

Primeiros Escritos

— n. 9 | 2018 —

Primeiros Escritos, São Paulo, n. 9, 2018

Publicação anual do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo voltada para a publicação de textos relacionados à área de filosofia produzidos por alunos da graduação.

Editor responsável: Maurício Cardoso Keinert

Universidade de São Paulo

Reitor: Vahan Agopyan

Vice-reitor: Antonio Carlos Hernandez

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Diretora: Maria Arminda do Nascimento Arruda

Vice-diretor: Paulo Martins

Departamento de Filosofia

Chefe: Oliver Tolle

Vice-chefe: Alex Campos de Moura

Coordenação da Graduação

Coordenador: Homero Silveira Santiago

Vice-coordenador: Alex de Campos Moura

Capa

Arnaldo de Campos Oliveira

Título: A cor debaixo dos quadrados do tabuleiro de xadrez

Acrílico sobre tela, 29,7 cm x 42 cm

Projeto gráfico e diagramação

Carol Melo | Estudia Design

Revisão e preparação

Tikinet

APOIO:

PET FILOSOFIA USP

PIC FILOSOFIA USP

©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

primeirosescritosflch@gmail.com

www.revistas.usp.br/primeirosescritos



COMISSÃO EDITORIAL

- Álvaro Itie Febrônio Nonaka
- Ana Carolina Marinho de Souza
- Bruno Oberlander Erbella
- Dani Barki Minkovicus
- Eliakim Ferreira Oliveira
- Eugênio Mesquita Higgins
Azevedo dos Santos
- Fernanda Birolli Abrahão
- Gabriel Frizzarin Ramalhães de Souza
- Israel Rossi Milhomem
- Júlia Bessada Rodrigues Amaral
- Lucas de Niemeyer Barreira Mancilha
- Malu Pellachin de Souza
Simongini Chioda
- Ramon Ordonhes Adriano Ribeiro
- Ricardo Polidoro Mendes
- Robson Carvalho dos Santos

CONSELHO EDITORIAL (Comissão de pareceristas)

- Alberto Oscar Cupani (UFSC)
- Alberto Ribeiro Gonçalves
de Barros (USP)
- Alexandre Costa-Leite (UnB)
- Alex Calazans (UFPR)
- 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)
- André Chagas Ferreira
de Souza (UFLA)
- 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)
- Edelcio Gonçalves de Souza (USP)
- Eduardo Barra (UFPR)
- Eduardo Brandão (USP)
- Eduardo Nasser (UFABC)
- Evan Robert Keeling (USP)
- Fabrício Klain Cristofoletti (UEMS)
- Fernando Costa Mattos (UFABC)

CONSELHO EDITORIAL

(Comissão de pareceristas)

- Fernão de Oliveira Salles dos Santos Cruz (UFSCar)
- Guilherme Foscolo (UFSEB)
- Helton Adverse (UFMG)
- Homero Silveira Santiago (USP)
- Jair Lopes Barboza (UFSC)
- 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 Marcos Silva Filho (UFSCar)
- Luiz Roberto Takayama (UFLA)
- Luiz Sérgio Repa (USP)
- Marco Aurélio Werle (USP)
- Marcos Ferreira de Paula (Unifesp)
- Marcus Sacchini 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)
- Marcos Nobre (Unicamp)
- 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)
- Paula Braga (UFABC)
- Paulo Henrique Fernandes Silveira (USP)
- Paulo Roberto Licht dos Santos (UFSCar)
- Pedro Calixto Ferreira Filho (UFJF)
- Patrícia Fontoura Aranovich (Unifesp)
- Ricardo Nascimento Fabbrini (USP)
- Roberto Bolzani Filho (USP)
- Rúrion Soares Melo (USP)
- Silvana de Souza Ramos (USP)
- Sílvia Altmann (UFRGS)
- Sílvia Faustino de Assis Saes (UFBA)
- Sílvio Chibeni (Unicamp)
- Sílvio Rosa Filho (Unifesp)
- Taisa Helena Pascale Palhares (Unicamp)
- Tessa Moura Lacerda (USP)
- Tiago Tranjan (Unifesp)
- Yara Adario Frateschi (Unicamp)

SUMÁRIO

ARTIGOS

- 9** *Análise da resposta cartesiana acerca de como pode a alma mover o corpo na Correspondência com Elisabeth* | Beatriz Laporta
- 27** *O conceito de substância e seus desdobramentos: uma visão geral da metafísica de Leibniz* | Victor Frohlich
- 47** *Paradoxo da liberdade: a reflexão sobre ser livre no pacto social de Jean-Jacques Rousseau* | Isabelle Merlini Chiaparin
- 64** *Tensões entre estado e propriedade nos Dois tratados sobre o governo de Locke* | Thiago Gruner
- 80** *Fundamento da possibilidade de conhecer: a Analítica dos conceitos da segunda edição da Crítica da razão pura* | Dani Barki Minkovicius
- 105** *Maria Cora, de Machado de Assis, e o primado da vontade sobre o intelecto em Arthur Schopenhauer* | Allan Alves de Souza
- 124** *A questão da técnica e o Humanismo de Martin Heidegger* | Álvaro Itie Febrônio Nonaka
- 140** *A relação entre fenômeno de ser e ser dos fenômenos: o anti-idealismo de Sartre na introdução de O ser e o nada* | Matheus de Oliveira Cenachi
- 157** *Elemento detetivesco: aproximações entre Sophie Calle e Walter Benjamin* | Stela Politano
- 189** *Adorno e a pesquisa empírica no contexto norte-americano* | Lutti Mira
- 220** *A verdade como poder, o poder como verdade: os procedimentos da subjetivação cristã sob a ótica de Michel Foucault – Parte I* | Lucas Carvalho Lima Teixeira

SUMÁRIO

FORA DO EXPEDIENTE (Resenha, conto, poemas...)

- 249** RESENHA *Vigiar e punir: poder, punição, disciplina e indústria.*
| Luís Guilherme N. de Araujo
- 256** CONTO *Recorte de um jardim para Rilke e Jacobsen* | Rodney Ferreira
- 258** POESIA (I) *Jornada pela Amada* | Lucas de Niemeyer Barreira Mancilha
- 260** POESIA (II) *Sapiens* | André Guilherme de Almeida

APRESENTAÇÃO

A *Primeiros Escritos*, mantendo seu princípio de ser uma revista editada e composta por e para alunos da graduação em Filosofia ou com interesse na atividade filosófica, publica mais um número como resultado do esforço coletivo de alunos do PET-Filosofia, do Programa de Iniciação Científica e da Graduação do Departamento de Filosofia da USP. Suas publicações visam promover um espaço de difusão da pesquisa dos discentes, fomentando o debate entre alunos de todo o país. A revista pretende também focar a pluralidade de textos, de modo a privilegiar com equidade ensaios, críticas de arte, traduções, resenhas, entrevistas e manifestações literárias.

A presente edição buscou manter esse espírito plural, não apenas em relação à diversidade de gêneros, como também em relação ao conteúdo de cada texto. Este número conta com um artigo sobre Descartes, um sobre Leibniz; um sobre Rousseau, um sobre Locke; um sobre Kant, um sobre Schopenhauer; um sobre Heidegger, um sobre Sartre; um artigo e uma resenha sobre Foucault. E fora do expediente acadêmico, Rilke encontra Jacobsen num recorte de jardim, Vinícius de Moraes é homenageado em um poema, e, por fim, reencontramos nossa natureza no poema *Sapiens*.

ARTIGOS

Análise da resposta
cartesiana acerca
de como pode a
alma mover o corpo
na *Correspondência*
com Elisabeth

Analysis of the cartesian response on how the soul can
move the body in *Correspondence* with Elisabeth

Beatriz Laporta

Universidade de São Paulo

RESUMO: Trata-se de abordar uma das questões com mais desdobramentos que já foram dirigidas à filosofia cartesiana, a saber, *como pode a alma mover o corpo*, na carta endereçada a Elisabeth de 21 de maio de 1643. Isso exige uma reflexão sobre como Descartes estabeleceu com tanta segurança a ordem das razões nas *Meditações*, e como colocou a união substancial dentro dela, pois na *Correspondência* afirmou-se que essa união não pode ser entendida pela razão.

PALAVRAS-CHAVE: união substancial; *Correspondência*; substância pensante; substância extensa.

ABSTRACT: Addresses one of the most unfolding questions that has already been addressed to Cartesian philosophy, *how can the soul move the body*, in the letter addressed to Elisabeth of May 21, 1643. This calls for a reflection on how Descartes so safely established the order of reasons in *Meditations*, and how he placed the substantial union within it, because in *Correspondence* it was stated that this union can not be understood by reason.

KEYWORDS: substantial union; *Correspondence*; thinking substance; extensive substance.

INTRODUÇÃO

A carta endereçada a Elisabeth de 21 de maio de 1643 cuida de uma das questões pouco estudadas mas com longos desdobramentos que já foram dirigidas à filosofia cartesiana, a saber, *como pode a alma mover o corpo*¹. Nessa carta, Descartes busca explicar a maneira pela qual concebe a união da alma com o corpo e como a alma tem a força de movê-lo, pois, apesar de ter explicado como se dá a união em um de seus textos anteriores, as *Meditações metafísicas*, a leitora Elisabeth encontra dificuldade em entender esse ponto e, como consequência, abre a questão central aqui vista. Isso ocorre principalmente por Elisabeth não ter entendido como a alma, substância completa e inextensa cuja faculdade principal é o pensamento, consegue estar unida ao corpo, e mais, como ela pode implicar movimentos – algo naturalmente extenso e que necessita de contato físico em outra substância completa e totalmente diferente.

O foco é explicar a razão de Descartes ter pedido a Elisabeth que atribuísse extensão à alma². Para mostrar os passos necessários a fim de

1 “(...) me dire comment l’âme de l’homme peut déterminer les esprits du corps, pour faire les actions volontaires (n’étant qu’une substance pensante)” (DESCARTES, 2005, p.1744).

2 “Mas, visto que Vossa Alteza nota que é mais fácil atribuir matéria e extensão à alma do que atribuir-lhe capacidade de mover um corpo e de ser movida por ele, sem possuir matéria, suplico-lhe que queira livremente atribuir esta matéria e esta extensão à alma; pois isto não é mais do que concebê-la unida ao corpo” (DESCARTES, 1973, p. 314).

se entender como a alma tem o poder de mover o corpo, vê-se não só no que foi respondido na *Correspondência*, mas também em outras obras cartesianas, como *As paixões da alma* e *Meditações*, e conclui-se que Descartes responde à questão, mas não da forma como Elisabeth esperava, pois ela contém uma impossibilidade de resposta racional. Partindo disso, torna-se interessante lembrar alguns pontos das cartas de 21 de maio e 28 de junho de 1643 escritas por Descartes a Elisabeth.

CARTA DE 21 DE MAIO DE 1643

Ao tentar entender a pergunta de Elisabeth, logo no início da carta, Descartes assume que falou pouco nas *Meditações* de como a alma está unida ao corpo e conseqüentemente de como pode agir e padecer com ele. Sabe que por ter focado longamente a distinção entre as duas substâncias alma e corpo – por causa de seu projeto metafísico –, abriu espaço para dúvidas como a de Elisabeth surgirem.

(...) pois, havendo duas coisas na alma humana, das quais depende todo conhecimento que podemos ter de sua natureza, uma das quais é que ela pensa e a outra, que, estando unida ao corpo, pode agir e padecer com ele, quase nada disse da última e empenhei-me apenas em aclarar bem a primeira, porque o meu principal intuito era provar a distinção que há entre a alma e o corpo; para o que, somente este podia servir e a outra seria nociva (DESCARTES, 1973, p. 309).

Sobre esse projeto metafísico, vale notar, segundo Gueroult (1991, p. 18), que o esforço cartesiano se compromete desde o início para o estabelecimento de um sistema total de conhecimentos certos tanto científicos quanto metafísicos, sistema esse fundamentalmente diferente do aristotélico, inteiramente imanente à certeza matemática e envolto em ideias claras e distintas. Esse sistema não é um conjunto de conhecimentos

enciclopédicos, mas uma unidade fundamental de princípios primeiros donde seguem todos os conhecimentos certos possíveis.

Com isso, vê-se que Descartes não poderia ter mais bem explicado a união nas *Meditações*, pois esse conhecimento não se dá de forma clara e distinta. Afirma-se que o conhecimento da distinção e aquele da união se referem a conhecimentos diferentes, isto é: o primeiro, à razão, e o segundo, ao sentimento. Para alcançar o primeiro, deve-se fechar os olhos e as orelhas, ou seja, desviar-se dos sentidos; mas, para alcançar o segundo, deve-se desviar do entendimento puro, das ideias claras e distintas e, em particular, das razões que provam a distinção das substâncias, para abandonar-se inteiramente à experiência do sentimento (GUEROULT, 1991, p. 9).

Entretanto, suscitado pela pergunta de Elisabeth e a fim de responder como se dá a união substancial, o autor se dedica na carta de 21 de maio a explicar melhor esse assunto. Para isso, insere o conceito de noção primitiva, que são aquelas noções que só podem ser entendidas por si mesmas por serem as mais fundamentais e simples. E continua, explicando como isso interfere no conhecimento que temos da substância extensa, da substância pensante e da união substancial.

Porém a forte presença da dificuldade está quanto ao conjunto alma e corpo, pois temos a noção de união – que não pode ser confundida como uma adição da noção de pensamento com a noção de extensão –, da qual depende a força de que dispõe a alma para mover o corpo e o corpo para atuar sobre a alma, causando os sentimentos e as paixões (DESCARTES, 1973, p. 310).

Ao final da carta, Descartes escreve:

(...) confundimos até agora a noção da força com que a alma atua no corpo e aquela com que um corpo atua em outro; e que atribuímos ambas não à alma, pois não a conhecíamos ainda, porém às

diversas qualidades dos corpos, como a gravidade, o calor e as outras, que imaginamos serem reais, isto é, possuírem uma existência distinta da do corpo e, por conseguinte, serem substâncias, embora as denominássemos qualidades (1973, p. 310).

Por esse comentário, podemos ver que quando nos servimos da distinção para explicar como a alma atua no corpo somos levados a estudar as qualidades das duas substâncias separadamente e caímos, então, no erro de ver a interação alma-corpo dada da mesma forma que uma interação corpo-corpo. Porém, como dito nas *Meditações*, a alma não é um piloto que governa o corpo, mas está unida a ele de tal forma, que não se pode separá-la em sua interação.

Esse texto (carta a Elisabeth de 21 maio de 1643) indica que a concepção de união da alma com o corpo não é desenvolvida suficientemente. Isto irá requerer todo um livro: *As paixões da alma*. Porém, não significa que as *Meditações* devam ser deixadas de lado, pois é lá que essa evidência se apresenta com a maior força e onde está ligada à ordem das razões.

CARTA DE 28 DE JUNHO DE 1643

Elisabeth escreve novamente a Descartes com a mesma questão. Note-se que a dúvida segue não porque Elisabeth não entendeu que se devia analisar a união substancial por meio da noção primitiva de união, pois isso já fora dito a ela na carta anterior, mas por não compreender como movimento e força – características exclusivamente materiais – poderiam ser causadas por uma substância imaterial. Ou seja, a dificuldade está em entender como um corpo pode ser *impelido*³ por algo imaterial, ou como a

3 A partir da nota 7 da edição usada nesse trabalho (1973) à carta de 28 de junho de 1643, temos: “Elisabeth respondera mais ou menos assim: não entendo por que, ao denunciar a falsidade da noção da gravidade, quereis nos persuadir, quando se trata do corpo humano, de que um corpo pode ser *impelido* por algo imaterial” (DESCARTES, 1973, p. 313).

alma pode causar impacto no corpo através do movimento. Para assimilar isso, aconselha Descartes a Elisabeth que pare de filosofar e volte à vida comum, porque é com a filosofia que conhecemos a distinção real entre a alma e o corpo, o que nos atrapalha na compreensão da união substancial.

Sabe-se que a união da alma e do corpo não se conhece pelo entendimento nem pelo entendimento ajudado pela imaginação, e, sobretudo, como só pode haver conhecimento certo pelo entendimento, o conhecimento possível da união deve ser inevitavelmente incerto e confuso. Segundo Teixeira (1990, p. 96), esse conhecimento em Descartes será aquele da vida e das conversações ordinárias, pois conceber a união é “atribuir matéria e extensão à alma”, e isto é, sem dúvida, o cúmulo da confusão.

Uma coisa é certa: filosofar sobre a união substancial ou mesmo sobre como pode a alma mover o corpo só traz dificuldades. Aqueles que são habituados a filosofar e que, afastados dos sentidos, se movem na esfera do entendimento puro, não podem conceber a união que contradiz a evidência racional da distinção necessária das duas substâncias, conforme Gueroult (1991, p. 9). O motivo disso se encontra nas diferenças entre as três noções primitivas e, conseqüentemente, entre as operações da alma correspondentes, pelo fato de a alma ser concebida clara e distintamente pelo entendimento puro, do corpo ser concebido distintamente pelo entendimento com a ajuda da imaginação, e, por fim, da união ser concebida obscuramente pelo entendimento e imaginação, e ser conhecida claramente pelos sentidos. Pois o erro surge quando se confundem as noções primitivas, ou a união substancial com a separação das substâncias.

Surge a pergunta de se o fato de Descartes deixar que Elisabeth conceba a interação alma-corpo atribuindo extensão à alma não seria um erro dentro de seu sistema, pois a alma é inextensa – o que foi explicado com afinco nas *Meditações*. Porém vale notar que a extensão que, na carta, se atri-

bui à alma para entender a união não é a extensão mesma como a concebemos nas *Meditações*, pois conceber a alma como tendo extensão e matéria é compreendê-la como unida ao corpo. Além disso, não há perigo porque, nas *Meditações*, já se sabe suficientemente da distinção entre as substâncias para se entender que a alma jamais possuirá a extensão do corpo.

MEDITAÇÕES METAFÍSICAS

Inicia-se pela *Primeira meditação*, na qual Descartes rejeita qualquer falsa opinião ou princípio mal assegurado, isto é, qualquer opinião incerta e duvidosa, para, a partir disso, encontrar algo de seguro nas ciências, pois estava focado na construção de uma “árvore do saber” a partir de uma nova metafísica, a qual esperava estar assentada em princípios claros e distintos.

Para isso, a dúvida cartesiana apresentada nas *Meditações* ganha papel de destaque ao colocar menos em causa o objeto como tal do que as opiniões relativas a esse mesmo objeto. Em outras palavras, Descartes colocou como incertas as opiniões acerca dos objetos e não os objetos em si, dando lugar a uma nova metafísica. Dizemos “nova metafísica” pois, a partir da primeira certeza estabelecida, a saber, o “eu penso, eu existo”, podemos chamá-la de metafísica do sujeito, e, também, Descartes rompe com toda a ciência do provável, a ciência de tipo medieval em que tudo permanece em discussão, segundo Alquié (1969, p. 64).

Como atestado pelo autor, após rever que tudo aquilo que aprendeu, aprendeu como verdadeiro e certo pelos sentidos, e tendo sido várias vezes enganado por conhecimentos desse tipo, resolve afastar qualquer credibilidade nessa possível fonte de conhecimento. Entretanto, pela razão, estabelece que ainda que as coisas mais gerais que são conhecidas pelos sentidos possam ser enganosas, há certas coisas mais simples e universais que são verdadeiras e existentes das quais não se pode duvidar, como

a figura, o espaço, o tempo e a quantidade. Com essa conclusão, Descartes está seguro de que o caminho da razão, isto é, aquele que se concentra em meditar e conhecer e não em agir, não apresenta perigos, pois nele o juízo não poderá ser dominado pelos maus usos anteriores.

Após haver notado o que cumpre fazer ou evitar para chegar ao conhecimento da verdade, Descartes tenta ver se não é possível conhecer nada de certo no tocante às coisas materiais. Mas, antes de examinar se tais coisas existem fora dele, considera tais ideias na medida em que se encontram em seu pensamento e vê quais são distintas e quais são confusas. Encontra, então, uma infinidade de ideias que não podem ser consideradas um puro nada, e que não são fingidas, pois possuem naturezas verdadeiras conhecidas clara e distintamente (DESCARTES, 1973, p. 131). Com essa certeza, pode agora assegurar que quanto às ideias claras e distintas das coisas corporais há algumas dentre elas que se pode tirar da ideia do próprio pensar, ou melhor, da ideia que tem de si mesmo, como a ideia “de substância, de duração, do número e de outras coisas semelhantes” (DESCARTES, 1973, p. 115).

Com a essência do espírito estabelecida e o pensamento livre de maus usos pode-se pesquisar a essência dos corpos, e, para isso, Descartes invoca um argumento que se tornou muito conhecido, a saber, o exemplo do pedaço de cera: a mesma cera permanece após a modificação de suas qualidades sensíveis, pois o que há nela de distinto não é notado por intermédio dos sentidos.

Ora, estávamos dizendo que, com a dúvida nos sentidos instaurada, restou apenas o pensamento como fonte possível de conhecimento certo. Desse próprio pensar, conseguiu-se retirar a essência – e existência – do sujeito, além de ideias “mui certas”, como a ideia de extensão. É essa ideia de extensão que permitiu dizer que a cera de antes é a mesma cera de

após a mudança de cheiro, cor e textura – não é pela imaginação que o asseguramos, mas somente pelo entendimento que a concebemos. Então, estabelecidas a substância pensante (*res cogitans*) e a substância extensa (*res extensa*), e sabendo que ambas são concebidas pelo espírito, Descartes dá um passo na cadeia de razões e estabelece na *Meditação sexta* a união de fato entre a alma e o corpo, mesmo que ao final e de forma rápida.

Atesta-se o fato de ser um desenvolvimento natural dentro do projeto metafísico cartesiano que a união substancial tenha aparecido somente na última *Meditação*, pois Descartes precisava focar o estabelecimento de um conhecimento certo e seguro por meio da razão, no qual a experiência da união se tornava nociva. Porém na “árvore do saber” o autor não podia deixar as substâncias separadas, pois sair da metafísica e entrar numa nova física requer conhecimentos que envolvam o homem como um sujeito da experiência e não afastado de qualquer sensibilidade.

Pretendendo partir para a física (no tronco de sua árvore), não pôde parar na certeza de que a alma é uma substância inextensa e completamente diferente do corpo. Precisando analisar esse corpo particular, Descartes afirma que tinha alguma razão em acreditar que o corpo que chamava de seu lhe pertencia mais propriamente e mais estreitamente que qualquer outro, pois sentia nele todos seus apetites e todas suas afecções, não podendo ser separado dele. Assim, não podia apresentar nenhuma razão senão que a natureza lhe ensinava estarem essas coisas ligadas à sua alma (DESCARTES, 1973, p. 140). E dá um passo além, pois vê que a natureza ensina também, “por esses sentimentos de dor, fome, sede, etc., que não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo” (DESCARTES, 1973, p. 144).

Ora, esses sentimentos “nada são exceto maneiras confusas de pensar que provêm e dependem da união e como que da mistura entre o espírito e o corpo”. Dessa forma, consegue estabelecer com segurança que seu corpo, “ou, antes, eu mesmo por inteiro, na medida em que sou composto do corpo e da alma, pode receber diversas comodidades ou incomodidades dos outros corpos que o circundam” (DESCARTES, 1973, p. 144). Segundo Landim (1992, p. 83), a análise do sentir comprova a estreita ligação da alma com o corpo: as experiências da dor, da sede, da fome, do prazer etc. atestam e exprimem o fato da união. Sobretudo, Descartes atesta a união real e substancial para se contrapor à “concepção angélica do homem”, isto é, a visão de que o homem seria um piloto (alma) que conduziria o seu navio (corpo).

Assim, já há nesse momento pequenas explicações que auxiliam a pensar o problema posto pela Elisabeth. Por exemplo, Descartes assegura que o corpo é divisível e a alma, indivisível, sendo impossível que ela seja pensada como dividida pelo corpo, isto é, tendo partes em diversos lugares. Para resolver isso, Descartes coloca que “o espírito não recebe imediatamente a impressão de todas as partes do corpo, mas somente do cérebro, ou talvez mesmo de uma de suas menores partes, a saber, aquela onde se exerce a faculdade que chamam o senso comum, a qual, todas as vezes que está disposta da mesma maneira, faz o espírito sentir a mesma coisa” (1973, p. 147).

Define-se bem que a alma não precisa ser extensa e que ela pode mover todas as partes do corpo, até aquelas “mais distantes”, pois, além de o corpo ser um organismo harmônico no qual todas as partes estão ligadas, a alma não está dividida no corpo, mas está por todo o corpo conjuntamente, isto é, não causa o movimento dos músculos movendo a si, e o corpo não necessita estar grudado fisicamente a ela para ser movido, basta que esteja unido substancialmente. Posto isso, se torna mais fácil a Descartes deixar que Elisabeth atribua extensão à alma para poder lidar com o fato de que

a resposta à sua pergunta seja dada pela experiência, pois explicou como a alma pode continuar tendo sua essência pensante e estar unida ao corpo.

AS PAIXÕES DA ALMA

A primeira parte das *As paixões da alma* trata “das paixões em geral e ocasionalmente de toda a natureza do homem” (DESCARTES, 1973, p. 225). Veremos como nela é apresentada a união da alma com o corpo e sua interação, bem como a explicação dos movimentos corporais com base na fisiologia do corpo e mais precisamente da glândula pineal.

Para entendermos melhor como Descartes respondeu a Elisabeth e como aprofundou as questões colocadas na *Meditação sexta*, destacam-se alguns artigos dessa primeira parte do livro. O artigo 2 se concentra na união da alma e do corpo segundo a apresentação da ação e da paixão como acontecimentos do mesmo evento e mostra que “não notamos que haja sujeito que atue mais imediatamente contra nossa alma do que o corpo ao qual está unida, e que, por conseguinte, devemos pensar que aquilo que nela é uma paixão é comumente nele uma ação” (DESCARTES, 1973, p. 227).

Assim, tem-se que *As paixões da alma* classificam as maneiras de pensar por meio do par conceitual atividade/passividade, analisando-os sob o prisma da causalidade, segundo Landim (1992, p. 84), pois a ação da alma sobre o corpo é considerada uma maneira de pensar e denominada vontade, enquanto as percepções da alma são consideradas sua passividade. Descartes explica que, na alma, por um lado, há ações (vontades) que “sentimos que vêm diretamente da alma e parecem depender apenas dela” (DESCARTES, 1973, p. 234), e, do outro, há paixões – percepções ou conhecimentos –, as quais “muitas vezes não é nossa alma que as faz tais como são e porque sempre as recebe das coisas por elas representadas” (DESCARTES, 1973, p. 234).

Tendo apresentado a união nesse início, Descartes volta a falar⁴ da distinção das substâncias, retomando o que foi dito nas *Meditações*, a saber, que cabe à alma o pensamento em nós existente e ao corpo, o calor e todo movimento a ele pertencente. Isto é, por não concebermos que o corpo pense, cremos pertencer à alma qualquer espécie de pensamento em nós, e, ao inverso, todo tipo de movimento e calor pertence ao corpo por ele não depender do pensamento.

O autor avança na discussão⁵ para a união entre corpo e alma explicando que a alma não mantém o corpo por estar unida a ele, ao contrário, este é uma máquina independente das funções do espírito. Assim, é um erro pensar que a alma domina o corpo ou que só ela é uma substância, pois o que há, na verdade, é uma íntima associação entre alma e corpo. Para explicar como isso se dá, Descartes coloca mais detalhadamente – o que nas *Meditações* apresentou de forma rápida – como se dá o funcionamento da glândula pineal. Diz ele que os espíritos⁶ animais saem do cérebro (glândula pineal) com diferentes intensidades e encontram cavidades dos músculos dispostas especificamente de tal forma, que os alongam ou distendem de maneira a produzir os movimentos.

Ora, segundo Teixeira (1990, p. 98), não é menor do ponto de vista cartesiano o abismo entre a alma e a glândula que entre a alma e o corpo como um todo. Trata-se de um mistério da natureza, de algo incompreensível ao entendimento humano, ainda que irrecusável fato da experiência. Com a afirmação de que “a alma está unida a todas as partes do corpo

4 No artigo 4, “Que o calor e o movimento dos membros procedem do corpo, e os pensamentos, da alma”.

5 Segundo Descartes (1973), artigo 5, “Que é erro acreditar que a alma dá o movimento e o calor ao corpo”.

6 Descartes (1973, p. 229) identifica os “espíritos animais” como “certo ar ou vento muito sutil”, e, ainda, (1973, p. 229, nota de rodapé 22), “uma chama muito viva e muito pura”.

conjuntamente”, isto é, “a alma está *verdadeiramente* unida ao corpo todo” (DESCARTES, 1973, p. 238), admite-se que a alma age no corpo ao mesmo tempo em que está em todas as suas partes sem perder sua essência pensante. Como sair dessa encruzilhada racionalmente? Descartes responde no artigo 34 que a sede da ação da alma sobre o corpo e do corpo sobre a alma é a glândula pineal, pois sua posição privilegiada e sua mobilidade permitem que se mova de diversas maneiras incitando de formas distintas os espíritos corporais.

Realmente é difícil conceber racionalmente como a alma inextensa está por todo o corpo extenso, mas se prova pela experiência da vida comum a harmonia do corpo, como quando se deseja mover uma parte mais distante do cérebro e cada parte funciona dentro desse mecanismo. No cotidiano, não é pelo pensamento que atestamos o movimento, ou melhor, não é pela filosofia que se aprende a interação alma-corpo, mas é a experiência que assegura os eventos da união substancial.

As paixões da alma expõem de forma mais concreta a interação da alma com o corpo por meio da glândula pineal e do funcionamento dos espíritos animais. Entretanto, ainda nesse livro não podemos dizer que Descartes tenha dado uma resposta racional ao problema do movimento corporal, pois aqui as substâncias e mesmo a união substancial são vistas por meio da metafísica. Como foi dito na explicação das cartas, a pergunta de Elisabeth remete a uma questão da vida comum e não às ideias claras e distintas. Assim, para que fosse mais fácil a Elisabeth considerar a ação da alma sobre o corpo, isto é, entender como se dá essa harmonia de que falamos acima, e, ainda, perceber que essa resposta não pode ser do tipo racional, Descartes deixou que ela atribuísse extensão à alma para entender por meio da experiência como a alma move o corpo.

CONCLUSÃO

Estranha-se que, após Descartes ter estabelecido com tanta segurança a ordem das razões nas *Meditações* e de ter colocado a união substancial dentro dela, possa dizer na *Correspondência* que essa união não pode ser entendida pela razão. Ou melhor, nos causa um embaraço o fato de que os desdobramentos dessa união, como o movimento que a alma causa no corpo, só possam ser compreendidos fora da filosofia – na experiência. Depois de longas leituras das *Meditações*, ter em mãos essas cartas selecionadas traz um desconforto, pois elas apresentam uma resposta baseada na experiência para uma pergunta desejosamente racional por parte da Elisabeth.

Como mencionado, Descartes acaba explicando de uma forma “intrinsecamente inconcebível”, dizendo nas *Meditações* que é somente ao espírito que compete conhecer as verdades, e não ao composto de espírito e corpo. Com base na leitura rápida que fizemos, pudemos ver como a questão proposta por Elisabeth na verdade não pode ser perfeitamente explicada, mas foi respondida pelo autor.

Fixado isso, pode-se justificar o fato de que foi escolhido trabalhar com as cartas a Elisabeth, pois não só apresentam dúvidas importantes ao sistema do autor, como se destaca que, dentre os escritos morais, a parte teórica é considerada principalmente a *Correspondência*, em especial as cartas a Elisabeth. Isso chama a atenção, pois se sabe que desde os primeiros escritos cartesianos procura-se a verdade especialmente com o propósito de fundar sobre ela uma moral racional. Desse modo, para atingir o objetivo da “árvore do saber” iniciado nas *Meditações*, isto é, ao buscar fundar uma nova metafísica com o intuito de formar daí uma nova física e em seguida uma moral, segundo Teixeira (1990, p. 83), o autor passa pela distinção das substâncias nas *Meditações* e acaba nas cartas a abordar a união.

Descartes consegue, a partir de questões metafísicas, afastar as confusões e os erros que se encontram na física medieval, bem como constituir o fundamento de sua própria física baseada no estudo da extensão e do “movimento de suas partes”, segundo Teixeira (1990, p. 84). Assim, se for lembrado que “Descartes se refere à mecânica, à medicina e à moral como os galhos da árvore da sabedoria, da qual a metafísica constitui a raiz e a física, o tronco” (TEIXEIRA, 1990, p. 160), temos como resultado a necessidade de considerar a ação da alma sobre o corpo, pois para se estabelecer a física através da metafísica precisa introduzir elementos que dizem respeito não mais à substância extensa ou à substância pensante, mas à união substancial e ao homem da vida comum.

Dessa maneira, Descartes, ao buscar fundamentar a moral e a medicina, precisa considerar a existência de corpos externos, e mais, a existência do homem concreto, formado da união, incompreensível e, no entanto, evidente, de uma alma e de um corpo. A questão é que não pode mais trabalhar com o corpo como um objeto exposto diante do espírito e, portanto, inteiramente cognoscível, mas deve considerar em seus estudos o corpo vivo como um ponto de partida da ação técnica pela qual insere suas afecções e desejos no mundo. Por isso, na *Meditação sexta*, o pensamento, após ter sido concebido como puro espírito, descobre-se ligado de forma íntima a um corpo vivido e presente. (ALQUIE, 1969, p. 115).

Podem-se elencar os passos necessários para lidar com o fato de que a alma tem o poder de mover o corpo, a saber, sempre buscar estudar a interação alma-corpo pela noção primitiva de união, cujo conceito não engloba duas substâncias isoladas, mas uma união substancial; familiarizar-se com a vida prática e o senso comum para que a experiência nos mostre a melhor forma de lidar com essa questão – as ideias claras e distintas obrigam as substâncias a serem compreendidas como separadas, mas

se essas ideias forem deixadas de lado são sentidas como união; e conhecer o corpo enquanto máquina bem como o órgão fundamental (glândula pineal) para a interação juntamente ao trabalho dos espíritos animais.

Ademais, ao propor a Elisabeth que considere a alma como extensa para entender como ela pode mover o corpo – uma vez que a explicação cabe à vida prática –, Descartes usa um elemento não racional para a explicação. Com segurança, não iremos achar nisso um erro ou uma falha no discurso. Verdadeiramente, o ponto a que a conclusão chega não foge ao projeto cartesiano, mas a aposta é que deve ser analisado justamente dentro dele.

REFERÊNCIAS

ALQUIÉ, F. *A filosofia de Descartes*. Lisboa: Editorial Presença, 1969.

DESCARTES, R. *As paixões da alma*. In: *Os pensadores*. Trad. Bento Prado Jr. e Jacó Guinsburg. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Carta a Elisabeth de 21 de maio de 1643; Carta a Elisabeth de 28 de junho de 1643*. In: *Os pensadores*. Trad. Bento Prado Jr. e Jacó Guinsburg. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Tutte le lettere 1619-1650*. Editor: Giuseppe Belgioso. Milão: Bompiani, 2005.

_____. *Princípios da Filosofia*. Lisboa: Edições 70. 1997.

_____. *Meditações metafísicas*. In: *Os pensadores*. Trad. Bento Prado Jr. e Jacó Guinsburg. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Vol. I, II. Paris: AUBIER, 1991.

LANDIM, R. F. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Loyola, 1992.

_____. *Questões disputadas de metafísica e de crítica do conhecimento*. Col. *Philosophia*. São Paulo: *Discurso editorial*, 2009.

LEWIS, R. G. *La morale de Descartes*. Paris: *Quadrige/ Presses Universitaires de France*, 1998.

TEIXEIRA, L. *Ensaio sobre a moral de Descartes*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

O conceito de substância e seus desdobramentos: uma visão geral da metafísica de Leibniz

The concept of substance and its developments:
an overview of Leibniz's metaphysics

RESUMO: Pretende-se investigar os elementos centrais do conceito de substância no pensamento de Gottfried Wilhelm Leibniz, tomando a complexidade de tal conceito e suas diversas formulações como prerrogativa para analisar os diversos textos do autor, observando os caminhos argumentativos trilhados nessas obras e o desenvolvimento de outros de seus temas centrais e conceitos chaves — notavelmente, a harmonia preestabelecida e o papel de Deus em sua cosmologia. Parte-se, também, da premissa de que a heterogeneidade e a polissemia conceitual do autor podem ser tomadas como qualidades de um sistema de particular riqueza filosófica, que não se apresenta em um único texto dito “canônico” do autor.

