na medida em que certa necessidade é interna ao ente em questão e inversamente, na medida em que este ente não é constrangido por algo externo com direcionamentos contrários ao seu próprio.

Com isso já se pode vislumbrar porque esta compreensão da liberdade estará intimamente associada a Deus. A primeira definição apresentada pela Parte I (Definição 1) nos informa que causa de si é “aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente” (SPINOZA, 2015, p. 13). Deus, por sua vez, é entendido como “um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita” (*Ibidem*, p. 13, [Parte I, Definição 6]). Se Deus é definido como uma substância absolutamente infinita, sua essência envolve necessariamente a existência, é uma causa de si como exposta na primeira definição, posto que Spinoza define a substância como o que existe em si e o que é concebido por si sem a necessidade de qualquer outro conceito para sua concepção, ou de qualquer causa externa para pôr sua existência. A compreensão de tal necessidade das substâncias de serem causa de si é esclarecida pelo compromisso de Spinoza com a causalidade,

compromisso esse que se estende a todo o real. Se tudo o que existe é em si ou em outro, e se “para cada coisa, deve-se indicar a causa ou a razão pela qual ela existe ou não existe” (*Ibidem*, p. 19, [Parte I, Proposição II, 2ª demonstração]), então tudo é posto na existência ou por uma causa externa ou por uma causa interna, por si mesmo. Os modos, dessa forma, seriam os entes para os quais a existência não se segue das suas essências em isolado e precisam portanto de uma causa externa que as ponha. Já as substâncias, não necessitando de nada externo para a sua existência ou concepção, causam a si próprias.

Outra maneira de articular a diferença constitutiva entre substância e modos é indicar o seu paralelo com as noções de independência e dependência. A substância é aquilo que existe e é concebido de forma independente, para que ela se dê ou se atualize não é necessário a presença de nenhuma outra coisa, de nenhum outro poder que lhe seja externo. Os modos, pelo contrário, são dependentes, sua existência e sua concepção são em outro, são na substância, sem a qual eles não são possíveis. A essência do modo, aquilo que posto, põe o modo, e retirado, retira o modo, não envolve a existência. Dito de outra maneira, a determinação da existência ou inexistência do modo é uma função de toda a série dos modos da substância, de tal maneira que a sua existência só é posta se ela for simultaneamente o resultado de redes causais infinitas que, em última instância, remetem a toda a ordem da natureza. Esta é uma das razões pelas quais Spinoza ressalta que os modos podem existir de forma múltipla enquanto a substância só pode ser única. A existência de sete bilhões de homens é coerente com a natureza dos modos, posto que aquilo que determinou a gênese de cada um destes homens foram causas que remetem à ordem da natureza considerada neste ou naquele aspecto. A essência de cada um destes homens foi realizada na natureza pelo fato de outras essências com-

patíveis com as dos mesmos terem também se realizado. É possível a eles existirem em número, pluralmente, justamente por que a causa que os produziu é externa, um resultado de um encontro de diversos corpos. A substância, pelo contrário, não pode ser mais de uma. Sendo causa de si, não pode se dividir nem se multiplicar sem acarretar contradição na própria definição. Isto é uma consequência do comprometimento de Spinoza com o que poderíamos identificar como o princípio de razão suficiente, ainda que o filósofo não utilize a expressão. Se para tudo deve ser dado uma causa que explique tanto o porquê de algo existir quanto o porquê de algo não existir, a existência de uma pluralidade de substâncias similares conduziria a um absurdo que não pode ser conciliado com a definição de substância. Para o homem, pelo contrário, isto será perfeitamente possível e acarretará consequências para a noção de liberdade acessível ao homem.

Situar a condição humana com relação à liberdade significa na *Ética*, portanto, um esforço de deduzi-la da condição humana enquanto modo da substância. Ao final da parte I Spinoza (2015) identificará a essência de Deus à sua própria potência.³ Se Deus é a causa de si e a causa de todas as infinitas coisas que podem daí se seguir, o homem é uma expressão particular da potência de Deus.

Nesse movimento torna-se possível compreender a relevância do conceito de *conatus*, que será central para a explicação das possibilidades de realização da existência humana livre. A proposição 6 da parte 3 declara: “Cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser” (*Ibidem*, p. 105). Vemos nesta proposição de forma condensada a convergência de uma série de teses que foram estabelecidas por Spinoza nesta altura da construção de seu sistema. Primeiramente, se a essência de alguma coisa

3 Cf. p. 40, Parte I, Proposição 34.

nunca pode negar a si mesma, não é possível que esta seja destruída senão por uma causa externa (*Ibidem*, p. 104 [Parte III, Proposição 4]). Além disso, se de toda essência seguem-se certas propriedades, a concepção da essência de cada coisa não será algo meramente estático ou inerte, mas envolverá um *esforço* e uma certa *potência*. As coisas não meramente permanecerão no seu ser mas se esforçarão neste sentido, na medida em que a potência de cada coisa já é desde o princípio uma fonte de atividade e afirmação, não sendo apenas um possível ou uma virtualidade.

O que uma coisa é em si seria justamente o que dado, põe a coisa, e, retirado, retira a coisa. Dessa forma, o homem, como algo que possui alguma essência em específico, enquanto está em si, se esforça para existir e contrariar tudo aquilo que for o signo de uma possível ameaça a sua existência. Se Spinoza identifica ser e potência, é nessa perspectiva que a identificação se torna especialmente rica de consequências. Do *conatus* e da noção de três afetos primitivos, a saber: a alegria, a tristeza e o próprio desejo, toda uma psicologia dos afetos será derivada, bem como as sementes de uma filosofia política abrangente. Não menos, como seria de se esperar, também se derivará aquilo que é a razão de ser do título do livro, isto é, a elaboração de uma ética propriamente dita, após as incursões pela metafísica, pela teoria do conhecimento e por certa psicologia.

Se o ser humano como parte finita da potência infinita de Deus, enquanto está em si, procura a sua preservação, isto necessariamente se fará não de forma isolada, mas em meio aos encontros que cada indivíduo faz com o mundo ao seu redor. A potência só se exercerá na medida em que esses encontros forem de alguma forma bem sucedidos, isto é, se as relações que o homem executa com o mundo compõem com a sua essência em vez de lhe serem um obstáculo. O conhecimento do bem e o do mal, ou também do bom encontro e do mau encontro (DELEUZE, 2002), está in-

timamente relacionado ao conhecimento do afeto de alegria e do afeto de tristeza. Estes dois afetos, além do próprio desejo, são basilares e o ponto de partida a partir dos quais os outros afetos serão derivados. A alegria, por exemplo, é a passagem de uma perfeição menor para uma perfeição maior, bem como a ideia correspondente a tal (SPINOZA, 2015).⁴ A tristeza, pelo contrário, é a passagem para uma potência menor que a anterior, a diminuição de potência (*Idem*). O modo como os seres humanos reagem a estes afetos condiciona a forma como os mesmos irão exercer a sua potência. A liberdade exige justamente um conhecimento adequado disso que convém ou não nos encontramos, selecionando aquilo que constitui um bem maior ou ao menos um mal menor (*Ibidem*).⁵ Assim a liberdade para os seres finitos se efetiva em boa parte na seleção dos bons encontros, na capacidade de criar para si as condições adequadas de existência conforme a sua própria constituição. Como afirma Deleuze (2002, p. 108), “O *conatus*, como todo estado de potência, está sempre em ato. Mas a diferença reside nas condições em que se efetua esse ato.” A partir de um conhecimento adequado do real, tanto nas concatenações gerais através da razão, quanto nas essências particulares enquanto se seguem da natureza de Deus (o que só se torna possível pelo terceiro gênero de conhecimento⁶), o ser humano poderia se tornar livre, não absolutamente, mas proporcionalmente, isto é, na medida do que é possível àquilo que ele é.

4 Cf. p. 107, Parte III, Proposição 11, Escólio.

5 Cf. p. 199 Parte IV, Proposição 65.

6 Spinoza concebe na Ética uma divisão do conhecimento em três gêneros: a imaginação, a razão e a intuição. A imaginação está especialmente ligada à maneira pela qual o corpo é afetado pelos outros corpos na duração, que lhe registram marcas, imagens a partir das quais a mente deste corpo os considera como presentes. A partir desta dinâmica, associações diversas serão feitas segundo a ordem dos encontros que o corpo teve na natureza. Estas associações gerarão fenômenos como a memória e a linguagem. A razão, por outro lado, percebe as relações de composição entre as coisas através das noções comuns, concebendo adequadamente seu objeto. A intuição, dando um passo além, supera a generalidade da razão ao fazer o conhecimento se referir às essências singulares enquanto estas se seguem da própria atividade da substância.

Se Deus age exclusivamente pelas leis de sua própria natureza, o homem está mergulhado na série das coisas, sendo constantemente impedido de executar aquilo que ele pode, seja por coisas que pouco se relacionam com a sua natureza, como uma pedra ou uma tempestade, mas também por seres de mesma natureza como os outros homens.

Ainda que Spinoza (SPINOZA, 2015) afirme na parte 4 que o homem é a coisa mais útil para outro homem, isto está restrito a uma condição ideal, a saber, a dos homens que se conduzem pela razão. Para a maior parte da humanidade, pensa o filósofo, a vida sob a condução da razão é um ideal distante, nebuloso e pouco apelativo para as condições supersticiosas e imaginativas nas quais a maior parte dos homens vive.⁷ A maior parte dos indivíduos estaria condenada a uma vida de servidão, porém mesmo para esses a vida em sociedade pode ser de extrema utilidade para o alcance da liberdade, na medida em que a servidão é um conceito passível de modalidade. Um indivíduo é mais ou menos servo assim como é mais ou menos livre. Os homens em geral podem se beneficiar da associação política na medida em que cada um compõe com o interesse do próximo e por consequência fortalecem uns aos outros num mesmo corpo político (*Ibidem.*).⁸ Se a seleção dos bons encontros está relacionada com o conhecimento do bem e do mal e se tal conhecimento nos remete àquilo que compõe ou não com a essência de cada um, então ao homem é de extrema utilidade para a conquista parcial de sua liberdade a participação numa sociedade que fortalece cada um deles num mesmo corpo social, por mais que suas diferenças não sejam nunca totalmente subsumidas neste indivíduo (em sentido menos rigoroso) que é a sociedade.

7 Cf. p. 178, Parte IV, Proposição 35, Escólio.

8 Cf. p. 180, Parte IV, Proposição 37, Escólio 1.

Assim, a divergência entre a liberdade humana e a liberdade divina se expressa na necessidade do homem de tecer uma teia de relações com aquilo que ele não é para poder efetivamente ser livre. A liberdade humana exigiria a vida guiada pela razão que selecionaria os seus encontros úteis, aqueles que produzem os sentimentos ativos da alegria assim como as ideias adequadas. Haveria portanto uma constante mistura entre o interno e o externo com relação aos seres, na medida em que o *conatus* de cada ser só se efetiva na sua já sempre dada inserção em um ambiente, um horizonte de possíveis encontros e experiências que condiciona as possibilidades de efetivação da potência. Cada homem tomaria consciência de si já sempre a partir dos afetos que ele coleta com o mundo, ativa ou passivamente. As sementes da liberdade, ainda que dependam da utilização da razão para se desenvolverem, já encontram nos afetos passivos alegres da imaginação a ocasião a partir da qual isso pode ser mais facilmente alcançado. É já desde a dinâmica afetiva que se estabelece alguma consciência humana daquilo que há, e principalmente daquilo que pode convir ou não nisso que há, já que as ideias da imaginação possuem algum grau de realidade, não são por si um erro ou uma falsidade, “mas apenas enquanto é considerada como privada da ideia que exclui a existência das coisas que ela imagina como lhe estando presentes” (*Ibidem*, p. 69, Parte II, Proposição 17, Escólio).

O elo que tornaria possível esta passagem da imaginação para a razão e de alguma forma mesmo para a intuição, seria justamente a capacidade de tornar o conhecimento um afeto. Se Spinoza afirma que só um afeto pode contrariar outro afeto, a razão só pode ter capacidade de se impor na medida em que ela for simultaneamente um afeto ativo (*Ibidem*).⁹ É

9 Cf. p. 166, Parte IV, Proposição 14.

preciso que as ideias adequadas, expressando o que realmente se dá na dinâmica dos afetos, tenham a possibilidade de liberar o homem de toda a servidão de que for possível se liberar, isto é, tudo aquilo que é passível de ser selecionado e descartado como inconveniente, contrário à potência. Porém, esta liberação e liberdade é menos um trabalho em cima do negativo e muito mais um conhecimento direto daquilo que é positivo para o próprio conatus de cada um, isto é, o conhecimento do bem. A partir disto e derivadamente, é possível algum conhecimento do que impede que se possua esse bem, e portanto, a seleção do que convém e do que não convém.

Estas considerações apresentaram em especial aquilo no qual o homem é diferente de Deus. Porém há um sentido complementar a este no qual o homem é semelhante a Deus no que tange à liberdade. Se o homem ao conhecer adequadamente o real leva este empreendimento às últimas consequências ele se apercebe da sua conexão com todo o mundo, bem como passa a conceber Deus como o objeto de amor de máxima utilidade. A liberdade humana converge com a liberdade divina na medida justa em que o próprio homem é uma parte de Deus e um produto do mesmo, de tal maneira que ao perceber que a sua essência se segue do próprio Deus, experimenta um vislumbre de uma perspectiva da eternidade (*Ibidem*).¹⁰ Isto é, o homem se percebe que parte daquilo que ele é não remete apenas a uma facticidade ou à memória de acontecimentos pontuais na duração mas também à natureza divina independentemente desta duração. Por esta via se torna clara a valorização de Spinoza do conhecimento como o mais útil para a liberdade humana, na medida em que, remetendo o saber verdadeiro ao conhecimento de Deus, o amor que daí se deriva seria o mais seguro de todos, posto que o seu objeto é eterno e não perecível. No amor intelec-

¹⁰ Cf. p. 230, Parte V, Proposição 30.

tual de Deus o homem convergiria a partir de sua própria condição àquela da substância inteira, onde se perceberia livre, ou também, liberado. Este conhecimento intuitivo envolve o ato pelo qual o ser humano compreende sua ligação necessária com a atividade infinita da substância a partir de uma disposição interna de sua própria mente. Simultaneamente, este conhecimento adequado seria não apenas contemplativo mas também útil à ação humana já que compreender os mecanismos pelos quais as coisas nos acontecem seria o caminho pelo qual é também possível agir dentro deste mecanismo em vista do que é melhor, isto é, se liberar da servidão e atingir, tanto quanto possível, a liberdade.

REFERÊNCIAS

DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.

SCRUTON, Roger. *Spinoza*. Oxford: Oxford University Press, 1986.

SPINOZA, Baruch de. *Ética*. 2. Ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

A ruptura do
pensamento de Diderot
com o deísmo: crítica ao
argumento do desígnio
para a defesa de uma
cosmologia materialista
na Carta sobre os cegos

*The rupture of Diderot's thought with deism: he criticizes
the argument of design for the defense of a materialistic
cosmology in the Letter on the Blind*

RESUMO: No presente trabalho examinaremos a obra *Carta sobre os cegos para o uso daqueles que veem* para tratar da crítica de Diderot ao argumento do desígnio. Em suma, a cosmologia diderotiana parte do pressuposto fundamental de que a origem e ordem da natureza pode ser explicada à luz do conceito de matéria e suas propriedades, sem a necessidade, portanto, de um Deus Criador. Nesse sentido, a matéria e seus processos bastam para dar conta da questão metafísica sobre as origens do mundo e dos seres. Com efeito, os desdobramentos da cosmologia diderotiana deriva necessariamente a recusa do sobrenatural, da criação, do desígnio e da teleologia.