PALAVRAS-CHAVE: substância; Mônada; metafísica; lógica; harmonia.

ABSTRACT: We intend to investigate the central elements of the concept of substance in Gottfried Wilhelm Leibniz’s thought, taking the complexity of such concept and its multiple formulations as a prerogative to analyze several texts from the author, minding the undertaken argumentative paths on those works and the development of other core themes and key concepts — notably, the pre-established harmony and the role of God in his cosmology. We also move from the premiss that the author’s heterogeneity and conceptual polissemity can be taken as qualities of a particularly rich system of philosophy, that does not presents itself in a single, said “canonical”, text from the author.

KEYWORDS: substance; Monad; metaphysics; logic; harmony.

Como entrar no pensamento de Leibniz? Como mergulhar em seu vasto conjunto de obras, ensaios e opúsculos, com diversos trabalhos igualmente ricos, sem, contudo, nenhum que definitivamente se destaque como detentor de uma exposição completa, sistemática e, digamos, “canônica” de seu pensamento? Apesar de quase sempre a respeito da existência de Deus, do mundo e dos princípios gerais – físicos e metafísicos – que imperam sobre a Criação, como lidar com esses textos que abordam uma miríade de temas recorrentes, não obstante, de maneira por vezes conflitante e com uma terminologia que não poderíamos classificar, precisamente, como coesa? Destarte, nos encontramos em uma complicada situação quando decidimos dar nossos primeiros passos na teia conceitual do filósofo em questão. Uma abordagem meramente cronológica, partindo de seu *Discurso da Metafísica*, de 1686, em direção aos seus últimos escritos, a saber, a *Monadologia* e os *Princípios da Natureza e da Graça fundados na Razão*, de 1714, já parece pressupor uma abordagem teleológica e progressiva, opção que, além de engessada por privilegiar uma suposta “maturidade” final, aparenta ser pouco condizente com o pensamento do autor, que nunca chega a desenvolver um sistema plenamente formado, o que não nos autoriza, por conseguinte, a tomar essas “exposições iniciais”¹ como meros

1 Que não deixam de ser textos de maturidade, inclusive. Leibniz, é sabido, começou seus estudos muito antes da elaboração de seu *Discurso*, estudando nas décadas que precederam esta obra uma

esboços de juventude. Se invertemos a lógica e procuramos – para usar a expressão de Victor Goldschmidt – uma abordagem rigorosamente dogmática destes primeiros textos sobre a metafísica e as substâncias, como o supracitado *Discurso* e o *Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias*, de 1695, dentre outros, corremos o risco de ignorar as mudanças e retomadas temáticas que o autor efetuou nas décadas que se seguiram.

Se procuramos, então, guiar-nos por uma análise temática de seu pensamento, defrontamos com dificuldades similares: devemos partir das substâncias e das criaturas para enfim observarmos os princípios universais da metafísica e de Deus? Ou, então, começamos nossas considerações a partir de Deus, da harmonia preestabelecida por Este e dos princípios lógicos que Seu Entendimento aplica na Criação e na contingência do mundo? Mesmo o autor não parecia muito certo de qual seria o melhor caminho: parte da riqueza de seus escritos está na multiplicidade de abordagens argumentativas que adota, efetuando ascensões e declínios entre o plano físico e o metafísico. Para citar apenas dois casos: no *Discurso*, parte de Deus para as substâncias individuais, passando pelas leis mecânicas e retornando, pela hierarquia das substâncias, à Cidade de Deus; no *Sistema novo*, parte de uma exposição autobiográfica em que critica os atomistas, restaura as formas substanciais e segue em ascenso até a divindade e seu reino – para concluir, nos últimos parágrafos, com um breve retorno à matéria e suas leis.

Estes parágrafos iniciais não têm outro intuito além de expor (i) um conjunto de perplexidades que envolvem o pensamento de Gottfried

.....
 variedade de temas e disciplinas, desde o direito e as ciências jurídicas (nas quais se graduou, inclusive) até as ciências naturais (que o levaram, por exemplo, à invenção do cálculo infinitesimal). Para uma breve e sintética biografia do autor, recomendo a “Vida e Obra” que serve de introdução aos seus *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, lançado pela Nova Cultural (LEIBNIZ, 1996, p. 5-12).

Wilhelm Leibniz, um dos principais filósofos racionalistas do século XVII; (ii) que, obviamente, qualquer porta de entrada que usemos em seu sistema é, por si só, uma escolha filosófica; e (iii), sem maiores delongas, apresentar a premissa inicial que conduzirá as reflexões das próximas páginas: seu pensamento pode apenas ser compreendido se tomado em sua totalidade, e pode ser tomado, conforme se pretende demonstrar, como um sistema filosófico de extrema riqueza, sendo sua argumentação por vezes fugidia – quando tomada no conjunto de suas obras –, não um sinal de confusão ou falta de clareza expositiva, mas justamente de pluralidade metodológica e de uma harmonia lógica que não se pode restringir a uma linearidade estanque. Dito isso, partimos, então, de uma passagem que parece nos permitir uma visão geral (e, aqui, ainda superficial) do pensamento leibniziano: no §XIX de seu *Discurso*, reafirma sua opção de aliar as causas finais – divinas, metafísicas e morais – à compreensão das causas eficientes – materiais, físicas e necessárias – no seio de uma crítica ao mecanicismo moderno; retomando, assim, o tema da benevolência suprema de Deus, o autor afirma:

Posso bem admitir que estamos sujeitos a nos excedermos quando pretendemos determinar os fins ou resoluções de Deus, mas tal apenas acontece quando pretendemos limitá-los a algum desígnio particular, acreditando que ele só teve em vista uma única coisa, ao passo que Deus tem em vista tudo, ao mesmo tempo. *Assim acontece quando cremos não ter Deus feito o mundo senão para nós.* Grande abuso é este, embora seja muito verdadeiro tê-lo feito inteiramente para nós, e nada haver no universo que não nos diga respeito e não se acomode, ainda, às considerações que tem Deus a nosso propósito (...). (2004, p. 41, grifo nosso)

Podemos estabelecer alguns pontos com essa passagem. Sobretudo, é possível notar a centralidade do conceito de substância, implícito na passa-

gem grifada. Assim, nosso objetivo central será o de tentar reter os principais elementos deste conceito no pensamento de Leibniz – tarefa particularmente complexa, uma vez que, como veremos, tal conceito é justamente um dos que mais se modifica em sua filosofia. Dada tal dificuldade, acreditamos que não é possível compreender o conceito de substância e suas variações em Leibniz sem uma investigação de seu sistema metafísico em sentido lato; ou seja, faz-se necessário compreender o conceito de substância no interior do pensamento leibniziano, isto é, *em conjunto* com outros temas marcantes, para que então seja possível efetuar uma análise detida sobre este conceito e suas diferentes abordagens no *corpus* leibniziano; caso contrário, corremos o risco de tomar um conceito ou desígnio particular como centro absoluto de seu sistema, o que não parece ser o caso.

DEUS E A HARMONIA LÓGICA

Faz-se necessário, em outras palavras, efetuar um percurso por vários textos de Leibniz e observar diversos dos seus princípios metafísicos, para então compreender a centralidade da substância para seu pensamento e a conexão destas com a harmonia da Criação. Iniciaremos nosso percurso, então, pelas definições mais amplas do pensamento metafísico do autor, notavelmente sobre Deus e os princípios lógicos do mundo, com o intuito de compreender seus fundamentos, evitando, assim, uma análise demasiado específica de seus conceitos.

Dizíamos anteriormente que uma das dificuldades mais marcantes dos estudos em Leibniz é a variedade de textos que abordam os mesmos temas com algumas sutilezas particulares em cada caso. Não obstante, encontramos em seu texto *Da origem primeira das coisas*, de 1697, uma das exposições mais frontais a respeito de Deus, definido como a “razão última extramundana das coisas” (LEIBNIZ, 1974, p. 393), e da distinção entre o

plano físico e o plano metafísico. A oposição entre estes dois planos fica nítida quando, após algumas notas iniciais sobre Deus e sobre a impossibilidade de estabelecer a razão primeira da existência a partir do plano dos objetos condicionados, Leibniz passa a enfatizar a importância de

(...) chegar-se da necessidade física, ou hipotética, que determina as coisas posteriores do mundo pelas anteriores, a alguma coisa que seja de necessidade absoluta, ou metafísica, da qual não se possa dar a razão. Ora, o mundo presente é necessário física ou hipoteticamente, mas não absoluta ou metafisicamente. (LEIBNIZ, 1974, p. 394)

Estes dois planos de necessidade, todavia, têm vastas diferenças: entre aquilo que é “metafisicamente necessário, de modo que o contrário implique contradição ou absurdo lógico [e aquilo que é] necessário fisicamente, ou determinado, de modo que o contrário implica imperfeição ou absurdo moral” (LEIBNIZ, 1974, p. 395), existe uma fronteira sem a qual se cai inexoravelmente em um necessitarismo absoluto, o que extingiria qualquer possibilidade de liberdade, tanto para Deus quanto para as criaturas. Mais tarde abordaremos com detalhe a questão da liberdade; por ora, é preciso atentar-se aos princípios que fundamentam a distinção acima, e que já se ensaiam na citação escolhida. Primeiramente, é a partir desta oposição e da afirmação de que Deus é o único ser “cuja essência pertence a existência” (LEIBNIZ, 1974, p. 394) que podemos entender um dos princípios fundamentais da existência, a saber, que tudo que é possível – ou seja, que não implica contradição em si mesmo – tende “com igual direito à existência conforme a quantidade de essência ou realidade, ou conforme grau de perfeição que envolvem” (LEIBNIZ, 1974, p. 394), o que nos leva a compreender que a realidade é governada por “um princípio de orientação tirado do máximo ou o mínimo, de modo que se produza o máximo efeito com o mínimo de gasto, por assim dizer” (LEIBNIZ, 1974, p. 394), ou

melhor, que “na produção das coisas se tenha exercido certa matemática divina, ou mecanismo metafísico” (LEIBNIZ, 1974, p. 395). Mas as afirmações supracitadas parecem pressupor ainda outros princípios, como a razão suficiente ou completa para a existência da qual Leibniz fala, sem grandes detalhes, no §1 deste texto, e que não abordamos ainda. Como isso se dá?

Uma das primeiras características que se nota no pensamento leibniziano, e que podemos conferir na definição de necessidade metafísica acima, é o rigor com que a realidade é estabelecida a partir do entendimento de Deus e dos princípios gerais que ele contém. Tais princípios não podem, é verdade, ser totalmente apreciados por seres finitos e imperfeitos; mas certas leis e propriedades lógicas podem ser observadas, com algum cuidado e reflexão, pelo espírito humano, que pode então observar a perfeição da criação divina e da ordem e harmonia estabelecidas por Este a partir de princípios universais como o da não-contradição e da razão suficiente. Como diz Franklin Leopoldo e Silva, em rico comentário sobre Leibniz,

(...) existe (...) uma instância de inteligibilidade fundamental que justifica o projeto de racionalismo integral como característica do pensamento de Leibniz: tal instância deve ser concebida como anterior a todo e qualquer conteúdo proposicional, seja ele de caráter físico ou metafísico. (...) Esta instância, para Leibniz, é a Lógica. (2006, p. 48)

Entender o raciocínio que Leibniz engendra em seus trabalhos é, talvez, uma tarefa impossível se não se leva em conta o rigor lógico neles presente, e estes princípios fundamentais, acessíveis por meio da Metafísica mas, justamente por seu estatuto divino, anteriores mesmo a esta. Este aspecto universal fica talvez mais nítido nos *Princípios da Natureza e da Graça*, quando o autor, após discutir sobre as mônadas e as criaturas, afirma o seguinte:

Até aqui falamos como simples *físicos*; agora devemos elevar-nos à *metafísica*, valendo-nos do *grande princípio*, pouco empregado usualmente, que afirma que *nada se faz sem razão suficiente*, isto é, que nada ocorre sem que seja possível àquele que conheça suficientemente as coisas dar uma razão que baste para determinar por que é assim e não de outro modo. (2004, p. 158, grifo do autor)

Este grande princípio, aplicado por este Deus que têm “a potência, o conhecimento e a vontade perfeitos” (LEIBNIZ, 2004, p. 158), culmina enfim na afirmação de que, “ao produzir o universo, Ele elegeu o melhor Plano possível, no qual existisse a maior variedade possível associada à maior ordem possível” (LEIBNIZ, 2004, p. 159). Assim, as afirmações de seu texto de 1697 ficam mais inteligíveis, e o Mecanismo Metafísico em ação prova ser um conjunto de postulados lógicos e juízos morais invariavelmente perfeitos de um ser, por definição, de soberana perfeição. Não por acaso, a partir dos princípios de não-contradição e razão suficiente, os dois grandes princípios sobre os quais o raciocínio humano está fundamentado², nos fica evidente que Deus não poderia ter feito uma obra menos perfeita³, sendo não apenas pecaminoso, mas ilógico afirmar que se poderia atingir maior perfeição na Criação. “Pois como todos os possíveis pretendem à existência no entendimento de Deus na proporção de suas perfeições, o resultado de todas essas pretensões deve ser o Mundo Atual o mais perfeito possível”. (LEIBNIZ, 2004, p. 159)

São estes princípios lógicos, em suma, que fundamentam a existência de Deus e as provas *a priori* e *a posteriori* d’Ele, o que é demonstrado por Leibniz em sua *Monadologia*; depois de estabelecer os princípios lógicos do intelecto humano, e de distinguir entre as verdades *de raciocínio* – neces-

2 Esta é a definição que aparece nos §§31-32 da *Monadologia*.

3 É esta, também, a discussão que abre o *Discurso da Metafísica*, §§I-III.

sárias e cujo oposto é impossível – e *de fato* – contingentes e cujo oposto é possível –, o autor estabelece, inicialmente, a necessidade da existência de um Deus suficiente a partir da ordem das criaturas e da contingência (§§33-40), para, então, em argumento muito similar ao exposto anteriormente em *Da origem primeira das coisas*⁴, provar a existência necessária de Deus a partir de sua essência perfeita (§§41-45). Assim, parecem demonstrados alguns dos pressupostos centrais do pensamento leibniziano, a partir dos quais podemos entender com mais clareza a origem das criaturas e dos espíritos racionais que habitam o mundo. Afinal, uma vez que “só Deus é a unidade primitiva ou a substância simples originária, da qual todas as Mônadas criadas ou derivativas são produções” (LEIBNIZ, 2004, p. 139), é possível então, tendo em mente estes princípios metafísicos, começar a compreender a “*harmonia preestabelecida* entre todas as substâncias, pois todas elas são representações de um mesmo universo” (LEIBNIZ, 2004, p. 146, grifo do autor).

AS SUBSTÂNCIAS

Passamos, então, para uma nova questão, central neste trabalho: o que é a substância em Leibniz? A dificuldade terminológica atinge, aqui, seu ponto máximo. Entre 1686 e 1714, o autor fez uso de uma genuína miríade de termos e conceitos para definir e hierarquizar as substâncias ou mônadas que compõem a realidade e não se confundem, contudo, com a matéria em

4 Vale notar como os movimentos em ambos os textos são similares: também temos, no texto de 1697, apesar de não serem apresentadas explicitamente desta forma, uma prova *a posteriori* seguida de uma confirmação *a priori* de Deus; isto é, primeiro, a constatação da unidade extramundana ou fonte dos detalhes da razão suficiente e universal, e, depois, a prova definitiva deste Ser necessário, perfeito e supremo, o único cuja essência é a existência e que realiza a existência do melhor possível, ou seja, daquilo que não é estritamente necessário. Infelizmente, como esta questão não é o foco de nossas considerações, não convém que nos alonguemos sobre ela aqui.

si⁵. O problema, todavia, não pode ser reduzido apenas a uma mera dificuldade de termos, que poderiam então ser catalogados e dispostos como que em um glossário. Por vezes, um mesmo termo tem significados diferentes; em outras, seu sentido permanece mas novas definições complementares são adicionadas. Uma solução definitiva aos dilemas que circundam estas definições no pensamento de Leibniz, evidentemente, não é o objetivo deste trabalho e de seu diminuto escopo; não obstante, tentaremos fazer uma análise dos conceitos mais marcantes e constantes das substâncias no decorrer das obras do autor.

Falávamos do plano da metafísica, de Deus; voltemos agora nossos olhos ao plano físico, das criaturas. Contudo, parece-nos produtivo começar esta exposição dando continuidade aos princípios que vimos anteriormente; afinal, é justamente porque existe uma ordem perfeita, contemplável pela razão, que a perfeita beleza da criação se desvela. Como diz o autor em seu *Discurso da Metafísica*, “Deus escolheu (...) o mais perfeito [dos mundos], quer dizer, ao mesmo tempo o mais simples em hipóteses e o mais rico em fenômenos” (LEIBNIZ, 2004, p. 13), não por mera necessidade física e metafísica – outros mundos poderiam existir, e seriam sem dúvida igualmente bem ordenados pelo entendimento divino –, “mas também moralmente falando” (LEIBNIZ, 2004, p. 3), de acordo com seu desígnio e visando sempre à felicidade das criaturas e, em especial, dos espíritos racionais; e, evidentemente, da harmonia à qual estes entes, simultaneamente, pertencem e exprimem.

Para entender como isso se dá, e o que é esta hierarquia que aqui se ensaia, devemos procurar pela primeira definição de substância individual que Leibniz propõe. Esta aparece no §VIII de sua obra, como um sujeito

5 Distingão que aparece claramente em seu *Sistema novo*, §11.

que comporta um número ilimitado de predicados e que não é, por sua vez, predicado de nenhum outro sujeito; ademais, estes predicados estarão contidos *expressa ou virtualmente* na substância, i. e., atualmente efetivados em sua existência ou inscritos em sua essência, mas não ainda efetivados. Assim deve ser a natureza da substância, ou seja, “uma noção tão perfeita que seja suficiente para compreender e fazer deduzir de si todos os predicados do sujeito a que se atribui esta noção” (LEIBNIZ, 2004, p. 16); o que acarreta, por sua vez, à conclusão de que uma substância individual guarda “vestígios de tudo quanto lhe sucedeu, marcas de tudo o que lhe sucederá e, ainda, rastros de tudo quanto se passa no universo, embora só a Deus caiba reconhecê-los todos” (LEIBNIZ, 2004, p. 17).

Esta formulação lógica a respeito das substâncias individuais leva Leibniz a restabelecer as formas substanciais da escolástica. Tal resgate conceitual dá continuidade aos pressupostos estabelecidos acima, que levam o autor à conclusão de “não consistir apenas na extensão, isto é, na grandeza, figura e movimento, toda a natureza do corpo, mas ser preciso necessariamente reconhecer nele algo relacionado com as almas e que vulgarmente se denomina forma substancial” (LEIBNIZ, 2004, p. 23). Apesar das diferenças entre “as almas e as formas substanciais dos outros corpos [e das] almas inteligentes” (LEIBNIZ, 2004, p. 23), que veremos com mais detalhe em breve, podemos compreender como o pensamento leibniziano toma distância do pensamento atomista moderno, que postulava átomos indivisíveis da matéria, ao estabelecer um conceito de substância formal que dá coesão a um mundo formado de matéria infinitamente divisível.

Encontramos, então, as bases metafísicas das formas substanciais, mas tal conceito parece ficar ainda mais nítido em seu *Sistema novo*, quando, após descrever em tom autobiográfico sua passagem pelo pensamento atomista, o autor revela a insuficiência das explicações meramente mecâ-

nicas a respeito da *res extensa* e a subsequente necessidade de “empregar ainda a noção de *força*, a qual é plenamente inteligível, ainda que pertença à esfera da metafísica” (LEIBNIZ, 2002, p. 16). Essas considerações fundamentam, deste modo, a busca pelos “*princípios da verdadeira unidade*” (LEIBNIZ, 2002, p. 16, grifo do autor), que não podem ser verificados em um mundo que se encontra, materialmente, em estado de passividade e infinita divisibilidade, e, sim, nos verdadeiros “átomos de substância que devem envolver algo de formal ou de ativo para fazer um ser completo” (LEIBNIZ, 2002, p. 17). Esta partícula metafísica indivisível seria, justamente, a forma substancial, cujas características ficam ainda mais nítidas em uma passagem mais à frente, no §II do mesmo texto:

Há somente átomos de substância, quer dizer, unidades reais e absolutamente desprovidas de partes e que são as fontes das ações, os primeiros princípios absolutos da composição das coisas, e como que os últimos elementos da análise das coisas substanciais. Eles podem ser chamados de pontos metafísicos: eles possuem algo de *vital* e uma espécie de *percepção*, e sendo os *pontos matemáticos* seus *pontos de vista* para exprimir o universo. (2002, p. 24, grifo do autor)

Ao mesmo tempo, os princípios que compõem a realidade e os objetos últimos da análise do mundo, isto é, os mais profundos e absolutos entes que constituem a realidade, as substâncias começam a tomar forma no sistema leibniziano – ou melhor, obviamente, na exposição que propomos. Mas é preciso que nos retenhamos agora às diferenças entre os diversos tipos de substâncias, isto é, entre as almas brutas ou formas ordinárias que preenchem a matéria (LEIBNIZ, 2002, p. 19) e os espíritos ou almas racionais, dotados de uma unidade intelectual que conhecemos vulgarmente como *eu* (LEIBNIZ, 2002, p. 23). Ou seja, é preciso que nos detenhamos sobre os princípios que imperam sobre todas as substâncias

indistintamente, e que observemos as diferenças entre as substâncias irracionais que constituem toda a matéria do mundo e aquelas dotadas de razão e de um corpo material sob seu controle. É assim, me parece, o melhor caminho para debruçarmo-nos sobre o advento do conceito de Mônada, nos últimos trabalhos de Leibniz, que nos permitirá também compreender melhor a hierarquia substancial que o autor propõe. Assim, na *Monadologia*, o autor começa por defini-las como “substância simples, que entra nos compostos; (...) os verdadeiros Átomos da Natureza e, em suma, os Elementos das coisas” (LEIBNIZ, 2004, p. 131), o que nos leva a entender as mônadas como algo, a princípio, pouco diferente ou mesmo idêntico às substâncias simples. É com algum espanto, dessa forma, que tomamos a afirmação pouco a frente, a respeito da independência das mônadas, de que “nem substância nem acidente podem, de fora, entrar em uma Mônada” (LEIBNIZ, 2004, p. 132). Estaria o autor se referindo apenas à incorruptibilidade⁶ da Mônada em relação às outras mônadas e substâncias, ou seria este novo conceito uma maneira de descrever algo que subjaz às próprias substâncias?

Um pouco das duas coisas, talvez; mas, a rigor, nenhuma das duas. Ao menos é o que me parece evidenciar-se algumas páginas à frente. As mônadas, de fato, trazem características muito similares às substâncias individuais dos textos anteriores: são indestrutíveis, independentes, únicas, dotadas de percepção e apetição (LEIBNIZ, 2004, p. 133), e regidas por “um princípio interno, já que uma causa externa não poderia influir em seu interior” (LEIBNIZ, 2004, p. 132, grifo do autor); por conseguinte, “poder-se-iam chamar *Enteléquias* todas as substâncias simples ou Mônadas criadas” (LEIBNIZ, 2004, p. 134, grifo do autor). Não obstante, diz então o autor:

6 Qualidade essencial das substâncias, à qual Leibniz faz referência em diversos momentos – como no *Discurso*, §IX; no *Sistema novo*, §4; na *Monadologia*, §§6, 7; e nos *Princípios da Natureza e da Graça*, §2.

Se quisermos chamar de Alma tudo o que tem percepções e apetites no sentido geral que acabo de explicar, todas as substâncias simples ou Mônadas criadas poderiam ser chamadas de Almas; mas, como o sentimento é algo mais que uma simples percepção, admito que o nome geral de Mônadas e de Enteléquias baste para as substâncias simples que só tenham percepção; e que se chame de almas só aquelas cuja percepção é mais distinta e acompanhada de memória. (2004, p. 134)

Ou seja: existe uma distinção clara entre as mônadas ou enteléquias presentes na matéria e as mônadas dotadas de memória – que podem também ser distinguidas entre aquelas que se valem apenas da memória, isto é, os animais, e aquelas que se valem também da razão e “do conhecimento das verdades necessárias e eternas [, que são] o que se chama de alma racional ou espírito” (LEIBNIZ, 2004, p. 136). Outra passagem iluminadora a este respeito nos dá, também, mais detalhes acerca da união entre esta alma e o corpo que ela possui, um dos problemas centrais ao racionalismo, e dos motivos que levam Leibniz a criticar com tanta veemência a concepção atomista. Um corpo orgânico sempre pertencerá a uma mônada, seja mera enteléquia ou alma, que forma, sob o domínio dessa mônada, uma máquina natural e divina; e o que torna essas máquinas tão especiais – e propriamente divinas, perfeitas e distintas das máquinas humanas – é a infinidade de partes que a compõem, e que demonstram a sabedoria por detrás da ordem harmônica – física e metafísica, mecânica e moral – de Deus:

E o Autor da Natureza pôde praticar este artifício divino e infinitamente maravilhoso, porque cada porção da matéria não só é divisível ao infinito, como reconheceram os antigos, como ainda está subdividida atualmente sem fim, cada parte em partes, das quais cada uma tem algum movimento próprio; de outro modo seria impossível que cada porção da matéria pudesse expressar todo o universo. (...) Assim, vemos que cada corpo vivo tem uma Enteléquia dominante que no Animal é a Alma; mas os membros

deste corpo vivo estão plenos de outros viventes, plantas, animais, cada um dos quais tem ainda sua Enteléquia ou Alma dominante. (LEIBNIZ, 2004, p. 143-144)

A hierarquia entre as mônadas ou substâncias nos revela então uma distinção sutil, não tão explícita, mas ainda assim extremamente marcada, no texto leibniziano. As substâncias individuais, presentes sobretudo no *Discurso*, parecem se complexificar e ganhar distinções que lhe enriquecem as definições sem exatamente modificar sua estrutura central. Todas as mônadas são, assim como as substâncias então descritas, dotadas de apetite e percepção e adequadas a um plano harmônico de relações mútuas que faz mesmo a menor parcela da matéria exprimir a criação em sua totalidade, mesmo que confusamente e de maneira apenas plenamente visível a Deus; por sua vez, o conceito de forma substancial – então praticamente sinônimo ao de substância simples – passa a descrever um fenômeno mais específico, a saber, o da alma dominante que reúne em seu corpo uma infinidade de mônadas. Antes de uma mudança conceitual explícita, temos, me parece, um enriquecimento conceitual desenvolvido a partir de um aprofundamento investigativo e maturação intelectual no curso de quase três décadas. Nada nos autoriza a chamar este enriquecimento de progresso, é verdade, mas parece válido afirmar que o mundo em Leibniz atinge níveis extremamente mais complexos em seus últimos trabalhos do que poderia se depreender em seu texto de 1686; para dar conta dessa complexidade, surgem as mônadas e suas distinções.

CONCLUSÃO: A HARMONIA E SUA AMPLITUDE

A respeito destas outras questões que envolvem as criaturas, em especial da união entre corpo e alma e da liberdade e espontaneidade das mônadas,

é também muito notável uma passagem central do *Sistema novo*. Ali, Leibniz retoma o tema da criação das substâncias, revelando não apenas sua independência e incorruptibilidade, mas a harmonia que relaciona todo o projeto divino e à união entre corpo e alma, apontando para a necessidade de que estas tenham sido criadas

(...) de um modo tal que tudo nela surge de sua própria natureza, por uma perfeita espontaneidade em relação a ela mesma e, entretanto, em perfeita conformidade com as coisas fora dela. (...) É essa relação mútua, regrada por antecipação em cada substância do universo, que produz isso que nós chamamos de sua *comunicação* e que sozinha constitui a *união da alma e do corpo*. (LEIBNIZ, 2002, p. 27)

Percebemos, com essa passagem, a relação comunicativa entre a alma e o corpo, que também se relaciona em perfeita sintonia com o mundo ao qual se insere, i.e., se a alma se desdobra de acordo com seus desígnios individuais, independentes, exceto de Deus, e não obstante se inserem em um mundo repleto de outras mônadas individuais e divinamente criadas, suas percepções devem ser não apenas intuições ou tomadas de consciência individuais, mas expressões deste universo perfeitamente ordenado; é assim, afinal, “de algum modo e por certo tempo, segundo a relação dos outros corpos com o seu, que a alma exprime o estado do universo” (LEIBNIZ, 2004, p. 70). Assim, percebemos, também, a conexão entre a liberdade e a harmonia lógica da criação⁷, onde começamos nossas

7 Um dos aspectos que mais clarificam esta harmonia, e do qual infelizmente não pudemos tratar devido ao diminuto espaço deste artigo, é o conceito de compossibilidade das substâncias: “Substâncias que são incompatíveis entre si, isto é, que não podem ser criadas conjuntamente, fazendo parte de um mesmo mundo, são batizadas por Leibniz de impossíveis. Duas substâncias são, então, impossíveis, nos termos leibnizianos, na medida em que elas se impedem mutuamente de existir, sendo possíveis quando o contrário se dá” (MARQUES, 2006, p. 149); em resumo, uma espécie de exigência lógica de não-contradição aos possíveis e contingentes, cuja razão de ser é a própria urgência à alteridade no sistema leibniziano.

indagações. Afinal, Leibniz não identifica a liberdade das criaturas meramente na afirmação de que “nós somos perfeitamente independentes no que diz respeito à influência de todas as outras criaturas” (LEIBNIZ, 2002, p. 138), mas na “*harmonia preestabelecida*” (LEIBNIZ, 2004, p. 146, grifo do autor) por Deus e, por sua vez, na soberana inteligência deste, que segue os desígnios de sua vontade e também de seu entendimento. A liberdade e a espontaneidade em Leibniz, tanto de Deus quanto das criaturas, são algo como uma tomada de consciência e autodeterminação. “Verificamos por aí como se encontra liberdade no Autor do mundo, *embora faça tudo determinadamente*, porque opera conforme o princípio da sabedoria ou perfeição” (LEIBNIZ, 1974, p. 395, grifo nosso); afinal, constitui na “suprema liberdade [de Deus] agir com perfeição segundo a razão soberana” (LEIBNIZ, 2004, p. 7), entre as necessidades logicamente perfeitas da metafísica e as opções moralmente perfeitas da realidade física.

O que nos remete, por fim, ao tema da Cidade de Deus, que, apesar de trazer poucos elementos adicionais, costuma ser o tema final dos textos de Leibniz. E é no mínimo extremamente propício que o autor use desta alegoria, que retrata Deus como o supremo e benevolente monarca do reino perfeito por ele criado, uma vez que, “em virtude da ordem perfeita estabelecida no universo, tudo está feito do melhor modo possível, tanto para o bem geral como também para o maior bem particular daqueles que estão persuadidos e contentes com o divino governo” (LEIBNIZ, 2004, p. 163); a “harmonia entre o reino Físico da Natureza e o reino Moral da Graça” (LEIBNIZ, 2004, p. 148) une toda a criação em um plano lógico e moralmente perfeito, necessário em suas leis, espontâneo em sua existência e perfeito em sua totalidade.

Notamos, desse modo, o rigor lógico e moral que permeia todo o pensamento de Leibniz e o sistema por ele estabelecido, e podemos enfim

afirmar que o *corpus* leibniziano compõe um denso e rico sistema metafísico, marcado por toda sua diversidade conceitual. Leibniz e sua vasta obra devem ser tomados, enfim, como pensamento vivo e em constante movimento: de um lado, com temas recorrentes e proximidades indiscutíveis; de outro, com algumas divergências e conceitos um tanto polissêmicos – que, não obstante, nunca fogem de uma temática central e uma teia bem ordenada. O pensamento leibniziano pode ser tomado de maneira sistemática desde que não se restrinja, assim, a uma tentativa de construção de um edifício estanque, e, sim, de um mapa conceitual com alguns marcos centrais e múltiplas vias de conexão. Abordado dessa forma, o trabalho leibniziano se revela (citando seu notório exemplo acerca da expressividade das substâncias) como que “um mundo completo”, sua obra podendo ser “representada diversamente conforme as diferentes situações daquele que a olha” (LEIBNIZ, 2004, p. 18).

REFERÊNCIAS

GOLDSCHMIDT, V. *A religião de Platão*. Trad. Ieda e Oswaldo Porchat Pereira. 2. ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.

LEIBNIZ, G: *Discurso da metafísica e outros textos*. Trad. Marilena Chauí. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. Trad. Luiz João Baraúna. 6. ed. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.

_____. *Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias e outros textos*. Trad. Edgar Marques. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

_____. *Da origem primeira das coisas*. In: NEWTON, I.; LEIBNIZ, G. *Os pensadores: Newton, Leibniz*. Trad. Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial, 1974.

MARQUES, E: As origens da impossibilidade em Leibniz. *Cadernos de história e filosofia da ciência*, Campinas, v. 16, n. 1, p. 145-162, 2006.

SILVA, F: Universalidade e simbolização em Leibniz. *Cadernos Espinosanos*, São Paulo, v. XV, p. 41-58, 2006.

Paradoxo da liberdade: a reflexão sobre ser livre no pacto social de Jean-Jacques Rousseau

*Freedom paradox: the reflection of being free in the social
pact of Jean-Jacques Rousseau*

Isabelle Merlini Chiaparin¹

Universidade Federal do ABC

¹ Aluna de graduação no bacharelado interdisciplinar em ciências e humanidades e no bacharelado específico em filosofia, financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) enquanto bolsista de iniciação científica.

RESUMO: Filósofo e romancista, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) pode ser considerado como um dos autores mais complexos da filosofia política. Buscando resolver a grande questão dessa área, a saber, como o Estado pode ser legitimado, Rousseau argumenta em prol de uma teoria do *pacto*, buscando justificar a existência do Estado enquanto uma instituição artificial, fundada pelos próprios homens. Apoiado na natureza humana, Rousseau tem por finalidade argumentar por que os homens devem se submeter ao Estado e de que forma isso lhes seria vantajoso. Tentando convencer os homens das benesses do estado civil, Rousseau faz um longo estudo sobre a questão da *liberdade*, desde sua forma mais primitiva, vivida pelo homem no *estado de natureza* contido no *Segundo discurso*, à sua forma mais evoluída, no *estado civil*, apresentada no *Contrato social*. Esse artigo se propõe a analisar a construção teórica do que seria *ser livre* nos dois momentos propostos por Rousseau, com o objetivo de explicitar como esse conceito é capaz de basear a argumentação do autor.

PALAVRAS-CHAVE: filosofia política; liberdade civil; contrato social; Jean-Jacques Rousseau.

ABSTRACT: Philosopher and novelist, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) can be considered one of the most complex authors of political philosophy. Seeking to solve the great question of this area, that is how the State can be legitimized, Rousseau argues for a theory of the pact, trying to justify the existence of the State as an artificial institution, founded by men. Supported by human nature, Rousseau's purpose is to argue why men should submit themselves to the State and how it would be good to them. Trying to convince men of the benefits of civil status, Rousseau make a long study about the question of *freedom*, from its most primitive form, lived by man in the *state of nature* contained in the *Second discourse*, until its most evolved for, in the *civil state*, presented in the *Social contract*. This article proposes to analyze the theoretical construction of what would be *to be free* in the two moments proposed by Rousseau, with the objective of explaining how this concept is able to base the argument of the author.

KEYWORDS: political philosophy; civilian freedom; social contract; Jean-Jacques Rousseau.

Considerado como revolucionário por uns e totalitário por outros, o genebrino Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) dedicou muito tempo de sua vida e largo espaço dentro de sua obra para tratar a questão da liberdade. Entre a formulação do *Segundo discurso* e do *Contrato*², o autor construiu não só uma teoria política, mas uma tese sobre a natureza humana, ambas intrinsecamente vinculadas com a noção do que seria ser *livre*.

Ressalta-se a importância de a obra de Rousseau não ser considerada enquanto um *programa político*, aplicável em toda e qualquer sociedade, uma vez que o autor não faz de seu *Contrato social* uma convocação aos cidadãos a se libertarem dos grilhões que os prendem ao Estado; pelo contrário, Rousseau se propõe a demonstrar como essa coerção pode se tornar

2 Muito se discutiu dentro da filosofia política a respeito da continuidade ou do rompimento do argumento de Rousseau entre o *Segundo discurso* e o *Contrato*. Em lados opostos, alguns comentaristas sustentam a tese de que o *Segundo discurso* não deveria ser levado em consideração na obra política de Rousseau justamente pelo próprio autor não conferir critério de verdade histórica a ele; outros, entretanto, consideraram a obra de Rousseau como construída em *cenários*, das quais o *Segundo discurso* e o *Contrato* fazem parte na medida em que compõem a totalidade do trabalho do pensador.

Salinas Fortes (1997) já considerava a complementaridade das duas obras que, embora escritas a partir de perspectivas diferentes, uniram a possível história do estado de natureza com a legitimidade do Estado. De fato, excluir o *Segundo discurso* da argumentação do autor seria, no mínimo, um desrespeito a sua obra e sua condição enquanto filósofo, além de prejudicar a compreensão do argumento de Rousseau, que se baseia nos conceitos de natureza humana explicitados no *Segundo discurso*.

Dessa forma, a hipótese do estado de natureza será tratada tal como ela é, ou seja, uma hipótese, sem pretensões de se apresentar enquanto fato histórico, mas enquanto parte integrante do pensamento do filósofo.

legítima, fazendo do *contrato* uma teoria cabível no âmbito do direito, ou seja, do *dever ser*, funcionando enquanto *escala* e não como *modelo*.

A argumentação acerca da *liberdade* inicia com a hipótese proposta no *Segundo discurso* sobre um estágio da sociedade anterior a toda instituição estatal, em que, sem elementos coercitivos, o homem poderia demonstrar sua verdadeira natureza. A partir desse estudo seria possível justificar a existência do Estado.

Esse mesmo estudo do homem original, de suas verdadeiras necessidades e dos princípios fundamentais de seus deveres, é ainda o único bom meio que se pode empregar para levantar as muitas dificuldades que se apresentam sobre a origem da desigualdade moral, sobre os verdadeiros fundamentos do corpo político, sobre os direitos recíprocos de seus membros e sobre inúmeras outras questões semelhantes, tão importantes quanto mal-esclarecidas. (ROUSSEAU, 2010, p. 38)

A hipótese também é sustentada por Rousseau por meio da tese de Jean-Jacques Burlamaqui (1694-1748), filósofo também genebrino, com sua argumentação acerca do *direito natural*, isto é, um conjunto de regras estabelecidas pela própria natureza que conduzem o homem a seu fim, a saber, a *felicidade* ou a satisfação interior. Dessa forma, refletir sobre o que seria o *direito* envolve analisar como o homem poderia ser conduzido e para quê; essas deduções se tornam possíveis por meio da análise da natureza humana.

É essa ignorância da natureza do homem que lança tanta incerteza e obscuridade sobre a verdadeira definição do direito natural: pois a ideia do direito, diz o sr. Burlamaqui, e mais ainda a do direito natural, são manifestamente ideias relativas à natureza do homem. Portanto, é da própria natureza do homem, ele continua, de sua constituição e de seu estado, que convém deduzir os princípios dessa ciência. (ROUSSEAU, 2010, p. 35)

Rousseau utilizar-se-á da mesma proposta argumentativa, remontando ao primeiro estágio humano para, conhecendo os homens, construir as bases do Estado. Dérathe (2009) enfatiza a importância deste recurso na tese do genebrino e ressalta como a caracterização do estado natural de diferentes formas poderia construir diferentes naturezas humanas e, por conseguinte, fundar Estados muito distintos uns dos outros.

É portanto incontestável que a teoria contratual é inseparável da hipótese do estado de natureza, e que esta conduzia necessariamente a ela. Isso não é tudo. Se todos os filósofos estão de acordo sobre o princípio da igualdade natural, eles têm contudo concepções diferentes a respeito da condição natural do homem, e essas divergências explicam os diferentes modos como eles formularam os próprios termos do contrato. Em cada um deles, a teoria do contrato depende estreitamente da ideia que eles tiveram do estado de natureza. (DERATHÉ, 2009, p. 200)

O primeiro passo dado por Rousseau em direção à reconstrução da natureza humana por meio da construção do homem no estado natural é afastá-lo de toda a *filosofia*, ou seja, de toda reflexão racional, visando colocá-lo em seu estágio mais primordial, mais instintivo, mais próximo ao animal.

O homem selvagem, entregue pela natureza apenas ao instinto, ou melhor, talvez recompensado, na falta deste, por faculdades capazes de inicialmente substituí-lo, para em seguida elevá-lo muito acima delas, começará, portanto, pelas funções puramente animais: perceber e sentir será seu primeiro estado, que lhe será comum com todos os animais. Querer e não querer, desejar e temer, serão as primeiras e quase únicas operações de sua alma, até que novas circunstâncias venham a causar novos desenvolvimentos. (ROUSSEAU, 2010, p. 57)

Dentro deste estágio mais primitivo, Rousseau sustenta a tese da *igualdade natural*, caracterizando os homens como semelhantes em aspec-

tos físicos e mentais, ou seja, o filósofo nega a tese de que alguns homens estariam naturalmente submetidos a outros. Se todos têm a mesma *liberdade* dentro do estado natural, torna-se evidente o fato de que o Estado só poderia nascer de uma convenção. Junta-se a isso o fato de que Rousseau concebe os homens como *solitários*, não propensos a nenhuma forma de socialização.

Assim como o filósofo coloca todos os homens em um mesmo patamar e julga não haver reflexões morais em seu interior, ele também repele a moralidade do estado de natureza. Neste não há nenhuma forma de lei ou dever a ser cumprido, já que não há Estado que dite com autoridade o que deve ser feito. Assim sendo, seria inadequado atribuir ao homem adjetivos como *justo* ou *injusto*, *bom* ou *mau*, segundo Rousseau (2010). É também por este fato que seria impossível afirmar que para ele o homem seria naturalmente bom – ainda que se possa dizer que há uma *tendência* para a bondade.

O genebrino enxerga no homem, além dessas habilidades puramente físicas e comuns aos outros animais, impossíveis de serem classificadas moralmente, a existência de uma *paixão* inata que, diferentemente de todas as outras paixões que posteriormente, no estado civil, poderão atribuir ao homem virtudes ou vícios, não possui um peso moral, justamente por sua função. É nesse sentido que se coloca contra os “moralistas”, que supostamente tentaram aniquilar as paixões da natureza humana, atrelando-as somente aos vícios.

Não importa o que digam os moralistas, o entendimento humano deve muito às paixões, às quais, na opinião geral, também lhe devem muito. É pela atividade delas que nossa razão se aperfeiçoa. Só buscamos conhecer porque desejamos usufruir, e não é possível conceber por que motivo se daria o trabalho de raciocinar quem não tivesse desejos nem temores. (ROUSSEAU, 2010, p. 57)

A paixão, segundo Rousseau, possui origem no progresso do conhecimento humano e atribui ao homem as faculdades de desejar e temer. Este último é o sentimento mais presente no estado de natureza, o que é totalmente compreensivo se é levada em consideração a falta de reflexão do homem. Longe de desejar excessos, o homem primitivo não deseja nada além da supressão de suas necessidades físicas: sua *liberdade* é a mais limitada possível, por não envolver nenhuma questão moral.

Anterior a qualquer racionalidade, a paixão do *amor-de-si* é o elemento decisivo na sobrevivência do homem, uma vez que o faz zelar por sua própria vida. É apenas em um momento posterior que o *amor-de-si* poderá se degenerar na paixão do *amor próprio*, que fará o indivíduo preferir a si mesmo em relação aos demais; essa paixão, entretanto, só aparecerá no homem a partir de sua relação com os demais, o que, neste primeiro momento, ainda não ocorre.

Fiz ver que a única paixão que nasce com o homem, a saber, o amor de si, é uma paixão em si mesma indiferente quanto ao bem e ao mal, que só se torna boa ou má por acidente e segundo as circunstâncias em que se desenvolve. Mostrei que todos os vícios que se imputam ao coração humano não lhe são em absoluto naturais; falei da maneira como nascem e, por assim dizer, segui sua genealogia, mostrando como, por uma contínua deterioração de sua bondade originária, os homens se tornam, enfim, o que são. (ROUSSEAU, 2005, p. 48)

À medida que o estágio das reflexões do homem evoluiu, as primeiras famílias foram constituídas, reunindo em uma mesma habitação o homem, a mulher e os filhos, cada um com uma função específica. O contato com os demais homens e as consequências resultantes disso são lamentadas por Rousseau no *Segundo discurso*, cujas origens o filósofo atribui à propriedade privada.

O primeiro que, ao cercar um terreno, teve a audácia de dizer *isto é meu* e encontrou gente bastante simples para acreditar nele foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. Quantos crimes, guerras e assassinatos, quantas misérias e horrores teria poupado ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas e cobrindo o fosso, tivesse gritado a seus semelhantes: “Não escutem esse impostor! Estarão perdidos se esquecerem que os frutos são de todos e a terra é de ninguém!”. (ROUSSEAU, 2010, p. 80)

É no momento hipotético da instituição da propriedade que Salinas Fortes (2007) afirma a destruição do “momento de juventude” idealizado por Rousseau. É partir dessa instituição que ele marca o início do processo de perda das características do estado primitivo em direção ao estado social.

Deixando a vida nômade e vivendo em família, os homens passaram a conviver. Pequenas famílias começaram a manter uma distância relativa e, à medida em que os laços se estreitavam, mais próximas elas ficavam umas das outras, até que, em um determinado momento, passaram a viver em comunidade.

Assim que os homens começaram a se apreciar mutuamente e a ideia de consideração se formou em seu espírito, cada um pretendeu ter direito a ela, e a ninguém mais foi possível deixar de tê-la impunemente. Daí surgiram os primeiros deveres da civilidade, mesmo entre os selvagens, e toda afronta se tornou um ultraje, porque, com o mal que resultava da injúria, o ofendido via o desprezo de sua pessoa geralmente mais insuportável que o mal em si. Foi assim, cada um punindo o desprezo que lhe mostravam de uma maneira proporcional à importância que fazia de si mesmo, que as vinganças se tornaram terríveis, e os homens, sanguinários e cruéis. Eis aí precisamente o grau a que chegou a maioria dos povos selvagens que conhecemos; e foi por não terem distinguido suficientemente as ideias e observado o quanto esses povos já estavam distantes do primeiro estado de natureza que muitos se apressaram a concluir que o homem é naturalmente cruel e tem necessidade de polícia para abrandá-lo, quando nada é tão suave como o homem em seu estado primitivo. (ROUSSEAU, 2010, p. 87)

A nova realidade humana, cada vez mais afastada do estado primitivo, exigiu do homem outras capacidades para além do *amor-de-si*. Apenas o interesse próprio já não justificava as ações dos homens, que começaram a *moralizar-se* para poder coexistir dentro do estado de natureza, percebendo que suas ações poderiam ser distinguidas em *boas* e *más*; e isso deu início às punições. Contudo, ainda sem leis, o julgamento do *bem* e do *mal* era subjetivo a cada homem, o que dificultará as relações dentro do estado natural.

Nesse momento, as necessidades do homem primitivo, que antes eram plenamente supridas pela natureza e acolhidas pelo estado de “juventude” da humanidade, já não são satisfeitas. A questão da liberdade surge já nesse primeiro estágio, em que o homem passa a conviver com outros semelhantes a ele em tudo, inclusive no desejo de satisfazer plenamente suas carências.

O *amor-de-si* tornado *amor próprio* deteriorou a tendência para a virtude. Com cada homem defendendo apenas seus interesses, tornava-se impossível a coexistência, uma vez que o consenso se fazia impossível. O estado natural, de pacífico que era, dá lugar a um estado de conflito, em que os vícios esmagavam as virtudes, e a vontade egoísta de cada homem matava os outros³.

3 Rousseau não concebe o estado de natureza como um *estado de guerra*, embora exista conflito na sociedade. Isso porque, para o autor, não basta que dois homens lutem entre si e até se matem para que este estado se torne, de fato, um estado de guerra. Como exprime Derathé: “Só há verdadeira guerra quando as hostilidades duram um certo tempo, e quando o combate visa à obtenção da reparação de um dano” (DERATHÉ, 2009, p. 207). Ora, nenhuma das duas condições se encontram no estado de natureza, já que os conflitos não caracterizam o estado de natureza e, tendo direito sobre tudo, é impossível que se requisite a reparação de algo que se perdeu. Conclui-se que não há guerra no estado natural e, assim sendo, a guerra surge apenas no estado civil, não enquanto homens lutam com homens, mas enquanto Estados lutam contra Estados.

A tese de Rousseau contrasta com a de outros contratualistas, tal como Thomas Hobbes (1588-1679), que defende que o estado de natureza é, de fato, um estado de guerra, movido pela natureza

Foi assim que as usurpações dos ricos, a pilhagem dos pobres e as paixões desenfreadas de todos, sufocando a piedade natural e a voz ainda fraca da justiça, tornaram os homens avarentos, ambiciosos e maus. Havia, entre o direito do mais forte e o direito do primeiro ocupante, um conflito perpétuo, que só terminava por combates e mortes. A sociedade nascente deu ensejo ao mais horrível estado de guerra. O gênero humano, aviltado e desolado, não podendo mais voltar atrás nem renunciar às aquisições infelizes que fizera e trabalhando apenas para sua vergonha por ter abusado das faculdades que o dignificam, viu-se ele próprio diante da ruína. (ROUSSEAU, 2010, p. 94)

Coagido de cumprir suas vontades e vendo seu livre-arbítrio cada vez mais reduzido pela ação de outros, o homem moraliza-se para ser livre. A partir de uma reflexão racional, identifica-se a necessidade de legitimar determinadas ações e vontades e punir outras a fim de que fosse possível manter a igualdade entre os homens e a preservação da raça. Ora, sem a moral, cada homem entende sua liberdade como irrestrita e ilimitada; o objetivo de Rousseau é demonstrar que esse não é o real significado desse conceito e que, se utilizado deste modo, só poderá conduzir a humanidade para a aniquilação da guerra de todos contra todos.

O Estado tem origem neste momento, em que os homens decidem manter a *liberdade* ainda que ela seja restringida; isto é, nas palavras do próprio autor: “era preciso sacrificar uma parte de sua liberdade para a conservação da outra, como um ferido que corta um braço para salvar o resto do corpo” (ROUSSEAU, 2010, p. 96).

A instituição do Estado surge como um mantenedor da *liberdade* individual de cada homem, com a ressalva de que esta não poderia interferir

.....
 corrompida de cada homem, que, buscando apenas seu próprio interesse, guerreia com outros incessantemente por aquilo que deseja.

Como as teorias de ambos são muito distintas no âmbito da natureza humana, torna-se claro que suas teses sobre o conflito nesse estado primitivo também apresentariam divergência inevitavelmente.

na de outrem⁴. O *direito natural* passou a existir somente como subordinado às rédeas do direito civil, e a forma com que isso se dá no Estado é o centro da discussão do autor.

É necessário recordar duas falas importantes de Rousseau nesse momento: a de que o *Contrato* não aconteceu de um dia para o outro e a de que o sistema político rousseauiano não visa à perfeição. Ora, não é o objetivo de Rousseau expor qual o equilíbrio exato que um Estado deve ter entre a punição e a liberdade, nem o que deve ser considerado justo ou injusto. O filósofo busca mais apresentar a grande questão da política e deixá-la clara do que buscar suas respostas específicas. É com esse intento que formula a hipótese do estado de natureza: a fim de procurar justificativas para a existência e as procedências do Estado.

Salinas Fortes identifica a questão central que permeia a obra de Rousseau: como ser livre dentro do Estado? “Os homens necessitam uns dos outros: eis o ponto de partida. Como uni-los mantendo-os ao mesmo tempo livres? Eis a aporia da vida coletiva, eis o grande paradoxo de toda política” (FORTES, 1997, p. 108).

O movimento de restringir a liberdade natural e reformulá-la para a liberdade civil se deu, segundo Rousseau, por meio do mecanismo de coerção proveniente do Estado. Já no primeiro parágrafo do *Contrato social*, exprime que seu objetivo não será romper os grilhões da instituição que aprisionam os homens, mas justificá-los, o que demonstra, mais uma

4 Assim como para Hobbes, Rousseau afirma que o estado de natureza deve ser abandonado para que o estado civil lhe dê lugar. O abandono e a alienação de seus direitos de natureza permitem ao homem conquistar *direitos* realmente ditos, garantidos pela coação do Estado, que estabelece um critério de justiça para além da vontade subjetiva de cada homem. A tese se distingue muito da argumentada por John Locke (1632-1704), que defende que o estado primitivo não deve somente ser conservado como *ampliado* na comunidade, uma vez que é dele que nascem os direitos; dessa forma, o Estado só serviria para conservar os direitos já adquiridos pela coação e não para criar novos.

vez, as pretensões filosóficas do autor com a obra: “O homem nasceu livre e em toda parte é posto a ferros. Quem se julga o senhor dos outros não deixa de ser tão escravo quanto eles. Como se produziu essa mudança? Ignoro. O que pode torná-la legítima? Acredito poder resolver essa questão” (ROUSSEAU, 2012, p. 23).

Dentro dessa nova realidade, a moralidade toma o lugar do instinto, tornando o impulso um dever, e o apetite, um direito. A civilização transforma o ser primitivo em um homem racional, um *cidadão*.

A passagem do estado natural ao estado civil produz no homem uma mudança muito significativa, substituindo, em sua conduta, o instinto pela justiça e dando às suas ações a moralidade que antes lhes faltava. É somente então que, a voz do dever sucedendo ao impulso físico e o direito ao apetite, o homem, que até então só havia considerado a si mesmo, vê-se forçado a agir segundo outros princípios e a consultar a razão antes de escutar suas inclinações. Embora nesse estado ele se prive de várias vantagens oriundas da natureza, obtém outras igualmente grandes: suas faculdades se exercitam e se desenvolvem, suas ideias se ampliam, seus sentimentos se enobrecem, sua alma inteira se eleva a tal ponto que, se os abusos dessa nova condição não o degradassem muitas vezes abaixo daquela da qual saiu, ele deveria bendizer sem parar o instante feliz que o arrancou dali para sempre e que fez, de um animal estúpido e limitado, um ser inteligente e um homem. (ROUSSEAU, 2012, p. 37)

Por meio da doação de seus direitos sobre tudo no *pacto*, os homens perdem o direito de serem dirigidos unicamente pela própria vontade, e o entregam nas mãos de um soberano. Este assume posição principal dentro da sociedade, uma vez que, reunindo o poder de *todos* em si, age unicamente para preservar a sociedade no caminho do direito, recuperando as virtudes perdidas no estado de natureza, a fim de, mantendo cada homem vivo, mantê-lo *livre*.

Aqui, a formulação rousseauiana inova radicalmente. A entrega de si e de seus bens e a submissão total não serão estipuladas em favor de um outro indivíduo que viria a se constituir na autoridade política, árbitro encarregado por todos de dirimir os conflitos. Esse despojamento se fará em favor da própria *comunidade como um todo*. (FORTES, 2007, p. 94)

O objetivo de Rousseau é defender a formação do Estado através de um *pacto* não só de consentimento, mas de doação de todos os homens, enquanto formadores de uma vontade geral que os impele a preservação. Dessa forma, afirma que não foi do direito do mais forte ou do primeiro ocupante que o Estado foi fundado, mas da própria racionalidade humana, que, decidindo-se pela vida, decidiu-se pela sua instituição.

Na *sociedade do pacto*, o povo exerce a soberania por meio da *vontade geral*, ou seja, da vontade acima dos desejos e vontades individuais e parciais de cada homem, que conduz o Estado para a justiça. Conforme pontua Nascimento (1988), a soberania pode ser definida como o puro exercício da vontade geral e é, portanto, legítima.

Esta nova comunidade não é mais regida pelos interesses *parciais* de cada homem, mas pelo interesse *geral* de toda a comunidade reunida, formando, assim, uma sociedade *total*. O Estado, entretanto, não pressupõe que todos os homens submetam suas vontades particulares à vontade geral, uma vez que ele, dotado da legítima força da maioria, é capaz de manter-se através da coerção.

O *paradoxo da liberdade* toma lugar na argumentação de Rousseau (2010) quando o autor afirma que, dentro do Estado, os homens serão *obrigados* a ser livres, ou seja, aqueles que, rejeitando a autoridade da *vontade geral*, comandarem a si mesmos somente por seus desejos e vontades subjetivas, serão coagidos a manter a liberdade do Estado por meio das punições.

Ser livre dentro do Estado constituirá sinônimo de submeter-se à “liberdade geral”, em que todos, dotados de *direitos e deveres*, já não poderão fazer seus próprios julgamentos acerca do *bem* e do *mal*, mas obedecerão à lei, expressão da *vontade geral*, para se manterem vivos e livres, na medida em que isso lhes for permitido.

O governo aparece na argumentação rousseauiana não como figura ativa do próprio Estado, mas como submisso à soberania, responsável por *representar* a vontade geral e não por ditá-la.

Esse corpo intermediário é denominado “suprema administração”; não é um poder supremo dentro do Estado, mas é um poder encarregado de uma função hierarquicamente inferior e submetido à autoridade soberana. Os membros do governo, governantes ou príncipes, são definidos como meros funcionários do soberano. (FORTES, 2007, p. 100)

O rei e o legislador aparecem no *Contrato* como figuras auxiliares do verdadeiro soberano, isto é, o próprio povo que pactua. Entretanto, Rousseau não promoverá um chamado à revolução ou à reforma dos governos, justamente por sua obra não poder ser tratada como um *manual*, aplicável a qualquer sociedade. O filósofo defende a *liberdade* no Estado, e não a revolta.

Tanto é assim, que o caminho traçado por Rousseau para manter o Estado pelo máximo de tempo possível – ainda que, para o autor, seja nítido a inevitável tendência desse para a dissolução – é o do patriotismo, ou seja, é porque os homens se interessam pela sua autopreservação que se submetem ao seu rei e às suas leis, cuidando também para que todos façam o mesmo: “A constituição do homem é obra da natureza, a do Estado é obra da arte. Não depende dos homens prolongar sua vida, mas depende deles prolongar a do Estado tanto quanto possível, dando-lhe a melhor constituição que possa ter” (ROUSSEAU, 2012, p. 101).

Se a *liberdade* puder ser definida como a capacidade de dar uma lei a si mesmo, refletindo racionalmente sobre a melhor decisão a ser tomada e se a melhor decisão é, no limite, aquela que mantém o homem vivo, o *pacto é a liberdade*.

É inútil querer confundir a independência e a liberdade. Essas duas coisas são tão diferentes que até mesmo se excluem. Quando cada um faz o que bem quer, faz-se frequentemente o que desagrade aos outros e isso não se chama um Estado livre. A liberdade consiste menos em fazer sua vontade do que em não ser submetido à vontade de outro; ela consiste ainda em não submeter a vontade de outro à nossa. (...) Não conheço vontade verdadeiramente livre que não seja aquela à qual ninguém tem o direito de opor resistência; na liberdade comum, ninguém tem o direito de fazer aquilo que a liberdade de um outro o proíbe de fazer, e a verdadeira liberdade nunca é destrutiva em relação a si mesma. Assim, a liberdade sem a justiça é uma verdadeira contradição, pois, não importa o que se pense, tudo constrange na execução de uma vontade desordenada.

Não há, pois, liberdade sem leis, nem onde alguém esteja acima das leis: pois até mesmo no estado de natureza o homem só é livre de acordo com a lei natural que comanda a todos. Um povo livre obedece, mas não serve. (ROUSSEAU, 2005, p. 371-372)

REFERÊNCIAS

DERATHÉ, R. *Rousseau e a ciência política de seu tempo*. Trad. Natalia Maruyama. São Paulo: Editora Barcarrola; Discurso Editorial, 2009.

FORTES, L. R. S. *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.

_____. *Rousseau: o bom selvagem*. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial; Humanitas, 2007.

MARQUES, J. de O. A. Forçar-nos a ser livres? O paradoxo da liberdade no Contrato social de Jean-Jacques Rousseau. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, [S.l.], n. 16, p. 99-114, 2010. ISSN 2317-806X. Disponível em: [<http://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/82596/85559>]. Acesso em: [15 jul. 2017].

NASCIMENTO, M. M. do. A vontade geral e o princípio da equidade. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, [S.l.], n. 21, p. 146-165, 2012. ISSN 2317-806X. Disponível em: [<http://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/56558/59614>]. Acesso em: [16 jul. 2017].

_____. O Contrato Social – entre a escala e o programa. *Discurso*, São Paulo, n. 17, p. 119-130, 1988. ISSN 2318-8863. Disponível em: [<http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/37933/40660>]. Acesso em: [17 jul. 2017].

OLIVEIRA, E. R. de. Ética em Jean Burlamaqui e o ensino conimbricense do direito natural. *Revista Transformação*, Universidade Estadual Paulista – São Paulo, v. 30, n. 1, p. 81-99, 2007.

ROUSSEAU, J.-J. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

_____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2010.

_____. *O contrato social*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: L&PM Pocket, 2012.

Tensões entre estado
e propriedade nos
*Dois tratados sobre o
governo de Locke*

*Tensions between state and property
in Locke's Two treatises of government*

Thiago Gruner

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

RESUMO: John Locke é frequentemente pensado como pai de um liberalismo que colocou a economia no centro do problema político, contribuindo para o que hoje entendemos por economias de mercado. Porém uma leitura mais problematizante de sua maior obra, *Dois tratados sobre o governo*, pode desfazer tal clichê e revelar outras respostas: afinal, até aonde pode ir o Estado na gerência da propriedade de seus cidadãos? O presente artigo pretende expor três leituras interpretativas dos *Dois tratados* que respondem a essa pergunta: uma primeira, de viés libertário, que acredita em direitos irrevogáveis de propriedade justamente adquirida; uma segunda, cunhada como *comunalista*, que acredita na distribuição inclusiva da propriedade pelo Estado; e uma terceira, que se apresenta como alternativa crítica às suas anteriores. É com esta última que este artigo alinhar-se-á, buscando defender que não há direito absoluto de propriedade nos *Dois tratados* – seja de bens, ação livre ou vida. Dadas certas condições reiteradas por Locke, o Estado poderia, sim, agir não só nos bens materiais, mas também na vida e na liberdade dos cidadãos, uma vez que existem reivindicações possíveis sobre todos esses direitos.

PALAVRAS-CHAVE: propriedade; Estado; justiça; liberdade; direito.

ABSTRACT: John Locke is usually thought of as the father of a certain liberalism that put the economy at the heart of the political question, contributing to what we nowadays understand as market economies. But a more problematic rendering of Locke's greatest work, *Two treatises on government*, may dissolve such cliché and reveal other answers: how far can the State go in managing its citizens' property? This paper will present three interpretations of the *Two treatises* that answer such question: the first one, of a libertarian bias, which believes in irrevocable rights in property fairly acquired; a second one, called communalist, that believes in an inclusive distribution of property by the State; and a third one, that presents itself as an alternative to the previous ones. This paper will subscribe to the last one, trying to make the case that there is no absolute right in property in the *Two treatises* – either in goods, action or life. Given certain conditions reiterated by Locke, the State could, yes, act not only on the material goods, but also on the life and freedom of its citizens, since there are possible claims on all these rights.

KEYWORDS: property; State; justice; freedom; right.

INTRODUÇÃO

Até aonde vai a autoridade do Estado na gerência da propriedade de seus cidadãos? Em seus *Dois tratados sobre o governo*, John Locke apresenta respostas cujos ecos são sentidos até hoje. Locke é inclusive tido pela maioria como pai do liberalismo que hoje sabemos ter levado às economias de mercado. Porém uma leitura mais problematizante de sua *opus magna* nos leva a repensar esse lugar comum.

Por um lado, Locke diz que “todo homem, quando se incorpora a qualquer sociedade política, também incorpora e submete à sociedade, por esse ato, as posses que tenha ou venha adquirir”. Essas posses, afirma, “deverão ser regulamentadas pelas leis dessa sociedade” (II, §120¹). Mas, por outro lado, Locke declara que o poder “não pode ter outro fim ou medida, quando estiver nas mãos do magistrado², que o de conservar os membros da sociedade em suas vidas, liberdades e posses” (II, §171). Ele é bastante claro ao dizer que “o poder supremo não pode tomar de homem algum nenhuma parte de sua propriedade sem o seu próprio consentimento” (II, §138).

Afinal, o Estado tem o direito de taxar o cidadão? De desapropriar ou redistribuir a terra?

1 Seguindo notação consagrada, indicarei o tratado por números romanos (I ou II) e a respectiva seção em números arábicos.

2 Indivíduo investido de autoridade político-administrativa.

Levanto aqui possíveis respostas, resumindo-as em três leituras interpretativas: uma de viés libertário, saída de *Anarchy, State and Utopia* (1974) de John Nozick, para quem Locke prevê um Estado com poder reduzidíssimo sobre a propriedade dos cidadãos; uma segunda, que chamarei de *comunalista*, saída de *A Discourse on Property* (1980) de James Tully, que acredita que a terra sempre permanece à disposição da comunidade, cabendo ao Estado constantemente redistribuí-la de maneira a que todos tenham sua porção³; e uma terceira, que denominarei *crítica*, originada de *The Right to Private Property* (1988) de Jeremy Waldron, que questiona as duas anteriores, relativizando o problema.

Tais autores centram-se muito no que contemporaneamente entendemos por propriedade, a saber: a propriedade de bens materiais – e, mais ainda, a propriedade da terra. Isso não é à toa, já que esse é o único da tríade lockeana de direitos de propriedade (vida, liberdade e bens materiais) que precisa ser adquirido – e que em seus pormenores gerou mais discórdia interpretativa. Ainda assim, tratarei de expor, ao final, algumas considerações sobre o limite do Estado na gerência da *vida e liberdade* de seus súditos.

A LEITURA LIBERTÁRIA

A primeira teoria defende que o direito à propriedade é conquistado para sempre ainda no estado de natureza, quando trabalham-se os recursos naturais: o que é apropriado “não pertence em comum a outros” (II, §44), sendo, portanto, um direito exclusivo daquele que se apropriou da coisa. E apropriar-se de algo, para o libertário, é aumentar seu valor. Isto poten-

3 Este seria um sistema de propriedade individual (direito exclusivo de uso), ainda que não privada (direito inclusivo de apropriação).

cialmente melhora a vida de outros – compensando a perda de liberdade que teriam de serem donos daquela coisa (NOZICK, 1974, p. 175ss). Ainda que chegue o momento em que não reste o suficiente para os demais apropriarem (II, §27), eles poderão *usar* daquilo que já estará apropriado, não vendo sua situação piorada.

A leitura libertária acredita que o direito de propriedade não é anulado na passagem para o Estado civil, pois este é criado exatamente para garantir a preservação da vida, liberdade e bens de seus súditos: “o poder supremo não pode tirar a qualquer homem parte da sua propriedade sem consentimento dele” (II, §138⁴).

Para o libertário, o Estado que Locke defende é aquele que toma apenas as posses do súdito necessárias para a preservação dos próprios bens, vida e liberdade – por exemplo, para financiar a polícia e o sistema penal⁵. Se cobrar mais impostos do que necessário, o Estado força o cidadão a usar suas horas de vida para um fim alheio (NOZICK, 1974, p. 167ss).

Se o Estado tentar ir além, distribuindo as posses dos cidadãos, ele restringirá demasiado sua liberdade e interferirá continuamente na vida das pessoas - seja confiscando bens, impedindo-as de fazerem trocas, de se darem presentes ou doar (NOZICK, 1974, p. 160ss). Mas se alguém tem direito sobre X, então é este alguém (e não o governo) quem tem o direito de dar uso a X – desde que não violando a vida e a liberdade alheia.

A LEITURA COMUNALISTA

A segunda teoria, comunalista, defende que, para Locke, quando todos os recursos são apropriados, mas ainda há homens sem a chance de apropriar,

4 Cfe. também II, §87, 88, 94, 95, 123, 124, 131, 139 e 140.

5 “É natural que todos que gozam de uma parcela de proteção paguem do que possuem a proporção necessária para mantê-la” (II, §140).

todos os direitos de propriedade são suspensos, uma vez que i) “Deus deu o mundo aos homens em comum” e ii) a lei natural manda observar a preservação de Toda Humanidade⁶. Ou seja, é a *humanidade* como um todo, criada por Deus, quem tem direito ao mundo. James Tully (1980, p. 109) caracteriza tal direito, portanto, como *inclusivo*: um direito geral, já que todo homem é um possuidor *em comum* que, se excluído das chances de apropriação, *pode reivindicar ser incluído* (TULLY, 1980, p. 129).

Por isso, quando acabam os recursos, todas as propriedades naturalmente adquiridas devem ser revertidas para as mãos do governo, que passa então a atribuí-las convencionalmente. De fato, Locke afirma que “todo homem, quando primeiro se incorpora a qualquer sociedade política, também incorpora e submete à sociedade, por esse ato, as posses que tenha ou venha a adquirir” (II, §120). Tully (1980, p. 166) explana que, quando isso acontece, o Estado “é obrigado a distribuir a cada membro os direitos civis à vida, à liberdade de preservar a si e aos outros, e de demandar os bens ou meios para isso”. Esse dever é conforme o que manda a lei natural da preservação máxima da humanidade.

Tal distribuição da propriedade assegura, por um lado, que todos tenham os meios necessários para a subsistência e que, por outro, todos possam trabalhar na terra, aproveitando seus frutos. Se o libertário disser que isso infringe a liberdade individual, o comunalista responderá que a liberdade humana de agir sobre os recursos da terra consiste exatamente na “Liberdade de usá-los, que Deus permitiu” (I, §39). Agir de acordo com essa liberdade, ditada pela lei natural, não é nem poderia ser um ataque à liberdade de ninguém. Pelo contrário, é agir conforme o propósito que Deus tem para a Criação.

6 Cf. II, §6, 11, 16, 25, 128, 129, 134, 149, 159, 168 e 182.

Para o comunalista, a propriedade regulada e distribuída em estado civil visa ao bem público (TULLY, 1980, p. 162) – e Locke teria usado “bem público” no sentido distributivo: a porção de bem a que *cada* membro da sociedade tem direito. Como o bem máximo seria a preservação de todos, o bem público seria o bem/preservação de cada um (§II, 6). Em outras palavras, é assegurar a vida, a liberdade e as posses de cada um dos cidadãos – e não só de uma parte (TULLY, 1980, p. 163).

A LEITURA CRÍTICA

Uma terceira leitura do texto de Locke busca relativizar a tensão entre o que o Estado pode e não pode fazer em relação à propriedade de seus súditos. Por um lado, critica a teoria libertária por ter menosprezado aquilo que está na primeiríssima linha do capítulo sobre a propriedade: a lei natural nos manda preservar o máximo de seres humanos, que “tem direito à própria preservação e, conseqüentemente, (...) a tudo quanto a natureza fornece para a subsistência” (II, §25). Esse direito de subsistência, que é geral, acaba, por isso, impondo restrições de bem-estar geral [*welfare*] em qualquer sistema de propriedade, privada, compartilhada etc. (WALDRON, 1988, p. 4). O problema da teoria libertária foi pensar que a propriedade tem prioridade sobre a subsistência. Mas como a razão de ser da propriedade (em sentido amplo) é a subsistência humana, direitos de propriedade não são importantes a ponto de prejudicar ou impedir a subsistência (WALDRON, 1988, p. 216). Locke confirma isso ao dizer que o poder legislativo pode fazer leis para que o indivíduo aja “conforme exigir o bem público da sociedade” (II, §89). Isso pode se dar pagando mais impostos do que o libertário queria, por exemplo.

Já a teoria comunalista colapsou direito à subsistência com direito de propriedade. A “liberdade de usar” os recursos da terra não é a garan-

tia de se apropriar deles. Ou seja: do direito à subsistência não se segue o direito à propriedade. Locke inclusive defende que, para com o homem necessitado, exista um dever de caridade. Além disso, os homens também podem trabalhar como empregados, o que garantiria sua subsistência. No que vale à terra, especialmente, Deus de fato manda o Homem trabalhar – mas nem por isso manda apropriar.