PALAVRAS-CHAVE: Materialismo; Ateísmo; Cosmologia; Deus; Metafísica.

ABSTRACT: In the present work we will examine the work *Letter on the blind for the use of those who come to treat Diderot's criticism of the argument of the design*. In short, the diderotian cosmology starts from the fundamental assumption that the origin and order of nature can be explained in the light of the concept of matter and its properties, without the need, therefore, of a Creator God. In this sense, matter and its processes suffice to account for the metaphysical question about the origins of the world and beings. Indeed, the unfolding of diderotian cosmology necessarily implies the refusal of the supernatural, of creation, of design, and of teleology.

KEYWORDS: Materialism; Atheism; Nature; Cosmology; God; metaphysics.

Escrita no ano de 1749, a *Carta sobre os cegos* assinala, de acordo com Souza (2002. p. 31), a ruptura de Diderot com sua fase deísta, a qual fora expressa de maneira mais clara na obra *Pensamentos Filosóficos* (1746). Com efeito, na *Carta*, Diderot assume uma posição filosófica que inova seu próprio modo de conceber e de resolver problemas relacionados à origem, aos processos e à ordem na natureza. Segundo alguns estudiosos, trata-se da fase de maturidade do pensamento do filósofo francês, na medida em que assume um materialismo que dispensa um criador e ordenador da natureza. Segundo Bloch (1987. p. 73), Diderot, bem como os demais materialistas franceses do século XVIII, tais como, por exemplo, Holbach e La Mettrie, comungam de “uma crítica radical das noções chave da tradição religiosa e metafísica, segundo as duas dimensões principais das antigas argumentações libertinas contra o Deus criador e contra a alma imortal”. Salinas Fortes (1992, p. 55), por sua vez, afirma que Diderot “não hesita em romper definitiva e radicalmente com a teologia e a filosofia tradicionais e vai além de Voltaire, por exemplo, professando um resolutivo ateísmo e um conseqüente materialismo”. Enquanto Piva (2003. p. 113), por seu turno, considera que Diderot, a partir da *Carta sobre os cegos*, “se desvincula definitivamente da fé religiosa e de suas frágeis concepções deístas”. Para nós, na *Carta*, o filósofo francês encerra o ciclo de uma crise que o fazia pender entre a ciência e a religião, a moral cristã e a laica, uma vez que finalmente admite um

materialismo, pressuposto metafísico que servirá de fundamento para que o enciclopedista reformule sua visão de mundo. Em suma, é nessa fase de seu pensamento que Diderot radicaliza no uso das luzes de sua razão para combater o obscurantismo clerical e as metafísicas fundadas na concepção cristã, ao ponto de insinuar um ateísmo sem reservas.

Na referida obra, escrita em formato de carta, com remetente e destinatário anônimos, o assunto principal trata do famigerado problema de Molyneux. Esse problema foi formulado precisamente em julho de 1688, por William Molyneux, em uma carta que fora enviada ao empirista John Locke (1632-1704). A questão foi tão fecunda que Locke a colocou na segunda edição da obra *Ensaio acerca do Entendimento Humano*. Assim, o problema ficou marcado pelo nome de seu autor. Em linhas gerais, o problema de Molyneux supõe um cego de nascença que, acostumado pelo sentido do tato a distinguir o cubo da esfera, é curado e passa a enxergar. Daí a condição proposta para a resolução do problema consiste em que, após a cura do cego, ele deve ser convocado imediatamente diante dos objetos geométricos, a fim de fazer um teste cognitivo. Isto é, o de distinguir pelo recente órgão (visão) o cubo da esfera. Diante disso, põe-se a dúvida: será que um cego de nascença que é curado e passa a enxergar terá capacidade de realizar essa distinção com o novo órgão? A resposta a tal questão é crucial para a teoria do conhecimento, e a depender da corrente teórica (empirismo ou racionalismo) a resposta pode enfatizar ou o papel da razão ou da experiência no tocante ao conhecimento. Em suma, trata-se, conforme destaca Souza (2002, p. 27), de como se dá a “passagem da sensação ao juízo”, além deste problema e suas implicações que tendem a uma abordagem sensualista, cujo desfecho evidenciam, conforme Piva (2003, p. 112), palavras “carregadas de ceticismo”, o enciclopedista desdobra da questão de natureza epistemológica e “adentra os universos da metafísica”

(*Ibidem*, p. 114). Ao levar o sensualismo às suas últimas consequências, Diderot chega à conclusão de que os nossos sentidos influem na elaboração de nossa metafísica. Ou seja, partindo do princípio por meio do qual o conhecimento (conjunto de ideias simples e complexas) humano tem origem nos sentidos e, no caso dos cegos, sobretudo nos dedos (portanto, o tato), segue-se daí que a compreensão da matéria (que pode ser tocada e sentida) como única substância é muito mais cognoscível e aceitável para um cego que tem a alma nos dedos do que aquela concepção metafísica de um Deus (do qual não se pode obter nenhuma sensação e, conseqüentemente, formar nenhuma ideia mais concreta). Assim sendo, a partir desse pressuposto, Diderot, segundo Souza (2002, p. 28): “elabora uma série de argumentos que permitem recusar a pretensão deísta de demonstrar a existência de Deus pela observação da natureza, ao mesmo tempo em que propõe uma nova explicação da origem e da estrutura do mundo que abandona com clareza a ideia da criação e do desígnio divino”.

Para desenvolver esse conteúdo polêmico, isto é, de conceber uma alternativa à criação e conseqüentemente de uma negação do papel de Deus como obreiro e ordenador da natureza, Diderot elege como porta-voz de seus argumentos, críticas e ideias, um personagem cego, qual seja, o matemático Saunderson. Saunderson é inserido na *Carta* pelo relato do remetente não só como exemplo para fins de discussão sobre teoria do conhecimento, como também porta-voz do autor na defesa de um resolutivo ateísmo e materialismo. Não sabemos se o Sr. Saunderson histórico defendeu semelhantes ideias na realidade. Para nós, trata-se apenas de mais uma engenhosidade e peculiaridade literária de Diderot. Tratemos de analisar a passagem do texto na qual se discute este assunto. O remetente da *Carta* relata o derradeiro momento da vida de Saunderson na qual vem ao seu encontro o ministro Gervázio Holmes (Sr. que, de acordo com a historio-

grafia, de fato presenciou os derradeiros momentos do matemático cego). A partir daí, ambos travam um diálogo. Com base nesse pretexto, Diderot, portanto, cria o cenário apropriado por meio do qual os dois personagens iniciam um colóquio acalorado sobre as questões supracitadas. No colóquio, Holmes, por um lado, tentará convencer Saunderson sobre a existência de Deus. Para tanto, se servirá do argumento do desígnio, chamando a atenção para a perfeição e ordem da natureza, induzindo a uma conclusão teleológica presente nos fenômenos. Enquanto Saunderson, por outro lado, replicará seu interlocutor criticando seus argumentos, apresentando uma cosmologia herética e genuinamente materialista (quicá, ateuista) ao sustentar uma tese que defende a eternidade e unidade da matéria e, conseqüentemente, de uma natureza incriada e autônoma no que se refere à organização e desenvolvimento das coisas e dos seres naturais. Vamos, na próxima etapa, analisar essa parte do texto, bem como relacioná-la com outros textos filosóficos, que possivelmente Diderot estava dialogando, além de, eventualmente, trazer à tona esclarecimentos de alguns comentadores que fizeram um trabalho de análise semelhante ao nosso.

O moribundo cego (Saunderson) estava em seu leito à espera da morte quando o Sr. Holmes vem ter com ele algumas palavras sobre Deus. O objetivo era, como de praxe, convencer o ateu. Assim, Holmes apresenta a Saunderson o célebre argumento *a posteriori* para provar a existência de um obreiro inteligente, perfeito, criador e ordenador da natureza. Como o argumento não é claramente exposto no diálogo, preferimos recorrer a Locke e a Voltaire a fim de explicitar ao leitor não familiarizado com o tema a contenda e os problemas em jogo. No *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, Locke se vale, a sua maneira, do velho argumento da causa e do efeito para provar a existência de Deus. Nesse sentido, no que se refere ao Ser, ele afirma (LOCKE, 1978, p. 308-309): “sabemos que há certo ser real, e que a não

-existência não pode produzir nenhum ser real,” e, portanto, parte do princípio de que tal Ser “deve ser da eternidade” (LOCKE, 1978, p. 309). Além disso, este Ser que existe por toda eternidade é fonte de poder de onde vêm os demais seres e, por isso, ele “deve igualmente ser o mais poderoso” (*Ibidem*, p. 308). Assim, este Ser poderoso que existe por toda eternidade deve ser também considerado “necessariamente um ser cogitativo” (*Ibidem*, p. 310) e independente da matéria, uma vez que é princípio de todas as coisas que existem. Ou seja, Deus é o Ser eterno e mais poderoso que é o princípio inteligente que deu origem e organizou à matéria não cogitativa a qual, por sua vez, não pode por si só ser capaz de gerar seres cogitativos (*Idem*). Isso posto, Locke pensa poder demonstrar infalivelmente a existência do mais “eterno, mais poderoso, e mais cognoscente Ser” (*Ibidem*, p. 309). No mesmo sentido que Locke, o iluminista Voltaire (1978, p. 306), na obra *Filósofo Ignorante*, reforça a ideia do primeiro ao dizer:

Sou tomado de admiração e de respeito ao perceber a ordem, o artifício prodigioso, as leis mecânicas e geométricas que reinam no universo, os meios, os fins inumeráveis de todas as coisas. Incontinenti julgo que se os trabalhos dos homens, mesmo os meus, forçam-me a reconhecer uma inteligência em nós, devo reconhecer uma outra bem superior, agindo na multiplicidade de tantas obras. Admito esta inteligência suprema sem temer que algum dia possam fazer-me mudar de opinião. Nada abala em mim este axioma: toda obra demonstra um obreiro.

Em suma, a analogia de ambos partem das premissas de que ao observar a natureza como um grande artefato que tudo engloba, a qual, além disso, é dotada de leis perfeitas que organizam os fenômenos, e comparando essa obra divina com obras particulares feitas por homens imperfeitos e de inteligência limitada, conclui-se o seguinte: 1) que nada pode produzir nada; 2) que a criação e a perfeição da natureza e suas leis só pode ser

entendida como obra de um Ser eterno, poderoso e com inteligência suprema, isto é, Deus. Ora, e é esse o argumento utilizado por Holmes para convencer Saunderson da existência de Deus.

No entanto, ao contrário da expectativa do ministro, Saunderson, não convencido, retruca:

Ah, senhor! (...) deixai de lado todo esse belo espetáculo que nunca foi feito para mim! Fui condenado a passar minha vida nas trevas; e vós me citais prodígios que não entendo, e que só provam para vós e para os que veem como vós. Se quereis que eu creia em Deus, cumpre que me façais tocá-lo. (DIDEROT, 1978. p. 306)

Ora, como foi demonstrado por Diderot (*Ibidem*, p. 10) em outra parte da *Carta*, a alma de um cego só poderia estar “na ponta dos dedos; pois é dali que lhe vêm as principais sensações, e todos os conhecimentos” (1979, p. 10). Por isso, precisamente por causa da cegueira, de nada vale semelhante prova, uma vez que o cego só pode confirmar a existência de algo ao tocá-lo. Assim, nada mais justo, para Saunderson, do que exigir do seu interlocutor o ônus da prova, ou seja, que Deus seja apresentado aos seus dedos para que ele possa conhecê-lo. Ademais, não podendo contemplar o espetáculo (pela visão) das obras da natureza para constatar a harmonia, perfeição e beleza alegada por Holmes (o qual faz eco tanto a Voltaire quanto a Locke), logo, a prova é, *a fortiori*, fraquíssima (para não dizer nula) aos cegos, uma vez que o cérebro, no caso de Saunderson, se encontra, diz Guinsburg (2000, p. 68): “privado do espetáculo do mundo e da contemplação de sua beleza e harmonia do mundo, ficando uma e outra restritas ao clarividente, o que põe em xeque as provas físico-teológicas da existência de Deus e as causas finais”.

Diante da dramática fala de Saunderson que exigiu uma evidência tátil que demonstrasse Deus, o insistente ministro ainda tentou dissuadi

-lo: “Senhor, (...) levai as mãos sobre vós mesmo, e reencontrareis a divindade no admirável mecanismo de vossos órgãos” (DIDEROT, 1979, p. 18).

Inconformado, Saunderson questiona:

Mas se o mecanismo animal fosse tão perfeito como vós o pretendes, e eu quero de fato acreditar, pois sois um homem honesto incapaz de me iludir, o que tem ele de comum com um ser soberanamente inteligente? (...) Se ele vos espanta (o organismo animal) é talvez porque tendes o hábito de tratar por prodígio tudo que vos pareça acima de vossas forças. (...) Um fenômeno está, a nosso ver, acima do homem? Então dizemos de pronto: é obra de um Deus; nossa vaidade não se contenta com menos. Não poderíamos pôr em nossos discursos um pouco menos de orgulho e um pouco mais de filosofia? (*Idem*)

Ora, com esse contra-argumento, Saunderson, por seu turno, demonstra ao Sr. Holmes que, como diz Souza (2002, p. 31), “mesmo que o mecanismo animal fosse considerado perfeito, isso não nos autorizaria a concluir, a partir dessa perfeição, a existência da inteligência suprema”. Ou seja, a nossa perplexidade diante de um fenômeno natural desconhecido tal como o segredo da origem e formação de um organismo animal ou do mundo, que precipitadamente julgamos ordenado e perfeito, do qual não temos nenhum conhecimento definitivo a respeito de sua origem e desenvolvimento, geralmente encaminha o imaginário dos homens a fazer suposições supérfluas, tais como a ideia de um Deus eterno e criador, com inteligência suprema, capaz de realizar milagres e prodígios. Ora, tais suposições não esclarecem o problema. Em outras palavras: “o que os homens historicamente chamaram de Deus seria, na verdade, um artifício lançado por eles diante da incapacidade de dar inteligibilidade a determinados fenômenos da natureza” (PIVA, 2003, p. 115-116).

Adiante, mesmo após essa resposta, o ministro replicou a Saunderson apelando para autoridade de Newton, Clarke e Leibniz, no sentido de

intimidá-lo. No entanto, o cego se manteve firme e, por mais que pudesse concordar com seu interlocutor no que se refere à existência de determinada ordem e perfeição na natureza, Saunderson não a vê associada a um Criador. Assim sendo, ao descartar a hipótese de um Deus como arquiteto e ordenador da natureza, que explicação cosmológica nos resta, afinal? Ora, Saunderson, porta voz de Diderot, não termina por aí, e propõe, no lugar de Deus, uma explicação cosmológica alternativa, a qual é materialista por excelência. Essa cosmologia que começa a se esboçar na *Carta* tentará dar conta da questão metafísica sobre a origem e ordem do universo.