Para Jeremy Waldron, é importante levar em conta que o direito natural de propriedade é apenas contingente e que surge de uma relação particular (“especial”) com um recurso. Já o direito natural à subsistência (à vida) é direito geral, que vale independentemente das relações dos indivíduos com o mundo.

Falta, então, responder o que Locke quis dizer com *regular* a propriedade. Para essa terceira interpretação, os direitos de propriedade adquiridos no estado de natureza são *retificados, confirmados* na letra da lei do estado civil. O que antes era impreciso e inseguro, juridicamente falando, passa a ter uma forma, com força para se fazer cumprir, e, se não se fizer, com penalidade prevista (II, §13)⁷. Com efeito, a lei civil, além de garantir a propriedade, serve para que “todos saibam o que lhes pertence” (II, §136). Para Waldron, nada disso envolve revogar direitos, como previam os comunalistas.

Tampouco, porém, nada impede que as leis venham a mudar os critérios para a aquisição de *futuros* direitos de propriedade. Por exemplo, o governo pode vir a regular a propriedade: a) de uma área comum positivada (uma horta comunitária)⁸; b) de uma área comum e negativada, pronta para apropriação individual – caso do mar para pesca, ou área de mata

7 O polêmico caso da chegada de aplicativos de transporte particular individual foi resolvido nesses parâmetros.

8 No caso de Locke, o exemplo de sistema de propriedade da terra é o English Common (II, §35).

para caça (II, §30); ou c) dando uso para uma herança que não foi assumida por ninguém (I, §90).

Locke afirma que a preservação será “tanto quanto possível” (II, §88), pois, já que “a lei fundamental da natureza [é] a preservação dos homens, não há sanção humana que seja válida ou aceitável contra ela”. Assim, se um direito de uma propriedade atentar contra a preservação humana, ele não terá validade (II, §135). Logo, se preciso for, os impostos podem ser aumentados acima do mínimo necessário, bastando o consentimento da maioria (II, §142; LASLETT, 1988, p. 105).

Portanto, para Waldron, os limites naturais impostos a um governo que busca o bem público são: primeiramente, o direito geral à subsistência; e, em seguida, os direitos especiais de apropriações anteriores ao estado civil.

CONSIDERAÇÕES

A teoria libertária, como apresentada por Nozick, faz um recorte bastante enviesado das ideias lockeanas. Ele toma a liberdade e a independência absolutas do estado de natureza como referências intocáveis para o estado civil. Mas, ao fazer isso, ignora precisamente a complexidade do viver-em-sociedade e as concessões que caracterizam a passagem para o estado civil, que só existem na medida em que buscam garantir a segurança e propriedade (em sentido amplo) *de todos*. O ponto fraco da leitura libertária em relação ao texto de Locke é superestimar a identificação das condições para a circulação de bens com critérios de valor, e não tanto com critérios morais⁹.

Já a teoria comunalista reforça o fato de que Locke “defende a lei natural como fundação moral contra aqueles que veem a moralidade como

9 Cfe. NOZICK, 1974, p. 158ss.

baseada no interesse próprio ou na utilidade” (TULLY, 1980, p. 101). Em outras palavras, adonar-se conforme tal lei não é moral porque vantajoso (o que talvez configurasse a visão produtivista nozickiana). Pelo contrário: é moral porque está de acordo com a lei divina – e calha de ser vantajoso também. Tully aposta fichas na prioridade máxima do trabalho sobre a terra, com a consequente apropriação de bens, como meio *para que todos* encontrem subsistência. É visando a isso que seu Estado comunalista age.

Waldron muda o centro da discussão, minimizando a importância da denominada Condição de Suficiência para Apropriação¹⁰ e chamando atenção para o que seria o Direito Geral à Subsistência (e não necessariamente à Propriedade). O Estado não é necessário para legitimar a propriedade (como supunha o comunalista), pois, se a Condição de Suficiência fosse uma restrição de necessidade (e não uma condição mínima *suficiente*), morrer-se-ia de fome numa situação de escassez, o que negaria exatamente o direito e o dever de garantir a vida (WALDRON, 1988, p. 213). É esse Direito Geral de Subsistência, e não a Condição de Suficiência, que propõe que, *em tais* casos de escassez, o excedente de recursos à sobrevivência não vá para o “conforto” do proprietário (o que estaria enquadrado no mero “uso” dos recursos da terra), mas diretamente para a subsistência dos demais (WALDRON, 1988, p. 214).

Além das objeções já elencadas contra as duas primeiras leituras, Waldron (1988, p. 137) também minimiza o peso da discussão a respeito da propriedade, já que “o argumento de Locke sobre a propriedade não é tanto um fim em si mesmo, mas uma parte de seu objetivo maior de fundamentar o direito popular à revolta contra qualquer governo”. O esforço

10 “Apropriar-se na medida em que haja o suficiente em igual quantidade e qualidade para todos” (II, §27).

de Locke é mirar i) nos inconvenientes do estado de natureza, em que cada homem é juiz de seu próprio caso; e ii) nos inconvenientes do estado civil constituído em forma de monarquia absoluta, em que o Soberano é juiz de seu próprio caso: “sempre que lhe invadam a propriedade por ordem ou vontade do monarca, [o súdito] não terá meios de apelar como os que estão em sociedade devem ter” (II, §91).

Se Locke propõe mecanismos contra a insegurança relativa aos bens, a vida e a liberdade humana, é porque acredita que a monarquia absoluta é o maior risco a eles (II, §90 e 94). Somente no estado civil representativo e democrático é que se encontram segurança e tranquilidade (II, §94), já que nele as decisões não são feitas despoticamente, mas por *consenso*. Assim, o que os libertários superestimam como preservação absoluta da propriedade material seria, para Locke, tão somente estabilidade, garantia de defesa e salvaguarda contra o arbítrio.

As seções 138 e 139 deixam claro que o discurso de Locke sobre a propriedade deve ser lido relativamente a esses riscos de um governo absoluto – e que o direito à propriedade, ele mesmo, tampouco é absoluto: “o príncipe ou o senado, *não obstante tenha poder para promulgar leis no sentido de regular a propriedade entre os súditos, uns em relação aos outros*, entretanto nunca poderá ter o *poder de tomar para si*, no todo ou em parte, a propriedade do súdito, sem consentimento dele” (II, §139, meus destaques).

Portanto, o que o governo não pode é “*tomar para si*, no todo ou em parte, a propriedade do súdito sem o consentimento dele” (II, §139). Mais precisamente: o poder supremo não tem o direito de “proceder como bem entenda e dispor arbitrariamente dos haveres dos súditos”, “aumentar suas *próprias* riquezas e poder, tomando do povo o que achar conveniente”, nem de tomar a “propriedade que lhe aprouver, dela se servir e dispor segundo o que lhe convenha” (II, §138, meu destaque).

Porém o governo *pode* “regular a propriedade dos súditos *uns em relação aos outros*” (II, §139). Esse é exatamente o caso da distribuição de recursos via impostos – consentida pelos súditos, obviamente, pelo que foi visto¹¹. Os impostos não compõem um tesouro dos próprios magistrados, mas, uma vez recolhidos, são devolvidos aos súditos na forma de benfeitorias que promovam seu bem-estar. Waldron valoriza o Locke que acreditava, com otimismo, na capacidade do povo de legislar. Mesmo o recolhimento de impostos visando ao puro e simples acúmulo, como uma poupança de Estado, poderia em tese ser feito – desde que com o consentimento da maioria.

Deixo agora a discussão da propriedade material de lado. De todo modo, acredito que a validade do direito de liberdade segue os mesmos moldes do outro: o governo não poderá “arbitrariamente” cercear a ação humana (seja por toque de recolher, mandando prender ou restringindo o direito de ir-e-vir), conforme for “conveniente” ou “lhe aprovar”. Mas, ainda assim, tais ações *seriam possíveis* desde que decididas por consenso, visando ao bem público. Tais casos não deveriam nos soar estranhos, já que mesmo as constituições de algumas das mais avançadas democracias preveem o uso do toque de recolher, por exemplo¹².

Por fim, o mesmo pode-se dizer do direito à vida, cuja prova de sua validade apenas relativa é a defesa que Locke faz da pena de morte em articulação com a função do Estado, resumida já no início do segundo tratado:

11 Locke é muito mais claro no *Ensaio sobre a tolerância* (anterior aos *Dois tratados*): “O magistrado que tem o poder de determinar formas de transferir [*transferring*] propriedades de um homem para outro, pode estabelecer qualquer uma, para que sejam universais, iguais e conforme [*suited to*] o bem-estar da sociedade.” (B MS c.28)

12 Desde os ataques terroristas de 2015 até novembro de 2017, a França viveu sob estado de urgência. Nossa “constituição cidadã” de 1988 prevê na figura do estado de sítio a “suspensão da liberdade de reunião” e a “restrição à liberdade de imprensa”, além da “requisição de bens”.

O poder político é o direito de editar leis com pena de morte, e consequentemente, todas as penas menores, com vistas a regular e a preservar a propriedade, e de empregar a força do Estado na execução de tais leis e na defesa da sociedade política contra os danos externos, observando tão somente o bem público. (II, §3, meus destaques)

A pena capital será admitida em casos de afronta (“danos externos”) à tríade de direitos, especialmente o próprio direito à vida – casos esses que serão previstos por “leis promulgadas e estabelecidas, que não poderão variar nos casos particulares” e que “não devem destinar-se a outro fim que não, em última análise, o *bem do povo*” (II, §142, destaque do original).

Concluo, portanto, que não há propriedade absoluta nos *Dois tratados* – seja de bens, de ação livre ou da vida. Dadas certas condições reiteradas por Locke, o Estado poderia, sim, agir na vida, na liberdade e nos bens materiais dos súditos uma vez que existem reivindicações possíveis sobre todos esses direitos – e bastante razoáveis, até, já que relacionadas à integridade física dos cidadãos.

Locke pretende que o Estado seja apenas o *meio formal* de tais reivindicações. Decidir pelo toque de recolher, a prisão ou a pena de morte, quando estabelecidos por um Legislativo visando ao bem público, devem ser entendidos como causas defendidas por aqueles que se unem em sociedade civil e que buscam através dela sobreviver a agressões e outros inconvenientes.

As tensões apontadas nos *Dois tratados* hoje nos parecem problemáticas em razão da oposição socialismo/capitalismo liberal. No entanto, se quisermos ler Locke à margem dessas ideologias que lhe foram posteriores, é necessário dar um passo atrás dessa dicotomia. Enfim, o autor simplesmente não reconhece um conflito entre o papel do governo e a integridade da propriedade dos súditos (ASHCRAFT, 1994, p. 237). John Locke “não

era, claro, nem socialista nem capitalista, mas é fascinante encontrar elementos de ambas atitudes em sua doutrina da propriedade” (LASLETT, 1988, p. 106).

REFERÊNCIAS

ASHCRAFT, R. Locke's political philosophy. In: CHAPPELL, V. *The Cambridge companion to Locke*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

LASLETT, P. *Locke's Two Treatises of Government*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

LOCKE, J. *Two treatises of government*. Notas e introdução de Peter Laslett. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

_____. *Dois tratados sobre o governo*. Trad. Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

NOZICK, R. *Anarchy, state and utopia*. Oxford: Blackwell, 1974.

TULLY, J. *A discourse on property: John Locke and his adversaries*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

WALDRON, J. *The right to private property*. Oxford: Clarendon Press, 1988.

Fundamento da
possibilidade de
conhecer: a *Analítica*
dos conceitos da
segunda edição da
Crítica da razão pura

*Foundation of the possibility of knowing: the
Analytic of concepts of the second edition
of the Critique of pure reason*

Dani Barki Minkovicius¹

Universidade de São Paulo

¹ Não posso deixar de registrar aqui meus agradecimentos a algumas pessoas que contribuíram de modo mais próximo para os meus estudos kantianos: Gabriel Araújo, Nicole Vasconcelos e Ricardo Polidoro, além do Prof. Dr. Maurício Cardoso Keinert.

RESUMO: O artigo pretende reconstituir os argumentos apresentados na *Analítica dos conceitos* da segunda edição da *Crítica da razão pura*, de modo a investigar uma das questões centrais no projeto crítico de Kant: o fundamento da possibilidade de conhecer. Ou seja, mais do que apenas responder a *como* conhecemos, o objetivo aqui é compreender o que *legitima* a maneira e a possibilidade pelas quais conhecemos; enfim, o que fundamenta a possibilidade mesma de conhecer.

PALAVRAS-CHAVE: conhecimento; transcendental; categorias; síntese; unidade.

ABSTRACT: The article aims to reconstitute the arguments presented in the *Analytic of concepts* of the second edition of the *Critique of pure reason*, in order to investigate one of the central questions in Kant's critical project: the foundation of the possibility of knowing. That is, more than just answering to *how* we know, the objective here is to understand what *legitimizes* the way and the possibility by which we know; in short, what founds the very possibility of knowing.

KEYWORDS: knowledge; transcendental; categories; synthesis; unity.

INTRODUÇÃO À QUESTÃO DO FUNDAMENTO DA POSSIBILIDADE DE CONHECER

Se seguirmos o percurso feito por Kant em sua *Introdução B à Crítica da razão pura*², constatamos que o projeto crítico visado pretende se voltar para a questão do conhecimento, de modo a investigar *como* conhecemos. Já ao final dessa *Introdução*, Kant afirma, “a título de introdução ou antecipação” (B29), que há duas fontes do conhecimento humano: o entendimento e a sensibilidade. Caberá à *Crítica*, portanto, se debruçar sobre essas duas fontes, procurando entender como e por que elas são as fontes do conhecimento.

A investigação, porém, não fará uma simples fisiologia do conhecimento, como Kant acusa Locke de ter feito (por exemplo em B119); antes, Kant pretende *fundamentar* nossa maneira e possibilidade de conhecer. Não por acaso sua crítica será transcendental, uma vez que por transcendental entende-se “todo conhecimento que se ocupe (...) com o nosso modo de conhecer os objetos, na medida em que estes devam ser possíveis *a priori*” (B25). Ou seja, a possibilidade de conhecermos, e conhecermos de modo *a priori*, é o que está em questão para Kant. *A priori* pois independente da experiência, já que, ainda “que todo o nosso conhecimento comece *com* a

2 KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. 3. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013.

experiência, nem por isso surge ele apenas *da* experiência” (B1). Agora, o esclarecimento e mesmo a justificativa de tal afirmação depende do desenvolvimento da crítica transcendental. Afinal, como o conhecimento pode começar com a experiência sem com isso ser ele produto pura e simplesmente da experiência? Qual é, afinal, a origem do conhecimento? E, mais ainda, qual é o fundamento da possibilidade de conhecer? É esta última pergunta que nos mais interessará aqui, pois com ela nossa atenção deve se voltar para as duas fontes do conhecimento na medida mesma em que elas devam se referir uma à outra. Em outras palavras, se há duas fontes do conhecimento, este depende de ambas – mas na medida mesma em que essas fontes se relacionam. O fundamento da possibilidade de conhecer, assim, é aquilo que fundamenta a relação entre ambas as fontes, o entendimento e a sensibilidade. Trata-se, portanto, de tanto explicar quanto justificar essa relação. Como ela se dá? E o que a legitima?

A esta questão da *legitimidade*, Kant volta-se precisamente em sua conhecida Dedução Transcendental. Nela, o filósofo pretende provar a legitimidade da relação entre os conceitos do entendimento e o diverso dado da intuição, que é a legitimidade das categorias. No fundo, trata-se tanto de completar a investigação acerca do entendimento quanto promover – atestando a legitimidade para tanto – o vínculo entre a sensibilidade e o entendimento.

Por esses motivos, a Dedução Transcendental se encontra no interior da primeira divisão da *Lógica Transcendental*, qual seja, a *Analítica Transcendental*: pois se a lógica é a ciência das regras do entendimento em geral (B76), e a lógica transcendental é aquela que se preocupa com tais regras na medida em que essas se referem *a priori* a objetos (B81-82) – ou seja, a lógica em geral não faz a distinção entre conhecimento puro e empírico, o que a lógica transcendental faz –, a analítica será a parte da lógica

que “dissolve todo o trabalho formal do entendimento e da razão em seus elementos, e os expõe como princípios de todo julgamento lógico de nosso conhecimento” (B84), e a analítica transcendental, aquela que “apresenta os elementos do conhecimento *puro* do entendimento, e os princípios sem os quais objeto algum pode ser pensado” (B87, grifo nosso). Ou seja, se a Dedução Transcendental se trata, em uma de suas possíveis formulações, da garantia (ou não) da legitimidade das categorias, e estas são os conceitos puros do entendimento, não há espanto algum em deparar com ela na parte da *Crítica* que investiga “os elementos do conhecimento puro do entendimento”, e, ainda mais precisamente, na parte que perquire propriamente os conceitos puro do entendimento – o que compreende o primeiro livro da *Analítica Transcendental*, a *Analítica dos conceitos*.

É, então, no interior desse primeiro livro que conseguiremos voltar, finalmente, para a questão proposta, acerca da legitimidade das categorias, ou do fundamento da possibilidade de conhecer, ou, ainda, do vínculo entre o entendimento e a sensibilidade. Antes, porém, de adentrar a Dedução Transcendental, e justamente para poder fazê-lo, é preciso, no interior mesmo da *Analítica dos conceitos*, compreender, afinal, o que são as categorias.

A ORIGEM DAS CATEGORIAS: CONCEITOS DO ENTENDIMENTO E ESTE COMO FACULDADE DE JULGAR

Conhecemos por conceitos. Isso não significa que toda condição de possibilidade do conhecimento se resume a eles. Antes, isso nos direciona para apenas uma das fontes de nosso conhecimento: o entendimento. Como Kant afirma em diversas passagens, e ressalta agora no início da *Analítica dos conceitos* (B92-93), nosso entendimento é discursivo (e não intuitivo), o que quer dizer exatamente isto: ele é uma espontaneidade por meio de

conceitos. Agora, como o entendimento faz uso dos conceitos? Em que estes se baseiam? Ou apenas, o que são os conceitos?

Segundo Kant, os conceitos, e com isso o próprio entendimento, se baseiam em funções. Por função, Kant entende “a unidade da ação de ordenar diferentes representações sob uma representação comum” (B93). Ora, o entendimento, enquanto espontaneidade, e em oposição à sensibilidade, é ativo, uma atividade; “unidade da ação”, portanto, significa unidade do próprio entendimento. Já “uma representação comum” é exatamente a definição de conceito. Sendo assim, função pode ser traduzida como a unidade do entendimento em representar por conceitos. Se o conceito é ele mesmo uma representação (comum), aquilo que a função expressa – ou mesmo age – é uma relação entre representações (as “diferentes representações” e a “representação comum”, o conceito). A relação entre representações é aquilo que ganha o nome de juízo, já que este é “o conhecimento mediato de um objeto, portanto a representação de uma representação do mesmo” (B93). Não por acaso, então, Kant afirma (ainda em B93): “o entendimento não pode fazer nenhum outro uso desses conceitos que não o de julgar por meio deles”. O entendimento, assim, julga por meio de conceitos; por isso, estes são os “predicados de possíveis juízos” (B94). Agora, além dos conceitos (seus predicados), o julgar, o juízo, depende, antes mesmo, de uma unidade de ação. Ou seja, retornando à definição de função, atentemos agora ao elemento da “unidade”. Esta, que é a do entendimento, como já afirmado, é dada pela forma lógica “S é P”. É assim, enfim, que o juízo representa o entendimento, “como uma *faculdade de julgar*” (B94).

Mas a investigação até aqui não avançou ao transcendental; em outras palavras, se o horizonte é a categoria, o conceito *puro* do entendimento, até aqui temos o conceito independentemente de ser ele puro ou empírico. É preciso fazer a passagem da lógica em geral à lógica trans-

cidental, e é isso que Kant opera quando inicia o §10 (B102), conhecido como a “Dedução Metafísica”, exatamente por ser o momento da *Crítica* que argumenta pela origem das categorias.

A ORIGEM DAS CATEGORIAS: DIVERSO DADO, SÍNTESE E CONCEITOS

O início do §10, como adiantado, retoma a distinção entre a lógica em geral e a lógica transcendental, avançando da primeira para a segunda. Trata-se da passagem para a consideração da origem do objeto, i. e., a consideração da origem do conteúdo do conhecimento. Ora, o entendimento representa (enquanto unidade de ação, ressalva-se) por conceitos; trata-se, agora, de se voltar para isso que ele representa, a sua origem. É nesse sentido que Kant retoma a *Estética Transcendental*, momento da *Crítica* em que investigou a sensibilidade, e afirma que o entendimento tem diante de si o diverso dado da sensibilidade (B102). Este diverso, portanto, é o conteúdo com o qual o entendimento trabalha – e, assim, já estamos no campo do transcendental.

O entendimento, conforme visto, é uma ação. Assim, sua referência ao diverso será pelo ativo: o entendimento age sobre o diverso da intuição. Tal agir é descrito por Kant (B102) como percorrer, receber e ligar. É assim que o entendimento age sobre o diverso, e essa ação (de percorrer, receber e ligar) é denominada de síntese.

Em B103, Kant apresenta o significado mais geral de síntese: “a ação de somar diferentes representações umas às outras e abarcar a sua diversidade em um conhecimento”. Em alguma medida, tal descrição nos leva a relacionar a síntese a uma representação do entendimento, tal qual o juízo; de fato, as definições de juízo apresentadas acima e a de síntese agora discutida em muito se assemelham. Mas é preciso observar que juízo

e síntese não se equivalem, e muito pela diferença estabelecida pelo §10 em relação ao que era apresentado anteriormente no início da *Analítica dos conceitos*, qual seja, a entre lógica em geral e lógica transcendental. O juízo não leva em consideração (no sentido de que é indiferente a tanto) a origem do objeto; já a síntese não, ela pressupõe o diverso da intuição.

Na sequência de sua argumentação, Kant ressalta que a síntese é “o mero efeito da imaginação” (B103), e que, enquanto síntese da imaginação, é elevada pelo entendimento a conceitos – conceitos estes que dão unidade ao conhecimento. Em termos de lógica em geral, portanto (ao que se segue até o final do parágrafo, cf. B104), diferentes representações estão sob conceitos; mas já em termos de lógica transcendental, a síntese pura das representações é que está sob conceitos. Assim, podemos resumir o seguinte: primeiro, recebemos o diverso *a priori*; depois, temos a síntese desse diverso; essa síntese, então, é colocada sob conceitos, de tal modo que esses conceitos dão unidade à síntese, na medida em que consistem na representação da unidade sintética.

Agora, tudo isso está no campo transcendental do *a priori*: diverso *a priori*, síntese *a priori*, conceitos *a priori*. São conceitos puros, e, evidentemente, do entendimento. Conceitos puros do entendimento: tratam-se, enfim, das categorias.

RECOLOCANDO A QUESTÃO: O SEXTO PARÁGRAFO DO §10

As categorias são (porque representam) a unidade da síntese. Se a síntese é a ação, as categorias são unidade da ação. A isso, como vimos, Kant denomina de função. Assim, a categoria é uma função – e justamente a função que dá unidade à síntese. Ora, como já desenvolvido, a síntese é a representação da ação *que* considera o diverso da intuição. Isto é, é tal qual o juízo, *mas* com conteúdo transcendental. Ou seja, a síntese é um ato lógico (pres-

supõe a forma lógica) e é um ato sintético (pressupõe o diverso da intuição). É o mesmo entendimento, por meio das mesmas ações, que colocava em conceitos a forma lógica de um juízo (unidade analítica) e introduz um conteúdo transcendental (unidade sintética). As “mesmas ações” são as de síntese, e o “mesmo entendimento” o é enquanto uma unidade dessa ação, enquanto uma (mesma) função – qual seja, a categoria. É precisamente essa reflexão que Kant faz no central sexto parágrafo do §10:

A mesma função que dá unidade às diferentes representações em um juízo dá unidade também à mera síntese de diferentes representações em uma intuição e, expressa em termos gerais, denomina-se conceito puro do entendimento [a categoria]. O mesmo entendimento, portanto, e por meio das mesmas ações pelas quais colocava em conceitos – por meio da unidade analítica – a forma lógica de um juízo, introduz também, por meio da unidade sintética do diverso na intuição em geral, um conteúdo transcendental em suas representações, em virtude do qual elas são denominadas conceitos puros do entendimento [categorias] e se referem *a priori* a objetos, algo que a lógica geral não podia realizar (B104-105).

Agora, com isso, pode-se ter a impressão de um mero paralelismo entre o lógico (unidade analítica) e o sintético (unidade sintética), no interior do entendimento, expresso pela categoria, já que ela em si possui essa característica dupla. E, talvez, tal qual apresentado aqui no §10, essas duas unidades não passam mesmo do paralelismo. Isso não significa que se trata mesmo de paralelismo, ou que é isso que o §10 nos permite concluir. Antes, talvez o problema seja que ainda não temos os recursos suficientes, nesse momento da *Crítica*, para compreendermos a relação entre esses dois aspectos em questão para além do paralelismo. Com ele, já é possível entender por que a tábua das categorias é paralela, ou, mais forte ainda, vem, da tábua dos juízos – e não por acaso é isso que Kant afirma na sequência do parágrafo citado, permitindo-lhe estabelecer, também logo na sequência, a

tal tábua das categorias (Bro6). Mas, ainda assim, a prova da vinculação entre as duas características ainda não está dada. Provar o vínculo entre elas é ir além do paralelismo, e é, no fundo, provar o vínculo entre o lógico e o transcendental, isto é, dar legitimidade a esse vínculo. Em outras palavras, dar legitimidade às categorias. Enfim voltamos à nossa questão.

Se aqui no §10 foi explicitada a origem das categorias, a sua legitimidade é o que precisa agora ser provada. Trata-se, exatamente isso, da Dedução Transcendental, que precisará, então, provar a legitimidade da aplicação dos conceitos do entendimento em termos lógicos (forma lógica) ao diverso da intuição – que é o que as categorias possuem em si. A categoria, assim, expressa nela mesma o vínculo entre o entendimento e a sensibilidade, na medida mesma em que é função do primeiro (entendimento) que pressupõe o diverso da última (sensibilidade). E trata-se mesmo de vínculo, mais do que de relação; porque, no fundo, não é pela relação entre as faculdades que se tem conhecimento – é pelo vínculo entre elas.

Ao percurso crítico em busca do conhecimento – e sua validade objetiva –, resta, após a exposição das formas puras da intuição e da origem das categorias, a legitimidade do vínculo entre os conceitos do entendimento e o diverso da intuição; um vínculo entre entendimento e sensibilidade; a legitimidade mesma das categorias. Estabelecido isso, será possível compreender a condição de possibilidade do objeto da experiência, ou, ainda, a condição de possibilidade da experiência – de tal modo a melhor compreender como o conhecimento pode começar com a experiência sem por isso surgir dela. Esclarecido isso, se terá a validade objetiva do conhecimento³.

3 A argumentação precedente encontra certo respaldo nos §13 e §14, porém com outras ênfases. Tal como aqui pretendido, lá nos §13 e §14 há também uma introdução e justificativa à Dedução Transcendental. Para um melhor esclarecimento da linha interpretativa aqui defendida, cf. LONGUENESSE, B. *Kant and the Capacity to Judge*. Trad. Charles T. Wolfe. 2. ed. New Jersey: Princeton University Press, 2000. Sobre o uso do termo “paralelismo”, cf. LONGUENESSE, 2000, p.202-203.

PRIMEIRA PARTE DA DEDUÇÃO TRANSCENDENTAL: UNIDADE SINTÉTICA E UNIDADE ANALÍTICA

Tendo-se em vista o propósito da Dedução Transcendental ressaltado acima, Kant a⁴ inicia estabelecendo uma primeira relação entre intuição e entendimento: a ligação. A ligação é “um ato da espontaneidade do poder de representação” (B130), que liga o diverso da intuição. Como “um ato da espontaneidade”, é um ato do entendimento. Este, enquanto síntese, é então anterior à ligação, de tal modo que, seguindo o movimento do §15, podemos passar da ligação à síntese, que é anterior à primeira (à ligação).

Mas, além do diverso que ele liga e a síntese da qual é um ato, a ligação é a representação de uma unidade, uma unidade da síntese propriamente; a unidade sintética. “Ligação é a representação da unidade sintética do diverso. A representação dessa unidade, portanto, não pode surgir da ligação; é antes ela que, juntando-se à representação do diverso, torna possível o conceito de ligação” (B130-131). Ou seja, não é que a unidade representa a ligação; antes, a ligação representa a unidade, que, sintética, não deixa de ser uma atividade. Agora, esta é uma atividade do que ou de quem? Ou então, a unidade sintética é do quê? Ora, da autoconsciência, que é ela própria uma atividade, a autoatividade. A unidade transcendental da autoconsciência, então, torna possível a unidade sintética do diverso – ela torna possível a unidade sintética, mas não a é propriamente. Pois a ela também está compreendida outra unidade, pois, antes, a ela também está compreendida a apercepção pura ou originária.

Essa apercepção (ao que se segue até o final do parágrafo, cf. B131-132) é a autoconsciência e produz a representação “eu penso”, que é uma re-

4 Tratamos aqui apenas da Dedução Transcendental da segunda edição (edição B). Uma análise da Dedução Transcendental A e de sua relação com a Dedução Transcendental B que reforça os argumentos aqui apresentados pode ser encontrada em Longuenesse (2000).

apresentação que acompanha minhas representações de tal modo que posso chamá-las de *minhas* representações.

Isso significa que se a unidade sintética é a relação da (auto)atividade com o diverso da intuição (em outras palavras, a relação da apercepção com o diverso da intuição, o que quer dizer a representação em alguma medida desse diverso), a unidade transcendental da autoconsciência nos dá mais: nos dá a consciência de que essa representação é minha – é disso que se trata aquela outra unidade também compreendida na unidade transcendental da autoconsciência, denominada unidade analítica.

Há, portanto, duas unidades, a sintética e a analítica; e há, entre elas, uma anterioridade da unidade sintética em relação à unidade analítica, pois, primeiro, represento o diverso, para então ter essa representação como minha. A representação da representação, como vimos, é o conceito, e por isso a unidade analítica é pensada como conceito comum (cf. B134n). Agora, esses conceitos, diferentemente daqueles que definimos no início, não são apenas lógicos: eles dizem respeito a um objeto da unidade sintética, i. e., possuem conteúdo transcendental. A própria unidade sintética da apercepção, enquanto tal, diz respeito à lógica – na medida em que trabalha com a mera forma lógica – e à filosofia transcendental – na medida em que trabalha com o diverso da intuição.

Como é possível observar, a unidade sintética parece uma chave para compreender a questão por nós perseguida. Anterior a ela, porém, há a unidade transcendental da autoconsciência, que, além da unidade sintética, abarca também a unidade analítica. A solução, então, talvez esteja mais profundamente estabelecida na unidade transcendental da autoconsciência, e na relação mesma, em seu interior, entre a unidade sintética e a unidade analítica. Antes, contudo, de especificar essa relação, e com vistas a conseguir fazê-lo, Kant precisa ainda evidenciar alguns pontos.

PRIMEIRA PARTE DA DEDUÇÃO TRANSCENDENTAL: UNIDADE OBJETIVA E A RELAÇÃO ENTRE UNIDADE SINTÉTICA E UNIDADE ANALÍTICA

A unidade da consciência forma conceitos. Mas, como dito, esses conceitos não são meramente lógicos, eles possuem um conteúdo transcendental, qual seja, o diverso da intuição. Ora, “aquilo em cujo conceito é *unificado* o diverso de uma dada intuição” é um objeto, como Kant define em B137. Ou seja, o objeto é *constituído* pela própria autoatividade da consciência: “a unidade da consciência é aquilo que unicamente constitui a relação das representações a um objeto, portanto a sua validade objetiva, por conseguinte que se tornem conhecimentos” (B137). De tal modo que

A unidade sintética da consciência é, portanto, uma condição objetiva de todo conhecimento, e não uma de que eu apenas necessite para conhecer um objeto, mas uma sob a qual toda intuição tem de estar *para tornar-se um objeto para mim*, pois de outro modo, e sem esta síntese, o diverso não se unificaria em uma consciência (B138).

Sendo condição objetiva de todo conhecimento, quando a intuição se torna objeto para mim, não é tão obscuro compreender que se tem aqui uma unidade objetiva, justamente quando se tem a forma pura da intuição submetendo-se à condição originária da consciência. Há o tempo *a priori* (enquanto uma forma pura da intuição) determinado pela unidade sintética da apercepção como a sintetização de todos os fenômenos, tornando-se (os fenômenos) objetos do conhecimento para mim.

Ora, retomando enfim a unidade transcendental da apercepção, se ela, por assim dizer, abarca a unidade sintética, é antes por meio dela mesma (unidade transcendental da apercepção) que “todo diverso dado em uma intuição é unificado em um conceito do objeto” (B139), de tal modo que a unidade transcendental da apercepção é *ela mesma* unidade objetiva.

É exatamente a partir de tal constatação que se poderá compreender em que medida a unidade sintética e a unidade analítica estão ambas compreendidas na unidade transcendental da apercepção – porque antes, e para compreender precisamente isso, a unidade objetiva compreenderá a relação entre ambas essas unidades, sintética e analítica. É exatamente disso que o §19 tratará.

Este §19 apresenta novamente uma definição de juízo; mas, diferentemente daquela já apresentada, agora o juízo não será mais meramente lógico, pois será também transcendental, já que possui conceitos com conteúdos sensíveis (diverso de uma intuição dada). A definição agora dada é a seguinte: juízo é “o modo de trazer determinados conhecimentos à unidade objetiva da apercepção” (B141). Em outras palavras, o juízo é o que representa a unidade objetiva da apercepção, ou mesmo mais forte, o que a constitui, no sentido de que a objetividade é dada pelo juízo, em sua forma lógica (“S é P”), pela cópula “é” – ou seja, pela própria discursividade do entendimento.

Retomando, enfim, a unidade objetiva da apercepção é a forma lógica do juízo, mas este (o juízo) é o modo de trazer “*determinados conhecimentos*” (grifo nosso); ou seja, o juízo, enquanto forma lógica, é puramente lógico; enquanto modo de trazer determinados conhecimentos, é transcendental. A unidade objetiva da apercepção *está exatamente nessa relação* entre o lógico e o transcendental, a relação entre a unidade analítica e a unidade sintética.

PRIMEIRA PARTE DA DEDUÇÃO TRANSCENDENTAL: DE VOLTA ÀS CATEGORIAS

Finalmente, voltamos às categorias.

Via unidade objetiva da apercepção e, por ela, a relação entre unidade sintética e unidade analítica, ou mesmo, via a definição de juízo com-

preendendo o lógico e o transcendental, esclarecemos a unidade transcendental da apercepção como, nela mesma, esse vínculo entre a forma lógica e o conteúdo transcendental.

A unidade transcendental da apercepção é a ação, a mesma ação “que dá unidade às diferentes representações *em um juízo* [e que] dá unidade também à mera síntese de diferentes representações *em uma intuição*”, retomando a frase do sexto parágrafo do §10. Mas tal frase se refere não a uma “mesma ação”, mas a uma “mesma função”. Ora, função é a unidade da ação; e se a ação é essa da unidade (que, como vimos, já é em si uma ação) transcendental da apercepção, a unidade dessa ação, i. e., a função propriamente, será a categoria.

Por isso, enfim, o §20 retorna às categorias, definindo-as agora – coadunando com toda a argumentação aqui traçada, e retomando precisamente o §10 – como “funções de julgar (...) em que o diverso de uma intuição dada é determinado em relação a elas” (B143). É por isso que, enfim, Kant pode afirmar que “o diverso em uma intuição dada está *necessariamente* sob categorias” (B143, grifo nosso).

Mas nossa questão ainda não está resolvida. Até aqui, na Dedução Transcendental, provou-se, nas palavras do §26 (B159), “a possibilidade das mesmas [categorias] como conhecimentos *a priori* de objetos de uma intuição em geral”. A vinculação entre as faculdades, porém, ainda não está provada. Isto é, para completar a prova da legitimidade da posse das categorias de seus conteúdos, resta ainda se voltar para como e por que o diverso em uma intuição está *necessariamente* sob categorias, ou seja, averiguar como esses conteúdos transcendentais nos são dados.

Colocar a questão nesses termos parece esquecer a *Estética Transcendental*, que se debruçou nisso. Entretanto, na verdade, trata-se precisamente disso: reavaliar o que foi aprendido na *Estética Transcendental* à luz do que vimos na Dedução Transcendental (cf. LONGUENESSE, 2000, p. 70), à luz da questão da legitimidade, à luz, enfim, da vinculação entre entendimento e sensibilidade. Vínculo esse que, se enfim estabelecido, mostrará que o sexto parágrafo do §10 não trata de um mero paralelismo, e que a legitimidade das categorias em sua posse do sensível – ou, simplesmente, em sê-las – é plenamente provada.

SEGUNDA PARTE DA DEDUÇÃO TRANSCENDENTAL: SÍNTESE FIGURATIVA E INTUIÇÃO FORMAL

Se a questão deve se voltar agora à intuição, nada mais coerente que o §22 (ao que se segue, cf. B146-147) retomar a distinção entre intuição pura *a priori* e intuição empírica. Ambas são sensíveis, pois a intuição sensível é a única possível para nós, humanos, mas as “coisas” só nos são dadas na medida em que sejam intuições empíricas, i. e., percepções.

No que concerne à questão deixada em aberto – a saber, como o diverso nos é dado –, há aqui um começo de resposta. As intuições hão de ser empíricas; assim, as categorias só fornecem conhecimento quando se aplicam a intuições empíricas. Ou seja, sendo assim, as categorias são possibilidade só do conhecimento empírico – a chamada experiência –, de tal modo que, enfim, é possível compreender o significado de se afirmar que a experiência possível é o limite do conhecimento (como Kant de fato afirma no §23).

Mas é preciso lembrar que se nosso conhecimento começa com a experiência, ou a tem como seu limite, nem por isso ele surge só dela. A verdade é que a resposta à questão acima, se foi inicialmente respondida,

ainda se mantém em aberto, e é preciso, ainda, se voltar a como a intuição empírica nos é dada.

O §24 trará uma solução mais bem acabada (ainda que não completa) a essa questão, nos mostrando que, para tanto, será preciso direcionar nossa investigação para um ponto em particular, justamente aquele que diz respeito à relação entre o entendimento e a sensibilidade: o da aplicação. Mas vamos por partes.

Até aqui, temos o seguinte: o entendimento determina a intuição segundo a unidade sintética da apercepção. Esta representa o diverso dado. É nesse sentido que, via forma lógica, o entendimento (por meio da função da categoria) *se aplica* ao conteúdo transcendental e dá validade – ou mesmo realidade – objetiva ao conhecimento. A condição de possibilidade do conhecimento é *a priori*, e não empírica.

Agora, para completar a Dedução Transcendental, a fim de compreender que intuição é essa que nos é dada – como ela nos é dada –, é preciso se debruçar melhor sobre essa aplicação, esse ato de aplicação, essa síntese. Pois até aqui ela foi vista como síntese apenas (síntese que nos levou à unidade sintética, e desta à unidade transcendental da apercepção). Mas, em termos de investigação crítica, podemos melhor compreendê-la (no que se refere aos dois parágrafos que se seguem, cf. B150-151).

Pois se a ação das categorias em relação ao diverso de uma intuição em geral pode ser chamada de síntese intelectual (*synthesis intellectualis*), há, para nós, que intuímos sensivelmente, também a síntese figurativa (*synthesis speciosa*), que é justamente a síntese do diverso da intuição sensível.

Ambas as sínteses são necessárias para constituirmos conhecimento, ambas são, portanto, transcendentais. Mas a síntese intelectual, na medida em que diz respeito à intuição em geral, se preocupa menos com o conteúdo e mais com a forma, i. e., diz respeito mais à forma lógica do

juízo, independentemente de qualquer sensível dado – diferentemente da síntese figurativa, que se volta exatamente para a intuição sensível. Logo, é a essa síntese que devemos nos voltar para compreender a aplicação do entendimento para com a sensibilidade.

Essa “síntese figurativa, quando diz respeito à unidade originariamente sintética da apercepção, i. e., a essa unidade transcendental que é pensada nas categorias” (B151), é denominada síntese transcendental da imaginação, o que nos retorna ao §10. Lá, a síntese em geral era compreendida como um mero efeito da imaginação. O entendimento, lá, elevava a síntese da imaginação a conceitos. Aqui, no §24, a imaginação reaparece, finalmente, com um papel igualmente importante, mas outro. A imaginação é agora aquilo que traz a sensibilidade ao entendimento, por meio da síntese figurativa. Desse modo, ela é tanto sensível (por trazer a sensibilidade ao entendimento) quanto pertencente ao entendimento (por sintetizar, e, com isso, ser uma ação e ser produtiva).

O vínculo entre entendimento e sensibilidade começa a ser estabelecido de modo mais forte, e por meio da imaginação. Ela é, por assim dizer, a terceira faculdade, que, em parte entendimento e em parte sensibilidade, faz a ponte entre o entendimento propriamente e a sensibilidade propriamente. De fato, o entendimento é independente da intuição, e vice-versa; mas aquele (o entendimento) é uma atividade que tem a última (a intuição) como aquilo determinável. A relação entre o determinável e o que determina se dá, enfim, pela imaginação.

Mas a solução à nossa questão ainda não está completa. *Como se dá essa relação – via imaginação – entre o entendimento e a sensibilidade? Como a síntese figurativa sintetiza? Atentemos ao seu nome e temos a resposta: figurando.*

Assim, podemos voltar à *Estética Transcendental*, como o próprio Kant faz (a partir de B152-153), e recompreendê-la. O entendimento determina o tempo figurando. Talvez por isso a dificuldade de se fugir da analogia com a linha (B50). Intuímos a nós mesmos também nos figurando – afinal, o tempo é a forma de nosso sentido interno (B49) –, de tal modo que nos representamos a nós mesmos enquanto fenômenos; é assim que nos conhecemos: enquanto fenômenos. Podemos nos pensar como puro pensamento, mas a imaginação, via síntese figurativa do tempo, permite que nosso puro pensar nos afete a nós mesmos, e, assim, tomemos consciência de nós mesmos (cf. §25).

Mas, novamente, ainda falta para nossa solução fechar. *Como* a imaginação figura? Se, como afirma Kant no §21 (B145), não temos como explicar como o diverso é dado para a intuição, talvez tenhamos como dizer, seguindo a Longuenesse (2000, p. 28), como os fenômenos nos são dados. E isso é, de um modo, tentar especificar como se dá (no sentido de como “procede”) a síntese figurativa. Responder a isso é, enfim, vincular entendimento e sensibilidade.

No §26, Kant anuncia um próximo passo na Dedução Transcendental, que pode ser uma tradução da tarefa que deixamos acima em aberto: “[explicar] a possibilidade de conhecer *a priori*, por meio das *categorias*, os objetos que *só podem aparecer aos nossos sentidos* – não, certamente, segundo forma de sua intuição, mas segundo as leis de sua ligação – e, portanto, como que prescrever a lei à natureza e mesmo torná-la possível” (B159).

Dessa citação, ressaltamos três trechos: “objetos que só podem aparecer aos nossos sentidos”; “segundo as leis de sua ligação”; e “torná-la pos-

sível”. A partir deles, podemos perceber a ênfase que Kant está dando, precisamente na direção de voltar nossa atenção a como os fenômenos nos são dados. Os fenômenos “só podem aparecer aos nossos sentidos”, e eles os são – são fenômenos – “segundo as leis de sua ligação”. A possibilidade, enfim, do conhecimento, e mesmo da natureza, enquanto objeto de conhecimento, reside nessa maneira na qual os fenômenos nos são dados, ou, na maneira na qual os fenômenos nos são, ou ainda, simplesmente, na maneira na qual os fenômenos são.

É talvez nesse sentido que, na sequência do §26, Kant introduz uma distinção, que, se de alguma maneira já pressuposta, até então ainda não devidamente evidenciada. Trata-se da distinção entre forma da intuição e intuição formal, que Kant começa a discutir quando afirma que “o espaço e o tempo (...) são representados *a priori* não apenas como formas da intuição sensível, mas como *intuições* mesmas (que contêm um diverso), portanto com a determinação da *unidade* desse diverso neles” (B160). As formas da intuição, portanto, fornecem apenas o diverso; ao passo que as intuições formais fornecem a unidade da representação, são intuições representadas com a determinação da unidade desse diverso. Ou seja, a intuição formal já é um momento da representação. Isto é, aqui tem-se o dispositivo representacional já operando; tem-se de algum modo o entendimento já funcionando – ou, antes, a imaginação e sua síntese figurativa.

Assim, o que a síntese figurativa faz, então, é tornar os fenômenos ou intuições formais tais quais são. É verdade que no §26 Kant não menciona propriamente a expressão “síntese figurativa”, mas isso não significa necessariamente que não seja ela operando os últimos passos da Dedução Transcendental. Longuenesse resalta essa questão, que não deixa de ser uma de suas teses fortes:

The expression “figurative synthesis”, *synthesis speciosa*, appears only briefly in the Transcendental Deduction of the Categories. After section 24, Kant does not use it again. In section 26 he does consider the role of imagination (and its dependence on intellectual synthesis), but he does not make use of the expression “figurative synthesis”. Yet the absence of the expression should not obscure the essential role played by the notion in Kant’s argument. With the explanation of *synthesis speciosa*, Kant completes the Transcendental Deduction of the Categories by returning to what it presupposed, the forms of sensibility expounded in the Transcendental Aesthetic. Thus the notion of *synthesis speciosa* not only is Kant’s major tool for bringing the Deduction to completion, but also completes the theory of space and time⁵. (LONGUENESSE, 2000, p. 211)

Mas, voltando, o que quer dizer exatamente tornar os fenômenos, as intuições formais tais quais são? Significa justamente isto: subordinadas às categorias.

É assim que o vínculo entre forma lógica e diverso de uma intuição se completa; é assim que o vínculo entre sensibilidade e entendimento se completa; é assim, finalmente, que o possível paralelismo se desfaz em benefício de algo muito mais forte: o diverso da intuição é o conteúdo transcendental do conhecimento porque *alguma coisa nele mesmo*, enquanto aparece para nós, i. e., enquanto fenômeno, deve fazê-lo acordar com a forma lógica. A imaginação explica isso e a própria categoria também. Afinal, ela é a mesma função pela qual se dá “unidade às diferentes repre-

5 “A expressão “síntese figurativa”, *synthesis speciosa*, só aparece brevemente na Dedução Transcendental das Categorias. Após a seção 24, Kant não a usa mais. Na seção 26, apesar de ele considerar o papel da imaginação (e sua dependência na síntese intelectual), ele não faz uso da expressão “síntese figurativa”. Ainda assim, a ausência da expressão não deve obscurecer o papel essencial desempenhado pela noção no argumento de Kant. Com a explicação de *synthesis speciosa*, Kant completa a Dedução Transcendental das Categorias retornando ao que ela pressupunha, as formas da sensibilidade expostas na Estética Transcendental. Assim, a noção de *synthesis speciosa* não só é a maior ferramenta de Kant para completar a Dedução, como também completa a teoria do espaço e do tempo” (tradução nossa).

sentações em um juízo” e “unidade à mera síntese de diferentes representações em uma intuição”. Nas palavras de Longuenesse:

(...) something in the nature of appearances themselves must make them agree with the forms of the logical use of the understanding and, if the categories are originally nothing else but the logical functions according to these forms, with the categories. It must therefore be shown that these functions are not only conditions of the subordination of concepts according to logical use, but conditions of the very presentation of appearances in sensible intuition, a presentation that generates for these appearances objects reflected under concepts⁶. (LONGUENESSE, 2000, p. 28)

Ora, seria, afinal, a imaginação ou as categorias a condição da aparição dos fenômenos tal qual eles nos aparecem? A resposta não é exclusiva, ou, antes, é, sem o ser: são as categorias, mas na medida mesma em que consideramos a síntese figurativa. É por isso que esta é desenvolvida no final da Dedução Transcendental *das Categorias*, e para devidamente completar tal dedução.

VINCULAÇÃO E FUNDAMENTAÇÃO

Entre o entendimento e a sensibilidade, então, há uma relação muito estreita, um vínculo propriamente, que explica como conhecemos. Como argumenta Longuenesse (2000, p. 202-203), há um efeito do entendimento na sensibilidade, uma afecção da sensibilidade pelo entendimento. A intuição formal é o efeito da ação que tende a produzir o próprio juízo,

6 “Algo na natureza dos fenômenos em si deve os fazer concordar com as formas do uso lógico do entendimento e, se as categorias são originalmente nada outro que as funções lógicas de acordo com tais formas, com as categorias. Deve, portanto, ser mostrado que tais funções não são só condições da subordinação dos conceitos de acordo com o uso lógico, mas condições da própria apresentação dos fenômenos na intuição sensível, uma apresentação que gera para esses fenômenos objetos refletidos sob conceitos” (tradução nossa).

enquanto forma lógica. O resultado do pensar é o juízo (no sentido de que o entendimento é uma faculdade de julgar porque é uma faculdade de pensar) (B94), porque seu objetivo é o juízo. Assim, geramos a intuição formal justamente visando à forma lógica, visando completar e formar o juízo. Como continua Longuenesse, isso não significa que é o juízo, no sentido da forma lógica, que afeta a sensibilidade e produz a intuição formal; antes, é o ato da espontaneidade, cujo objetivo é o juízo. Ou seja, é o entendimento. “Only in this way are we capable of using our understanding”⁷, conclui Longuenesse (2000, p. 203). Entendimento, cuja unidade da ação, cuja função é a categoria.

* * *

Podemos, enfim, voltar ao sexto parágrafo do §10 e compreender agora que realmente não se trata de mero paralelismo, pois é o mesmo entendimento que gera a intuição formal com vistas ao juízo, que é seu objetivo, e, portanto, produto também de sua ação. A relação entre a unidade sintética e a unidade analítica é *necessariamente imbricada*: a primeira é efeito da segunda, e a segunda pressupõe a primeira; a primeira é efeito da segunda *porque* a segunda pressupõe a primeira. É uma mesma função que está compreendendo esse jogo. É um mesmo entendimento que colocava em conceitos a forma lógica de um juízo, i. e., que colocava uma forma, e que introduz um conteúdo transcendental, i. e., introduz um conteúdo (cf. LONGUENESSE, 2000, p. 200).

O conhecimento só é compreendido quando voltamos nossa atenção para essa mesma ação que, fundamentalmente, orienta toda relação, que efetua todo vínculo. É a ação do sujeito transcendental que nos possi-

7 “Só desse modo somos capazes de usar nosso entendimento” (tradução nossa).

bilita, enfim, compreender o conhecimento, compreender sua possibilidade tanto quanto sua legitimidade.

Por isso, então, na conclusão da Dedução Transcendental, Kant sintetiza:

Nós não podemos pensar nenhum objeto senão por meio de categorias; nós não podemos *conhecer* nenhum objeto pensado senão por meio de intuições que correspondam àqueles conceitos. Ora, todas as nossas intuições são sensíveis, e este conhecimento, na medida em que seu objeto seja dado, é empírico. O conhecimento empírico, porém, é experiência. *Consequentemente, nenhum conhecimento a priori nos é possível, a não ser apenas de objetos da experiência possível.*

Esse conhecimento, que se limita apenas aos objetos da experiência, não é por isso, contudo, extraído por inteiro da experiência; na verdade, tanto as intuições puras como os conceitos puros do entendimento são elementos do conhecimento que se encontram *a priori* em nós (B165-166).

Tanto as intuições quanto os conceitos são trazidos ao *a priori*, e vinculados ao *a priori*. É nossa ação de representar, configurada em todo esse funcionamento imbricado, que nos explica e justifica nosso conhecimento. O fundamento da possibilidade de conhecer, ao fim e ao cabo, responde à hipótese lançada por Kant no décimo primeiro parágrafo do Prefácio B de sua *Crítica da razão pura*:

É preciso verificar pelo menos uma vez, portanto, se não nos sairemos melhor, nas tarefas da metafísica, assumindo que os objetos têm de regular-se por nosso conhecimento, o que já coaduna melhor com a possibilidade, aí visada, de um conhecimento *a priori* dos mesmos capaz de estabelecer algo sobre os objetos antes que nos sejam dados (BXVI).

REFERÊNCIAS

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. 3. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013.

LONGUENESSE, B. *Kant and the Capacity to Judge*. Trad. Charles T. Wolfe. 2. ed. New Jersey: Princeton University Press, 2000.

*Maria Cora, de
Machado de Assis, e o
primado da vontade
sobre o intelecto em
Arthur Schopenhauer*

*Maria Cora, by Machado De Assis, and the supremacy of
will over intellect in Arthur Schopenhauer's Philosophy*

Allan Alves de Souza

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

RESUMO: Este artigo pretende analisar os tormentos psíquicos do protagonista de *Maria Cora* (1906), de Machado de Assis, a partir da ótica da filosofia de Arthur Schopenhauer. Exímio leitor do filósofo alemão e criador de uma literatura que suporta investigação filosófica, analisaremos de que forma os aspectos implícitos no sofrimento da personagem poderiam ser transpostos à literatura machadiana por meio das reflexões metafísicas e psicológicas de Schopenhauer.

PALAVRAS-CHAVE: Machado de Assis; Arthur Schopenhauer; filosofia e literatura.

ABSTRACT: This article claims to analyze the psychological torments of the protagonist of *Maria Cora* (1906), by Machado de Assis, great reader of Arthur Schopenhauer and creator of a literature that supports philosophical investigation, from the perspective of Arthur Schopenhauer's philosophy. We will analyze how the implicit aspects of the character's suffering could be transposed to Machado's literature through Schopenhauer metaphysical and psychological reflections.

KEYWORDS: Machado de Assis; Arthur Schopenhauer; philosophy and literature.

Que a evolução natural das coisas modifique as feições, a parte externa, ninguém jamais o negará; mas há alguma coisa que liga, através dos séculos, Homero e Lord Byron, alguma coisa inalterável, universal e comum, que fala a todos os homens e a todos os tempos.

Machado de Assis

Em geral, os sábios de todos os tempos disseram sempre o mesmo, e os tolos, isto é, a imensa maioria de todos os tempos, sempre fizeram o mesmo, ou seja, o contrário; e assim continuará a ser.

Arthur Schopenhauer

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A narrativa de *Maria Cora*, de Machado de Assis, foi publicada originalmente no jornal *A estação*¹, sendo depois republicada, com alguns ajustes, em *Relíquias de casa velha* (1906). Durante toda a trajetória de Machado, seus contos funcionaram como um laboratório ficcional em que o autor pôde experimentar sobremaneira as intertextualidades possíveis. Segundo Afrânio Coutinho, “o conto foi a dura escola que se exercitou para atin-

¹ “Diferente do primeiro conto, *Maria Cora* ganhara uma primeira versão sob o título *Relógio parado*, em 1898. Além da mudança do título, a versão publicada no livro modificava também o nome da protagonista, que era Maria Rita, e no livro passou a se chamar Maria Cora. O conto foi publicado no suplemento literário do jornal *A estação*, entre os dias 15 e 30 de todos os meses de janeiro, fevereiro e março, com exceção do dia 15 de fevereiro, que não teve o conto publicado”. (MORAES, 2010, p. 189)

gir a maturidade do método que seria o seu, subordinando a narrativa à análise de caracteres” (COUTINHO, 1966, p. 65). São muito conhecidas, principalmente nos romances machadianos, as características filosóficas de suas narrativas. No entanto, não há pesquisas sistemáticas que se debrucem sobre aspectos filosóficos da literatura machadiana no horizonte dos contos. Dada esta ausência de análises, nossa pesquisa compreende uma proposta inicial de investigação da filosofia presente em seu gênero literário mais profícuo. Tal estudo nos encaminha à compreensão da própria referida coletânea, funcionando também como objeto introdutório para o entendimento de seu universo filosófico. Por ser sua última compilação, lançada já ao final de sua vida, a narrativa expressa a fase mais madura do autor, em que a visão fatigada do espírito transmuta sob sua pena a essência humana em sua eterna contradição:

A obra *Relíquias da casa velha*, ao apresentar contos cujo tema é a existência humana marcada pela oposição entre a essência do ser humano, seus desejos e anseios, e a aparência desse mesmo ser, sujeito às regras sociais que o impelem a negar o seu interior, aponta para uma unidade temática que se revela na oposição entre o enunciado e a enunciação. O indivíduo, no enunciado, desponta como sujeito do querer ser, do dever ser, do poder ser integrado à sociedade a que pertence, submetendo-se às suas normas. Na enunciação, emerge a sujeição do indivíduo a vontades, a desejos próprios e à constante busca para realizá-los. (NASSER, 2010, p. 1096)

No entanto, que filosofia seria esta? Nosso estudo converge para dois elementos: o primeiro é o da concepção do “eu” machadiano que, representada no conto, é construída através da perspectiva do entendimento entre o sujeito e o mundo. A apreensão que o sujeito, como personagem, realiza dos fenômenos do mundo, compreendendo-os e interpretando-os a partir de si, é uma das causas da relação entre o dizível e o indizível na estética li-

terária machadiana². Tratada sob o prisma da galhofa, a perspectiva entre o sujeito e o objeto dita o entendimento do narrador – que nem sempre confere condição de verdade ao ocorrido. O segundo elemento, restrito à narrativa do conto, diz respeito à forma como os tormentos psicológicos das personagens representariam similaridades com o pensamento de Schopenhauer, um dos filósofos mais apreciados por Machado. Durante toda sua maturidade, Machado foi um ávido leitor do filósofo³, tendo relatado o interesse por ele mesmo ao final da vida⁴. Inúmeros autores indicaram a aproximação entre literato e filósofo por meio de um suposto pessimismo característico a ambos. No entanto, nosso estudo concentra-se no próprio aspecto da estilística literária machadiana. Investigaremos como o eu machadiano, representado no conto, seria símile da condição do sujeito schopenhaueriano sob a ótica da primazia da vontade. No conto, a psique das personagens é sujeita a anelos que os influenciam sem arbítrio, colo-

2 Antônio Candido afirma que “muitos dos seus contos e alguns dos seus romances parecem abertos, sem conclusão necessária, ou permitindo uma dupla leitura, como ocorre entre os nossos contemporâneos. E o mais picante é o estilo guindado e algo precioso com que trabalha e que se de um lado pode parecer academismo, de outro sem dúvida parece uma forma sutil de negaceio como se o narrador estivesse rindo um pouco do leitor”. (1995, p. 22)

3 Alguns exemplares dos livros de Schopenhauer que Machado de Assis possuía em sua biblioteca pessoal: “*Aphorismen zur Lebensweisheit von (...) Sepaatausgabe aus ‘Parerga und Paralipomena’*. Erstes Bänden. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1886; *Aphorismes sur la sagesse dans la vie par (...)*. Traduit en français pour la première fois par J. A. Cantacuzène. Paris, 1880; *Ecrivains et style par (...)* Paris, Félix Alcan. 1905; *Essai sur le libre arbitre par (...)*, Traduit en français pour la première fois, Paris, 1880. *Le monde comme volonté et comme représentation*, Traduit en français por pour la première fois par J. A. Cantacuzène. Paris, 1880. Além de estudos de Théodule Ribot sobre Schopenhauer: *La philosophie de Schopenhauer par (...)*. Ed. 1874 (Paris: Félix Alcan) e 1900 (Paris: Librairie Germer Baillière)”. Cf. MASSA, 2001, p. 73, passim.

4 “A 6 de agosto de 1908, após a publicação do *Memorial* e a menos de dois meses da morte, Machado externa ainda, em carta dirigida a Mario de Alencar, outro amigo diletíssimo, o seu interesse pelo filósofo do *Mundo como vontade e representação*: ‘Desculpe o desalinho da carta. Estou passando a noite a jogar paciências; o dia, passeio-o a reler a Oração sobre a Acrópole, e um livro de Schopenhauer’”. (PIMENTEL, 1974, p. 37)

cando em dúvida a própria racionalidade do narrador ou a de outras personagens. A leitura destes dois elementos é condição *sine qua non* à nossa argumentação de Machado como epígono desta filosofia. Todavia, nossa proposta não é a de restringir a possibilidade de reflexão da literatura para uma única vertente do pensamento filosófico. Apesar da investigação das influências do autor-matriz⁵ da literatura brasileira ser tema de intensos debates, consideramos, seguindo a proposição de Afrânio Coutinho, que “a influência verdadeira é antes um encontro que uma filiação. O estado de espírito já existia antes do encontro, de modo latente, e não teria sido diferente sem ele” (1966, p. 65)⁶. Ou seja, é sabido que o autor produziu sua literatura com interlocuções com o pensamento filosófico – mesmo que, pessoalmente, não tenha aderido a nenhum. Sendo a literatura uma forma de conhecimento do mundo, Machado também se configuraria como gerador de ideias:

Muitos literatos-filósofos, dentre os quais podemos incluir Machado de Assis, foram capazes de produzir obras que expressam algumas das mais relevantes intuições filosóficas de nossa história cultural. A literatura preencheu a seu modo a lacuna deixada pela filosofia, criando operadores conceituais e padrões que serviram para orientar e dar forma ao pensamento, produzindo autênticas expressões de uma reflexão filosófica de caráter original. (SANTOS, 2015, p. 39)

5 Conceito apresentado por João Cezar de Castro Rocha em *Machado de Assis: por uma poética da emulação*. “O autor-matriz é aquele cuja obra, pela própria complexidade, autoriza a pluralidade de leituras críticas, pois elementos diversos de seu texto estimulam abordagens teóricas diferentes. (...) Pela riqueza de seus textos, que se traduz na multiplicidade de possibilidades interpretativas, o autor-matriz favorece o surgimento de querelas hermenêuticas em metodológicas.” (ROCHA, 2013, p. 25)

6 Afrânio Coutinho aponta: “A Influência jamais constituiu motivo de inferioridade. Um escrito que se identifica com outro, ou com outros, por uma questão de igualdade de temperamento ou concepção de vida, ou de semelhança de experiência e família espiritual, pode perfeitamente conservar a zona de independência e originalidade, pode contribuir para uma nota inconfundível e específica, que justamente fundamentará a sua mensagem e o situará nos quadros literários”. (COUTINHO, 1966, p. 64)

De outro modo, se a investigação do substrato filosófico na narrativa machadiana poderá não compreender toda a amplitude de sua literatura, tampouco sem ela poderemos compreendê-la: “filosofia e arte são irmãs gêmeas, mas falam línguas diversas: o máximo que se pode esperar é que a primeira nos auxilie a compreender a segunda” (REALE, 1982, p. 10).

MARIA CORA E O PRIMADO DO QUERER

A narrativa de *Maria Cora* ocorre no Rio de Janeiro de 1893. Correia, solteirão de quarenta anos, dotado de educação e, se não ascético no correto sentido da palavra, era dado ao autocontrole: “o celibato era a minha alma, a minha vocação, o meu costume, a minha única ventura (...)” (ASSIS, 1906, p. 2). Encontra Maria Cora por meio de conhecidos em comum: “Era uma criatura morena, robusta, vinte e oito a trinta anos, vestida de escuro; entrou às dez horas, acompanhada de uma tia velha” (ASSIS, 1906, p. 2). Correia descobre que Maria Cora é casada, embora vivesse uma relação problemática com o marido, quem estava em combate nas revoltas do Rio Grande do Sul. Sem demora, Correia gradualmente é tomado por impetuosa paixão. A partir disso, tem-se o início de seu idílio que, por meio do entorpecimento do querer, transforma seu sereno estado de espírito em uma constante inquietação: “dei-me a andar atrás de Maria Cora. Não digo que uma força violenta me levasse já, mas não posso esconder que cedia a qualquer impulso de curiosidade e desejo” (ASSIS, 1906, p. 3). Ele parte em desvario, de forma angustiada e eufórica, para a tragédia evidente: muda completamente de vida, indo combater junto à Revolução Federalista no Rio Grande do Sul, e assassina João da Fonseca, marido de Maria Cora, pelo desejo de fazê-la viúva e desposá-la.

Contudo, o gradual desvario que acomete Correia inicia-se no cenário de sua declaração à Maria Cora. No ato da confissão, ela relata que ain-

da é casada, embora esteja apaixonada por Correia. Apesar disso, Correia propõe, então, o assassinato de João da Fonseca, recebendo uma imprecisa resposta de Maria Cora:

– Bem, mas eu sou uma senhora casada, e nem por estar separada do meu marido deixo de estar casada. O senhor ama-me, não é? Suponha, pelo melhor, que eu também o amo; nem por isso deixo de estar casada.

– Imagine que lhe proponho ir combater contra seu marido, matá-lo e voltar, disse eu cada vez mais tonto.

– Propõe isto?

– Imagine.

– Não creio que ninguém me ame com tal força, concluiu sorrindo. Olhe, que estão reparando em nós.

Dizendo isto, separou-se de mim, e foi ter com a tia e o poeta. (ASSIS, 1906, p. 11)

O subterfúgio narrativo não determina se Correia percorreu sua aventura obtendo uma real confissão de amor, ou se tudo fora fruto de sua própria interpretação da realidade. Esta imprecisão dos fatos compreende uma característica condicional do eu na estética literária machadiana. A imprecisa intelecção apresenta-nos um sujeito sob a primazia do ímpeto de suas tentações, sob o véu dos desejos perante seu senso. A todo momento, o personagem detalha sua desorientação frente ao querer⁷. Seu trágico destino é retratado pela ironia fúnebre, coberta pelo pessimismo em relação aos desvarios das paixões humanas.

7 Machado segue a descrição: “A paixão cresceu rápida e forte. Afinal senti-me tão tomado dela que não pude mais guardá-la comigo. (...) Passei mal a noite; não pude dormir mais de duas horas, aos pedaços, e antes das cinco estava em pé”. (1906, p. 8)

O “EU” DE SCHOPENHAUER E O “EU” DE MACHADO

A condição da considerada “fase madura” machadiana é análoga à consciência herdada do *Zeitgeist* presente também no pensamento de Schopenhauer. Machado aprimorou seu estilo sob as ruínas da consciência do romantismo. Exímio leitor da filosofia alemã⁸, soube compreender amplamente as vicissitudes de um século filosófico. Ademais, o substrato filosófico de sua literatura compreende, em parte, as incomensuráveis técnicas de estilo que alicerçaram suas narrativas, dentre elas a famigerada perspectiva da contemplação machadiana, fruto de inúmeras teses sobre o olhar em sua literatura⁹. A perspectiva que o sujeito realiza, em seu entendimento do mundo, contribui com a produção desta estética realista, posto que tal interpretação se aproxima do real, uma vez que no mundo estamos sujeitos a interpretações que dependem, antes de tudo, da própria construção psicológica do sujeito. Isto é, o eu machadiano está sempre refém de si, de diálogos interiores que o imiscuem em seu entendimento do mundo.

8 Antônio Fonseca Pimentel discorre sobre o tardio interesse de Machado pela cultura alemã, em que o autor inicia seus estudos nessa língua por volta dos quarenta anos, com receio de ficar *démodé* perante uma filosofia que obteve grande presença no século XIX. “Em face de toda aquela efervescência em torno da filosofia alemã, da cultura alemã, do idioma alemão, é provável que Machado de Assis se tenha dado conta – talvez mesmo com alguma ansiedade ou até dramaticidade – de que haveria uma séria lacuna em sua formação cultural, que urgia preencher. E provavelmente não terá sido mero acaso que o ano em que decidiu estudar a língua de Heine, 1883, seja exatamente o mesmo ano em que apareciam em volume no Recife os citados Estudos alemães (...)”. (PIMENTEL, 1974, p. 17)

A mesma concepção da importância da filosofia para o século foi tratada por Schopenhauer: “pois hoje em dia quem não quiser permanecer tosco nos principais assuntos e ser computado na massa obtusa imersa na insensatez tem de estudar filosofia especulativa, porque o nosso século XIX é um século filosófico”. (SCHOPENHAUER, 2013, p. 54)

9 Dois autores que tratam sobre a perspectiva do olhar em Machado de Assis foram Sylvio Abreu Fialho em *O mundo dos olhos: de Machado de Assis a Guimarães Rosa*, publicado pela Livraria São José: Rio de Janeiro, 1975; e Alfredo Bosi, em *Machado de Assis – O enigma do olhar*, publicado pela editora Ática: São Paulo, 2003. (N.A)

Schopenhauer estabelece seu pensamento a partir dos conceitos de vontade e de representação, os “dois lados” do mundo. Considerou-se um continuador dos princípios kantianos no tocante às conquistas do Idealismo transcendental e à diferenciação entre coisa-em-si e fenômeno. No entanto, construiu uma filosofia que, quanto a teses fundamentais, principalmente da filosofia prática, se opôs ao sistema kantiano, como se pode notar no apêndice à sua obra magna, *O mundo como vontade e representação*, intitulado *Crítica à filosofia kantiana*. Tomando o sujeito, mediante o corpo, como ponto de partida para o entendimento, Schopenhauer considera o fenômeno como representação, e a coisa-em-si, como vontade. Para Kant, a coisa-em-si é incognoscível. Para Schopenhauer, a vontade não pode ser experienciada em si mesma, pois, dada nossa limitada capacidade de entendimento e de razão, não chegaríamos à essência do mundo. No entanto, Schopenhauer postula que por meio dos sentidos podemos apreender manifestações desta essência íntima das coisas. Ou seja, através de nós mesmos podemos apenas apreendê-la como força potenciadora e imanente de cada ser que compõe o mundo. A vontade é autodiscordante, reduzindo o ser humano, apesar do intelecto, a um agente de sua força na natureza. A virada de posição do intelecto humano, considerado aqui sob a primazia da vontade, desperta em Machado o profundo interesse pela perspectiva de Schopenhauer sobre o mundo, por meio do deslocamento da própria condição intelectual do ser¹⁰. Tanto que, através disso, as con-

ro Afrânio Coutinho disserta acerca da assimilação que Machado de Assis fez da filosofia de Schopenhauer: “O fato é que o pessimismo fundamental de Machado sobre a natureza humana dá lugar a uma desconfiança, a uma descrença no homem, irremediável e irremovível. Esse pessimismo é baseado sobre uma filosofia da vontade” (COUTINHO, 1959, p. 29). Já Benedito Nunes afirma que, “Leitor assíduo de Pascal, e no entanto privado do consolo da religião, que recusou por um ato de probidade intelectual, restou a Machado de Assis, sem o socorro da fé cristã, a visão desventurada da existência – o pessimismo congênito que selou a sua afinidade eletiva com o de Scho-

cepções do chamado pessimismo schopenhaueriano estão ligadas à condição da supremacia da vontade sobre o intelecto humano.

A tese do sujeito como fonte do próprio querer é noção central na filosofia schopenhaueriana. Para o filósofo alemão, o impulso sexual seria a manifestação mais direta da essência da vontade. Nela se perpetuaria toda a série infinita das gerações. Schopenhauer postula que a paixão; a grandiosa atração magnética que todos os poetas se preocuparam em descrever durante os séculos, nada mais é do que a objetivação da vontade em perpetuar-se, em gerar uma nova vida. Tal é a potência que o sentimento amoroso causa à consciência humana; “todo enamorar-se, por mais etéreo que possa parecer, enraíza-se unicamente no impulso sexual, sim, é absolutamente apenas um impulso sexual mais bem determinado, mais bem especializado e mais bem individualizado no sentido rigoroso do termo” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 636). Longe de ser um problema de menor envergadura na condição humana, “é a meta final de quase todo esforço humano, exercendo influência prejudicial nos mais importantes casos, interrompe a toda hora as mais sérias preocupações” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 636); pois, a partir desta poderosa atração que descondiciona a razão e desatina o inconsciente, estará a afirmação da vida humana. Todos os desvarios de Correia estão alicerçados pelo desejo sexual, pela busca de satisfazer esta falta, manifestada pelo desejo em Maria Cora, que lhe atormenta a todo momento. Para Correia, não há mais vida sem Maria Cora. Não há sentido no existir sem a satisfação desse desejo. Qualquer movimento, qualquer atitude, para ele, é condição válida a seu ímpeto. Schopenhauer (2015, p. 660) discorre sobre a força do ímpeto da vontade:

.....
 penhauer, a julgarmos como elemento afetivo, como modo de caráter fluido, tanto pertencente à vida quanto à obra, à biografia e à escrita, passando de uma a outra, o ódio à vida que mais de um estudioso atribuiu ao Bruxo do Cosme Velho”. (NUNES, 1993, p. 129)

“Nos graus supremos da paixão essa quimera é tão radiante que, se ela não pode ser realizada, a própria vida perde todo encanto, parecendo tão vazia de alegria, insossa e intragável que o desgosto ultrapassa os terrores da morte; por isso, às vezes, é voluntariamente abreviada”.