Saunderson admite para o Sr. Holmes que parece haver uma ordem admirável no mundo. Entretanto, diz ele ao seu interlocutor: “vos concebo quanto ao estado atual do universo” (DIDEROT, 1979, p. 19). Com astúcia, essa ressalva permitirá ao matemático cego abrir o caminho para poder conjecturar acerca do estágio originário da natureza, a qual não era tão estável e organizada como parece à primeira vista ao observador ingênuo. Mais a frente no texto, Saunderson convida o ministro Holmes a penetrar na “noite dos tempos”, em que de nada servirá o privilégio de ver, visto que a gênese do universo só pode ser reconstruída a partir de uma hipótese concebida pela mente; portanto, jamais acessível aos olhos e a experiência sensível. Assim, o cego começa a explicar:

Imaginai, pois, se quiserdes, que a ordem que vos impressiona sempre subsistiu; mas deixai-me crer que não é assim; e que se remontássemos ao nascimento das coisas e dos tempos, e se sentíssemos a matéria mover-se e o caos desembrulhar-se, reencontraríamos uma multidão de seres informes para alguns seres bem organizados. (*Idem*)

A novidade apresentada por Diderot, por meio do personagem cego da *Carta*, é a de que, de acordo com Souza (2002)¹, a cosmologia apresen-

1 Cf. p. 36

tada por Saunderson introduz a primazia da noção de tempo para tornar possível a consideração de uma determinada história natural, a qual implica que a natureza, constituída de matéria heterogênea, está sujeita a transformações e revoluções. Assim, de acordo com essa concepção, a perfeição alegada na natureza não se coloca absolutamente. Se assim fosse, o que poderia explicar anomalias e produções monstruosas na natureza? O que poderia explicar a privação de um homem ver? O que poderia explicar a extinção de uma espécie? E a dissolução de um planeta ou de um sistema solar? Os defensores da noção de perfeição e ordem não conseguem explicar nada, e para escapar a semelhantes dilemas, dizem que Deus quis que fosse assim. Na visão de Diderot, por outro lado, no princípio das coisas a matéria começa a gerar de seres informes e desorganizados até outros bem formados e organizados. No nascimento dos seres, aqueles informes não se sustentam porque a combinação material que os constituem contém contradições importantes que prejudicam o todo; por isso, essa classe de seres não subsiste. Já os seres mais bem organizados, por sua vez, perseveram no ser porque sua conformação não admite nenhuma contradição importante na sua estrutura material. Os planetas, espécies animais e plantas, por exemplo, perseveram no ser porque são seres do segundo tipo. Ademais, a hipótese de considerar a natureza sujeita a transformações no tempo vai na contramão das doutrinas criacionistas, uma vez que estas últimas apostam na ideia de que ao Deus conceber o mundo, este veio a ser pleno, acabado e perfeito. Portanto, é por isso que, de acordo com Souza (2002, p. 36): “É um mundo, por assim dizer, sem uma história real”. Já em Diderot (1979, p. 19) é o contrário, porque para ele o mundo é: “Um composto sujeito a revoluções, das quais todas indicam uma tendência contínua para a destruição; uma sucessão rápida de seres que se seguem, se impelem e desaparecem; uma simetria passageira; uma ordem momentânea”.

Nesse sentido, por fim, a cosmologia diderotiana permite a interpretação de que não há um projeto, uma criação e um propósito propriamente ditos. Porque se remontássemos ao início das coisas e dos tempos encontraríamos apenas matéria e caos. A matéria em fermentação concede forma e ordem aos mundos e seres vivos que vemos. Mas esses mundos e formas de vida se vão com o passar do tempo, e dão espaço para novos mundos e novas formas de vida. Novas ordens são instituídas, e assim sucessivamente. Tudo é efêmero. É por isso que a imagem mais apropriada, segundo Souza (2002, p. 42), para conceber o modo como Diderot vê o universo, é a de um “laboratório, no qual as reações entre elementos constituem novas substâncias, que por sua vez se decompõem, dando lugar a novas combinações”. Isso posto, o homem, assim como o inseto efêmero, não está em condições de dizer a respeito da perfeição e ordem das coisas, tampouco estabelecer a finalidade do mundo, dos seres vivos e de si mesmo.

REFERÊNCIAS

BLOCH, O. *O materialismo*. Publicações Europa-América, 1987.

DIDEROT, D. *Carta sobre os cegos para o uso daqueles que veem*; Textos escolhidos. Trad. Marilena de Souza Chauí, J. Guinsburg. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores).

_____. *Pensamentos filosóficos*. – Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Edições 70, 2013.

GUINSBURG, J. *Diderot: O Espírito das “Luzes”*. In: *Obras I. Filosofia e Política*. São Paulo, Perspectiva, 2000.

LOCKE, J. *Carta acerca da tolerância*; Segundo tratado sobre o governo; Ensaio acerca do entendimento humano. Trad. Anoar Aiex e E. Jacy Monteiro. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os pensadores).

PIVA, P. J. L. *O ateu virtuoso: materialismo e moral em Diderot*. São Paulo. Discurso Editorial, 2003.

SALINAS FORTES, L.R. *O iluminismo e os reis filósofos*. São Paulo: Brasiliense, 1991. (Tudo é história).

SOUZA, M. G. *Natureza e ilustração: sobre o materialismo de Diderot*. São Paulo: UNESP, 2002. (Biblioteca de Filosofia).

VOLTAIRE. *O filósofo ignorante*. Trad. Marilena de Souza Chauí. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os pensadores).

TRADUÇÕES

Tradução de
Retractatationum
libri I, XXVI, 55c-70d

Eliakim Ferreira Oliveira
Universidade de São Paulo

AGOSTINHO, REVISOR DE SI MESMO: UMA MANEIRA DE FILOSOFAR¹

Qualquer comentário sobre a tradução de um trecho das *Retractationes* de Agostinho exigiria, cedo ou tarde, que mais de uma obra fosse comentada. No mínimo, as próprias *Retractationes* e a obra revisada. E isso resultaria em várias questões. A primeira talvez fosse por que traduzir uma revisão em vez de traduzir a obra original. Uma segunda seria algo como: por que traduzir a revisão, em específico, daquele trecho daquela obra? De saída, é importante que tenhamos em mente qual é o estatuto das *Retractationes* no conjunto da obra de Agostinho. Afinal de contas, o que são as *Retractationes*? Pode-se dizer, em linhas gerais, que são os livros que Agostinho escreveu após examinar rigorosamente as obras que havia escrito até o ano de 426 (BROWN, 2006), quando do início da redação da obra, terminada em 428 (MADRID, 1995). O filósofo já estava próximo ao fim da vida (morreria dali a dois anos, em 430). Mas essa não é uma obra qualquer. Percebe-se nela certo paralelismo com as *Confissões*, na medida em que, como comenta Teodoro C. Madrid (1995a, p. 927) na edição espanhola da BAC,

1 Este pequeno comentário introdutório tem a mera pretensão de ser isto mesmo: uma pequena introdução ao trecho traduzido, expondo, brevemente, os seus motivos. Não tem a pretensão, nesse sentido, de defender uma tese original ou fazer um comentário linha a linha.

(...) o que ali confessa diante de Deus e dos homens sobre sua vida, aqui nas *Retratações* confessa também diante de Deus e diante dos homens sobre seus escritos, com a mesma sinceridade, humildade, desprendimento e responsabilidade.²

Mas o que vale nas *Retractationes*? É inegável que, uma vez que estudamos a obra de um filósofo, devemos considerar as suas próprias correções. Esse é um motivo trivial para se recorrer às *Retractationes*. Mas também essa obra nos mostra algo que é muito peculiar de Agostinho, que talvez possamos entender como uma maneira de filosofar. Não à toa, Goulven Madec (1994, p. XI), em sua introdução à edição italiana da *Città Nuova*, nota que, “como as *Confissões*, as *Retratações* não têm equivalente na história da literatura europeia”.³ Note bem: talvez não seja o caso de se pensar em Agostinho como um filósofo sistemático. É inegável, porém, que Agostinho tem uma maneira muito própria de filosofar. Essa maneira, aliás, de, podemos dizer, exercitar a razão talvez nos esclareça por que sua filosofia não é sistemática. Como comenta Moacyr Novaes (2009, p. 15),

confessar e retratar-se são duas formas de exercício da razão, porque consistem num exame reiterado da sua insuficiência, ao mesmo tempo em que se inscrevem na filosofia, ao subordinar a consciência dos limites à procura de uma sabedoria transcendente.

É de se esperar que uma filosofia marcada pelo exame da insuficiência da razão – por um lado, na confissão, por outro, na retratação – não poderia resultar numa filosofia de caráter sistemático. É, nesse sentido, que “a unidade da obra parece dever-se precisamente à reiteração de uma

2 “(...) porque lo que allí confiesa ante Dios y los hombres sobre su vida, aquí en las *Retractationes* confiesa también ante Dios y ante los hombres sobre sus escritos, con la misma sinceridad, humildad, desprendimiento y responsabilidad.”

3 “Come le *Confessiononi*, le *Ritrattazioni* non hanno equivalente nella storia della letteratura europea.”

concepção de filosofia como exercício permanente da razão” (*Idem*, p. 13).

A esse exercício permanente da razão na confissão e na retratação, eu incluiria os diálogos, que ensejam ocasião para “enigmas, tensões, paradoxos” (*Idem*, p. 16) e as questões, na verdade, as *Oitenta e três questões diversas*, que Agostinho escreveu em 388 (BROWN, 2006), portanto, trinta e oito anos antes de iniciar a redação das *Retratações*. Nessas revisões, Agostinho comenta, a propósito, que as *questões* denotam a busca pela verdade, e que, uma vez encontrada, procurará “defendê-la e comunicá-la” (MADRID, 1995a, p. 890). Essa obra se enquadra muito bem nesse exercício da razão por alguns motivos: o seu estilo se aproxima do estilo dos diálogos e, segundo Madrid, constitui “uma obra especulativa de cunho muito agostiniano, em que a dialética está a serviço da fé” (*Ibidem*)⁴. Ademais, elas são o resultado das perguntas feitas por seus próximos, o que nos mostra certo caráter dialogal e uma destacada preocupação com questões filosóficas e teológicas, indicando, assim, um ambiente de assíduo exercício do pensamento; é trivial salientar, mas essas conversas resultaram em nada menos que oitenta e três questões. Outro aspecto importante a se considerar é que, tal como a maioria das obras de Agostinho (senão todas), muitas das questões tratadas pelo autor tiveram enorme fortuna para a história da filosofia, sobretudo em sua recepção pela filosofia medieval. É o caso da questão XLVI, *As ideias (de ideias)*⁵, uma vez que a crítica ao emanacionismo (de origem marcadamente neoplatônica) durante a Idade Média levou à “retomada de várias teses agostinianas acerca da natureza divina, sobretudo no que diz respeito à matéria e modo de seu pensamento”. (NOVAES; STORCK, 2010, p. 41)

4 “(...) este libro es una obra especulativa de cuño muy agustiniano, donde la dialéctica está al servicio de la fe.”

5 Traduzida por Moacyr Novaes para o nº 40 da revista *Discurso*, cujo tema era, a propósito, a noção de ideia na filosofia medieval. A leitura é mais que recomendável.

Além da relação imediata com as *Retratações*, ao delinear certo estilo de fazer filosofia, citamos as *Oitenta e três questões* porque é um trecho da revisão das questões XXIII a XXX que traduzimos aqui. Já sabemos quais as perguntas o leitor nos fará: por que esse trecho? Por que não traduzir as próprias questões? A justificativa, infelizmente, não é filosófica, mas é, digamos, circunstancial. O Grupo de Estudos de Latim Medieval do Departamento de Filosofia da USP (GELM) vem traduzindo as *Oitenta e três questões* e disponibilizando essas traduções no site do Centro de Estudos de Filosofia Patrística e Medieval (CEPAME).⁶ Não caberia, então, que eu publicasse aqui a tradução dessas questões, porquanto já foram traduzidas, não individualmente, mas em grupo – que é muito mais frutífero –, já estando até publicadas. Por que, então, traduzir a revisão das questões? É que essa já era uma tarefa a mim incumbida, e acredito que, publicadas neste periódico, não apenas permitiriam que, eventualmente, o leitor se iniciasse no estudo das *Retratações*, como também das *Oitenta e três questões*, tendo contato, assim, com o estilo de filosofar próprio desse grande filósofo que foi Agostinho de Hipona.

6 Site do Cepame: <<http://cepame.fflch.usp.br/>>. Acesso em: 15 jan. 2017.

ORIGINAL

AUGUSTINUS, *Retractationum libri I* (XXVI, 55c-70d). A. Mutzenbecher (ed.), *Corpus Christianorum, Series Latina LVII*.

Vicesima tertia est *De patre et filio*. Vbi dixi: *Quod eam ipse genuerit, qua sapiens dicitur, sapientiam*; sed melius istam quaestionem in libro postea de trinitate tractauimus.

Vicesima quarta est *Vtrum et peccatum et recte factum in libero sit uoluntatis arbitrio*. Quod ita esse omnino uerissimum est; sed ut ad recte faciendum liberum sit, dei gratia liberatur.

Vicesima quinta est *De cruce Christi*;

uicesima sexta *De differentia peccatorum*;

uicesima septima *De prouidentia*;

uicesima octaua *Quare deus mundum facere uoluerit*;

uicesima nona *Vtrum aliquid sit sursum aut deorsum uniuerso*;

tricesima *Vtrum omnia in utilitatem hominis creata sint*.

TRADUÇÃO

A vigésima terceira é *Sobre o pai e o filho*, em que eu disse: *porque ele próprio gerou a sabedoria pela qual é sábio*. Mas estudei melhor essa questão no livro *A Trindade*, posterior.

A vigésima quarta é *O pecado e a ação reta estão no livre arbítrio da vontade? Que é assim absolutamente verdadeiro*; mas a graça divina o libera para que seja livre para agir retamente.

A Vigésima quinta é *Da Cruz de Cristo*;

a vigésima sexta *Sobre a diferença dos pecados*;

a vigésima sétima *Sobre a providência*;

a vigésima oitava *Por que Deus quis fazer o mundo?*;

a vigésima nona *Se algo está acima ou abaixo para o universo.*

a trigésima *Se todas as coisas foram criadas para a utilidade do homem.*

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. *As ideias (De ideis)*. Trad. Moacyr Novaes. In: *Discurso*, n. 40, 2010, p. 377-380.

BROWN, P. *Santo Agostinho: uma biografia*. Trad. Vera Ribeiro. 4. ed. São Paulo: Record, 2006.

MADEC, G. Introduzione generale. In: AGOSTINO. *Le ritrattazioni*. Testo latino dell'edizione Maurina confrontato con il Corpus Christianorum. Traduzione, note e indici di Ubaldo Pizzani. Roma: Città Nuova Editrice, 1993, p. VII-CXI.

MADRID, T. C. Introducción a Las Retractaciones. In: AGUSTÍN. *Obras completas de San Agustín*, XL. Traducción Teodoro C. Madrid. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995, p. 595-625.

_____. Notas complementarias. In: AGUSTÍN. *Obras completas de San Agustín*, XL. Traducción Teodoro C. Madrid. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995a, p. 925-927.

NOVAES, M. *A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho*. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial, 2009.

NOVAES, M.; STORCK, A. A noção de ideia na filosofia medieval: apresentação. In: *Discurso*, n. 40, 2010, p. 39-43.

FORA DO EXPEDIENTE

Resenhas, contos, poemas...

Romance de uma
(auto)afirmação: o
íntimo e o político
em *Afirma Pereira*, de
Antonio Tabucchi

*A self-affirmation bildungsroman: inwardness and
politics in Antonio Tabucchi's Pereira Maintains*

José Bento de Oliveira Camassa
Universidade de São Paulo

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA DA OBRA

TABUCCHI, Antonio. *Afirma Pereira – Um testemunho*. Trad. Roberta Barni. Rio de Janeiro: Rocco, 1995. 127 p.