Sendo assim, na intelecção do sujeito, todo idílio em busca da satisfação deste desejo estonteante possui aparência de ser a satisfação de seu querer próprio e peculiar, quando é na verdade a afirmação da vontade, em sua natureza, na condição de perpetuar-se: “Por isso, em tais casos, a natureza só pode alcançar o seu fim se implantar no indivíduo uma certa *ilusão*, em virtude da qual aparece como um bem para ele mesmo o que é de fato um bem só para a espécie, de modo que ele a serve enquanto pensa servir a si mesmo” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 64I).

No entanto, a presença desse sujeito na literatura machadiana não ocorre por coincidência. Machado citou trechos do tomo dois da obra magna de Schopenhauer, especificamente o capítulo 44, intitulado *Metafísica do amor sexual*, diretamente em sua crônica “O autor de si mesmo”, publicada na *Gazeta de Notícias*, de 1895; ironizando, à sua maneira, a concepção do filósofo¹¹.

O eu machadiano, longe da efervescência da Europa e cético à corrente positivista e evolucionista, encontra consolo na filosofia de Schopenhauer. Freud, décadas mais tarde, postularia as três feridas narcísicas do ser humano. A primeira ferida se referia às descobertas científicas que provaram que o homem não era o centro do universo. A segunda, com a ciência evolucionista, comprovara que o homem não era mais o ápice da criação. A terceira, com o avanço da filosofia do inconsciente, geradora da psicologia, projetou a força e a influência do subconsciente na con-

11 Cf. DIAS, R. O autor de si mesmo: Machado de Assis leitor de Schopenhauer. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 46, n. 112, p. 382-392, dez. 2005.

dição do homem. A primazia da vontade sobre a racionalidade coloca o intelecto em posição de inferioridade em relação à que ocupava outrora. O eu da filosofia de Schopenhauer, sujeito do incessante querer, da força do mundo e dos desejos, pode – conforme nossa hipótese de pesquisa – encontrar em Correia o seu espelho. Ou seja, o sujeito não é livre e não possui a totalidade sobre si:

Em Schopenhauer, o corpo não se põe como instrumento da liberdade do eu; sendo manifestação do querer-viver, as ações do corpo não são livres, mas subordinadas ao organismo e suas necessidades, estando excluída a modificação do sensível para a realização da moralidade. Schopenhauer nega esse finalismo da Vontade em prol de uma ação livre do eu que não seja limitada pelo objeto. As ações do eu não são livres, já que o indivíduo é o sujeito do conhecimento mais o corpo (CACCIOLA, 2007, p. 145)

Isto é, o personagem demonstra em seus próprios desejos interiores a supremacia do querer sobre sua racionalidade, representando, através deste reflexo gerado na narrativa literária, o deslocamento da condição do intelecto. O narrador já não mais sabe se o que vivera de fato aconteceu ou foi somente o seu entendimento dos fatos, influenciados por seus anelos. A ironia machadiana solidifica tal visão¹² quando, ao final do conto, Maria Cora nega o pedido de casamento: “Compreende que eu não podia aceitar a mão do homem que, embora lealmente, matou meu marido” (ASSIS, 1906, p. 20). Correia, por fim, desiste. Atenta-se a seu relógio, e, no retorno de sua racionalidade, compara os momentos chave da narrativa:

12 “Não se pode perder de vista que a filosofia schopenhaueriana aparece na prosa machadiana faturada sob a pena da galhofa. Se Machado era schopenhaueriano, como é comum dizer, ele o era na medida em que ironizava a filosofia de Schopenhauer de forma incessante – o que não significa colocar-se contra o pensamento do filósofo. O que ocorre é o deslocamento dos conceitos filosóficos, que deixam de ser o que eram ao saírem de seu contexto sistemático de pensamento e passam a ser algo ambíguo e bifronte ao serem reescritos com a pena da galhofa”. (SANTOS, 2015, p. 41)

Comparei-a àquela outra que me dissera antes, quando eu me propunha sair a combate, matá-lo e voltar: “Não creio que ninguém me ame com tal força”. E foi essa palavra que me levou à guerra. Maria Cora vive agora reclusa; de costume manda dizer uma missa por alma do marido, no aniversário do combate da Encruzilhada. Nunca mais a vi; e, cousa menos difícil, nunca mais esqueci de dar corda ao relógio (ASSIS, 1906, p. 20)

A marcação do tempo humano simboliza a continuidade da vida. Para o personagem machadiano, o mundo volta a seguir como se nada mau tivesse ocorrido, como se tudo fosse apenas obra de uma força imanente do ser, tudo retorna ao seu estado natural. A vontade age progressivamente, independente das razões humanas, seguindo seu curso natural. Esta é uma perspectiva crucial para o entendimento da estética machadiana, que dialoga, pela ironia, com o pensamento filosófico schopenhaueriano; tratando o desvario, a paixão e a morte como espelhos de um mundo em constante contradição.

Notamos, com isso, o artifício estilístico que é usado para representar num só homem a condição de uma humanidade inteira. A condição da arte poética, como objeto da linguagem, de transmitir a essência humana é assim definida por Aristóteles¹³: “a poesia tende a ser mais verdadeira e transcendente que a história, pois ‘enuncia verdades gerais’, enquanto a história discorre sobre ‘fatos particulares’” (2014, p. 28). Para Schopenhauer, o homem que mergulha no autoconhecimento está em condições de entender as manifestações desta força imanente na natureza, buscando

13 “É claro, também, pelo que atrás ficou dito, que a obra do poeta não consiste em contar o que aconteceu, mas sim as coisas que podiam acontecer, possíveis pontos de vista de verossimilhança, ou da necessidade. Não é metrificar ou não que diferem a obra do historiador ou do poeta; a obra de Heródoto podia ser metrificada; não seria menos uma história com metro do que sem ele; a diferença está que um narra acontecimentos e outro fatos quais podiam acontecer. Por isso, a poesia encerra mais filosofia e elevação que a história”. (ARISTÓTELES, 2014, p. 28)

a compreensão, dentro das veleidades de seus impulsos, da manifestação da vontade universal:

Desse modo, para Schopenhauer, assim como parece ser para Machado de Assis, cada indivíduo encontra em si mesmo uma certa condição complementar do mundo. Cada homem é um microcosmo equivalente ao macrocosmo, e a própria natureza lhe dá intuitivamente este conhecimento simples e imediato. (DEBONA, 2004-2005, p. 64)

Assim, Correia mostra-se como um personagem em consonância com os preceitos schopenhauerianos. Notamos, por exemplo, que o ímpeto de seu desejo se fez através do magnetismo da atração sexual¹⁴ por Maria Cora. O início de seu idílio, sob pressupostos schopenhauerianos, teria ocorrido em função da afirmação da vontade de vida que, mesmo ocasionando a morte de outrem, não deixa de afirmar a si mesma. Ou seja, o desejo do sujeito torna-se tão incontrolável em si, que, para satisfazer-se, ele não hesita em cometer o assassinato. É como se a vontade, autodiscordante e imanente em todos os seres, cravasse os dentes na própria carne. Este conceito de morte como afirmação da vontade de vida, no conto, proporciona-nos outro reflexo de como a literatura representaria esta filosofia. Ou seja, mesmo a morte sendo o destino natural de todas as coisas, a vontade discordante na essência de si não deixaria de afirmar-se: “De fato, a vontade de um define o limite da afirmação da vontade alheia, seja quando o indivíduo fere, destrói o corpo de outrem, ou ainda quando compele as forças de outrem a servirem à SUA vontade”. (SCHOPENHAUER, 2013, p. 388)

14 Schopenhauer diz que “Essa atração mesma pode ser vista objetivamente no recíproco olhar anelado de dois amantes: esse olhar é a mais pura expressão da Vontade de vida em sua afirmação. Como tudo é doce e terno aqui! Quer-se o bem estar, uma fruição pacífica e uma alegria suave, para si, para os outros, para todos. É o tema de Anacreonte. Por essas atrações e seduções, a vontade enreda-se na vida. Mas tão logo encontra-se na vida, o tormento leva ao crime e o crime ao tormento: horror e devastação preenchem a cena. É o tema de Ésquilo”. (2015, p. 679)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Schopenhauer fez uso recorrente da literatura universal como corroboração de seu pensamento¹⁵. Podemos considerar que a literatura, como qualquer outra manifestação artística, transporta a construção intelectual do sujeito sobre o mundo para o objeto estético. De fato, se buscarmos a compreensão dos inúmeros pontos de convergência que espelham como Machado transpôs, à sua maneira, de forma inconsciente ou consciente, esta imagem do eu, presente também na filosofia de Schopenhauer, como sujeito do querer, a aventura de Correia assemelhar-se-ia à afirmação da vontade de vida, à metafísica do amor sexual, à negação da vontade etc. No entanto, em vista de sintetizarmos este pensamento a esta argumentação, consideramos, principalmente, a construção psicológica do eu que desmorona frente aos ímpetus de seus desejos. Se, por um lado, pela ausência de material biográfico, não se pode comprovar até onde a literatura machadiana espelhou-se na metafísica da vontade, de outro lado, sabemos que Schopenhauer utilizou-se da literatura material para comprovar seu pensamento:

Se as diversas ciências naturais em *Sobre a vontade na natureza* seriam comprovações empíricas e efetivas do dogma principal desse pensamento em termos científicos, a literatura universal colhida nos numerosos argumentos sobre a primazia da vontade teria documentado essa mesma verdade filosófica em termos literários. (DEBONA, 2016, p. 121)

Por conseguinte, a partir dos princípios da filosofia schopenhaueriana, as torturas de Correia podem ser analisadas de acordo com o agir

15 Sobre como Schopenhauer utilizou a literatura como forma de corroborar seu pensamento, ver o artigo de Vilmar Debona: A presença da literatura nos “argumentos” de Schopenhauer a favor da primazia da vontade sobre o intelecto”, *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, 2016. p. 111-123. Disponível em [http://www.revistavoluntas.com.br/uploads/1/8/1/8/18183055/v7-n2-2-art7-2016-pp.111-123-debona_vilmar.pdf]. (N.A)

da vontade sobre o intelecto. Considerando, assim, o uso que Machado fez desta filosofia, “a aproximação e o afastamento dos textos de Schopenhauer são provas do quanto Machado faz uso e desuso das diversas correntes de pensamento” (XAVIER, 2008, p. 76). Ou seja, a primazia da vontade, analisada a partir da construção desta perspectiva irônica ao eu no romance romântico, na contramão, podemos inferir, do *Sturm und Drang*, presenteia-nos com um realismo cético. Ao final do conto, após a morte e a negativa de Maria Cora, a narrativa deixa subentendida a reflexão do leitor. De que vale todo este ímpeto? Sobre isso, Schopenhauer postula, no segundo tomo de sua obra magna, ao final do capítulo intitulado *Sobre a afirmação da vontade da vida*: “Aqui, então, a coisa torna-se grave, e impõe-se ao ser humano a pergunta sobre a origem e o fim de tudo isso, e, principalmente, se a fadiga e a miséria da sua vida, se a fadiga e a miséria dos seus esforços são compensadas pelo ganho obtido. *Le jeu en vaut-il bien la chandelle*”. (SCHOPENHAUER, 2015, p. 682).

Todos os desvarios e a tragédia de Correia não frutificaram; apenas deram raízes aos seus desejos. Partiram de um entendimento confuso de uma realidade ainda sob a aparência das ilusões que foram criadas por próprios anseios. A perspectiva do eu nos contos machadianos ainda necessita de maiores análises. É necessário evitar a condição anacrônica ao analisar as influências de um autor por meio de um material a que ele não obteve acesso – por mais que sua genialidade o fizesse dialogar com pensamentos vindouros. Ainda longe das ciências do século XX, Machado iluminou-se nas fontes de grandes espíritos de todas as épocas, assim como também permaneceu atento à filosofia de seu tempo. O tormento de Correia nos submete à reflexão do homem sob o primado de seus desejos, do ceticismo sombrio que fornece um passo à compreensão da perspectiva filosófica do eu em sua literatura.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. Arte Poética. In: Aristóteles, Horácio, Longino. *A poética clássica*. Trad. Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 2014.

ASSIS, M. de. Maria Cora. In: *Relíquias de casa velha*. [Domínio Público]. Rio de Janeiro, 1906.

CACCIOLA, M. L. O “eu” em Fichte e Schopenhauer. *Dois Pontos*, Curitiba/São Carlos, v. 4, n. 1, 2007.

CANDIDO, A. Esquema Machado de Assis. In: *Vários escritos*. 3ª. ed. rev. e ampl. São Paulo: Duas Cidades, 1995.

COUTINHO, A. *A filosofia de Machado de Assis e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1959.

_____. *Machado de Assis na literatura brasileira*. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1966.

DEBONA, V. Schopenhauer e Machado de Assis: um diálogo entre filosofia e literatura a partir de *Quincas Borba*. *Espelho: Revista Machadiana*. Pardue University: West Lafayette, USA/Porto Alegre, n. 10, 2004-2005.

_____. A presença da literatura nos “argumentos” de Schopenhauer a favor da primazia da vontade sobre o intelecto. *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, 2016.

DIAS, R. M. O autor de si mesmo: Machado de Assis leitor de Schopenhauer. *Kriterion*, Belo Horizonte. v. 46, n. 112, p. 382-392, dez. 2005. Disponível em [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2005000200020&lng=en&nrm=isso]. Acesso em [26 jan. 2016].

MASSA, J. M. A biblioteca de Machado de Assis. In: JOBIM, J. L. et.al. (org.). *A biblioteca de Machado de Assis*. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001.

MORAES, R. F. As relíquias literárias de Machado de Assis. *Tempo e Argumento*, Florianópolis, v. 2, n. 2, 2010.

NASSER, S. M. G. da C. O estilo recorrente em *Relíquias de casa velha*. In: *Estudos linguísticos*, São Paulo, v. 39, n. 1, 2010.

NUNES, B. Machado de Assis e a Filosofia. In: *No tempo do niilismo e outros ensaios*. São Paulo: Ática, 1993.

PIMENTEL, A. E. *A presença alemã na obra de Machado de Assis*. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1974.

REALE, M. *A filosofia na obra de Machado de Assis & Antologia filosófica de Machado de Assis*. São Paulo: Pioneira, 1982.

ROCHA, J. C. de C. *Machado de Assis: por uma poética da emulação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

SANTOS, V. C. *A voluptuosidade do nada: O niilismo na prosa de Machado de Assis*. 2015. 301f. Tese (Doutorado em Estudos Literários) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação I*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2013.

_____. *O mundo como vontade e como representação II*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2015.

XAVIER, A. da C. *Machado de Assis e Arthur Schopenhauer: Literatura e Filosofia em Quincas Borba*. 2008. 120f. Dissertação (Mestrado em Literatura Brasileira) – Faculdade de Letras, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

A questão da técnica e o Humanismo de Martin Heidegger

*The Question Concerning Technology and
the humanism of Martin Heidegger*

Álvaro Itie Febrônio Nonaka
Universidade de São Paulo

RESUMO: O artigo analisa a reflexão de Martin Heidegger sobre o Humanismo a partir da leitura de *A questão da técnica*. Nesse sentido, o texto acompanha a concepção corrente da técnica moderna, como um meio para um fim, que é correta, porém não verdadeira. Heidegger, nesse texto, postula que através e por dentro do correto se pode chegar à verdade; o mesmo se aplica aos diversos modos de Humanismo, que tendem a conceitualizar uma “essência” humana. A jornada através do correto, em direção à verdade, é um passo a mais que nos aproxima da verdade do Ser.

PALAVRAS-CHAVE: Heidegger; Humanismo; técnica; metafísica; ser.

ABSTRACT: The article analyzes the reflection of Martin Heidegger on Humanism from the reading of *The Question Concerning Technology*. In this sense, the text accompanies the current conception of modern technique, as a means to an end, which is correct but not true. Heidegger, in this text postulates that through and within the correct one can arrive at the truth, the same applies to the different modes of Humanism, that tend to conceptualize a human “essence”. The journey through the correct, toward the truth, is one step further which brings us closer to the truth of Being.

KEYWORDS: Heidegger; Humanism; technique; metaphysics; being.

Aos homens, a madrugada inicial se mostra apenas no final.
Martin Heidegger

Heidegger, no texto *A questão da técnica*, publicado em 1954 – bem como em outros de seus escritos do mesmo período, por exemplo, *A essência da linguagem* –, faz um movimento de desvelamento dos conceitos, retirando deles o caráter corrente, metafísico, que a opinião pública e a própria história da filosofia impregnaram-lhes ao longo do tempo. Fundamentados nessa premissa, analisaremos o Humanismo a partir da chave de interpretação da técnica na tentativa de verificarmos seus limites e a possibilidade de um novo tipo de Humanismo, e para isso utilizaremos como referência o texto *A questão da técnica*¹.

Heidegger interpreta toda a história da filosofia como esquecimento da verdade do Ser. Isso porque a filosofia, desde seus primórdios, que remetem a Platão e Aristóteles, se tornou metafísica, isto é, uma interpretação técnica do pensar que privilegia os entes e, em contrapartida, paulatinamente esquece-se do Ser.

O Humanismo, em todos seus diversos modos – histórico, antropológico, político, filosófico, entre outros –, se insere dentro da grande tradição metafísica de uma interpretação técnica do pensar. Dentre os entes,

1 Para a realização deste artigo foram cotejadas duas traduções de *A questão da técnica*: uma de Emmanuel Carneiro Leão (2002) e a outra de Marco Aurélio Werle (2007), a fim de se obter maior rigor conceitual.

o Humanismo toma para si como principal o homem e pressupõe a ele certa concepção do que seja sua essência. No texto *Carta sobre o Humanismo*, o filósofo afirma que o Humanismo, de forma geral, desde o primeiro, o romano, até o último, o de Sartre, “pressupõem como óbvia a ‘essência’ mais universal do homem” (2005, p. 21). Desse modo, a sentença *o homem é um animal racional*, que tem origem grega e foi traduzida pelos romanos, é uma interpretação metafísica; contudo essa determinação essencialista do homem não é falsa. Esta possui o privilégio de representar algo exato ou acertado; portanto, no limite, todo e qualquer humanismo pode ser compreendido desse modo.

A origem do representar exato e acertado inicia-se na metafísica de Descartes (desenvolvida no século XVII), que possibilitou a identificação da verdade do Ser dos entes numa certeza do representar, de maneira que o substrato (*hypokeimenon*) se converteu em sujeito (*subjectum*), e este é o homem. O representar torna-se a unidade que consolida os entes em sua verdade, desde Descartes, passando por Leibniz com sua concepção essencial de *mônada*, até Nietzsche, no qual há a identificação da vontade de potência com a essência metafísica do mundo. O que é questionável no Humanismo, via de regra, e em todos os filósofos modernos, é seu “essencialismo” metafísico, que parte de um subjetivismo, em que o homem como sujeito representa os entes em objetos.

O essencialismo do Humanismo que tem origem metafísica – aquele que substitui o Ser pelo ente, especificamente o homem – não pensa mais o Ser, e, segundo o autor, “o pensar é o pensar do ser” (2005, p. 12). Assim, onde o pensar é posto de lado a técnica (*tékhnē*) é valorizada (HEIDEGGER, 2005, p. 13).

A técnica é um dos temas centrais da filosofia de Heidegger e um de seus problemas mais presentes. Sendo a essência do humanismo me-

tafísica, o pensar é posto de lado e a técnica é valorizada; portanto, ele é incapaz de pensar originariamente sobre a verdade do Ser, pois só compreende e pensa de forma técnica. O Humanismo compreende a técnica, de modo banal, como um meio para um fim, para as atividades humanas. Para Heidegger, essa concepção da técnica é uma determinação instrumental-antropológico, ou seja, metafísica. Assim, o Humanismo está inserido dentro da história da metafísica (a história do esquecimento do Ser) e, conseqüentemente, é essencialmente metafísico e incapaz de pensar sobre a verdade do Ser. Segundo o filósofo (2005, p.20):

Todo o humanismo se funda ou numa Metafísica ou ele mesmo se postula como fundamento de uma tal metafísica. Toda a determinação da essência do homem que já pressupõe a interpretação do ente, sem a questão da verdade do Ser, e o faz sabendo ou não sabendo, é Metafísica. Por isso, mostra-se, e isto no tocante ao modo como é determinada a essência do homem, o elemento mais próprio de toda a Metafísica, no fato de ser “humanística”. De acordo com isto, qualquer humanismo permanece metafísico.

Portanto, nenhum tipo de Humanismo é capaz de superar a metafísica, pois, como vimos, este se funda numa metafísica ou cria uma; a metafísica “jamais questiona o modo como a essência do homem pertence à verdade do Ser” (HEIDEGGER, 2005, p. 22). A crença instrumental-antropológica da técnica pelo Humanismo, que é fundada numa metafísica, é falsa e perigosa, pois concebe a essência da técnica como um instrumento, ou seja, como mero meio subordinado ao controle da racionalidade humana.

Se o Humanismo é apenas uma ilusão correta de origem metafísica em que a racionalidade técnica impera, logo devemos saber lidar com a técnica, ou, mais especificamente, com a essência da técnica, na qual, de acordo com Heidegger, reside o perigo, porque este é um problema ontológico, e não ôntico. Compreender a *questão da técnica* é condição de

possibilidade para um novo tipo de Humanismo que não seja metafísico e, conseqüentemente, para a criação de um novo horizonte em que a interpretação instrumental-antropológica não seja dominante.

O homem não vai se libertar da técnica; ela é uma força extraordinária imbricada no destino do Ser – por conseguinte, também é inseparável do homem. Portanto, para compreendermos o porquê de os humanismos até o momento presente, na visão de Heidegger, serem falhos, e, conseqüentemente, se possível, para vislumbrarmos um novo tipo, faz-se necessário entender *o que é a técnica*.

Na tentativa de respondermos a essa pergunta, utilizaremos como eixo central o texto *A questão da técnica*, no qual há o questionamento acerca de sua *essência*. O autor afirma que o questionamento, de forma geral, opera na construção de um caminho de pensamento que deve passar, de um modo ou de outro, pela linguagem. A dificuldade desse caminho de pensamento encontra-se na própria linguagem, porque as

(...) línguas ocidentais são, de maneiras sempre diversas, línguas do pensamento metafísico. Fica aberta a questão se a essência das línguas ocidentais é em si puramente metafísica e, por conseguinte, em definitivo caracterizada pela onto-teo-lógica, ou se estas línguas garantem outras possibilidades do não-dizer que diz. (HEIDEGGER, 2007, p. 76)

As línguas de pensamento metafísico possuem uma interpretação técnica das coisas, ou seja, instrumental; assim, são conduzidas a um tipo de erro fundamental, o de identificar a essência de uma coisa como uma característica da coisa, ou a própria coisa. Heidegger nos diz que “a técnica não é igual à essência da técnica” (2002, p. 11), e do mesmo modo podemos proceder em relação ao Humanismo, em geral, que pressupõe que o homem seja igual a um certo tipo de essência ou atributo pertencente a ele. Por

exemplo, o Humanismo romano pressupôs o homem como animal racional; o de Marx concebeu a essência do homem como a transformação do mundo por meio dos modos de produção – todos esses humanismos têm em comum o fato de deduzirem que o homem seja igual à essência do homem.

O Humanismo das mais diversas épocas possui um erro fundamental acerca da concepção da essência do homem: a incapacidade de perceber que aquilo que rege todo homem, como homem, não é, em si mesmo, um homem que se pudesse encontrar entre os homens. A essência do homem não é, de forma alguma, somente humana. Desse modo, buscar a essência do homem em qualquer tipo de Humanismo é uma tarefa desde o início fadada ao fracasso.

O Humanismo, assim como a metafísica, espera que as coisas se resolvam no nível ôntico; naquilo que se relaciona com o ente, o Humanismo espera que a essência do homem se resolva pelo e através de um ente privilegiado (o homem). Tudo o que é pensado, é pensado no nível ôntico, que, por sua vez, não responde à *questão da verdade do Ser*, a qual é ontológica, pois busca sua essência.

De acordo com a tradição clássica grega, “A essência de alguma coisa é aquilo que ela é” (HEIDEGGER, 2002, p. 11); assim, ao questionarmos a técnica, estaremos perguntando *o que ela é*, e o Humanismo aplica o mesmo método questionando o que é o homem. A resposta à pergunta *o que é a técnica?*, de acordo com o senso comum, se divide em duas: uma diz que a técnica é um meio para um fim; a outra, que ela é uma atividade do homem. Ambas as repostas se complementam, porque estabelecer objetivos e utilizar meios para obtê-los é inerente ao ser humano.

A concepção banal da técnica – de ser um meio para as finalidades humanas – é definida por Heidegger como uma “determinação e instrumental e antropológica” (2002, p. 12). De acordo com essa definição, nin-

guém negaria que a determinação instrumental-antropológica da técnica, ou seja, a técnica como um meio para consecução de fins, seja correta, porque ela é evidente diante de nós. Heidegger dá um passo adiante e esclarece que essa concepção da técnica é correta em alto grau, ou seja, é uma verdade como adequação: *Veritas est adaequatio rei et intellectus*, a verdade como adequação da coisa ao intelecto.

A técnica moderna, esta que se encaixa na noção de determinação instrumental-antropológica da técnica, é diferente e nova em comparação com as técnicas artesanais anteriores. Por exemplo, a usina hidrelétrica não é um fim em si mesmo: o homem a constrói com a finalidade de produzir e armazenar energia elétrica para outros fins – ela é diferente do moinho de vento que capta o vento com a finalidade instantânea de moer trigo. Desse modo, é correto afirmar que a técnica moderna é um meio para um fim, e este é determinado pelo homem; assim, o homem pretende dominar a técnica, pois seu domínio lhe asseguraria os meios não só para a subsistência como também para todos seus desejos. Mas, supondo que a técnica moderna não seja apenas um meio, como procede a vontade do homem de dominá-la?

Ao indagarmos a técnica com a mera possibilidade de que esta não seja apenas um meio para um fim, estaríamos colocando em risco sua concepção instrumental-antropológica – aquela que Heidegger havia dito anteriormente que era correta e aplicável à técnica moderna? O questionamento acerca da técnica não coloca em risco “o correto” da determinação instrumental, apenas diferencia o que é correto do que é verdadeiro. De acordo com o filósofo, o correto é sempre uma representação exata e acertada daquilo que constatamos diante de nossos olhos.

O correto, aquilo que constatamos como uma representação exata e acertada, não é o verdadeiro, mas, antes, aquilo que dificulta a percep-

ção da verdade e, conseqüentemente, encobre a essência. A verdade se dá naquilo que descobre a essência “do que se dá e apresenta” (HEIDEGGER, 2002, p. 13). Portanto, a técnica não é um simples meio, ela é desencobrimento, i. e., está no âmbito da verdade (*Alétheia*), que se origina nos gregos e serve de pedra de toque no caminho para a verdade do Ser.

Heidegger afirma que para encontrarmos a essência de algo, ou ao menos nos aproximarmos dela, “temos de procurar o verdadeiro através e por dentro do correto” (2002, p. 13). Partindo desse princípio, o Humanismo pode ser pensado de maneira correlata, pois o próprio filósofo, na *Carta sobre o Humanismo*, afirma que o Humanismo não é falso (2005, p. 21); assim, pode-se concluir que ele é correto, ou seja, verdadeiro como adequação, porque o Humanismo só constata, com mais força, o que é representado diante de si, isto é, o homem (o ente privilegiado), soberano absoluto de todos os entes.

O Humanismo não mostra sua essência apesar de ser correto; ao contrário, por ser correto não percebemos sua essência. Neste ponto, podemos considerar o Humanismo como um “meio”, mas não no sentido instrumental, para se chegar à essência originária do homem. O mesmo se aplica a técnica, conforme Heidegger: “A técnica não é, portanto, um simples meio. A técnica é uma forma de desencobrimento. Levando isso em conta, abre-se diante de nós todo um outro âmbito para a essência da técnica. Trata-se do âmbito do desencobrimento, isto é, da verdade” (2002, p. 17).

De acordo com o autor, devemos levar a sério o seguinte questionamento: o que nos diz a palavra *técnica*? Esta possui dois sentidos diferentes: o primeiro, de um fazer artesanal; o segundo, de um “fazer na grande arte e das belas-artes” (HEIDEGGER, 2002, p. 17), que também engloba o sentido de um fazer artesanal.

“Α τέχνη [técnica] pertence à produção; a ποιήσις [produção] é, portanto, algo poético” (HEIDEGGER, 2002, p. 17). Os gregos pensavam a técnica como uma modalidade de produzir (*poiésis*) no sentido de trazer à luz, aparecimento e desencobrimento (*Alétheia*), por exemplo, “quando algo é tecnicamente produzido, esse deixar aparecer ocorre por intermédio da técnica e do técnico, e não por meio de um processo ‘natural’” (LEOPOLDO E SILVA, 2007, p. 370). Esse contexto é bastante diferente da noção instrumental da técnica moderna, como um meio para um fim. Heidegger parte de uma indagação: se o homem não criou o desencobrimento, como ele funciona? O autor afirma que basta que o homem esteja atento ao

(...) apelo que já sempre reivindica o homem, de maneira tão decisiva, que, somente neste apelo, ele pode vir a ser homem. Seu descobrimento já aconteceu todas as vezes que convoca o homem nos seus modos de desabrigar a ele dispostos. Se a seu modo o homem, no seio do descobrimento, desabriga o que se apresenta então ele apenas corresponde ao apelo do descobrimento, mesmo onde se opuser a ele. (HEIDEGGER, 2007, p. 384)

O desencobrimento em si mesmo nunca é feito pelo homem, por exemplo, “não foi Platão que fez com que o real se mostrasse à luz das ideias” (HEIDEGGER, 2002, p. 21); pelo contrário, ele apenas se abriu sem preconceitos para o apelo que recorre ao homem – assim, foi levado à descoberta e pôde experimentar um modo de verdade (*Alétheia*). À luz disso, podemos interpretar que Sartre com seu Humanismo existencial, a seu modo, ouviu o apelo do desencobrimento, ou seja, desabrigou o que se apresentava diante de si. De alguma maneira, Sartre, em suas investigações, verificou que o homem não possuía uma essência, mas somente existência, portanto a existência evidenciada por ele foi uma representação; assim, estava comprometido a um certo modo de desencobrimento.

O modo de desencobrimento da técnica que nos desafia a explorar a natureza, idêntico à técnica moderna, toma a natureza por objeto de pesquisa até que desapareça no não objeto da disponibilidade – por exemplo, o avião, que não consideramos mais como simples objeto, mas como disponibilidade, ou seja, como meio de transporte que está sempre ao dispor do homem.

A técnica não se reduz simplesmente a uma mera atividade humana; temos de encarar o desafio posto pelo homem a dispor a realidade como disponibilidade, ou seja, dispor o mundo para a satisfação de suas necessidades e desejos. Isso ocorre através do que Heidegger chama de armação (*Ge-stell*), a estrutura que reúne elementos e está presente em cada um deles, entretanto cada um deles não é a estrutura da armação, pois esta transcende a todos.

A armação (*Ge-Stell*) é o que desafia o homem a descobrir a realidade como um reservatório para todas as disposições humanas. Também é o modo de desencobrimento que orienta a essência da técnica moderna: assim como a essência do homem não é nada humana, a armação não é nada técnica. A técnica como trabalho corresponde a um conjunto de elementos que integram uma unidade, logo, é impossível que ela produza a armação – esta não se produz: apenas pode ser explorada pelo trabalho técnico do homem. O verbo *pôr* (*stellen*) que compõe a palavra armação (*Ge-stell*) não indica somente a exploração; esse desafiar, este *pôr* guarda a lembrança do produzir (*Her-stellen*) e expor (*Dar-stellen*), que, no sentido de *poiésis*, deixa vir à frente no desencobrimento o que está na realidade. Nas palavras de Heidegger (2002, p. 24):

Este pro-por produtivo (por exemplo, a posição de uma imagem no interior de um templo) e o dis-por explorador, na acepção aqui pensada, são sem dúvida, fundamentalmente diferentes e, não obs-

tante, preservam, de fato, um parentesco de essência. Ambos são modos de desencobrimento de ἀλήθεια [Alétheia].

Na armação acontece o desencobrimento, segundo o qual o trabalho da técnica moderna é o de descobrir a realidade como disponibilidade. Desse modo, a técnica não é mera atividade humana ou muito menos um meio para ela ocorra. Fica claro que a investigação instrumental da técnica é errônea, pois ela não se completa com uma explicação metafísica ou religiosa.

Heidegger avalia que o homem moderno, “da idade da técnica[,] vê-se desafiado, de forma especialmente incisiva a comprometer-se com o desencobrimento” (2002, p. 24). O homem da era da técnica, em primeiro lugar, lida com a natureza como principal depósito de reservas de energia, e para isso é necessário o surgimento das ciências da natureza. O modo como estas representam a natureza a coloca como um complexo de forças passíveis de cálculo.

A física moderna não é experimental porque lida com instrumentos para questionar a natureza; põe a natureza como pura teoria para que ela se exponha como um contexto de forças previamente passível de ser calculado, por isso o experimento é requerido para testar e saber se a natureza confirma tal condição e o modo como o faz. Heidegger nos lembra de que as ciências matemáticas da natureza vieram (aproximadamente dois séculos) antes, da técnica moderna. Portanto, esta tem seu nascimento preciso no século XVII com a metafísica de Descartes, o que é evidenciado pela historiografia, e em sua ótica está correta; a técnica moderna só inicia seu curso após o surgimento das ciências exatas da natureza.

Como podemos explicar a contradição exposta – de que as ciências matemáticas da natureza já estavam a serviço da técnica, antes mesmo

dela surgir? Em termos historiográficos (*Geschichtlich*), na tradição da história do esquecimento do Ser, isso é correto, mas não verdadeiro. Devemos lembrar, mais uma vez, a diferença entre correto e verdadeiro: o primeiro tem caráter de uma representação exata e acertada, não precisa descobrir a essência do que se apresenta.

Para se alcançar a essência, ou chegar o mais próximo possível, é necessário procurar o verdadeiro através e por dentro do correto. A história do Ser (*Geschichte*) é o movimento ontológico do Ser, uma maneira mais essencial da história (*histoire*), e que tem uma inter-relação entre história e destino (*Geschick*). Como destino, a história do Ser estabeleceu que as ciências da natureza viessem antes da técnica moderna, assim essa pôde realizar-se; a técnica moderna já estava pressuposta temporalmente às ciências da natureza, mesmo que estas tenham fornecido subsídios para o aparecimento da técnica moderna. Desse modo, as ciências exatas da natureza deveriam preceder temporalmente não em função da técnica moderna, que se apresentou posterior na historiografia, mas em função da essência da técnica moderna, que se apresentava através do destino, antes mesmo delas.

Será que a *questão sobre a verdade do Ser* colocou-se como história do esquecimento do Ser, ou seja, de maneira metafísica, para que ela pudesse vir a ser? O Ser se colocou em perigo para poder se salvar?

De acordo com Heidegger, “a essência da técnica moderna se encobre e esconde, durante muito tempo ainda, mesmo depois de já se terem inventado usinas de força (...)” (2002, p. 25), a utilização de eletricidade nos meios de transporte ou a técnica atômica, em concordância da tese exposta, se vale da posição do senso comum, que considera técnica como um meio e um fim para a atividade humana.