AGRADECIMENTO

Esta resenha foi originalmente elaborada como uma avaliação para o curso de História da Cultura I “Literatura e História no século XX: O Século do Desassossego”, ministrado pelo Professor Doutor Júlio Pimentel no 1º semestre de 2016 na graduação em História na Universidade de São Paulo. Agradeço-lhe pela leitura atenta e pelas correções da primeira versão do texto.

O senhor... Mire veja: o mais importante e bonito, do mundo, é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas, mas que elas vão sempre mudando. Afinam ou desafinam. Verdade maior. (ROSA, 1988, p. 15)

Comumente, concebe-se um pretenso conflito entre duas ditas tendências temáticas antagônicas na literatura, uma centrada no individual e no psicológico e outra concernente ao coletivo e social. Nessa polarização, a primeira perspectiva seria acusada de aburguesada e alienada, dado que ignoraria a política, refugiando-se no privado. Já a segunda, seria estigma-

tizada de determinista e superficial, na medida em que recusaria mergulhar na complexidade interior das personagens, fetichizando grupos sociais. Felizmente, porém, há um arsenal de obras literárias que relacionam o político e o íntimo de forma densa e original, recusando escapismos e simplismos. Entre elas, está o romance *Afirma Pereira – Um testemunho*¹, do escritor italiano Antonio Tabucchi (1943-2012), no qual questionamentos existenciais entrelaçam-se com um gradual amadurecimento de consciência política e uma nova tomada de postura diante da vida. Procuraremos tratar de como essas duas esferas dialogam na obra.

O livro acompanha Pereira, um viúvo solitário de meia-idade e metódico redator cultural do jornal católico *Lisboa* em Portugal no fim da década de 1930. Em seu monótono dia a dia, Pereira, desgostoso com a vida desde o falecimento de sua esposa, andava obcecado com o dogma cristão da ressurreição da carne, no qual não cria, e com a ideia da morte². Folheando um artigo em uma revista sobre o tema da finitude, o homem se entusiasmou a contratar seu autor, Monteiro Rossi – um jovem bacharel italiano em Filosofia que na verdade não estava interessado no tema da morte – para escrever necrológios para o periódico. O jornalista tem sua rotina alterada quando conhece e passa a se relacionar com Rossi e sua namorada, Marta, ambos firmemente engajados contra o Salazarismo e demais autoritarismos que então assolavam a Europa.

Esse posicionamento dos jovens enseja um conflito com Pereira, visto que esse se declarava orgulhosamente independente e apolítico, delimitando milimetricamente o campo da cultura e o da política e rejeitando

1 No original, *Sositene Pereira. Una testimonianza*.

2 Pode-se notar uma relação entre a fixação pela reflexão sobre a ideia de morte e a desencarnação de sua esposa, fato que deve ter motivado essa preocupação. Sinal disso é o corrente hábito de Pereira conversar com o retrato de sua antiga companheira, detalhe que também sinaliza sua solidão.

quaisquer formas de fanatismo³. Soma-se a esse desprezo pela política⁴ o complicador da censura oficial do regime salazarista e das simpatias do *Lisboa* pela ditadura. Embora Pereira não partilhasse desse alinhamento, reconhece, com alegada prudência, que os elogios fúnebres que Rossi lhe enviava para o jornal eram irresponsáveis, apaixonados e demasiado apologeticos de “subversivos”, como García Lorca e Maiakóvski (TABUCCHI, *op. cit.*, p. 26-27, p. 60). Mesmo não publicando esses textos, Pereira acaba por pagar do próprio bolso a Rossi sem saber por que razão ao certo, seja por ver nele o filho que não teve, seja por considerá-lo como uma companhia (*Ibidem*, p. 31). A cumplicidade cresce ao longo do tempo, com os favores que o velho presta aos namorados quando eles entram de vez na clandestinidade e na luta antifranquista.

Concomitantemente, cresce um mal-estar difuso de Pereira, que assume tanto uma dimensão política como uma dimensão pessoal. Ambas são ensaiadas logo nas primeiras páginas, quando se mencionam o cansaço com o verão lisboeta e os problemas cardíacos de Pereira, bem como seu desconforto em ser visto em uma reunião salazarista e com a presença opressiva da polícia na cidade. O transtorno político é revigorado com a aproximação do jornalista com os jovens, com a percepção das diferenças ideológicas em relação a seus chefes e com uma conversa com uma judia que reivindica a oposição dos intelectuais ao antisemitismo ascendente. Nesse processo, Pereira sente-se cada vez mais incerto de si – tendo afirmado não saber por que se sentia mais envolvido com esses assuntos –,

3 Ver: TABUCCHI, 1995, p. 22; As diferenças entre as visões de mundo entre os jovens e Pereira ficam claras em uma conversa que ele tem com Marta (TABUCCHI, *op. cit.*, p. 61). No diálogo, ela mostra considerar o marxismo crucial, ao passo que ele demonstra desinteresse por essa vertente política e filosófica.

4 A inércia da vida de Pereira somada a sua repulsa pela política têm o tom exato do aforismo de Bernardo Soares [Fernando Pessoa] (2001, p. 131): “Cultivo o ódio à acção como uma flor de estufa. Gabo-me para comigo da minha dissidência da vida.” Pereira, aliás, era admirador de Pessoa.

solitário (*Ibidem*, p. 51), nostálgico e com saúde debilitada. Isso o motiva a se internar em uma clínica médica, onde o incômodo psicológico de Pereira é alvo das observações de Doutor Cardoso. Ao conhecer o paciente e ouvir deste – espantado pelo fato de Marta e Rossi se doarem de corpo e alma à política – o questionamento se sua dedicação à literatura por toda a vida teria sido inútil, o médico compreende que o jornalista atravessava uma transformação, na qual um “eu hegemônico” – uma personalidade –, após paciente erosão, estaria dando lugar a outro, que ainda não teria ascendido completamente (*Ibidem*, p. 75).

Encorajado pelo médico a aceitar o fluxo natural dessa mudança interior, Pereira passa a ser repreendido diretamente por conta de atos seus que carregam um sutil significado político antisalazarista: é confrontado por seu chefe por uma tradução sua de um conto francês julgado antinacionalista e pela polícia política, que descobre que abrigara Rossi, foragido, em sua casa. Essa repressão chega ao auge quando a polícia invade seu apartamento e assassina brutalmente o italiano. Em resposta, Pereira não cede: burla a censura e a autocensura do *Lisboa*, consegue denunciar o homicídio e seu caráter político e foge clandestinamente para a França. Já era outro Pereira.

Com base nesse enredo, consideramos *Afirma Pereira* uma obra sobre as intersecções entre o íntimo e o político, mediadas e expostas por uma crise de consciência que acarreta transformações na personagem principal. O clímax de politização no ato final do romance não é gratuito: é precedido e sustentado por uma longa maturação interior de Pereira. As angústias personalíssimas que desestabilizam a personagem não apenas abrem uma brecha para que ela seja afetada pelo autoritarismo político que a cerca, mas também se amalgamam com os incômodos que o intelectual atravessa diante do mundo com que se depara⁵.

5 Isso fica patente no impacto que Pereira tem ao receber as notícias da Guerra Civil espanhola

É assim que o português gradativamente se “dispõe para a vertigem”.⁶ Sopesando os múltiplos aspectos de seu interior e da realidade exterior, o literato se põe em xeque: qual deveria ser seu lugar no mundo e como se portar diante dele? Dilema difícil e intransferível, como o do ultrajado eu-lírico de Drummond frente à realidade capitalista: “Devo seguir até o enjoo?”. (ANDRADE, 2008, p. 27)⁷

Antes de partir para ação, uma nova dúvida, contudo: “Posso, sem armas, revoltar-me?” (*Ibidem, idem*). Não basta pautar uma atuação individual perante um cenário político, é preciso optar por quais meios ela se dará. Pereira sabe muito bem disso, pois em momento algum cogita se tornar militante armado do dia para a noite. Com mais esse impasse, seu duplo processo de politização e autotransformação é marcado por uma série de idas e vindas. Receios e incertezas são postos à tona nessa intensa jornada, por vezes beirando à náusea. Por exemplo, a recepção da teoria dos “eus” aventada pelo Doutor Cardoso faz tremer em Pereira um de seus pilares mais sólidos, o catolicismo: ela não seria incompatível com a crença cristã na integridade da unidade indivisível da alma? (TABUCHI, *op. cit.*, p. 84) Mudanças como essa nunca são imediatas, implicam tempo e reflexão.

No mesmo sentido, o duplo processo de renovação de Pereira se dá no campo do possível, conciliando rupturas com continuidades. Tanto é que o escritor, ao final do enredo, alia elementos já consolidados em seu *ethos* – o conto francês com implícito desvio ao nacionalismo, a realização da denúncia por meio da escrita, a opção em fugir para a França, país de

.....
do garçom Manuel, do Café Orquídea, e de Marta e Rossi. A cada um dos recorrentes momentos em que pede novas, a personagem se põe a refletir sobre o cenário político e a se preocupar com ele.

6 Expressão do filósofo brasileiro contemporâneo Charles Feitosa.

7 Tanto esta citação como a seguinte são dos dois últimos versos da primeira estrofe do poema “A Flor e a Náusea”.

sua antiga predileção – a novos – o inesperado recurso à ilegalidade, usando um passaporte falso deixado por Rossi. O mesmo ocorre em um dos mais potentes disparadores para a tomada de nova atitude política e psicológica de Pereira: a notícia de que um de seus portos seguros intelectuais, o católico Georges Bernanos (1888-1948), declarara-se contra Franco em meio ao ápice da Guerra Civil espanhola (1936-1939) (*Ibidem*, p. 85-89).

Assim, recapitulando, podemos dizer que, em um primeiro momento, há um desconforto consigo mesmo e em relação ao mundo, gerando dúvidas quanto à personalidade e à postura estabelecidas. Aos poucos, ambas são rejeitadas, até que, em reação, se opera um desejo de alteração. Esse, por seu turno, abre a porta para novas questões relativas à viabilidade e ao modo de concretizar as mudanças. No enfrentamento desse desassossego, recorre-se a uma firme referência identitária e percebe-se que ela própria está a indicar um caminho de transformação. Processo um tanto dialético, talvez, ao fim do qual há uma resolução que acata uma forte modificação – cometer uma ilegalidade, para o pacato Pereira, é uma inegável ruptura – mas não rejeitando de todo o constituído.

Dessa forma, o livro de Tabucchi é um romance de muitas interrogações e reticências, mas, de *uma* afirmação⁸ – sugerida pelo título e pela estrutura narrativa – ao ponto final. Trata-se do corajoso e paulatino processo de *autoafirmação* de Pereira, que, em vez de excluir as indagações, é mediado por elas. Por isso, *uma* afirmação, não “A” afirmação, que supostamente não seria acompanhada de inquietações – e, logo, despojada de profundidade. *Uma* afirmação, também porque é particularizada, de

8 Aqui se propõe um trocadilho com “romance de formação”. Apesar de *Afirma Pereira* não se encaixar nessa categoria, pelo fato de Pereira já ser de meia-idade, há pontos de contato entre o processo psicológico de aprendizado (a partir de experiências pessoais) e de transformação dele com o das personagens dos romances de formação, as quais ingressam na vida adulta.

Pereira, e não “A” de todo o conjunto da resistência antifascista lusitana.

Já *autoafirmação* designa a adoção de uma postura, por parte da personagem, que equacionasse sua crise de consciência, de sorte a revalorizar sua existência e a torná-la mais plena. Ora, o que não é essa iniciativa senão o exercício da liberdade existencial⁹ e sua afirmação por parte de Pereira? Em conversa com Marta, ele lhe pergunta se ela estava metida em encrenca, ao que a jovem, com sincera segurança, lhe admite que sim, apesar de todos os apuros da clandestinidade, porque aquela era a vida que ela escolhera (TABUCCHI, *op. cit.*, p. 84). Subsidiados na sugestão dessa passagem, podemos pensar as ações finais do português no livro como a escolha, deliberada e responsável, de um novo modo de vida, ou, ao menos, o alvorecer de um¹⁰.

Autoafirmação ainda aponta para o caráter duplo do processo vivido pelo português, de determinação de si e de si no mundo, dado que seu novo posicionamento político, assim como a aceitação de sua personalidade transformada, é mediado pelo profundo exame que o jornalista faz de si mesmo. Destarte, a alegada contraposição entre o íntimo e o político mencionada no início deste texto se dissolve em *Afirma Pereira*, uma vez que ambos os campos ressoam um no outro e são apresentados como facetas da mesma crise e *autoafirmação* de Pereira. Não convém, portanto, isolá-los. Pelo contrário, o elo entre o sentido político e o individual na obra tam-

9 De acordo com o filósofo idealista prussiano Georg Friederich Hegel (1996), a liberdade não consiste na anarquia ou no reino da concretização de possibilidades infinitas, mas na autonomia, na adaptação de um ser ao mundo. Essa ideia pode ser aplicada a Pereira, pois sua tomada de posição política e pessoal corresponde a uma nova forma de se portar, com responsabilidade e consciência, diante da realidade.

10 Vale lembrar que Walter Benjamin (1994) atribui à forma romance a busca pelo sentido de uma vida (diferentemente das narrativas orais, que visariam apresentar uma moral da história). Embora não se exponha um sentido definitivo para a vida de Pereira no livro, o que está em jogo é justamente a sua procura por uma vida com mais sentido e mais apaziguada consigo mesmo.

bém pode ser reconhecido na forma de narração adotada. O livro é narrado em primeira pessoa, por um narrador não nomeado que é interlocutor de um testemunho – não à toa, o subtítulo do romance – de Pereira em um momento posterior a sua fuga de Portugal – não sabemos se concretizada¹¹. Isso fica evidente em diversos momentos em que o narrador esclarece que, sobre determinado assunto, Pereira optou por não depor, por não achar que isso fosse relevante para a história que estava relatando. Uma característica marcante da narração no romance consiste no fato de os períodos iniciais e finais de todos os vinte e cinco capítulos do romance conterem a oração “afirma Pereira”. Essa marca, tal como o próprio ato do relato do processo de estabelecimento de seu posicionamento político, possuem um inegável caráter igualmente político. Ao narrar sua experiência sob um regime autoritário, Pereira não busca reportar-se a fatos de repercussão estritamente particular, casuística, mas de interesse público – caso contrário, talvez o narrador-interlocutor não precisasse registrar a história de vida do português¹².

Afinal, sua trajetória individual esteve inserida em um contexto maior dos autoritarismos europeus na primeira metade do século XX, século que o próprio autor de *Afirma Pereira*, Antonio Tabucchi, classificou como “o do desassossego”. Em virtude das atrocidades do século, a literatura de testemunho de seus sobreviventes exerce o papel individual de tentar estabelecer uma rememoração possível de um passado sempre traumático e incomunicável e o político de vincular as trajetórias pessoais a uma experiência funestamente coletiva (SELIGMAN-SILVA, 2003). Basta recordar

11 O narrador não desempenha outra ação que não seja se reportar àquilo que Pereira depõe. É implícito, logo, um contato entre o narrador-personagem e o português.

12 Isso também é visto na nota do narrador que precede o romance, que esclarece que o romance homenageia um velho jornalista católico português, que, como Pereira, se opusera com firmeza ao Salazarismo. Dessa forma, elabora-se artisticamente a memória de uma geração passada.

a preeminência dos registros de Primo Levi (1997) como fontes históricas do Nazismo e como documentos definidores de políticas de memória fulcrais para os processos de redemocratização. É, pois, na condição de vítima desses regimes e de sujeito histórico e político que o português fala¹³.