Toda essência, inclusive a da técnica moderna, bem como a do homem, na qual o Humanismo tenta se basear, se mantém velada por mais

tempo possível em toda parte, e isso não significa que o que está velado ou encoberto não possa ser desvelado e conhecido. Desse modo, entendemos que a essência, primordial, antecede tudo. Heidegger afirma que

Os pensadores gregos já o sabiam ao dizer: o primeiro, no vigor de sua regência, a nós homens só se manifesta posteriormente. O originário só se mostra ao homem por último. Por isso um esforço de pensamento, que visa a pensar mais originariamente o que se pensou na origem, não é caturrice, sem sentido, de renovar o passado, mas a prontidão serena de espantar-se com o porvir do princípio. (2002, p. 25)

Há de se fazer um esforço no âmbito do pensar para que cheguemos ao pensar mais originário, que está no princípio de tudo; desta forma, podemos traçar um paralelo: historiograficamente a questão sobre a verdade do Ser ainda não foi tratada devidamente – e Heidegger é um dos precursores, especificamente no século XX –, mas historicamente a questão sobre a verdade do Ser é a primeira, ou seja, é primordial porque rege e antecede tudo.

A cronologia historiográfica nos mostra que o início das ciências modernas da natureza situa-se no século XVIII. Contudo o que proporcionou o advento da ciência moderna foi a metafísica de Descartes, desenvolvida no século XVII, que possibilitou a identificação da verdade do Ser dos entes numa certeza do representar, de maneira que o substrato (*hypokeimenon*) se converte em sujeito (*subjectum*). O representar torna-se a unidade que consolida os entes em sua verdade, desde Descartes até Nietzsche, em que há a identificação da vontade de potência com a essência metafísica do mundo. A técnica das máquinas só foi desenvolvida na segunda metade do século XVIII. Em relação à historiografia, a essência da técnica moderna é posterior, mas historicamente é anterior.

Conforme Heidegger, há a constatação de que a física moderna de uma maneira mais crescente se conforma com o caráter não intuitivo de

suas representações, estas possibilitadas pela metafísica de Descartes. Tal renúncia não foi decisão de nenhuma comissão de pesquisadores – o que torna isso possível é o imperativo da *armação* (*Ge-Stell*), o qual exige que a natureza se disponha como disponibilidade para o homem, ou seja, a natureza deve estar sempre disponível para todas as pretensões humanas.

A essência da técnica moderna repousa na *armação* (*Ge-Stell*), e disso faz-se necessário o uso das ciências da natureza. Portanto, apesar de a técnica moderna precisar das ciências da natureza, ela não pode ser considerada apenas como aplicação destas. Se isso fosse verdadeiro, seria apenas um instrumento para as ciências naturais, e, como vimos, até agora essa determinação instrumental não se mostrou verdadeira.

Ao questionarmos a técnica, estamos construindo um caminho que traz à luz e desvela nossa relação com a essência. Somente quando a técnica é pensada na relação de modo não instrumental-antropológico, uma *armação* (*Ge-stell*) – pois, quando pensada de modo contrário, colocando o próprio homem como disponibilidade, arrisca a perder a ligação com o próprio Ser –, na relação sujeito/objeto, meio/fim, é que o homem terá a possibilidade de conhecer sua essência.

A essência do homem é sua relação histórica com o Ser – e isso implica também estar envolvida na *armação* (*Ge-stell*) –, que é onde mora o perigo, segundo Hölderlin: “Ora, onde mora o perigo é lá que também cresce o que salva” (HEIDEGGER, 2002, p. 37) –; a essência do homem é uma ex-sistência. Portanto, o Humanismo de Heidegger está para ser conquistado: trata-se de uma espécie de tarefa infinita do pensamento, um vir a ser que se insere dentro do destino do Ser.

REFERÊNCIAS

DUBOIS, C. *Heidegger*. Introdução a uma leitura. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

HEIDEGGER, M. *Carta sobre o Humanismo*. 2. ed. rev. Trad. Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro. 2005.

_____. Identidade e diferença (1957). In: *Que é isto – a Filosofia? Identidade e Diferença*. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. A questão da técnica. In: *Ensaio e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão et al. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. A questão da técnica. Trad. Marco Aurélio Werle. *Scientiae Studia*. São Paulo, v. 5, n. 3, p. 375-398, 2007.

_____. O tempo da imagem do mundo. In: *Caminhos da floresta*. Lisboa: FCG, 2002.

_____. Tempo e acontecimento. In: NOVAES, A. (Org.) *Mutações: o futuro não é mais o que era*. São Paulo: Edições Sesc, 2013.

SILVA, F. L. e. Martin Heidegger e a técnica. *Scientiae Studia*. São Paulo: v. 5, n. 3, p. 369-374, 2007.

A relação entre
fenômeno de ser e ser
dos fenômenos: o anti-
idealismo de Sartre
na introdução de
O ser e o nada

*The relation between phenomena of being and being
of phenomena: The anti-idealism of Sartre in the
introduction of Being and Nothingness*

RESUMO: A intenção deste artigo é mostrar de que maneira Jean-Paul Sartre depara com a hipótese do idealismo, que se revela logo na introdução de *O ser e o nada*, bem como suas estratégias para evitá-lo. Ao lançar mão de uma fenomenologia, Sartre sente a necessidade de se debruçar sobre uma questão já antiga, porém fundamental para o rumo de seu projeto: seria possível reduzir as coisas que aparecem às suas aparições? Tratar de fenômenos e objetos é tratar do mesmo ser? Tendo como fim o esclarecimento dessa questão, o texto se divide em sete seções: a primeira visando uma ambientação do cenário fenomenológico no qual Sartre se insere; a segunda evidenciando uma aparente necessidade do ser dos fenômenos serem transfenomenais; a terceira focando uma falha do princípio berkeleyano, *esse est percipi*; a quarta voltada à função do *percipere/percipiens* na percepção; a quinta ilustrando a maneira com que o *percipi* remete ao *percipiens* e o impacto de tal relação; a sexta sobre a prova ontológica de Sartre; a sétima traçando algumas considerações finais e o resultado da análise.

PALAVRAS-CHAVE: anti-idealismo; *percipi*; *percipere*; fenômeno; ser dos fenômenos.

ABSTRACT: The goal of this paper is to show in what way Jean-Paul Sartre copes with the hypothesis of the idealism, which is revealed in the introduction of *Being and Nothingness*, and his strategies of avoiding it as well. When proposing a phenomenology theory, Sartre sees himself compelled to look into an old question, though essential to the course of his project: would it be possible to reduce the things that appear to us to their apparition? To deal with phenomena and objects is to deal with the same being? Having the clarification of this question as an end, the text is divided in seven sections: the first intends to provide a familiarization with the phenomenological background that Sartre is inserted; the second points to an apparent necessity of the being of the phenomena, viz., to be transphenomenal; the third focuses in a flaw of the berkelenian principle, *esse est percipi*; the fourth discusses the role of the *percipere/percipiens* in the perception; the fifth illustrates the way that the *percipi* refers to the *percipiens* and the impact of such relation; the sixth is about Sartre's ontological proof; the seventh makes some final considerations and puts forward the result of the analysis.

KEYWORDS: anti-idealism; *percipi*; *percipere*; phenomena; being of the phenomena.

“Il la mangeait des yeux.” Cette phrase et beaucoup d’autres signes marquent assez l’illusion commune au réalisme et à l’idéalisme, selon laquelle connaître, c’est manger. La philosophie française, après cent ans d’académisme, en est encore là. Nous avons tous lu Brunschvicg, Lalande et Meyerson, nous avons tous cru que l’Esprit-Araignée attirait les choses dans sa toile, les couvrait d’une bave blanche et lentement les déglutissait, les réduisait à sa propre substance.

Jean-Paul Sartre

INTRODUÇÃO

“O pensamento moderno realizou um progresso considerável ao reduzir o existente à série de aparições que o manifestam” (SARTRE, 2009, p. 15). Esta frase revela um verdadeiro impacto sofrido por Sartre, pois é a base sobre a qual o francês irá se apoiar para construir sua filosofia: trata-se das fenomenologias husserliana e heideggeriana. Para essa “corrente”, que Sartre abraça em grande medida, as coisas são tais como aparecem. Não há nada para lá do que aparece, pensando o visado – o fenômeno – como uma fraca e distorcida aparência e o seu ser como o verdadeiro e intocável, de modo que julgamos ser válida a “redução” dos existentes ao seu conjunto de aparições.

Diferentemente do que se possa imaginar, não é o caso de uma negação ontológica do que está para além dos entes que são percebidos, ou seja, uma aceitação do idealismo. O que está em jogo aqui, em verdade, é a

coextensividade entre o fenômeno e o ser dos objetos. O fenômeno, concebe Sartre, é o *relativo-absoluto*; relativo, evidentemente, pois uma aparição exige sempre alguém a quem aparece – ela é o encontro de duas forças, a saber, a consciência e o objeto que se manifesta¹; absoluto, porque a manifestação é sempre fiel ao próprio ser do existente manifesto, ela não possui distorções que o negam, o que exclui a perspectiva kantiana da existência dos númenos aceita pela tradição.

Nesse ponto, uma objeção clássica poderia ser feita: e quando temos a ideia errada de um objeto, ou seja, quando estamos frente a um fenômeno distinto do que “realmente” é? Evidentemente, a vista da estrada como duas linhas que se aproximam no horizonte é possível, em vez de duas retas paralelas que “são”. Porém o fato que Sartre busca evidenciar é o seguinte: mesmo o primeiro fenômeno revela o ser da estrada tal como ele é. A estrada, ainda que vista à distância, continua sendo a mesma. Não se está frente a uma aparição incorreta que remete a outra coisa perfeita; todo existente compreende um número infinito de aparições, pois uma pessoa pode multiplicar indefinidamente os modos de visá-lo². No entanto, a série de aparições possíveis é ainda do mesmo ser, uma vez que possui uma *essência* que guia as aparições, independentemente do sujeito, para serem de tais modos e não de outros. Em poucas palavras, a citação expos-

1 Dizer que o fenômeno é o encontro entre consciência e objeto é, de algum modo, considerar que existe uma cisão entre sujeito e objeto, tomando a existência de ambos separadamente. No entanto, Sartre abraça o conceito husserliano da *intencionalidade*, segundo o qual não existe consciência sem objeto; consciência é sempre consciência *de* algo, o que resulta que tanto consciência e objeto só se dão ao mesmo tempo, em conjunção. Posteriormente, veremos como tal conceito se edifica; por ora a ilustração é válida para explicitar o traço relativo da aparição.

2 É importante reparar que *fenômeno* não diz respeito somente a eventos recebidos pela visão, embora a maioria dos exemplos seja de situações visuais em razão da maior facilidade de expressão das ideias. Como exemplo distinto, notas de uma sinfonia são também fenômenos que manifestam a música. O fenômeno, em algumas palavras, é a vivência da experiência consciente de algo.

ta pode ser substanciada com a analogia do filme; o filme é o conjunto de suas fotografias, de suas *aparuições*, e, embora uma possa ser inteiramente distinta de outra, em ambas estão presentes a manifestação do mesmo ser, i. e., do mesmo filme, pois existe uma razão, a essência, que direciona a maneira com que os fenômenos se dão.

O que se pode concluir das observações realizadas até o momento é que alguns dualismos foram deixados; por exemplo, não há mais a distinção entre ser e aparecer, nem o interior e exterior, uma vez que os objetos foram reduzidos ao conjunto de suas manifestações – deixa-se de lado a aparência no sentido tradicional pejorativo, não há o interior verdadeiro e o exterior que se mostra e é falso. No entanto, e Sartre observa este ponto, em verdade os dualismos foram todos trocados por um novo, do *infinito* no *finito*. Uma simples aparição, isolada, não possui sentido enquanto *algo que manifesta um objeto*, senão quando vinculada a sua *série*, ou seja, existe a necessidade de uma *transcendência* do que aparece a tudo o que pode aparecer, do finito, o que é evidente e singular, ao infinito, às possibilidades múltiplas. Voltando ao filme, uma fotografia isolada das “infinitas” que compõem um filme não revela plenamente o filme, sequer possui algum sentido, senão quando associada às outras fotografias. Nas palavras de Sartre: “Assim, a aparição, *finita*, indica-se a si própria em sua finitude, mas, ao mesmo tempo, para ser captada como aparição-do-que-aparece, exige ser ultrapassada até o infinito” (2009, p. 17).

A princípio, a conversão dos antigos dualismos nesse novo pode parecer que a fenomenologia, até o que vimos, não trouxe avanço algum. Contudo, o abandono da postura kantiana, às lentes de Sartre e Husserl, é de grande valia. O fenômeno entendido como seu próprio indicativo, remetendo apenas a si mesmo, ao seu ser próprio, é uma conquista para Sartre. No entanto, se há um ser e um fenômeno, uma questão fundamental ascen-

de: será o *fenômeno de ser*³ – o que aparece – idêntico ao *ser dos fenômenos*, ou seja, o ser dos existentes? Em outras palavras, visto que a realidade foi focada no conjunto de aparições de um objeto, será possível afirmar a fórmula de Berkley, *esse est percipi*? É tendo esse ambiente inquieto e fundante que tentaremos, com precisão, elucidar o modo com que Sartre analisa tal problema, nas seções primeiras de *O ser e o nada*, e com quais estratégias ele pretende negar a constituição das coisas através da consciência.

A EXIGÊNCIA DE UM SER TRANSFENOMENAL

Vimos que o fenômeno, ao contrário da perspectiva de Kant, é coextensivo ao seu ser, isto é, não é visto como mera aparência do verdadeiro, e que tal consideração concede certa abertura ao idealismo. A questão, mais precisamente, seria a seguinte: falar sobre coextensividade seria o mesmo que afirmar uma identidade entre aparecer e ser? Em vista de obter alguma resposta para a conjectura, Sartre retorna ao escrutínio em cima do fenômeno.

Ora, se coextensividade é identidade, isto é, pensando o ser como uma propriedade entre outras avistada no fenômeno, uma implicação absurda emerge, pois, além de definir os objetos pela consciência (o que parece incorreto), haveria um esgotamento das coisas na própria aparição, o que não é o caso. Vimos que o ser dos fenômenos, embora presente na aparição, não se deixa alcançar plenamente – ele extravasa o fenômeno, há sempre algo que escapa à percepção; ao visar a face de um livro, entra-se em contato, sim, com o ser daquele objeto, mas não integralmente: há uma

3 A razão pela qual Sartre utiliza o conceito *fenômeno de ser*, ainda que considere essa expressão sinônimo das palavras aparição e fenômeno, é enfatizar a noção reformulada do próprio fenômeno, a saber, da transcendência entre o finito e infinito. Foi evidenciado que a aparição é coextensiva ao ser do objeto manifesto, mas que ela requer uma transcendência à sua série; deste modo, a intenção de usar *fenômeno de ser* é justamente a de focalizar não somente que o fenômeno é o que aparece, mas o é na medida em que aparece remetendo ao que pode aparecer.

série de aparições que escapam ao fenômeno⁴. Assim, o fato é que *o ser não se limita ao fenômeno*.

O que se pode tirar, por ora, de tais considerações? Primeiro, ainda que coextensivos, *o ser do fenômeno* não se encerra plenamente no *fenômeno de ser*, não há identidade existencial; segundo, o ser dos fenômenos é a *condição de revelamento dos objetos*. Em verdade, Sartre está propondo algo muito simples: visto que há sempre algo que extravasa a condição fenomênica, deve existir um fundamento que está para além da aparição, um *ser transfenomenal* que torna o fenômeno possível. Em poucas palavras, o fenômeno exige um fundamento, um ser, que esteja para lá do que aparece.

Deste modo, encontrando uma indicação de que o ser dos fenômenos deva ser transfenomenal, Sartre se distancia do idealismo. Encontrou-se uma necessidade requerida pelo fenômeno de um ser transfenomenal, o que revela o simples fato de que as coisas existem não só na medida em que aparecem à consciência, porém por si. Contudo, tendo em mente que o único predicado do fenômeno possível é que ele aparece, faz-se necessário investigar a fundo sua relação com seu ser e verificar a possível validade do fantasma idealista que continua pairando nas ideias de Sartre.

ESSE EST PERCIPI, FALHA NO NÚCLEO DO PRINCÍPIO

Esse est percipi, ser é ser percebido. Mesmo com alguns indícios fortes depondo contra o idealismo, Sartre não se sente satisfeito, e, ao invés de demonstrar a invalidade de tal doutrina por via negativa, como foi mos-

4 Sartre apresenta a identidade, também, enquanto presença. Igualar fenômeno e ser seria o mesmo que reduzir o ser à presença, no entanto, mesmo a ausência de uma coisa – o não fenômeno – revela, por via negativa, o ser da coisa. Alguém pode observar a estante de seu quarto e perceber que falta um livro. O fato é que o ser do livro se mostrou à pessoa sem um fenômeno dele mesmo, ou seja, sem que o sujeito estivesse frente ao livro. Considerar a identidade é excluir essa possibilidade de manifestação.

trado, vai ao âmago do idealismo, colocando luz sobre os conceitos fundamentais da proposta de Berkeley, o *percipi* e o *percipere*⁵.

Ao se debruçar sobre a sugestão idealista, Sartre rapidamente encontra uma fragilidade: como seria alicerçada a relação entre sujeito e objeto – a percepção ou relação de conhecimento –, uma vez que a própria relação escapa ao *percipi*? Eis um problema: a ideia postula que o ser é dado ou constituído pela percepção, todavia, quando há percepção, o percebido é o objeto, não a própria relação. O que ocorre, portanto, é a existência das coisas sendo assegurada por um princípio sem fundamento⁶, o que faz Sartre afastar a validade idealista.

Poder-se-ia dizer, tentando bloquear tal objeção, que é possível perceber a própria relação de percepção, ou seja, torná-la percebida e, assim, se fundamentaria seu ser segundo o mesmo princípio enunciado. Porém o fato é que tal movimento não é efetivo, pois a percepção mesma jamais se encontra no *percipi*: sai-se de “A” percebendo “B” para “A” percebendo “A que percebe B”. Ou seja, ao tentar perceber a percepção, surge uma nova percepção que não está no novo *percipi*; permanece a ausência de um ser que fundamente o elo entre *percipi* e *percipere*. Para Sartre, então, a tentativa de Berkeley em fundamentar a existência dos objetos em seus fenômenos, isto é, na consciência, falha na medida exata em que a própria relação de percepção não é percebida no fenômeno, o que desqualifica a fórmula *esse est percipi*.

5 “Sartre uses the Scholastic terminology, which I have avoided: *percipere* (active infinitive) = to perceive; *percipi* (passive infinitive) = to be perceived; *percipientis* (present participle) = perceiving; *perceptum* (perfect participle) = that which is perceived, the object of perception.” (GARDNER, 2009, p. 233.).

6 Possivelmente Berkeley diria que a relação é fundada pois Deus a percebe, de modo que sua existência torna-se assegurada. Contudo, Sartre não compraria tal defesa, uma vez que o francês suspende o juízo a respeito dessa consideração metafísica, o que revela coerência com sua ideia de que as coisas são contingentes, não criadas para um propósito.

Tendo as considerações anteriores em mãos, uma implicação, conforme Sartre, é inevitável: a relação entre *percipere* e *percipi* necessita, ao cabo, de um fundamento que seja *transfenomenal*, porquanto ela de fato existe, contudo não segundo o princípio de Berkeley. Até o momento, portanto, os resultados da investigação promovem a ideia inicial do francês e refutam o idealismo.

O SER TRANSFENOMENAL DO SUJEITO: NEGAÇÃO AO IDEALISMO E FUNDAÇÃO DA PERCEPÇÃO

Vimos que a empresa que Sartre realizou sobre o idealismo enalteceu sua posição, porém também apresentou um fato desagradável: o ônus de fundar validamente o ser da percepção, i. e., por meio de um ser *transfenomenal*. Embora o francês apresente uma solução, veremos, com o decorrer do texto, que a via pela qual Sartre embasa a percepção, através do *percipere*, acaba por levantar outra possibilidade do idealismo. Tendo em mente tais pontos, entremos na análise.

Mesmo não possuindo um alicerce para o conhecimento, existe algo a se reparar: o *percipi*, ao menos, remete, faz referência a um ser que está para além do que é percebido, ou seja, *transfenomenal*: o ser do *percipiens*, a consciência. *Transfenomenal* pois o sujeito, bem como a relação em si, não é dado no *percipi*, e no entanto ele é, ele existe. Tal constatação, em verdade, é mais um golpe desferido à posição de Berkeley, pois, se a consciência é *transfenomenal*, então existe ao menos um ser que existe sem ser percebido: “Assim o *percipi* remeteria ao *percipiens* – o conhecido ao conhecimento e este ao ser cognoscente enquanto é, não enquanto é conhecido, quer dizer, à consciência” (SARTRE, 2009, p. 21).

O defensor do idealismo, contudo, poderia não concordar com a *transfenomenalidade* do sujeito, dizendo que a consciência existe somente

na medida em que é percebida – e percebida por si mesma. Por conseguinte, a consciência existe, pois, do mesmo modo que faz com os objetos do mundo, torna-se consciente dela mesma, ou seja, se objetifica: existe pois é percebida. Sartre não nega que é propriedade imprescindível da consciência ser consciente de si, contudo, não à maneira idealista, ou seja, sem introduzir o dualismo da percepção sujeito-objeto na consciência. Cabe aqui, portanto, abordar a *intencionalidade*, o fundamento da consciência em Sartre herdado de Husserl, pois nos mostrará o traço transfenomenal do sujeito.

Foi dito antes que não há consciência que não seja *de* algo, ou seja, toda consciência sempre é *posicional* de um objeto. A ideia da intencionalidade é evidenciar, portanto, que a consciência é pura transcendência, que ela está sempre se projetando em um objeto diferente dela mesma: tenho consciência *deste* livro, *desta* mesa etc. Simultaneamente, ela não é meramente consciência dos objetos transcendententes, mas é também consciência dessa consciência de objetos; *a consciência é consciente de si mesma*. Eis o ponto do idealista: para este, a consciência posiciona a si mesma igualmente como o faz com os objetos, e por isso existe, pois se percebe. No entanto, a autoconsciência, diz Sartre, não pode ser posicional, i. e., não pode se perceber como percebe os objetos, pois assim se cai num regresso ao infinito: se “A” posiciona “B”, tem-se “A” consciente de “B”, porém não consciente de si enquanto consciente de “B”; por conseguinte, é preciso um terceiro elemento, e assim sucessivamente *ad infinitum*. Ao cabo, se a autoconsciência se dá posicionalmente, então há sempre uma consciência não consciente, sendo preciso que ela se posicione invariavelmente. Tal resultado absurdo nos mostra que para haver autoconsciência é preciso outra disposição que não a posicional.

Tendo em mente o fato anterior, Sartre revela, então, o aspecto da consciência *não-posicional* de si: ela precisa ser imediata e irrefletida. Tra-

ta-se do que o filósofo chama de *cogito pré-reflexivo* ou consciência (de) si – “de” entre parênteses, para enfatizar que não se trata de uma relação sujeito-objeto⁷; imediata, pois não se trata de posicionar um objeto e depois posicionar a si própria; irrefletida, porque, se fosse ao contrário, haveria consciência posicional: quando refletimos sobre algo estamos a posicionar esse algo.

Por conseguinte, sendo a consciência (de) si imediata e não mediada pela percepção no sentido de Berkeley, Sartre bloqueia o ataque do idealista, substanciando a dimensão transfenomenal do sujeito. Nas palavras do autor: “a consciência é o ser cognoscente enquanto é e não enquanto é conhecido” (SARTRE, 2009, p. 22).

Resultados: expondo sua teoria da consciência⁸, Sartre não só evidenciou um contraexemplo ao idealismo – mostrando o caráter transfenomenal do sujeito –, como, a partir disso, também deu um passo à frente para a fundamentação da percepção, uma vez que se compreendeu a mecânica por trás do *percipere*. No entanto, a tarefa ainda não está acabada, uma vez que é preciso averiguar de que maneira o *percipi* remete ao *percipere*.

PERCIPI ENQUANTO RELATIVO AO PERCIPIENS

Até o momento, Sartre identificou de que maneira, simplesmente ao verificar alguns traços básicos da percepção, o idealismo deve ser deixado em termos de constituição do ser dos fenômenos. Primeiramente, percebeu que a fórmula *esse est percipi* está fundamentada sobre o primado do co-

7 Em verdade, não se trata de duas consciências, uma voltada às coisas e outra, a si mesma. Ainda que para efeitos analíticos se use das expressões *consciência posicional* e *consciência (de) si*, não há verdadeiramente uma cisão, pois “elas” se dão em simultâneo. Para melhor compreensão, pode-se imaginar em duas *dimensões* da mesma consciência.

8 A consciência intencional possui, deveras, outras propriedades, mas desnecessárias para a compreensão do tema proposto.

nhecimento, porém que tal fórmula não consegue substanciar o próprio conhecimento. Encontramos, posteriormente, um ser transfenomenal que fundamenta indiretamente a relação. Entretanto, seguindo analiticamente, se o *percipi* remete ao *percipiens*, poderia o último, depois, constituir o ser do primeiro? Em outras palavras, o fenômeno remete à consciência – a relatividade, vimos, é propriedade do fenômeno –, mas poderá a consciência, com sua dimensão transfenomenal, construir o ser dos fenômenos? Examinando o *percipi* provavelmente se encontrará a resposta.

Bem como mostramos no início do texto, não parece ser o caso de que a consciência seja capaz de determinar o ser dos fenômenos. Por exemplo, ao tomar um objeto, não é correto dizer que ele é o conjunto de suas aparições ou síntese de impressões do sujeito; afirmar isso é o mesmo que reduzir o ser dos fenômenos à consciência. As coisas, ao contrário, são manifestas por aparições que elas mesmas delimitam os contornos: o papel sobre o qual escrevo me aparece tal como seu ser exige que apareça, não exclusivamente em razão da minha subjetividade. É preciso um ser transfenomenal para as coisas, uma vez que elas não se esgotam no fenômeno.

Ora, os objetos não se esgotam na percepção que temos deles, porém vimos que o *percipi* faz, de veras, referência ao ser transfenomenal do *percipiens*, ou seja, é relativo ao último. Assim, ainda que o idealismo original tenha sido refutado antes, o que está em jogo agora é a possibilidade de um idealismo mitigado, no qual não mais a plena identidade entre ser e aparição (consciência) é a proposta, mas, antes, a identidade parcial em razão da relatividade entre consciência e aparição. Consequentemente, se o ser transfenomenal buscado e necessário dá-se no *percipi*, pois esse é relativo ao *percipiens*, então, seria ele *relativo e passivo*. Eis um ponto a ser deslindado.

Com a finalidade de excluir a possibilidade do idealismo mitigado, Sartre faz algumas considerações a respeito da passividade ou relatividade.

Eis a primeira definição: “Sou passivo quando recebo uma modificação da qual eu não sou a origem – quer dizer, não sou nem o fundamento nem o criador” (SARTRE, 2009, p. 30). Contudo, observa o francês, em todo caso de passividade, é necessário que o ser que sofre alguma coisa de fato exista, ou, em outras palavras, que o ser *suporte* tal modificação exterior. Tal ideia implica uma dupla chave de possibilidades: ou bem existe passividade, mas não em sentido forte, pois o objeto não é afetado em seu ser, uma vez que existe e está para lá da passividade; ou bem ele é passivo em seu ser e é um *nada*, é pura consciência. No entanto, não é o caso da segunda opção, já que foi exigida existência de um ser dos fenômenos transfenomenal.

Tais fatos nos revelam algo bastante importante: mesmo em situações em que se poderia afirmar que um sujeito determinou um objeto, ou seja, houve passividade, em verdade o ser do objeto não foi afetado. Imaginando a hipótese inicial, o *percipi*, o ser enquanto percebido, pode verdadeiramente sofrer alguma alteração – ao visar qualquer coisa, podemos alterar esse modo de visar de diferentes formas –, todavia o ser do objeto permanece o mesmo, ainda que o fenômeno seja passível de alteração.

Assim, analisando o segundo termo da percepção, chegamos ao resultado seguinte: uma vez que o *percipi* se dá através da passividade ou da relatividade e o ser dos fenômenos não está sujeito a tais propriedades, o último não pode ser o *percipi*. Malgrado a consideração enfraquecida do idealismo, i.e., pensando que o ser pode ser definido pela consciência não integralmente, porém relacionalmente, encontramos a impossibilidade de tal proposta. A passividade é uma característica, sim, do *percipi*, mas é incompatível com o ser dos fenômenos: “O *esse* do fenômeno não pode ser seu *percipi*. O ser transfenomenal da consciência não pode fundamentar o ser transfenomenal do fenômeno” (SARTRE, 2009, p. 32).

A PROVA ONTOLÓGICA

A prova ontológica de Sartre não se trata, genuinamente, de um ataque ao idealismo, porém, antes, da necessidade da existência independente das coisas através do cogito pré-reflexivo. É preciso dizer, ainda, que não consiste em uma prova no sentido forte de dedução, mas uma abdução.

Ora, uma vez que a consciência é intencional, há sempre um objeto visado, e, além disso, como vimos, toda consciência é também consciência (de) si. A prova, em poucos termos, resume-se ao seguinte: considerando a consciência – ser transfenomenal em razão do cogito pré-reflexivo – como transcendência, como uma projeção às coisas (e ela existe), é necessário que existam coisas sobre as quais a consciência se projeta. Se o idealismo é o caso, as coisas estão na consciência, de modo que não há transcendência; mas, segundo a intencionalidade, é o caso da transcendência, logo, há objetos fora da consciência, ou, para usar o vocabulário anterior, seres transfenomenais.

CONSIDERAÇÕES ÚLTIMAS

Aos olhos de Sartre, o idealismo foi refutado com as estratégias anteriores. Vimos que, desde a análise pura da aparição, existia a necessidade de um ser transfenomenal dos fenômenos. Depois, investigando os elementos da percepção, tomamos ciência da falha de Berkeley, ao mesmo tempo em que descobrimos dois seres transfenomenais, a consciência e os objetos. Tais seres, que serão de importância fundamental para o filósofo francês, Sartre chamará de Ser-Em-si (ser dos objetos) e Ser-Para-si (ser da consciência).

No entanto, algumas dúvidas ganham espaço: seria Sartre um realista? Existem, portanto, dois tipos de ser? Embora tais suspeitas sejam válidas, não é o caso. O que o autor pretende está para lá de uma solução

idealista ou realista, uma vez que ambas as correntes são de algum modo “ingênuas” para ele. O ser, em sua visão, é um só, embora possua “regiões” distintas: o Em-si e o Para-si. A resposta última para tais indagações integra boa parte de *O ser o nada*, o que impede que o texto presente, de modestas ambições, tenha força o suficiente para arcar com essas implicações.

REFERÊNCIAS

SARTRE, J. P. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdigão. 18. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. *Situations: essais critiques*. Paris: Gallimard, 1947.

GARDNER, S. *Sartre's being and nothingness: a reader's guide*. Londres: Continuum, 2009.

Elemento detetivesco: aproximações entre Sophie Calle e Walter Benjamin

*Detective Element: approximations
between Sophie Calle and Walter Benjamin*

Stela Politano
Universidade de Campinas

RESUMO: O objetivo deste ensaio é analisar o trabalho *Suite Vénitienne* (1981), da artista Sophie Calle (1953), e contrapô-lo a alguns mecanismos estéticos de Walter Benjamin (1892-1940), tais como: conceito de experiência, arte de narrar, fotografia como técnica política e modificadora do sujeito, conceito de fragmento e mimese. O texto é resultado de um exercício inicial de reflexão.

PALAVRAS-CHAVE: Walter Benjamin; Sophie Calle; arte contemporânea; fotografia.

ABSTRACT: The objective of this essay is to analyze the work *Suite Vénitienne* (1981), by the artist Sophie Calle (1953), and counter it to some aesthetic mechanisms of Walter Benjamin (1892-1940), such as: concept of experience, art of narration, and modifier of the subject, concept of fragment and mimesis. The text is the result of an initial exercise of reflection.

KEYWORDS: Walter Benjamin; Sophie Calle; contemporary art; photography.

Sophie Calle: artista, escritora, fotógrafa. Francesa. 64 anos.

“sophie”: variante francesa de “sofia” do grego “sophía”. Sabedoria. A sábia. A santidade, o Verbo na forma feminina.

“calle”: espanhol. Espaço urbano linear que permite a circulação de pessoas, veículos, conduções. Conduz. Rua.

Sophie Calle: sabedoria das ruas.

CALLE (S)

Em 1980, Sophie Calle retornou a Paris após uma ausência de sete anos. Não se reconhecia no espaço, nas pessoas, nos lugares. Sentia-se desenraizada (CALLE, 2003, p.85). Como *flâneur*, vagou sem sentido dentro da trama do espaço público urbano. A tríade alteridade, memória e subjetividade ganhou destaque em sua poética artística, um jogo dual entre público e privado, entre ser e reconhecer, entre arte e vida. Por prazer (ou simplesmente pelo jogo), a artista seguia estranhos pelas ruas: *“For the pleasure of following, not because they particularly interested me”* (CALLE, 2003, p.2). A perseguição resultou em fotos e anotações sobre roupas, movimentos, modo de andar e os caminhos dos transeuntes. Registros. Etnógrafa do mundo e de si, Calle não buscava, a princípio, um sentido específico em sua pretensa pesquisa de campo. Encontrava-se seduzida pelo vagar e por seus instintos. No entanto, algo mudou durante o inverno parisiense de

janeiro de 1980: ela seguiu um homem por alguns instantes e o perdeu para a multidão poucos minutos depois. No mesmo dia, à noite, foi apresentada ao mesmo homem (CALLE, 2003, p.2). Ele estava de passagem marcada para Veneza. De pronto, ela resolveu segui-lo.



Suite Vénitienne, Sophie Calle, 1981.

O *elemento detetivesco* é um termo utilizado por Walter Benjamin (1892-1940), oriundo de seu interesse íntimo por romances policiais. O vocábulo aparece pela primeira vez no livro *Rua de mão única* (1928), composição literária fragmentada e descontínua de temática variada, que continua recorrente até as *Passagens* (1940), publicado postumamente. Benjamin se vale do elemento detetivesco para pensar os escritos de Edgar Allan Poe (1809-1894) e Charles Baudelaire (1821-1867), e os significados do *flâneur*, dos interiores burgueses, da fotografia. O próprio Benjamin pode ser visto como um detetive: seus textos são fragmentos, constituidores de sentidos múltiplos, pistas que não resultam num pensamento único

e fechado em si mesmo. Há algo de semelhante entre o escritor moderno e a artista francesa: Sophie Calle utilizou-se do detetivesco como norte de muitas de suas obras, podendo ser considerada invasiva e intrusa em seus trabalhos ou fabricadora de encontros e ressignificações.



Friday, February 15, 1980.

10:00 a.m. I leave the Locanda Montin as a brunette and don my wig in a tiny alleyway nearby. I'll do it this way every day. I don't want to baffle the proprietors. They are already calling me Sophie.

I inquire about Henri B. in all the hotels having a first name for a name: Da Bruno, the Leonardo, the San Moïse, the Alex . . . At lunch time, I look through restaurant windows. I always see the same faces, never his. I've come to find some consolation in knowing he's not where I am looking for him. I know where Henri B. is not.

For a few moments, I take a different tack and absently follow a flower delivery boy—as if he might lead me to him.

2:00 p.m. I settle down in front of the telephone at Anna Lisa G.'s place. The Venice hotel list, not including the Lido, comprises 181 names divided into several categories: deluxe, first, second, third, and fourth classes; first-, second-, and third-class pensions; and inns. I will call them all in their respective order.

Thus I dial the numbers for the hotels Bauer Grünwald, Cipriani, Gritti, Carlton Executive, Europa & Britannia, Gabrielli, Londra, Luna, Metropole, Monaco & Grand Canal, Park Hotel, Regina & Di Roma, Saturnia & International, Ala, All'Angelo, Al Sole Palace, Austria, Bel Sito, Bisanzio, Bonvecchiani, Boston, Capri, Carpaccio, Casanova, Cavaletto, Concordia, Continental, Corso, De L'Alboro, Do Pozzi, Flora, Giorgione, La Fenice, Montecarlo, Patria Tre Rose, Principe, Residence Palace, San Marco, Terminus, Torino, Union, Universo, Adriatico, Alla Fava, Antico Panada, Astoria, Ateneo, Atlantide, Basilea, Canal,

Suite Vénitienne, Sophie Calle, 1981.