No entanto, e aí está uma das maiores belezas do livro, ao testemunhar, ao ser um ser político e ter a devida consciência disso, Pereira não deixa de ser Pereira, ainda que já transformado: aquele peculiar sujeito católico, um pouco gordo, especialista em literatura francesa e adorador de omeletes e limonadas¹⁴. A política sempre é praticada por seres humanos concretos, idiossincráticos, com muita história na bagagem, propõe a obra e afirmamos nós.

13 Também é plausível a hipótese de que o relato de Pereira, com tons de interrogatório, se dê a alguma autoridade policial. Nesse caso, mesmo que o narrador-interlocutor não esteja preocupado com a relevância dos testemunhos de Pereira para a experiência da resistência ao autoritarismo, o conteúdo narrado segue mostrando a consciência de Pereira do caráter político de sua trajetória.

14 Detalhes que não só dão maior realismo na particularização da personagem Pereira, mas também mostram algumas características suas (como a instabilidade emocional descontada na fixação pelas limonadas açucaradas). Para a importância dos detalhes na ficção, ver: WOOD, 2010, p. 59-85.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Carlos Drummond de. *A Rosa do Povo*. Rio de Janeiro: Record, 2008.
- BENJAMIN, W. O Narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: _____. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 197-221.
- HEGEL, G. F. W. *A Razão na História: Introdução à filosofia da história universal*. Lisboa: Edições 70, 1995.
- LEVI, Primo. *É isto um homem?* Tradução Luigi del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: veredas*. 36. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio (Org.). *História, memória, literatura. O testemunho na era das catástrofes*. Campinas: Unicamp, 2003.
- SOARES, Bernardo [Fernando Pessoa]. *Livro do Desassossego*. Ricardo Zenith (Org.). São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- WOOD, James. *Como funciona a ficção*. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

Planalto perpétuo

Matheus Penafiel

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Não fazia muito tempo desde que foram vistos circular os últimos bilhetinhos extraviados de Jânio Quadros. Um desses tardios bilhetes foi parar nas mãos de José Luiz, um secretário desacreditado que, por não saber que o bilhete era de alguém que não governava mais naquelas terras nem em terras nenhuma, julgou que fosse de alguém desconhecido do alto escalão. Ao tom cordial e impessoal que expressavam o imperativo detalhado em poucas linhas, separados em ordem cronológica do que deveria ser feito antes do quê e escrito nas duras letras da máquina de escrever, atribuiu como motivo um misterioso problema grave sobre o qual não se queria deixar pistas nem mesmo na ordem de impressão. Tratou de cumprir com cuidado a exigência, sem ser visto ou denunciado, temendo que seu pescoço dependesse disso. Quando voltou a sua reduzida mesa sem importância, o senador Gervásio Prudente mandou que fizesse o contrário daquilo que recém havia feito, ignorando os equívocos de seu subordinado. José Luiz debitou aquelas ordens contraditórias na conta de alguma guerra interna e secreta pela conquista de mais poderes, dentro da qual acabou inserido acidentalmente pelo tal Jânio Quadros, que elaborou a estratégia para colocar o secretário contra seu superior.

Não sabia mais como agir. Esperava que o senador não soubesse do que recém havia feito. Mas, se ao contrário daquilo que lhe ordenou, deixasse de realizar o solicitado, estaria inequivocamente tomando partido

naquela disputa de ditos e desditos ao lado do oculto Jânio Quadros, e se cumprisse a ordem, estaria ao lado do senador, quem provavelmente estava atrasado naquela disputa. Gostaria de ficar do lado vencedor, se possível, e ficou imaginando os desdobramentos de uma infinita guerra silenciosa, mensurando a quem favorecia o atual cenário, estipulando possíveis cúmplices do senador e comparsas de Jânio, prevendo ainda possíveis traições e agentes duplos. Por fim, após muito meditar, jurou reconditamente lealdade ao senador Gervásio Prudente, a quem sempre serviu, de modo que mesmo diante da derrota o chefe lhe reservaria um papel importante ao seu lado, ainda que na sarjeta. Fez o que mandava o senador. Esperava ansiosamente pelos resultados. Passou a visitá-lo em situações inconvenientes no gabinete superior, espreitava-o sempre à espera de um olhar cúmplice, de um desabafo do líder sobre os pormenores de uma guerra incógnita, esperando também qualquer possível nomeação sua, ainda que informal, como fiel braço direito.

Nada aconteceu, porém. A tudo aquilo prestava atenção à distância Borges Boavista, reconhecido candango que se mudou para a nova capital ainda nos tempos de sua construção, com esperança depositada naquela terra de vagas utopias. O máximo que conseguiu foi uma aposentadoria cômoda e o *status* de sábio dos velhos tempos. De fato, possuía uma sabedoria adquirida pela experiente observação nos tempos vagos dos não-afazeres, que a aposentadoria tornou todo o tempo. Acordava com os primeiros galos e se postava na frente da casa observando tudo, xeretando a vida alheia. Não possuía métodos precisos, apenas observava os movimentos dos escalões da política, com quem cada senador ou deputado conversava, supunha sobre o que falavam, descobria para quem ligavam, que remédios compravam, se iam a igreja e se confessavam, o que comiam e o que deixavam de comer e onde comiam, e inclusive seus romances prediletos, e

se deixavam as palavras cruzadas por fazer. Assim, conjecturava as crenças e secretas filiações políticas dos deputados, supunha perfis de interesse dos senadores e dos ministros, que contemplavam desde a literatura até as mulheres de vida vadia que visitavam em casas noturnas. Ficava feliz, mas não surpreso, quando descobria alguma doença antes dos milionários médicos com quem se consultavam aqueles velhos burocratas. Quando lhe perguntavam os segredos daquelas predições, dizia em tom casual e com os olhos vívidos de lucidez:

— Basta que não leiam os jornais. Estarão melhor informados.

Todos riam desse gracejo. E suas atividades foram facilitadas quando Borges Boavista financiou a floricultura de seu filho, Francisco Boavista. O que antes era descoberto por suposições sobre algum senador era então confirmado por ele próprio àquele velho sábio ao comprar dois buquês de flores ao invés de um, ou por algum imprudente deputado que comentava sobre rixas na câmara, ministros que lhe pediam que escrevesse nos cartões destinados a suas noivas e contavam a história do romance.

A proximidade com seus objetos de investigação tornou Borges Boavista melhor embaçado, podendo saber que causas atribuir a que efeitos, e então toda uma classe política se curvou diante da soberania iminente daquela fonte de informação que se tornara, a que poderiam consultar pelo módico preço de uma por outra. Borges passou a compilá-las num grande fichário como providência contra a falta de memória, organizando com rigor britânico primeiro pela hierarquia no Palácio do Planalto, depois em ordem alfabética, para então distingui-los entre os vivos e os mortos. Por vezes era pego por Francisco varando a noite, fazendo estimativas de aprovações de alguma emenda ou de quanto dinheiro circulava e em mãos de quem para que não fosse aprovada. Fazia gráficos que relacionava cada partido e traçava mapas que ligavam as instituições mais

renomadas da nação ao dinheiro sujo do suborno. Só ao encontrar todos os possíveis becos sem saída na labiríntica história de transações de privilégios e influências, Borges Boavista comprou um pacote de folhas grandes para desenhar mapas que compreendessem não só o país, mas o globo por completo, discriminando nas mãos de quem estava o controle do mundo desde o princípio da humanidade. Quando conseguiu estipular as origens do poder no Brasil, desde a dita descoberta até o momento em que se encarnou no centro do país, Borges vislumbrou lívido o óbvio destino a que estavam fadados.

Após oitenta décadas de vida mal vivida, aquele sábio do velho mundo desejou a libertação que só a morte poderia oferecer, porque só então percebeu que viviam como os ratos que observam o mundo desde uma redoma de vidro, e acham que dele fazem parte porque não enxergam aquilo que os separam. No entanto, os políticos jamais pensaram em se livrar de Borges Boavista, e ele sabia disso, pois suas informações valiam muito mais do que seu fúnebre silêncio.

Numa dessas noites insones em que Borges reordenava seu fichário, se lembrou do episódio em que o secretário José Luiz confundira o bilhete de Jânio Quadros com o de algum desconhecido burocrata, e de como se agravara o problema quando outros bilhetinhos começaram a ressurgir de pastas esquecidas e de vãos ocultos, flutuando como aviõezinhos de papel que aterrissavam quando ninguém os via. Aquilo deu origem a um sem-fim de ordens contraditórias, de secretárias aturdidas indo de lá para cá e de cá para lá, de mandatários insubordinados que obedeciam a homens inexistentes. O problema não se resolveu nem quando foram demitidos suspeitos de conspiração, obviamente por não haver conspiração alguma, até que resolveram alternar os horários de funcionamento de alguns departamentos, para que não aglomerassem muita gente e conseguissem rastrear a

origem daquele caos burocrático. Finalmente descobriram os bilhetinhos voadores. Não puderam conter o riso e divulgaram internamente que os desmandos de três mandatos presidenciais consecutivos se deviam aos extraviados bilhetes de um ex-presidente arrependido e recalçado, e não a alguma organização política visando derrubar o atual governo.

O problema já estava parcialmente resolvido pela burocracia e pelo avanço da tecnologia quando voltaram aos horários normais de funcionamento. Para se fazer qualquer coisa eram necessárias três vias autenticadas, carimbado pelo solicitante e assinado pelo destinatário e com o parecer de três testemunhas. Tentavam romper qualquer grau de informalidade, primeiro reordenando o horário de almoço para que apenas aqueles que fizessem parte da mesma classe política e econômica comessem juntos, segundo informando através de plantas dos prédios afixadas nas paredes os locais de onde iam e para onde iam, de forma que ninguém ficasse ir-rastrável e todos os desvios de caminho fossem julgados como desvios de conduta. O pouco contato que os funcionários públicos conseguiam manter com outros ficou relegado à impessoalidade das mensagens de texto secretas e à correspondência eletrônica cifrada em vocabulário jurídico para dissimular qualquer vista esguia. Qualquer bilhetinho ou carta de amor enviada mesmo por incontestáveis apaixonados eram rechaçadas como uma tentativa de retrocesso aos tempos da desordem.

Porém, ainda que o Planalto Central finalmente tivesse trilhando o caminho seguro das regras formais, Borges Boavista pode ver à distância escapar por uma janela do Palácio um bilhetinho voador, escrito à mão ligeira e ansiosa, que pousou diante de Francisco quando ele contava o dinheiro do mês. Comentou com certa graça ao pai que deveria ser mais um daqueles bilhetinhos de Jânio Quadros, ao que o velho respondeu negativamente.

— Esses já não circulam por aí.

Francisco sentiu um calafrio glacial lhe subir pela espinha e seus poros se encrespavam em agonia. Ouviu dizer atrás de si:

— Esse bilhete é para mim.

Francisco Boavista não percebera a mulher atrás de si, apesar de ser pouco crível que não a notasse. Possuía profundos olhos negros, como se se contemplasse o próprio infinito ao visar seu núcleo sombrio, cujos cabelos cor de cobre escorriam como um riacho de delírios pela pele branca, quase translúcida, e se acalmavam no leito doce de seu decote. Usava uma calça de cintura alta que se encerrava sobre seu umbigo, uma blusa de seda bordô, de mangas cumpridas apesar do calor e uma gola de babados. Usava ainda joias de estilo clássico na cabeça sob um chapéu preto de feltro e grandes abas. Borges Boavista, quem já possuía certa intimidade com a Morte, foi quem quebrou aquele silêncio que se prolongava para Francisco como um súbito momento de glória.

— Veio para me juntar a minha mulher?

— Hoje não. Vim porque me encomendam a morte de um deputado. Mas o que se pode fazer? Em ano de eleição não posso fazer nada. Ordens de baixo. Acharam o que fiz com Tancredo uma travessura inconsequente.

— Pois. Se não me leva hoje, não levará jamais, nem eu nem teu deputado.

O velho Borges a presenteou com uma rosa vermelha e solitária, para que enfeitasse os cabelos cor de cobre. A Morte agradeceu em um sorriso solene e desapareceu como chegou: num sopro de vento gelado, como se não estivesse estado ali jamais. Borges Boavista se voltou para o filho, que ainda estava em pânico diante da iminente beleza sedutora da Morte, e disse que deveriam partir daquelas terras, pois logo já não teriam muito que fazer. Francisco não lhe deu atenção, pois ainda estava deslumbrado.

A Morte não foi capaz de perceber o que Borges Boavista percebera já fazia um tempo: a natureza retrocedia. Os mofos de sua casa, que antes se expandiam vertiginosamente pelos tetos da casa, voltavam ao ponto fulcral de sua origem até se resumirem a um ponto solitário na parede. Os pássaros que antes migravam para o Planalto Central voavam em sentido contrário, e às vezes se tinha a impressão de que voavam de costas. Os musgos, antes intemperantes em sua brava luta por um lugar à sombra, cederam tristemente à derrota naquelas terras em que a vida parecia não ter mais lugar. Restaram apenas os lagartos, que desfilavam altivos por vias secas naquele deserto de desolação, e os peixes de aquário por não conseguirem manejar a própria fuga. A reprodutividade característica da nação se calou naquelas terras em uma impotência lânguida.

O povoado não se deu conta nem do silêncio dos galos que partiram em debandada, pois às seis da manhã eram despertos por seus celulares que tudo faziam. Os habitantes foram trabalhar como de costume em uma quinta-feira de outonos precoces, em que as folhas caíam secas e acarpetavam a extensão daquele planalto ingrato do Distrito Federal. Quando os funcionários públicos chegaram em seus respectivos trabalhos, foram atendidos não pelos porteiros de sempre, mas por catracas que não emitiam um só ruído, e foram festejadas como uma conquista do novo mundo. Os trabalhadores fabris começavam suas atividades no exato momento em que soavam as sirenes estridentes que ressoavam em seu âmago a urgência da produção, assemelhando-se a um botão de iniciar. Os ministros haviam alargado a atuação dos protocolos não somente para a extensão do Palácio do Planalto, mas para o planalto como um todo. Nem os cronistas se dignaram a debochar do trocadilho segundo o qual a população fora aplainada, esplanada ou coisa que o valha, pois também estavam abertos nos festejos do progresso. Tampouco o amor resistiu às investidas

das relações institucionais: começavam com um aviso prévio enviado por mensagem manifestando desejo, que era respondida com um aviso de aceite ou recusa, e caso fosse aceito, começava-se um prolongado ritual em que o homem dizia que a mulher estava linda, ao que ela respondia que não, ele que estava lindo, então exibiam seus corpos despindo uma a uma suas peças de roupa numa simulação de sedução. Acabara-se a necessidade com que o tesão os impunha impetuosamente, como se a vida dependesse desses momentos fugazes, e o sexo jamais terminava com um extenuado gozo sófrego. Os habitantes de Brasília pareciam reduzidos à inumanidade cifrada em zeros e uns, tal era o extremo caos daquela ordem sem limites.

Francisco Boavista foi surpreendido pela manhã por rosas murchas, porém insistentemente vivas, assemelhadas aos insones que caminham pelos cantos de suas casas sem saberem o que fazer, exaustos e morrendo de sono. O planalto tornou-se áspero e poeirento, e mesmo as águas pareciam farelentas. Nem a Morte encontrava espaço para agir, pois quando voltou para o Planalto Central, passadas as eleições que a impediam de tomar providências, não encontrou nem vida e tampouco morte. O clima de irrealidade não exasperou ninguém, nem a Borges Boavista, a quem o lúgubre destino não era novidade.

A Morte andou em ruas solitárias e desocupadas, porque todos tinham algo que fazer, prazos a serem cumpridos e um progresso a ser atingido, mas antes memorandos por entregar, relatórios por compilar, documentos por assinar para que novas diretrizes fossem estabelecidas, para então serem revisadas e carimbadas e assinadas em primeira, segunda e terceira instância, num elaborado e truncado processo de movimento estático. A Morte se percebeu isolada daquele mundo dos infinitos afazeres e não conseguiu penetrar nem mesmo a redoma de burocracias em que se impermeabilizavam do fluxo da morte os velhos burocratas. Fren-

te aquela impotência, possuíam vidas e poderes e mandatos eternizados e autenticados em três vias, divulgados com júbilo no Diário Oficial da União. A única coisa que nunca fora formalmente decretada foi a abolição dos desígnios fúnebres no Planalto Central, que fazia a Morte perder por completo sua autoridade.

Borges Boavista, cuja erudição mundana já não servia para fugir daquele futuro desolador e que não tinha nada mais que investigar, se sentou em uma cadeira de praia em frente de sua casa para sofrer a solidão de sua imortalidade. A Morte, que já não possuía poderes naquelas terras legisladas e alheias ao mundo e suas dores, se dignou a libertar alguns pobres seres que orbitavam esperançosos nas terras de seus entornos, livrando-os das amarguras das falsas ilusões, lhes dando um gelado e lúgubre beijo, o último.

corpo_cidade
e a dupla
estetização
do real

Olívia Laguna de O. B. Fernandes
Universidade de São Paulo

O quarteirão formado pela Avenida Ipiranga, Rua Barão de Itapetininga, Rua Dom José de Barros e Rua 24 de Maio, em pleno centro da cidade de São Paulo, é onde acontece o espetáculo Corpo_cidade_rotinas-(ficção). Porém, o fenômeno artístico em si começa muito antes, formado por um esquema complexo de escolhas estéticas contrastantes que se dão simultaneamente, e cuja relação compõe sua forma enquanto manifestação artística.

Em contraste com a fluidez e a desordem do espaço urbano escolhido, o espectador oficializado, isto é, aquele que está ciente de que se dirige para assistir a uma peça de teatro, se depara com um sistema rígido de regras a ele propostas *a priori*: primeiramente, deve inscrever-se e fornecer uma série de informações pessoais, como seu nome, seu e-mail e seu telefone. Em seguida, recebe, alguns dias antes, instruções que devem ser seguidas para assistir ao espetáculo: um horário, com a ressalva de que é estritamente importante que se esteja pontualmente no lugar certo; um lugar, que consiste em uma certa rua com uma certa numeração e, para além disso, uma descrição pontual e singular, como “*banco de plástico na frente da churrascaria. Entre a churrascaria e o hotel*”; um roteiro do espetáculo, seu horário de início e de finalização, e indicações de como se deve proceder em cada intervalo de tempo determinado, como “*das 14h25 às 15h25 – levantar e seguir a rotina do atuante por 60 minutos. Não mudar de rotina nem de atuante nesse período*”; uma informação essencial de que aquilo é uma

experiência individual e que tais instruções não devem ser repassadas, elas são exclusivas de quem as recebeu; por fim, que se começa pontualmente as 14h00, com uma indicação que já insere o indivíduo na linguagem do espetáculo: “*Confie. Já começou*”.

O indivíduo que se propôs a assistir àquilo, com isso, se encontra munido de instruções precisas, fornecidas por um remetente desconhecido, em meio ao caos e à fluidez do centro de São Paulo, acompanhado da proposição fundamental que irá reger o sentido daquela experiência: “*a rua é teatro*”. Assim, como que “cai de paraquedas” num duplo contexto, o da cidade e o do espetáculo, na proposição de assistir ao espetáculo, o qual se pretende dar em um espaço que *a priori* não é, ou não serve para tal. Encontra-se como que deixado a própria sorte, já que sozinho e sem saber ao certo quem são os atuantes, as pessoas que o determinaram ali e que irão guia-lo, e é a partir dessa estrutura, da dinâmica entre o contraste do cotidiano orgânico e da forma artística meticulosamente orquestrada, que se criam as condições de possibilidade para um novo olhar sobre a cidade, uma vez que, na tentativa de “encontrar o espetáculo”, o espectador se depara com o espaço da rua enquanto espetáculo já dado, já acontecendo. Tal necessidade de encontrar o espetáculo é, desse modo, justamente o gesto do artista, o imperativo que propõe ao espectador a estetização do real, pois significa um convite à percepção de que falas são textos, lojas e ruas são enquadramentos e cenários, modos de comportamento e funções no espaço são caracterização de personagens, circunstâncias cotidianas são roteiros de espetáculo. O que se instaura, portanto, é uma nova ótica sobre o cotidiano, a partir de um embaralhamento entre vida e arte, que se dá em várias camadas, bem como produz muitas outras.

Primeiramente, tem-se a instauração de diversas perspectivas sobre aquilo, decorrente de diferentes papéis que eventualmente se confundem

entre si: tem-se o ator oficializado, isto é, o ente que tem enquanto profissão atuar, cuja qualidade do gesto tangencia o cotidiano, e cuja existência enquanto atuante na confecção de uma esfera artística que se dá concomitantemente ao ambiente habitual é sabida, na maior parte do tempo, somente pelo espectador oficializado, que foi lá para assistir ao espetáculo, e por algumas pessoas que costumeiramente compõem aquele espaço e que estão cientes de que lá se dará um espetáculo; o ator da cidade, que consiste em tais pessoas cujas rotinas de vida já se dão de antemão naquele espaço e que são intencionalmente posicionadas no espetáculo, no qual seu papel é serem elas mesmas, e cujas falas alternam entre “improvisos”, isto é, descarregadas de qualquer intenção dramática e dadas na espontaneidade, e textos *a priori* colocados pelos artistas que confeccionam o espetáculo, sendo a diferença entre ambas imperceptível; o espectador ator, que é a pessoa que integrou aquele espaço com o objetivo de assistir ao espetáculo, que recebeu todas as instruções sobre o espetáculo, e que hora contempla o cotidiano como se numa plateia frente a um tradicional palco italiano, suspenso da conotação habitual que a cidade usualmente tem, hora se engaja na dramaturgia enquanto ator ele mesmo, produzindo falas e gestos na reação às situações dadas; e, por fim, o ator instantâneo, que consiste nas pessoas que não foram informados de que ali está se desenvolvendo um espetáculo e que integram a dramaturgia nas interações, diretas ou não, com os demais atores, e que passam também eventualmente para a qualidade consciente de espectador, já que as interações que ocorrem exclusivamente entre os atores oficializados são de caráter extracotidiano (eles param qualquer movimento e se olham estáticos por um período de tempo), o que gera nessas pessoas um sentimento de confusão devida à súbita quebra de cotidiano que se dá em sua frente. Além disso, diversos outros elementos que compõem o teatro, como a sucessão de ações

de uma cena, a disposição dos objetos que a integram, o posicionamento dos atores na composição, etc., hora se dão artificialmente, isto é, *a priori* concebidos e instalados pelos próprios artistas, hora se dão de modo espontâneo, em decorrência da organicidade presente na dinâmica comum da cidade. Com isso, tem-se uma estrutura arquitetada que opera a fim de preservar a autonomia da forma artística que se dá em contexto urbano, através da elaboração preconcebida de uma dramaturgia, que consiste numa atividade do artista de confeccionar meios de possibilidade para o acontecimento do espetáculo de modo que seja possível uma incorporação da espontaneidade e do caráter ordinário da rua como elemento da dramaturgia, e que ambas, artificial e orgânica, coexistam e constituam uma nova unidade artística autônoma.

Assim, o papel do ator se dá numa dupla atuação de estetização do real: existe um movimento de quebra das anestésias do cotidiano, por meio de uma colocação do espetáculo enquanto negação da ordem normal daquele ambiente, através da proposição às pessoas que ali habitam de que a vida delas é teatro, e de que elas conscientemente participem enquanto atores; e dos momentos de suspensão que se dão nos eventuais gestos extracotidianos travados entre os atores oficializados, que consistem em figuras estáticas em pleno centro da cidade que se instauram subitamente, interrompendo diálogos e movimentos, e cujo olhar alterna de uma qualidade interna, perdido nos limites entre espaço e indivíduo, para uma troca de olhar precisa e intensa entre os atuantes, causando uma sensação de estranhamento nas pessoas que habitualmente existem naqueles lugares e demandando delas uma resposta perante aquilo, mesmo que esta seja um ignorar. Além disso, existe um movimento quase que contrário, proporcionado pela naturalidade das pessoas *a priori* envolvidas naquele contexto e pela qualidade cotidiana dos gestos do ator oficializado, numa

intenção de mínima intervenção, em que artista e não arte quase se mesclam, resultando num efeito de foco para o todo já dado, evidenciando ao público o cotidiano enquanto espetáculo. A coexistência dessas duas atuações no real faz com que a proposta do artista não seja um simples diluir-se no espaço da cidade, mas nele intervir em duas frentes: questionando-o, e reivindicando-o enquanto arte em si, o que significa a preservação de modos diferentes e simultâneos da autonomia da forma artística, e são justamente estes mecanismos que operam a fim de estabelecer a consciência de que há uma linguagem teatral, dados de duas maneiras que coexistem e que se potencializam, que garantem a preservação da força poética do espetáculo. É desse modo que, em diversas camadas simultâneas, corpo_cidade estetiza o real já dado, reivindicando o espaço urbano enquanto teatro, vida enquanto arte.

Para assistir ao espetáculo *Corpo_cidade_rotinas_(ficção)*, basta inscrever-se através do site <<http://corpocidaderotinas.wixsite.com/corpcidade>>. Sua autoria se atribui a *corpo_cidade*, sem se referir a um grupo propriamente, ou especificamente a qualquer dos artistas envolvidos em sua concepção.

Pipa

Mariana Cavichioli Gomes de Almeida

Universidade de São Paulo

se não tem portância,
por que insisto
em desdizer o meu conflito
em busca de redenção?

olho e acredito
ver em ser o mais bonito
céu tão longe e eu tão perto
certo em tudo que estranho
e a lonjura é um tamanho
branca as nuvens
centro as bordas
dou mais corda
e o carretel
acompanha
o vento em samba
e meu brinquedo de papel

cores surgem
céu ferrugem
vista em si
embriagada

só lhe entrega a vida inteira
quem lhe tem como palavra

Sampa

Felipe Luiz

Universidade Estadual Paulista – Marília

O Tietê adensa
A sujeira da metrópole
Onde corre
Sobe o sol
Desce a sina
Sob o sol:
Aí tu te inclinas
Aí te afugentas
Perante teu destino
E sofres sofrêgo
As agruras do mofo
Do mundo que emudece
Do rio que corre
Do sol que desce
Da gente que morre
Da dor que esqueces

São Paulo, verão de 2013.

ENTREVISTA

Uma conversa com Ruy Fausto

Paulo Amaral
Nicolau Spadoni
Universidade de São Paulo

Gostaríamos de agradecer ao prof. Silvio Rosa Filho pela amizade e indispensável ajuda teórica e ao próprio prof. Ruy Fausto pela cordialidade e enorme atenção com que nos concedeu essa entrevista.

O senhor poderia começar por nos contar um pouco da sua trajetória acadêmica, e em especial a sua relação com o departamento de Filosofia da USP?

A história toda é muito longa, você imagina. Alguns traços. A filosofia me veio devagar. É verdade que a “dialética” me bateu na cabeça muito cedo, pela via da política e do marxismo. Mas só a “dialética”, isto é, o que eu então entendia por isso. Tive como professor secundário de filosofia o Dante Moreira Leite, que era um psicólogo. Mas através dele, ouvi falar de Heráclito, de Aristóteles, de Descartes, e de alguns outros. Mas eu vivia mesmo era a política. Optei pela filosofia. O curso era muito fraco. Os franceses haviam partido. Outros franceses chegariam, porém, mais para os sociólogos. Para nós também, mas não para os alunos do primeiro ano. A situação do curso era a da filosofia no Brasil. Assim, continuei meio desamparado. Digo, com relação à filosofia. Fui bom aluno, cai nas graças de Cruz Costa e de Lívio Teixeira. Duas figuras excelentes. Ganhei bolsa, fui para a França. Lá assisti as aulas do Goldschmidt e também do Granger, que já conhecera em São Paulo. Eu tinha horror da leitura estrutural, mas, como não poderia deixar de ocorrer, acabei aderindo. Então, aconteceu o pior: fiquei gravemente doente, por conta do inverno e da má alimentação. Uma espécie de pleurite, um mês de hospital. Foi a descida aos infernos. Porque não se sabia bem o que eu tinha: câncer ou o que fosse. Graças ao Granger, pude continuar com a bolsa. Depois fui à Alemanha, fazer um curso no Goethe Institut. Tinha amainado um pouco com a política. Mas

participara, como tradutor, de um congresso mundial trotskista, isso na passagem do ano, de 1960 a 1961. Voltei meio abalado ainda. Não fiz tese (só fui fazer muitos anos depois). Eu escrevia com dificuldade. Traumas da infância. No departamento foi um horror. Quase fui liquidado por uma competição violenta. Quase me matam intelectualmente, e talvez também fisicamente (hoje se sabe que se pode morrer por causa de perseguição, assédio, ou outros horrores dessa ordem). Depois, as coisas foram melhorando, melhorando, com altos e baixos é verdade.

Na “Nota Introdutória” à *Lógica e Política: Tomo I*, o senhor cita a “experiência na Europa” como marcante para as discussões ali realizadas. Como o senhor mesmo diz em seguida, aquele era um contexto em que se colocava “a exigência e a dificuldade de, ao mesmo tempo, retomar os problemas da dialética clássica (Hegel e Marx) e fazer a crítica da dialética clássica”...

A dialética? Como disse, eu tinha obsessão pela coisa, embora não soubesse bem do que se tratava. Depois, fui fazendo progressos. De tanto tentar ler Hegel, o bicho começou a ter sentido. Eu andava sempre com alguma (má) tradução do Hegel debaixo do braço, mas ficava longe do texto. O que era positivo e negativo ao mesmo tempo. Na mesma época, fui estudando Marx. Longos anos de leitura, em classe ou não. Marx, Hegel, Aristóteles. A teoria do movimento em Aristóteles me serviu muito. Adorno só chegaria mais tarde. Em política, deixei de ser militante. Continuei fã de Trotski e de Lênin, por algum tempo, mas principalmente continuei marxista por mais uma década ou duas. A crítica começou lá pelo final dos anos 1970, portanto já há quase quarenta anos. Finalmente, li três livros na vida: A Grande *Lógica* de Hegel, o *Capital* de Marx, e a *Dialética Negativa*

1 FAUSTO, Ruy. *Marx: Lógica e Política: investigações para uma reconstituição da dialética (tomo I)* [MLP I]. São Paulo: Brasiliense, 1983.

de Adorno. Passei décadas lendo os três livros, e eles foram, e de certo modo ainda são (embora não me considere marxista já há muito), as minhas referências. Meus interesses foram sempre dois: lógica (num sentido bem amplo, aliás o Goldschmidt me apoiaria nisso), e política (também num sentido muito amplo: filosofia da história e política). Esqueci de falar da poesia. Li e leio bastante poesia. De um modo selvagem, é verdade; mas o meu primeiro livro literário – por ora só tenho dois – só viria no século XXI. Também não falei da minha história propriamente pessoal: órfão de mãe aos três anos e meio. Infância e adolescência complicadas. O resto não importa, talvez apenas dizer que sou meio músico amador, medíocre na chamada música “erudita” (que, entretanto aprecio), mas que se vira mais ou menos, na popular. Acho que a música me salvou algumas vezes.