As produções de Calle são autobiográficas ou reconstruções memorialísticas de vivências: envolvem uma alteridade que funciona como contorno, oposição e complementariedade à ideia que ela faz de si mesma. Ao buscar identificação dentro do mar de possibilidades que a vida representa, passa a perseguir no outro sua própria imagem, como um espelho. A narrativa dessa experiência toma forma em diários e relatos fotográficos. Imagem sob imagem, fragmento sob fragmento.

Do jogo à aparência, a artista investigou em Veneza as informações possíveis sobre Henri B., o perseguido conhecido. O esforço foi imenso: polícia, ligações para todos os hotéis da cidade, conversa com outros es-

tranhos – constituindo um processo obsessivo de busca e registro: o que ele comeu, onde, com quem, o que vestia, a que horas saiu. A perseguição termina quando ocorre o (re)encontro entre os dois e ela regressa a Paris. É a partir desse material etnográfico que Calle organiza o trabalho *Suite Vénitienne*, composição multifacetada sobre essas duas semanas, composta por imagens e textos. Os fragmentos criam sentidos próprios, para além da própria obra, num movimento de constituição de sentido a partir da arbitrariedade dos elementos. As associações entre texto e imagem na obra de Calle buscam destacar como as experiências vivenciadas pelo homem a partir de um mundo instável, precário e incerto, revelam o escopo para valorar a alegoria como instância explicativa da vida no âmbito estético.

Em *Suite Vénitienne*, texto e imagem têm caminhos próprios. A sequência escrita é cronológica, marcada pela voz de Calle, como um diário. Possui uma identidade, que é a da artista, formada pela sequência do texto. As imagens são registros que permitem a leitura corrida ou aleatória; são identidades unas que falam por si e podem formar, ou não, uma narrativa. Henri B. ou outros fotografados não têm rostos para serem reconhecíveis. São manchas, cores, formas, representações, que, fundamentadas na memória, conduzem a uma figuração construída a partir de um sujeito (Calle e aquele que observa as fotografias) que busca no objeto (Henri B. ou a própria fotografia) seu outro eu, uma identidade, uma ideia. O olhar gera uma imagem com base na fotografia que é, em si, uma imagem (gênese automática). A colagem de texto e imagem traz Sophie Calle como observadora, como sujeito. No entanto, as imagens sozinhas a excluem da equação de significado, numa dimensão ontológica da fotografia. Ela se dissolve na e pela representação maquínica que está em jogo. Por isso, a foto ganha independência e pode ser lida de maneira autônoma ao texto que a acompanha: o reconhecimento de mim no outro, do fotógrafo no

fotografado, do sujeito no objeto. Walter Benjamin descreve esse instante (centelha, faísca, *flash*, acaso), o momento em que a técnica pode dar às suas criações um valor mágico, alegórico:

Apesar de toda a perícia do fotógrafo e de tudo o que existe de planejado em seu comportamento, o observador sente a necessidade irresistível de procurar nessa imagem a pequena centelha do acaso, do aqui e agora, com a qual a realidade chamuscou a imagem, de procurar o lugar imperceptível em que o futuro se aninha ainda hoje em minutos únicos, há muito olhando para trás. A natureza que fala à câmara não é a mesma que fala ao olhar; é outra, especialmente porque substitui um espaço trabalhado conscientemente pelo homem, um espaço que ele percorre inconscientemente. Percebemos, em geral, o movimento de um homem que caminha, ainda que em grandes traços, mas nada percebemos de sua atitude na exata fração de segundo em que ele dá um passo. (BENJAMIN, 1987, p.94)



Suite Vénitienne, Sophie Calle, 1981.

O *flash*, esse segundo da fotografia, é um fragmento retirado da totalidade do contexto da vida. Segundo Peter Burger (2008, p.140-147), o conceito de alegoria benjaminiano, importante para se pensar a vanguarda artística, pode ser desmontado da seguinte maneira: a alegoria é essencialmente um fragmento da existência (por isso, não-orgânico, pois não faz mais parte da vida) que, junto a outros fragmentos, ganha um sentido atribuído pelo alegorista, num gesto melancólico, pois esse sentido é privado de vida, entregue ao bel-prazer de seu criador. O material é manipulado, constituído de sentido por uma interpretação do processo de produção e de recepção. O conceito benjaminiano de alegoria permite a separação e a fragmentação dos aspectos ligados à produção e ao efeito estético, e pode ser utilizado para compreender, de acordo com Burger, a obra de arte vanguardista. Para ele, esta também é não-orgânica, como a alegoria: o material é apenas material. Em contraponto, o produtor de uma arte orgânica (clássica, como nomeia Burger) respeita e reconhece o material enquanto portador de um significado, oriundo de “situações concretas de vida”. Para Sophie Calle, semelhante ao *flâneur*, sujeito espoliado em sua experiência de homem da multidão e de sua incapacidade do olhar¹, o fragmento representa tão somente um signo vazio, ao qual ele se acha habilitado a tão somente emprestar significado. Em conformidade com isso, o clássico trata seu material como uma totalidade orgânica; já o vanguardista fragmenta a totalidade.

Para Walter Benjamin, com o advento da modernidade, perde-se uma experiência temporal concreta, gestual e imagética que se oferecia

1 Para compreensão sobre a perda da capacidade do olhar no interior da multidão das cidades modernas, ver PALHARES, T. Baudelaire: a experiência da cidade e o declínio da aura. In: *Aura: a crise da arte em Walter Benjamin*. 1.ed. São Paulo: Editora Barracuda, 2006, p. 75-102 (especificamente, p. 88-90).

como presença ausente ao indivíduo. Perde-se a experiência autêntica (*Erfahrung*): “somente a forma de experiência-*Erfahrung* é capaz de estabelecer uma continuidade, um fluxo em que os fatos exteriores, bem como o passado, deixam de ser alheios, é sobre ela que se erige a tradição” (PALHARES, 2006, p.87). Esta, sendo a essência do que é transmitido de geração em geração, é fundada com base na experiência autêntica, que em si é a comunicação por meio das reminiscências. Seu enfraquecimento, com o abalo desse fluxo através da reincidência da vivência do choque (atitude de consciência e de sobrevivência frente à ofuscante industrialização de grande escala), desestrutura o sistema cultural da experiência de uma sociedade, de um indivíduo. “Benjamin reconhece sua marca (vivência do choque) em todas as configurações dessa sociedade industrial: do lazer ao trabalho, do clique do fotógrafo ao ritmo da montagem do filme” (PALHARES, 2006, p.88). Sophie Calle coloca em xeque essa vivência do choque – consciente de seu papel na multidão, deseja dar um peso, um significado, aos fragmentos da totalidade de sua existência.

Outro conceito pode ser aqui pensado: nos ensaios *A doutrina das semelhanças*, de 1933, e *Sobre a faculdade mimética*, de 1935, Walter Benjamin discute o conceito de mimese enquanto uma semelhança não física, um instante temporal em que há um aparecer, marcado pelo desaparecimento instantâneo, mas que permite uma experiência de tempo imediata, de reciprocidade entre o sujeito e objeto. Esta semelhança é, para além das dimensões de espaço e imagem, temporal (onde o vazio entre o mesmo e o outro está associado ao aparecer) e da ordem do acaso, imprimindo uma liberdade ao estado de semelhança não física, associando à atividade do jogo (BURGER, 2008, p.143).



Monday, February 11, 1980.

10:00 p.m. Gare de Lyon. Platform H. Venice boarding area. My father accompanies me to the platform. He waves his hand.

In my suitcase: a make-up kit so I can disguise myself; a blond, bobbed wig; hats, veils, gloves, sunglasses; a Leica and a Squintar (a lens attachment equipped with a set of mirrors so I can take photos without aiming at the subject).

I photograph the occupants of the other berths and then go to sleep.

Tomorrow I will see Venice for the first time.

Suite Vénitienne, Sophie Calle, 1981.

O jogo é ordenado: Sophie Calle, para não ser reconhecida por Henri B., disfarça-se, torna-se outra. Primeiramente, ela persegue a vida de alguém como se esta fosse aleatória; não se sabe, a princípio, quem é Henri B., sua profissão, seus gostos, nada. Absolutamente nada. Ele é alguém, um passageiro aleatório na multidão. Segundo, cria-se um distanciamento de si para perseguir o outro. O jogo mimético está estabelecido e tem início sua dualidade benjaminiana, da aparência e do jogo, do semelhante². A poética de Calle se alimenta dessa trama intersubjetiva, podendo despertar essa ressonância do outro em seu processo de subjetivação e vice-versa. Em seus relatos, há o desejo de identificação com Henri B.: “I see myself at the labyrinth’s gate, ready to get lost in the city and in this story. Submissive” (CALLE, 1988, p.6). A figura de subjetividade resultante desse processo

2 Para mais, ver: CAIMI, C. A aparência e o jogo na arte e na literatura. In: CAIMI; OLIVEIRA. (Orgs). *Sobre alguns temas em Walter Benjamin*. Porto Alegre: Editora UniRitter, 2015, p. 147-163.

de mistura de tempos, sujeitos e lugares, trabalha o movimento pendular entre memória e esquecimento, entre história e narrativa.

A narrativa enquanto memória do lugar, o retornar ao passado, enquanto tradição, às origens, é estranha ao homem moderno. A existência individual nas grandes metrópoles não dá brechas para a constituição da experiência. Walter Benjamin desenvolveu uma teoria da narração que abarca a experiência e a memória, articulando no mesmo plano as condições individuais e coletivas de transmissibilidade da narração. Calle intercala em suas imagens descrições e pensamentos íntimos, reais ou não, verídicos ou não: reconstrução da narrativa por meio de uma intimidade construída (e qual não é?), numa proposta autobiográfica que conjuga poesia, memória e comentário – “Nem tudo na vida é modelar, mas tudo é exemplar” (BENJAMIN, 1987, p.36). Analisando Marcel Proust para pensar o processo narrativo e como ele abarca as questões da modernidade, quais sejam, a ausência da tradição e da experiência e a fragmentação da vivência, Benjamin diz:

Sabemos que Proust não descreveu em sua obra uma vida como ela de fato foi, e sim uma vida lembrada por quem a viveu (...). Pois o importante, para o autor que rememora, não é o que ele viveu, mas o tecido de sua rememoração, o trabalho de Penélope da reminiscência. Ou seria preferível falar do trabalho de Penélope do esquecimento? A memória involuntária, de Proust, não está mais próxima do esquecimento que daquilo que em geral chamamos de reminiscência? Não seria esse trabalho de rememoração espontânea, em que a recordação é a trama e o esquecimento a urdidura, oposto do trabalho de Penélope, mais que sua cópia? (BENJAMIN, 1987, p.36)



Suite Vénitienne, Sophie Calle, 1981.

No final de todos os dias, Sophie Calle fazia questão de anotar a hora a que ia para cama ou retornava à pensão onde estava hospedada – como um desfecho diário, rotineiro, importante para o esquecimento e recomeçar do dia seguinte, do zero, novamente, como Penélope. Calle tece a perseguição e a desfaz para tecê-la no dia seguinte: “Did she simply wish to assume his destiny, or that he assume hers? This game, as any other game, had its basic rule: Nothing was to happen, not one event that might establish any contact or relationship between them. This is the price of seduction”. (BAUDRILLARD, 1988, p.78-79)



Tuesday, February 12, 1980.

12:52 p.m. Arrival at the Venice train station. The pensione recommended to me is the Locanda Montin near the Accademia. I go there.

I didn't bother to put on my wig. I'm not made up. I don't have a strong enough feeling that Henri B. is in this city.

1:35 p.m. I am given room number one.

3:00 p.m. I walk the streets randomly. In the course of our conversation about Venice, Henri B. had alluded to a pensione: the San Bernardino. On the list of hotels that I obtained en route, I don't find a San Bernardino. That doesn't surprise me. There is a San Giorgio, a San Stefano.

I arrive at Piazza San Marco and sit against a column. I watch.

I see myself at the labyrinth's gate, ready to get lost in the city and in this story. Submissive.

8:00 p.m. I return to the Locanda Montin and dine alone at the restaurant on the ground floor. Then I go to bed.

Suite Vénitienne, Sophie Calle, 1981.

Segundo Benjamin, cada momento da experiência se plasma diferentemente no decorrer das transformações estruturais da humanidade, seja nas esferas pública e privada, na percepção do tempo e nos meios de produção material. Como um romance, Calle narra sua experiência como uma interprete de si mesma e daquele que observa as fotos e os textos: nos registros materiais, há o reconhecimento de si; o anônimo se encontra no sujeito observador e vice-versa. Somos todos Henri B. Somos todos Sophie Calle. A experiência não é mais articulada na memória coletiva; é pessoal, individual – é rememorada para interpretar esse passado e salvá-lo do vazio da existência. As lacunas da memória são entrecortadas por impressões não assimiladas na consciência e que voltam à tona na rememoração.



Suite Vénitienne, Sophie Calle, 1981.



Suite Vénitienne, Sophie Calle, 1981.

Como Baudelaire, Calle flana pelas *calles* de Veneza, pelos becos e vielas, atrás de seu perseguido. Baudelaire representa a existência do artista numa época em que a vida do espírito foi reduzida ao consumo de mercadorias, os bens culturais. Henri B. não é turista em Veneza; é um anônimo, apesar de sua teia de relações pessoais e lugares que frequenta (ele visita um antiquário, conhece a cidade, sua esposa o acompanha na viagem, conversa intimamente com pessoas, vai e retorna algumas vezes durante o período). Mas são nas horas em que está sozinho, caminhando, que Sophie Calle se reconhece, que o *flâneur* de Baudelaire aparece: um anônimo caminhante. Não à toa, um de seus lugares preferidos é o cemitério: os mortos não falam, apenas nos fazem lembrar de que somos todos anônimos; imortais na memória e inexistentes materialmente.

A sociedade moderna de Walter Benjamin apropria-se fantasmaticamente dos meios de produção social, cuja forma se manifesta sobretudo na transferência ilícita de conceitos do domínio da arte tradicional para os novos meios, além da repetição fantasmagórica de um passado que retorna reprimido. Baudelaire percebe a tensão do tempo moderno, do tédio das massas, do tempo linear e mecânico; o passado, a memória, as tradições limitam-se em seus escritos com o novo. Ele reconheceu o fracasso da experiência autêntica pois viu na rememoração os elementos de culto impossíveis na grande cidade, vivenciado nos espaços de memória, nos feriados, nos dias festivos.



Suite Vénitienne, Sophie Calle, 1981.

Para Walter Benjamin, somente Baudelaire, em sua posição intermediária de *flâneur*, “por meio da recordação da experiência que sabia estar em vias de extinção” (PALHARES, 2006, p.90), poderia compreender a verdadeira derrocada do homem moderno: o fim da articulação comunicativa, por meio da experiência autêntica, entre o sujeito e o mundo, onde as coisas que o sujeito vê retribuem o mesmo olhar. Essa articulação fornece ao indivíduo uma autoimagem que é social e histórica. Sophie Calle estabelece essa experiência articulando os signos de seu tempo e do espaço. Seus trabalhos, podemos pensar, são atualizações das experiências realizadas no espaço urbano do final do século XIX e início do XX, indo até aos artistas surrealistas (ou até mesmo aos situacionistas, dos anos 1950). A errância era fundamental para perder-se na cidade e apaixonar-se pelo instante ou pelo outro que passa, e logo retornar ao tédio urbano, como um suspiro.



Suite Vénitienne, Sophie Calle, 1981.

A uma passante

A rua em torno era um frenético alarido.
Toda de luto, alta e sutil, dor majestosa,
Uma mulher passou, com sua mão suntuosa
Erguendo e sacudindo a barra do vestido.

Pernas de estátua, era-lhe a imagem nobre e fina.
Qual bizarro basbaque, afoito eu lhe bebia
No olhar, céu lívido onde aflora a ventania,
A doçura que envolve e o prazer que assassina.

Que luz... e a noite após! – Efêmera beldade
Cujos olhos me fazem nascer outra vez,
Não mais hei de te ver senão na eternidade?

Longe daqui! tarde demais! “nunca” talvez!
Pois de ti já me fui, de mim tu já fugiste,
Tu que eu teria amado, ó tu que bem o viste!
(BAUDELAIRE, 1985, p.361)

O inconsciente regeria os encontros fortuitos com os objetos, lugares e pessoas, em uma mescla de real e imaginário, de sedução do eu e o do outro. A reciprocidade entre a ausência do seguido e do seguidor registrado nas imagens (foto e texto) de Calle não são a lembrança de uma presença, mas as marcas de uma ausência dupla: do objeto e do olho: “These are not souvenir snapshots of a presence, but rather shots of an absence, the absence of the followed, that of the follower, that of their reciprocal absence” (BAUDRILLARD, 1988, p. 78-79).

O destino de Sophie Calle por Veneza era ditado por Henri B., sem o saber, fazendo experimentar uma outra Veneza, ocorrendo uma desorientação psíquica, possibilitadora de uma nova experiência de vida, de um novo mapa interno. Ocorre o choque, a mudança que Benjamin julga necessária à vida moderna ao permitir ser conduzido pelo outro, em meio a uma solidão solidária, comum aos ambientes urbanos.



Suite Vénitienne, Sophie Calle, 1981.

To follow the other is to take charge of his itinerary; it is to watch over his life without him knowing it. It is to play the mythical role of the shadow, which, traditionally, follows you and protects you from the sun – the man without a shadow is exposed to the violence of a life without mediation – it is to relieve him of that existential burden, the responsibility for his own life. Simultaneously, she who follows is herself relieved of responsibility for her own life as she follows blindly in the footsteps of the other. Again, a wonderful reciprocity exists

In the cancellation of each existence, in the cancellation of each subject's tenuous positions as a subject. Following the other, one replaces him, exchanges lives, passions, wills, transforms oneself in the other's stead. It is perhaps the only way man can finally fulfill himself. An ironic way but all the more certain. (BAUDRILLARD, 1988, p. 82-83)

De modo geral, um dos grandes segredos do trabalho de Sophie Calle é a capacidade de comunicação e atribuição de funções a terceiros. Ela quase nunca depara com recusas ou indiferença aos seus pedidos. Com di-

ficuldades de encontrar Henri B., articula uma rede de ajudantes, dentro de uma ordem simbólica da obrigação: ela conta sua história e pede ajuda. Sempre a recebe de estranhos, nunca de autoridades (por exemplo, a polícia). Uma rede solidária envolve a perseguição à Henri B., e tudo começa, entre Calle e o terceiro, com uma narrativa. Sophie Calle é um narrador/detetive semelhante ao de Walter Benjamin: o narrador é tanto aquele que conta sobre algo distante, a partir de suas experiências (como as viagens), como o que permanece em casa e conta a partir do conhecimento da história e tradição. No entanto, Calle refaz sua própria história por meio da possibilidade do acaso. O desconhecido caminho pelo qual a artista segue permite-lhe tramar novos olhares para o banal: interessar-se por alguém e imaginar sua vida, sua história, é o hábito comum daquele que observa. Épocas diferentes as de Benjamin e Calle: por um lado, a modernidade em que o homem passa a se reconhecer como um ser autônomo, autossuficiente e universal. Pela razão, atua sobre a natureza e a sociedade. Sophie Calle, por outro lado, experimenta a crise da razão, a dissolução da lógica e da garantia de possibilidade de compreensão do mundo por esquemas totalizantes. Perde-se no instinto e, ao mesmo tempo, dialoga com ele, racionalizando-o, interpretando-o, deixando fluir.

A artista narra o que está acontecendo, reconstituindo o espaço social da narração (Veneza e todos os infortúnios decorrentes da ação) e a tradição (o ato de sedução em si, o desejo do encontro, o amor, a sedução e a espera). A teoria da narração circunscrita por Benjamin parte da figura do narrador ligada aos ofícios antigos e medievais, à transmissão, via oralidade, da tradição e da experiência (BENJAMIN, 1987, p.197-221). Esse ritual confere grandeza às narrativas escritas, desde que elas mantenham os traços orais. Os registros de Calle (suas fotografias, o diário, a conversa com os estranhos, as caminhadas, enfim) não são narrativas grandiosas

ou eloquentes. Pelo contrário: são silenciosas, simples, familiares. Após o contato com a história contada por Calle em *Suite Vénitienne*, a memória do espectador/leitor/do outro permanece ativa. Ele se reconhece na artista, na paixão da perseguição e na ânsia do encontro. A narração prescinde de explicações, deixando ao interlocutor a liberdade de interpretação: o espectador/terceiro leitor de Sophie Calle, interessado em se apropriar das imagens/história/perseguição de Henri B., renuncia às sutilezas psicológicas e racionais da ação a ponto de se tornar mais fácil a ele memorizar os fatos, participar do processo e transmiti-los. O esquecer-se de si mesmo continua, como no trabalho artesanal e na demora do feitiço, e está no tempo que leva a jornada de Calle.

A outra força de *Suite Vénitienne* vem da potência do afeto estabelecida por Calle com os sujeitos. A efemeridade das relações amorosas que podemos encontrar a partir de um encontro fortuito é base para o trabalho. Cegamente, cedemos ao outro, como nas paixões fulminantes, e aos seus caprichos e desejos. O acaso permite o reencontro com aquele homem, mas a razão e o distanciamento de si e do outro, permanecem.

I think about him and that phrase by Proust: “To think that I’ve wasted years of my life, that I wanted to die and I had my greatest love, for a woman whom I did not care for, who was not my type”.

I must not forget that I don’t have any amorous feelings toward Henri B. The impatience with I await his arrival, the fear of that encounter, these symptoms aren’t really a part of me. (BAUDRILLARD, 1988, p.20-21)

O acaso permite o reencontro com aquele homem, é o disparador da perseguição. Henri B. torna-se o espetáculo, e tudo o que gira em torno desse microcosmo é do interesse do sujeito, até mesmo uma inesperada surpresa: a esposa de Henri B. o acompanha, principalmente pelos

passeios. Registros dos dois, ora juntos, ora separados, mudam o teor do trabalho: “The other source of passion, which is in a way the opposite of challenge, is the secret wish to submit oneself blindly to the other’s desire (...) Blessed, beneficent is anything that takes us to the unwilling, into dreamlike disengagement, Rimbaud would say, from our own life”(BAUDRILLARD, 1988, p.81).

Em paralelo com os surrealistas, pode-se pensar no acaso objetivo de André Breton, em *Nadja* – um encontro que, objetivamente, ocorre ao acaso e que, de fato, parece não ter sido um acaso, ou seja, parece significar alguma coisa. Os fatos e os objetos nos acenam, e algo surge como querendo ser um signo, sem que saibamos realmente de que signo se trata. Em fragmentos, como a própria vida, o acaso do afeto se estabelece e, assim, cria-se um desejo, um alguém, para além da razão, que permanece no instante da chama. No instante do *flash*. Nas particularidades dos sujeitos, tal como faz o detetive. Num fluxo contínuo, tal qual o cinema, em que as imagens ganham vida para além da matéria. A fotografia se beneficia de uma transferência de realidade da coisa para sua reprodução, sendo assim uma emanção do referente.

Como se vê, passamos de um efeito de realismo (da ordem da estética da mimese) a um efeito de realidade (da ordem da fenomenologia do Real). Se o primeiro encara os dados em termos de semelhança, o segundo o faz em termos de existência e de essência. E, paradoxalmente, o deslocamento que assim se opera permite concluir pertinente: a imagem fotográfica vale aí como traço de um “isto foi” (Barthes), como uma espécie de forma do mundo visível (Bazin), antes de ser reprodução fiel das aparências. A lógica do vestígio (o índice, de acordo com Peirce) prevalece sobre a mimese (o ícone). Assim, vemos que o ganho de analogia da imagem fotográfica é algo, no mínimo, relativo, e o deslizamento do realismo à realidade acaba por reduzir a importância do critério mimético. (DUBOIS, 2004, p.51)

Nesse ponto do trabalho, em que Calle encontra Henri B. e o persegue junto a sua esposa pelas ruelas de Veneza, o objeto ganha realidade para além da imagem. Para além de um único registro, há sequências do “passeio” pela cidade. Há o registro do movimento: das fotografias/registro do estranho, como semelhante mimético (alguém em deslocamento como eu, o fotógrafo, espectador), para a realidade, a existência e a essência, numa ordem da fenomenologia do Real. O objeto em si ganha mais importância, pois deixa de ser uma imagem e ganha vida, ganha realidade. O cinema permite o realismo do tempo (mesmo, neste caso, com as imagens estáticas, pois há o pressuposto do movimento pela narrativa ativa de Calle); a mimese fílmica expõe o mundo em sua duração e movimentos.



Suite Vénitienne, Sophie Calle, 1981.

A concepção benjaminiana de cinema (vinda da experiência com o cinema de atrações, as vistas, seu público histórico específico e, com seu contraponto, o cinema brechtiano) é oriunda de sua concepção de meios de comunicação de massas a partir da reprodutibilidade técnica. Deixando de lado os limites de sua interpretação de Karl Marx, é importante salientar que ele considera o capitalismo criador das sementes de sua própria destruição, já que possibilita as condições para o surgimento

de técnicas e mecanismos de questionamento. As mudanças no modo de produção demoram para chegar à superestrutura, já que esta tem um desenvolvimento lento. A reprodutibilidade técnica, por sua vez, seria uma ferramenta crítica para a mudança de percepção do homem moderno, ainda estagnado nas concepções estéticas burguesas do século XIX. O que se atrofia na era da reprodutibilidade técnica da obra de arte é sua aura, num processo sintomático e muito além do campo da arte. A reprodução destaca o objeto reproduzido do domínio da tradição, da autenticidade, da unicidade.

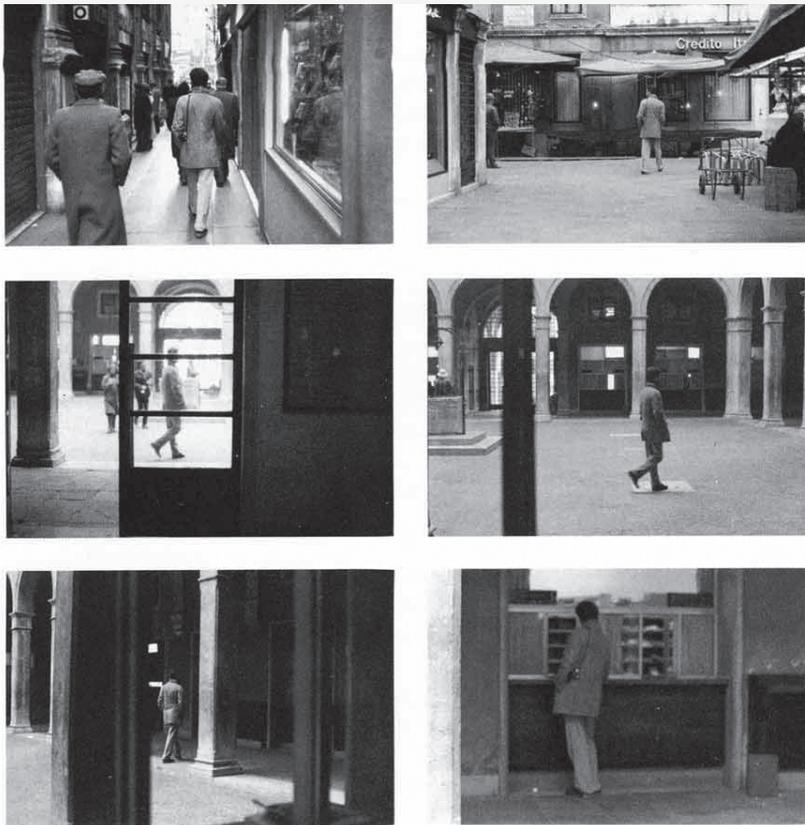
A seqüência de imagens de Henri B. e da esposa revelam um deslocamento de importância do objeto: antes, a ausência de Henri B. tinha uma magnitude da espera, do desejo, do suspiro. Por isso, era apenas um registro de cada vez. Um simples registro que abraça a potência daquela espera e perseguição. A partir do momento em que sua presença se torna constante, quase banal, e duplicada pela presença da esposa, o desejo foi destruído. A espera não existe mais. Aquele momento único, o afã, a ausência pela ausência, desaparece. As imagens se sobrepõem e uma seqüência cinematográfica surge, formando uma cena estabelecida pelo cinema: um casal passeando por Veneza, de mãos dadas, no inverno. É nesse momento, entretanto, que o quadro pode ser visto como crítica, como questionador, como choque. Não mais as imagens são fotografias de Calle sobre si mesma, sobre sua busca pelo reconhecimento próprio na ausência do outro; agora, é o espectador que se vê no casal comum caminhando pelas ruas de Veneza a partir de uma identificação com a imagem, num paralelismo com a imagem cinematográfica. A luz do projetor do cinema mascara nosso corpo, como uma energia mística, e leva-nos à identificação com a imagem em movimento.



Suite Vénitienne, Sophie Calle, 1981.

(...) um aspecto curioso desta fase cinematográfica: se o maquinismo ganha nela um estrato a mais no sistema geral das imagens, isto não resulta numa perda acentuada de aura ou artisticidade. Pelo contrário, podemos mesmo considerar que a maquinaria cinematográfica é em seu conjunto produtora de imaginário (daí provavelmente a singularidade exemplar e a força incomparável do cinema). Sua força reside não apenas na dimensão tecnológica, mas primeiro e sobretudo na simbólica: o cinema é tanto uma máquina (uma máquina de pensamento) quanto uma maquinaria, tanto uma experiência psíquica quanto um fenômeno físico-perceptivo. Sua maquinaria é não só produtora de imagens como também geradora de afetos, e dotada de um fantástico poder sobre o imaginário dos espectadores. A máquina do cinema reintroduz as-

sim o Sujeito na imagem, mas desta vez do lado do espectador e do seu investimento imaginário, não do lado da assinatura do artista. Portanto, tanto um quanto o outro constituem a imagem, que só é digna deste nome por trazer em sua espessura uma potência de sensação, de emoção ou de inteligibilidade, que vêm de sua relação com uma exterioridade (o Sujeito, o Real, o Outro). (DUBOIS, 2004, p.44-45)



Suite Vénitienne, Sophie Calle, 1981.

A aura benjaminiana é uma aparição única, um momento, vinculado diretamente à experiência e aos sentidos. Algo está próximo espacialmente e distante temporalmente. No mundo moderno, o instante aurático é substi-

tuído por uma aproximação forçada com o objeto, uma vez que o indivíduo consegue, por meio das técnicas de reprodução, captar o outro (indivíduos e objetos) como um fenômeno único. Porém é essa mesma técnica que permite um novo despertar, como Sophie Calle faz com suas imagens no espectador. Mesmo distante daquele momento, há uma identificação com o instante. Perceber a aura de uma coisa para Benjamin é investi-la do poder de revidar o olhar. A presença de Henri B. toca o olhar. A experiência aurática não está restrita à estética natural; é através dela que o eu e as coisas estabelecem uma relação de despertar mútuo.

E é esse “despertar” que alterna a própria relação de Calle com seu objeto. Há o encontro entre ambos, tão almejado. Ele a vê, aproxima-se, inicia a conversa. Ele a reconhece e convida a caminhar. Ela aceita e permanece em silêncio. Por mais que a oratória dele seja recorrente durante o passeio, a ausência de linguagem falada dela não diminui o impacto da presença. Ao contrário, diz muito, e desperta na artista um sentimento de esvaziamento: ela está no fluxo do encontro, o que a faz encontrar-se em si mesma. Ao tentar registrar o reflexo (ela tenta tirar uma foto do rosto de Henri B.), ele não permite. O reflexo de si é você mesmo: “We arrive in front of the Café Florian. He says that we must part. I try to photograph him; he holds his hand up to hide his face and cries, ‘No, that’s against the rules’” (CALLE, 1988, p.51).



Suite Vénitienne, Sophie Calle, 1981.

O adeus é estabelecido. O rompimento amoroso transborda no ato físico: é carnaval em Veneza, cidade-armadilha, labirinto inevitável... Sophie Calle, mascarada, expurga por meio da dança, como um rito de passagem, e encontra um arlequim, *commedia dell'arte*, com quem escolhe passar a noite: “I return to the carnival. I dance hours on end and spend the night on a bench with a harlequin. / At day break, I leave while he sleeps. Nobody is on the streets. Alone, I wander back over the routes we took together these last two days, Henri B. And I”.(CALLE, 1988, p.51).



Suite Vénitienne, Sophie Calle, 1981.

“When you are unmasked, everything is there. And indeed the game stops there (...) when he recognizes her” (BAUDRILLARD, 1988, p.85). Nada é mais difícil do que retornar, nua, à existência. Sophie Calle despede-se de Henri B. no retorno a Paris, com um adeus distante, um último registro. Deus existe, oro por ele. Deus existe, encontrei-me cara a cara com ele. Há uma diferença abrupta entre as frases. Havia um momento delicado no final de cada dia, antes do encontro real, em que Calle, no calor da batalha, abandonava a posição de detetive, pois ela sabia que, no amanhã (e no outro dia), continuaria a buscar a paixão, pois Veneza é cíclica, o tempo é cíclico e, conseqüentemente, a vida. Como a oração diária. Isto é aura, perdida no contato com o real, com o encontro casual com o objeto, com sua reprodutibilidade através de meras fotografias. Não mais imagens; fotografias comuns.

“Everything is at the vanishing point” (BAUDRILLARD, 1988, p.85). Aura como a face da obra de arte constituída e transmitida na tradição,

na narrativa, que acena para nós de seu instante derradeiro. Aura como uma forma humana de relação, uma capacidade de experienciar o mundo por meio de uma intersubjetividade em que até as coisas são investidas da possibilidade de revidar o olhar. Aura como uma possível relação histórica com objetos sensíveis, para além das condições de produção do capital.



Suite Vénitienne, Sophie Calle, 1981.

No fundo: por que ele, por que Veneza, por que persegui-lo? Todos esses elementos estabelecem um ponto de fuga da realidade material, cotidiana, vazia e linear que vivemos. Veneza e Paris, cidades-palco dos deslocamentos de Sophie Calle, são labirintos arquitetônicos onde os cruzamentos são recorrentes. Não são cidades lineares, racionais, como Nova York, por exemplo. Há uma mistura de promiscuidade e discrição numa relação dual com o espaço potencializado pelas máscaras (do carnaval veneziano), pelas *calles*, pelo detetivesco, pelo desejo, pelo fugaz. Pontos de

fuga. O casaco de Henri B. também é uma fuga: é para ele que a lente olha. Segui-lo protege a identidade do outro. Calle também se utiliza do casaco para esconder-se, refugiar-se, manter sua identidade. O casaco é um casulo, é o casco. Se observamos as fotos, encontraremos pontos de fuga em quase todas as imagens: corredores, claro/escuro, janelas, olhares de esguio para a intimidade.

O fotógrafo, por si só, é mestre na arte da fuga, do desaparecimento: atrás das lentes, preserva sua face diante de seu reflexo. Henri B., ou outro qualquer, não é mais objeto de desejo. Evapora dentro da multidão. Como o gozo, psicologicamente: ao mesmo tempo, como a experiência intersubjetiva do prazer e da fuga do prazer e da sedução e da fuga da sedução. O depois, o vazio. Fragmentos do real como um grande mosaico das experiências/vivências. Narrativas do eu enquanto ausente de si. *Please, follow me.*

REFERÊNCIAS

BAUDELAIRE, C. *As flores do mal*. Edição bilíngue. Trad. Ivan Junqueira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

BAUDRILLARD, J. Please follow me. In: CALLE, S. *Suite Vénitienne*. Paris: Éditions de l'Étoile – Cathiers du cinema 9 passage de la Boule Blanche, 1988, p.75-87.

BENJAMIN, W. *Obras escolhidas – Volume 1*. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. 3. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

BURGER, P. *Teoria da vanguarda*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

CAIMI, C. L.; OLIVEIRA, R. P. de (Orgs). *Sobre alguns temas em Walter Benjamin*. Porto Alegre: Editora UniRitter, 2015.

CALLE, S. *M'as-tu vue Paris*. Paris: Center Georges Pompidou/Édition Xavier, 2003.

_____. *Suite Vénitienne*. Paris: Éditions de l'Étoile – Cahiers du cinema 9 passage de la Boule Blanche, 1988.

DUBOIS, P. *Cinema, vídeo, Godard*. Trad. Mateus Araújo