O senhor poderia nos contar mais sobre esse ambiente intelectual francês que você encontrou à época e como sua obra daí surge e nele se insere?

Olha, eu acho que não tenho obra, pelo menos por enquanto. Fiz algumas coisas. Só isso.

Trabalhei em Paris 8, que era a antiga Vincennes. Era um ambiente muito especial. Não era uma faculdade típica. Era de extrema esquerda, com o melhor e o pior. Foucault tinha estado lá, mas já havia saído quando da minha entrada. Mas estavam lá o Deleuze, o Lyotard, o Chatêlet. Havia também militantes, e menos até que isso, havia quem tivesse entrado lá por ser casado com militantes. Eles dividiam os departamentos pelos grupos políticos... Havia bons filósofos franceses, aliás, parte dos melhores filósofos franceses, mas de outro lado, gente absolutamente incompetente. Era uma loucura. Tinha de tudo. Agora, dava para trabalhar. Dava para fazer o que se quisesse. Para começar, você podia simplesmente não aparecer.

Tinha gente que ia e cantava. Havia debates. Ou você podia ler a *Lógica* de Hegel. Me disseram que não dava, mas eu passei anos lá fazendo coisas bastante técnicas, e deu certo. Depois os velhos morreram ou foram se aposentando, e chamaram um certo professor que ensinava no Canadá, e que é um carreirista internacional. Aí a coisa se tornou um desastre, carreirismo radical explorando a condição de um departamento de esquerda. Ali eu perdi um pouco o bonde. Uma editora que havia lá na época, a Galilée, me havia proposto publicar apenas um artigo, entre os poucos que eu havia escrito na época, o *Humanismo e anti-humanismo*. Eles queriam fazer um livrinho. Eu disse que não, pois achava que era um livro muito pequeno e queria fazer um maior. Para isso, levei uns dois anos. Quando eu voltei, tinha vindo uma das ondas da chamada grande crise do marxismo e ninguém publicava mais nada sobre Marx. Eu acabei soltando o primeiro volume do *Marx: Lógica e Política* numa pequena editora. Inclusive pus algum dinheiro naquilo, o que foi boa ideia, senão não teria saído nada. (Eu havia ganho uma soma considerável com as duas edições brasileiras daquele primeiro volume). Mas se tratava de uma pequena editora. E por várias razões, acabei bastante marginalizado lá. Fui lido por especialistas. Acho que, desse ponto de vista, três coisas me prejudicaram: a condição de estrangeiro, a condição de “dialético” e as minhas complicações de forma. Cada uma dessas coisas não é grave isoladamente, mas as três juntas atrapalham. Eu publiquei três livros lá, mas depois ficou difícil publicar, e eu perdi a vontade de me empenhar nisso. Entretanto, um livro recente e importante sobre Marx se refere bastante ao meu volume, que é dos anos oitenta.

O senhor faz referência à diversas modalidades de juízo no transcorrer de sua obra². Como que uma certa "teoria do juízo", que emerge em momentos centrais do projeto das *Lógicas e Políticas*, responde às leituras *coupouristas* de Althusser (corte epistemológico), Gianotti (corte lógico) e Löwy (corte político)? A teoria do juízo? É algo que tento desenvolver. Que continuo tentando. Falta-me uma base mais sólida em lógica. Mas não creio que seja muito pouco o que consegui fazer. Tenho plano de me associar a algum lógico, com interesse pela dialética, e tentar organizar melhor as idéias. (O outro grande projeto, também pensando num trabalho a quatro mãos, é retomar o projeto de uma crítica da economia política. Projeto megalômano, talvez. Não sei). Quanto aos nomes que você menciona. Althusser está longe de Hegel, embora por vias tortas às vezes perceba algumas coisas, mas que é incapaz de definir. Michael não se ocupa de lógica. É um historiador das idéias. Velho amigo. Sobre Giannotti, difícil dizer. É meu inimigo histórico. Embora a raiva não esteja mais muito viva. Porém esquecer, não esqueço. Mas deixando isso de lado: ele começa bem, mas não creio que tenha continuado muito bem. Talvez seja pretensioso da minha parte, mas, reconhecendo o papel que ele teve em certo momento, acho que ele nunca entendeu direito a dialética, nunca chegou realmente até aí. Embora tenha feito trabalhos úteis e tenha tido certamente um papel. Mas fico por aqui sobre Giannotti. Tenho um longo texto sobre a minha briga com ele. Texto que alguns amigos conhecem. Vou integrar esse texto a uma tentativa autobiográfica, que já comecei não sei quantas vezes, e que deve sair, se eu não morrer antes. De qualquer modo, ficam os fragmentos.

Como essa "teoria do juízo", sobretudo os juízos de reflexão e de devir, se articulam em relação ao *humanismo* e ao *anti-humanismo*?

2 FAUSTO, Ruy. *Marx: Lógica e Política: investigações para uma reconstituição da dialética (tomo II)* [MLP II]. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 85-86, nota 132.

Bom, há uma articulação entre a lógica, e problemas substantivos, como o do humanismo. O meu ensaio sobre humanismo e anti-humanismo representa o momento em que as coisas começaram a se organizar na minha cabeça. Pareceu-me que a filosofia francesa girava numa má dialética transcendental, porque não conhecia os juízos que a lógica dialética conhece. E é isso mesmo. Até hoje, praticamente ninguém comentou esse meu texto na França. E ele saiu (com o MLP I) em francês, em 1987. É verdade que Laval e Dardot desenterraram o livro, e estão na pista da distinção posição/pressuposição. O trabalho deles é sério. Mas estão ainda um pouco longe da dialética. Espero que cheguem lá (é principalmente Dardot, o filósofo da dupla, que se encarrega desse trabalho, mas a contribuição de Laval é também muito séria; os dois se completam).

Retomando um ponto da questão anterior, por que e como você pretende retomar o projeto de uma crítica da economia política?

Eu andei estudando economia e refletindo sobre o *Capital*. Indiquei um pouco esses textos, esses caminhos, no meu último artigo para a Piauí³. Aliás, estou convencido de que a crítica que faz *O Capital*, enquanto tal, não serve mais. Mas, ao mesmo tempo, o *Capital* é um “livrão”, um livro complicado, e muito importante. Mas existem aí, para mim, dois problemas: um é o do tempo de vida, não sei se vou ter tempo para fazer isso, e outro é o da competência. Aí, seria uma possibilidade fazer uma parceria, tentar realizar esse projeto com um economista, que é o que está na minha cabeça. Daria para fazer certas coisas, pelo menos avançar certos tópicos... Eu trabalhei muito o *Capital*. Se houver um economista heterodo-

3 FAUSTO, Ruy. “Reconstruir a esquerda. Um balanço crítico da experiência histórica e algumas ideias para o futuro” In: *Piauí*. Número 121: out. de 2016. Disponível em: <<http://piaui.folha.uol.com.br/materia/reconstruir-a-esquerda/>>. Acesso em: 31 jan. 2017.

xo com quem eu me entenda bem, pelo menos a gente avança, atravessa o *Capital*, desmonta certas coisas, recupera... Ainda que não saísse a (nova) *Crítica*, sairia ao menos um *Para uma (nova) crítica*... Mas poderia sair muita coisa. Eu trabalhei a vida inteira nisso e tenho uma posição livre em relação a Marx. E os economistas também, no mundo inteiro, começando pelos keynesianos, que são considerados meio ortodoxos (eles são tidos, por aí, como a esquerda da ortodoxia). Mas os keynesianos vão longe na crítica, embora eles conservem as referências aos neoclássicos. Stiglitz, por exemplo, eu leio com muito prazer. Ele dá muita porrada no sistema. E à esquerda (teórica) do Stiglitz tem um monte de coisas também. Claro que também deve haver gente fraca, os vigaristas, os incompetentes, como também há do lado da direita. Mas existe uma discussão mundial e não vejo como nós, filósofos, podemos ficar de fora dela. Você não vai se transformar em economista, mas é preciso ter uma competência grande no assunto. Senão você fica na posição dos que desistem de dizer uma só palavra sobre a economia, porque de economia não entendem. É uma posição válida, mas insuficiente. Acho que teríamos de pensar em fazer colóquios, grupo de estudos, disciplinas, um pouco no modelo daqueles antigos seminários, para trabalhar muito a crítica da economia, isto é, a crítica da realidade econômica e dos neoclássicos. É uma coisa interessantíssima, apaixonante. Tem filosofia de monte por trás disso, e problemas práticos enormes... E aí, entra Hegel no meio, pois há, por exemplo, problemas de fundamentação e de não-fundamentação.

No artigo *Dialética e psicanálise*, o senhor se refere ao “juízo de reflexão” como a “‘proposição especulativa’ de Hegel”⁴ em que a relação central se caracteriza pelo “passar em”. Como se definiria, mais precisamente, essa “passagem”? Sua matiz é estritamente hegeliana (ca. *Aufhebung*) ou há também uma influência de desenvolvimentos posteriores, como do conceito de *sublimação* de Freud ou da *síntese de transição* de Husserl?

Não, o meu modelo é dialético mesmo. Hegel e Marx. E depois Adorno. Descobri essas coisas, lendo para valer esses autores. Mas até aqui não consegui dar um forma sistemática à coisa. O melhor está num capítulo no MLP III⁵ (melhor do que no livrinho francês *Sur le concept de Capital, Idée d'une Logique dialectique*⁶). O meu texto sobre a dialética e psicanálise se serve dessas figuras. Espero republicar esse texto em mais algum outro lugar. Li bastante o Husserl, tenho interesse por ele, e de fato em conexão com a lógica dialética. Mas, digamos, por causa da lógica (em sentido amplo), e não da dialética. Isto é, não pretendo tirar dialética de Husserl.

Ainda no artigo *Dialética e psicanálise*, o senhor parece identificar, na esteira de Kant e Adorno, a liberdade do sujeito como *autonomia* do mesmo, ou, em suas palavras, “a possibilidade de uma instância do sujeito que não corresponda sem mais ao eu e ao isso modelados pelas exigências externas (servindo-se, parece, das pulsões destrutivas), mas que, pelo contrário, se eleva em alguma medida por sobre essas exigências”⁷. Nesse sentido, o senhor retoma a leitura de Adorno da psicanálise, dizendo que o verdadeiro projeto de autonomia do eu estaria “em um trabalho sobre a pulsão de morte”. O senhor poderia desenvolver um pouco mais os sentidos psicanalítico e ético-filosófico dessa formulação?

4 FAUSTO, Ruy. “Dialética e psicanálise”. In: SAFATLE, Vladimir. [org.] *Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise*. São Paulo: Editora da UNESP, 2003, p. 135.

5 FAUSTO, Ruy. “Sobre o conceito de capital. Idéia de uma lógica dialética”. In: *Marx: Lógica e Política: investigações para uma reconstituição da dialética (tomo III)* [MLP III]. São Paulo: Editora 34, 2002.

6 FAUSTO, Ruy. *Sur le concept de Capital. Idée d'une Logique dialectique*. Paris: L'Harmattan, 1996.

7 FAUSTO, Ruy. “Dialética e psicanálise”. Op. cit., p. 137.

É, vou por aí. Pela leitura que o Adorno faz da psicanálise. Na realidade, a coisa me interessa muito, mas parei com essas leituras – espero que só provisoriamente – porque não dá para fazer tudo ao mesmo tempo. Ou, pior ainda: não dá para fazer tudo. Nos últimos anos, li essencialmente história e economia. E li os jornais. Mas logo que tiver um pouco de folga, volto – já estou voltando – a Frankfurt. Quanto à psicanálise, seria triste se não tiver vida para avançar pelo menos um pouco no interior dela. Mas fico devendo a resposta, pelas razões indicadas. Fiz um parêntese nas minhas leituras de psicanálise, e teria que fazer muito esforço para responder à sua pergunta, pelo menos no nível do que escrevi naquele ensaio (a propósito: agradei a uns e outros, e reiterei os agradecimentos, mas as idéias do ensaio, mesmo em psicanálise, são de minha lavra).

Haveria uma "regressão" anti-humanista no ambiente teórico e político de hoje em dia que estaria fundamentada em uma incompreensão da "passagem do histórico ao transcendental"⁸, isto é, de uma incompreensão do fato de que uma ética "humanista" seria algo que teria se constituído no curso da história?

Há ou houve uma moda anti-humanista. A dos Žižek, Badiou e cia. Tudo muito fraco. Muito medíocre, apesar dos ares de grande teoria. Hoje acho que isso arrefeceu um pouco. Há é uma grande confusão. Política e teórica. É preciso retomar o fio dos problemas, nos dois planos. Há uma articulação complexa entre o histórico e o transcendental. Acho que a reflexão do Adorno gira em grande parte em torno disso.

De um ponto de vista histórico, o senhor tem insistido na revisão crítica das

8 Cf. FAUSTO, Ruy. A ofensiva teórica anti-humanista. Em torno das teses de Alain Badiou e Slavoj Žižek. *Fevereiro*: Política, Teoria, Cultura, 2010. Disponível em: <www.revistafevereiro.com/pag.php?t=01&t=01>. Acesso em: 31 jan. 2017.

revoluções do século XX⁹, destacando, em especial, a Revolução de Fevereiro de 1917 em detrimento da Revolução de Outubro e seus desdobramentos. Em *Lenin, Outubro: o discreto charme da ortodoxia*¹⁰, o senhor fala mesmo de uma “grande regressão histórica” entre Fevereiro e Outubro que, inclusive, parece refletir uma própria guinada anti-humanista do movimento. Essa análise é feita contra autores como Žižek, para quem haveria, apesar dos fatos históricos, uma “grandeza ideal” na Revolução de Outubro, no “significante Lenin” e em seus desdobramentos. Como o senhor vê, portanto, o nexo entre lógica e a autonomia do objeto histórico?

Vocês dão um salto grande demais com a frase final.

Sobre a história contemporânea, há que repensar tudo. A chamada revolução de outubro, e a também chamada revolução chinesa. A primeira foi uma espécie de golpe, sobre o fundo de uma revolução que eles “completaram”, isto é, liquidaram. A outra foi um longo processo revolucionário, que levou ao poder não os camponeses, mas uma burocracia de pequenos letrados. Se esta não levou os camponeses ao poder, a outra não levou o proletariado ao poder. Vive-se dessas duas ilusões. Uma confusão absoluta. O que não significa que os efeitos não tenham sido enormes nos dois casos. Mas efeitos enormes não significam bons efeitos. Embaralha-se isso tudo. Confunde-se o que é importante historicamente com o que representa real progresso, ou é eticamente justo. No Brasil, principalmente, a confusão é geral.

Em seu último artigo, *O Galo e a Coruja: A propósito de Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel (Introdução) (1844)*¹¹, o senhor nos lembra como

9 Cf. FAUSTO, Ruy. “Para um balanço crítico das revoluções [e de alguns movimentos de reforma] do século XX (A esquerda onde está?)”. In: *A esquerda difícil*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

10 FAUSTO, Ruy. “Lenin, Outubro: o discreto charme da ortodoxia”. In: *A esquerda difícil*. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 174.

11 FAUSTO, Ruy. *O galo e a coruja: a propósito de Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel (In-*

nuísta e descontínuísta). Ver principalmente MLP II¹³. Os franceses, mesmo os melhores, ainda não chegaram até aí. Mas para além do problema (finalmente secundário, de saber o que Marx pensava ou que se pode encontrar em Marx), temos que refletir sobre a história, e aí estou muito inclinado a propor um esquema que é, de um certo modo, cíclico. Ver o meu artigo “Reconstruir a esquerda”, publicado pela Piauí, em outubro de 2016. Volto a isso em outros textos, atualmente no prelo. O miolo do primeiro texto desse livro é um pouco a crítica de Benjamin. Ou uma espécie de radicalização das Teses de Benjamin. Este critica a social-democracia e o continuísmo histórico dos reformistas, mas não critica o bolchevismo, e as ilusões históricas dos comunistas (fora vagas alusões). E todo mundo repete o que ele escreveu, em lugar de repensar tudo. Com isso, evidentemente, não estou querendo jogar fora o Benjamin.

Quanto a Lefort e Castoriadis: gosto da obra dos dois. Mas o último Lefort é um pouco decepcionante. Como ele próprio reconhece, ele nunca resolveu o problema da relação capitalismo e democracia. (Na realidade, da “economia de mercado” e democracia: o outro problema não tem solução). Quanto ao Castoriadis, cuja obra é notável, diria que ele tem certas insuficiências, digamos, tanto no plano teórico como no plano político. A crítica que ele faz ao Marx é justa em grandes linhas, mas só em grandes linhas. Castoriadis não entende de dialética. O que não é grave. Nem só de dialética vive o mundo. Mas isso limita um pouco o seu alcance teórico. Politicamente, ele é um pouco vago no que se refere aos caminhos das lutas emancipatórias, e acho que simplifica bastante o problema do poder. Em todo caso, junto com Adorno, a dupla Castoriadis e Lefort – cada um a seu modo – são as duas referências mais importantes.

13 FAUSTO, Ruy. “Para uma crítica da apresentação marxista da História: sobre a sucessão dos modos de produção”. In: MLP II.

No seu texto *“Esquerda/direita: em busca dos fundamentos e reflexões críticas”*¹⁴, publicado na Revista Fevereiro, o senhor retoma a antiga questão *“Reforma ou Revolução”* para explicitar qual seria uma posição coerente da esquerda, levando em consideração também a atual forma de nossa democracia e do capitalismo. O senhor poderia nos explicar melhor como seriam (ou deveriam ser) as posições para tal esquerda hoje (o que deve ser retomado como fundamento, do que não se pode abrir mão, o que deve ser deixado de lado etc.), em especial ao considerarmos os “erros” históricos do século XX?

Acho que é preciso ligar duas coisas que se costuma considerar como anti-téticas: a exigência democrática e o ideário anti-capitalista. Supõe-se que os dois têm soma nula. O que acontece de fato. Mas não de direito. É preciso reafirmar a exigência democrática. E isso por várias razões. Sem ela, por exemplo, nem se entende a história dos séculos XX e XXI. Mas, ao mesmo tempo, importa retomar a crítica do capitalismo. E aí há muita novidade. Na minha opinião, é preciso cruzar Marx com o socialismo dito pequeno-burguês (Sismondi, Hodgskin, Leroux, Proudhon, etc.). Eu acho que Marx erra. Ele queria ditadura do proletariado, comunismo, e acho que isso está errado. Sociedade transparente não dá. Agora, Marx era moderno. O mal dele é que ele era mais ou menos prometeano. Mas já aquela turma [do socialismo “pequeno-burguês”] tinha o grande mérito de querer manter mercado e dinheiro. Acho que tudo isso é válido. E, principalmente, manter democracia. Agora, também não dá pra jogar todas as cartas neles. A verdade é que, mesmo se isto pode parecer uma banalidade, a gente precisa do conjunto da tradição socialista e comunista do século

14 FAUSTO, Ruy. “Esquerda/direita: em busca dos fundamentos e reflexões críticas”. In: *Fevereiro: Política, Teoria, Cultura*, outubro de 2012. Disponível em: <www.revistafevereiro.com/pag.php?t=05&t=13>. Acesso em: 31 jan. 2017.

XIX. Marx sempre levou a sério as experiências cooperativistas, mas ele achava que não funcionava, e ao dizer isso tinha suas razões. De qualquer forma, é tudo muito complicado. Proudhon era um sujeito antipático. Era misógino, antisemita... Mas tem méritos, pelo medo que ele tinha do Estado, pelo fato de querer, no fundo, conservar a propriedade, apesar de ter ficado famoso pela sua crítica a ela. Tem também o Leroux, que é curioso. Era um socialista meio cristão e que tinha muito medo de ditadura revolucionária. Há Sismondi, um economista crítico suíço... Tem também o livro do Bray, *Labor's wrongs and labor's remedy*¹⁵, um livro um pouco tardio nessa tradição. É um livro muito bem escrito. Eu andei espiando e é bom, fala de formas cooperativas... Vários desses autores foram reeditados, alguns em *fac-símile* do texto original. Há uma chusma de neosmithianos, sendo o mais famoso deles o Hodgskin. Eles querem, mais ou menos, o esquema de circulação simples, mas não o capital. Isto é, querem breçar o movimento de passagem de uma para o outro. Depois de tudo o que aconteceu, eu acho que a gente é obrigado a jogar um pouco nos neosmithianos. Estes socialistas estão todos lá no capítulo das *Teorias da mais-valia* em que Marx polemiza contra os economistas. Marx é injusto com relação ao Sismondi; é mais justo em relação à essa turma [dos neosmithianos]. Mas tudo faz parte de uma vasta literatura crítica. Marx se alimenta disso tudo e sai com a teoria crítica dele, para melhor ou para pior. Ele leu toda a literatura econômica da época, tinha uma paixão teórica violenta. Ele é muito mais forte que os outros, mas isso não quer dizer que ele acerte mais por isso e nem que, em termos de teoria, ele não possa errar também. Enfim, teríamos que ver o que fazer com aquele "livrão". Mas Marx achava que a simples economia de mercado dava necessariamente em capitalismo, en-

15 BRAY, John Francis. *Labor's Wrongs and Labour's Remedy: or, the Age of Might and the Age of Right*. Read Book, 2011.

tão no longo prazo se tratava de acabar com mercado, com dinheiro, e instaurar a comuna. Eu acho que isso não dá, e aí é preciso distinguir os dois caminhos. E escolher o que Marx não escolheu.

A isso se acrescenta o problema ecológico. De um certo modo é o fundamental. Mas só de um certo modo. Há uma tendência a diluir a oposição esquerda/direita, e em geral os problemas propriamente políticos, no discurso ecológico. Isso é uma ilusão propriamente desastrosa. A ecologia, fundamento ou não, tem de enriquecer a reflexão e a luta no plano econômico-político. Mesmo porque as duas coisas estão ligadas: a crise econômica provoca a vitória de Trump, que põe fogo no mundo. Basta essa referência para ver a bobice dos que pensam que a ecologia transformou a política em jogo infantil no interior do grande cosmos. Outra coisa: não entendo ecologia sem crítica do nuclear. Pois, infelizmente, isso também existe.

Uma questão central para a compreensão de suas posições lógicas e políticas parece residir no seu entendimento do capitalismo. O senhor poderia discorrer sobre o que entende por uma "ideia do modo de produção capitalista" e os limites/possibilidades/insuficiências desta para "definir o capitalismo na sua forma dominante atual" ou, mais além, para se pensar uma teoria das formas sociais¹⁶?

É um assunto que exige uma conversa comprida, evidentemente. O modo de produção capitalista deve ser definido pela política, também. A sociedade atual é a de um capitalismo liberal ou mesmo, se pode dizer, de um capitalismo democrático, mas é preciso ressaltar que há aí uma contradição. Contradição objetiva. Mas acho que é necessário incluir a forma política, sempre, senão não se entende nem se pensa o objeto. Os marxistas

16 FAUSTO, Ruy. MLP III, p. 17-19.

dizem: é capitalismo, os liberais dizem: é democracia. São as duas coisas. Eu diria que não basta falar em “modos de produção”. Deveríamos tomar como conceito não “modo de produção”, mas “modo de poder e de produção”. Deixando claro que, numa mesma formação, pode haver um modo de poder que não é rigorosamente congruente com o modo de produção, ou só o é dentro de certos limites (ou, de fato, não de direito).

Além disso, vivemos um tipo particular de capitalismo. Com privilégio do capital financeiro. E muitas vantagens para os mais ociosos. Muita desigualdade também, e desemprego. E aí há muita história, também, que afinal creio que não se estudou o suficiente. Como é que acabaram os Trinta Anos Gloriosos? Como é que termina o tempo do *welfare*? Isso tudo é para se estudar (mesmo se, claro, tem bibliografia, e boa, a respeito). É coisa para economista, mas para filósofo também.

Vamos para o abismo? Não sei. Mas a vitória de Trump talvez anuncie um grande movimento em direção ao buraco. Uma nova rodada do tipo da que o mundo teve nos anos 1930? Vamos ver. Menos violenta, aparentemente, no plano político. Mas com complicações no plano ambiental, precisamente. Então pode vir um estouro comparável em violência ao do nazismo, mas que nascerá de um outro pavio (embora as condições sejam globalmente parecidas).

O senhor inicia o *Lógica e Política: Tomo I* afirmando que aquela seria a primeira parte de cinco previstas. Por outro lado, em *Lógica e Política: Tomo III*, o senhor observa, sobre a obra marxista, que “o saber marxista é ao mesmo tempo aquele que está mais rigorosamente imerso no tempo da história concreta, e o que toma o máximo de distância em relação a esta história enquanto história vivida, e, por paradoxal que isto possa parecer, também

enquanto práxis”¹⁷, o que parece determinar a distancia entre o tempo vivido e o tempo do conceito. Tendo em conta estas duas posições, é possível afirmar uma arquitetônica das *Lógicas e Políticas*? Como ela se dá (sobretudo se notarmos as observações que o senhor mesmo faz na citada obra em relação às distintas considerações sobre os textos de Trotsky ou Lenin, ou seja, antes e depois de o senhor enfrentar o “problema do bolchevismo”¹⁸? Tal arquitetônica mudou ou seu projeto original se mantém? De que modo a pesquisa se deslocou no meio do caminho?

O projeto foi mudando. Mas, no fundo, não mudou tanto. A novidade é que fui ficando crítico em relação ao marxismo. Bom, quando era jovem, muito cedo, pus na cabeça a ideia que escreveria um livro chamado “Marxismo e Filosofia”. Eu o concebia, pelo menos numa certa fase, em termos de uma oposição: o marxismo não seria uma filosofia. Mas a coisa variou. Tenho a impressão, aliás, de que quando surgiu não era assim tão anti-filosófica. Depois ficou. Depois voltou a ser filosofante. Quando à organização dos tomos. Havia por um lado a crítica ao Althusser (que me estimulou muito, digo, a crítica, mas, com isso, sem dúvida, o próprio Althusser, mesmo se em forma negativa) – não foi aliás só o meu caso. Nesse trabalho, havia a questão do humanismo e do anti-humanismo, que era a mais importante. E um desenvolvimento paralelo sobre o chamado “historicismo”. Mas nesse último caso cabem esclarecimentos sobre a noção. Entretanto, havia coisas boas também nesse segundo desenvolvimento (embora o meu texto fosse marxista e até leninista, o que teve de ser criticado e desmistificado). Junto com isso, fui desenvolvendo o problema da dialética. Ou antes, a dialética estava embutida nisso. Mas o tema foi se tomando mais autônomo. Ao mesmo tempo, eu desenvolvia uma espécie de teoria da história, a partir do “melhor Marx”, mas tomando distância

17 FAUSTO, Ruy. MLP III, p. 255.

18 FAUSTO, Ruy. MLP III, p. 229.

também em relação a ele. Me permiti discutir temas substantivos: classe, Estado. Havia na origem um esboço sobre as “necessidades”. – Escrevi três volumes. Penso em escrever mais dois. Em parte, reunindo coisas já publicadas. Em parte não. O último seria um pouco o “meu livro”. Isto se tiver vida suficiente para escrever isso tudo. Mas o volume IV (que reúne, em parte, coisas já publicadas), está praticamente pronto. Falta obter licença para republicar dois textos que saíram em livros (um deles coletivo).

Por fim, dada a sua experiência com ensino e prática da Filosofia, como o senhor enxerga a diferença entre os departamentos de Filosofia no Brasil e na França ou, de modo mais geral, do papel relegado à Filosofia e à figura do filósofo em cada lugar?

Minha experiência é pequena, apesar das aparências. Nunca fui bom professor. A rigor, nunca fui professor. Tive alguns bons momentos ensinando, mas essencialmente quando falava do que hoje se chama das próprias “pesquisas” (no meu tempo, ninguém usava esse termo, para a filosofia). E quando trabalhava em seminário. Minha experiência de seminário a quatro mãos com meu amigo Cicero Araújo foi o melhor que fiz como professor. Mas é que não se tratava exatamente de trabalho de “professor”. Quanto aos departamentos, também é difícil julgar: trabalhei em Paris 8, a antiga Vincennes, que era uma Universidade, e um departamento de filosofia, totalmente atípicos. (Mais tarde aquele departamento caiu na mão de um bando de carreiristas, e carreiristas medíocres, o que é mais grave). O de São Paulo é bom. Mas meio acadêmico. Em geral, com os defeitos dos departamentos de Filosofia, e da Universidade. Não se forma espíritos críticos na Universidade. É mais ou menos inevitável talvez, mas é assim. O pessoal, em filosofia, aprende a ler. O que é bom, e é muito. Mas pensar criticamente, nada. À filosofia (ou à sociologia) universitária

se soma então a preferência por tal ou tal partido. Também daí não vem crítica nem espírito crítico. Este fica entre os dois, talvez sintetize os dois, mas prefiro dizer que fica entre eles, não é nem um nem outro. Eu andei lutando para que esse espírito se desenvolvesse. Estive na origem (junto com outros, evidentemente) do lançamento de pelo menos duas revistas político-teóricas. Acho que as duas foram (ou são) úteis. Mas esse trabalho é muito difícil. E os perigos estão lá: de um lado a Universidade, de outro os partidos. Para fazer revistas político-teóricas independentes (de esquerda), é preciso pôr entre parênteses (sem jogar fora) tanto a Universidade (filosofia, sociologia, ciência política, o que for), como os partidos de esquerda *à la mode*. Trabalho difícil, eu disse, mas talvez o mais importante (pelo menos é o que dá para fazer). Porque, se ele é importante em geral, ele o é duplamente para o Brasil. No Brasil, a confusão e a ignorância em matéria de política são a regra. A lucidez é rara. Mas ela existe, pelo menos como possibilidade. Há que contribuir para que ela se desenvolva.

EXPEDIENTE

Primeiros Escritos, São Paulo, n. 8, 2017

Universidade de São Paulo

Reitor: Marco Antonio Zago

Vice-reitor: Vahan Agopyan

**Faculdade de Filosofia, Letras
e Ciências Humanas**

Diretora: Maria Arminda
do Nascimento Arruda

Vice-diretor: Paulo Martins

Departamento de Filosofia

Chefe: Luiz Sérgio Repa

Vice-chefe: Oliver Tolle

Coordenação

Graduação

Homero Silveira Santiago

Alex de Campos Moura

Licenciatura

Oliver Tolle

Ricardo Nascimento Fabbrini

Capa

Olívia Laguna de Oliveira Bellas Fernandes

Projeto gráfico e diagramação

Carol Melo | Estudia Design

Revisão

Giuli Romano

©copyright Departamento de Filosofia – FFLCH/USP

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315 – Cid. Universitária

CEP: 05508-900 – São Paulo, Brasil

Tel: (011) 3091-3761 | Fax: (011) 3031-2431

primeiroescritosflch@gmail.com

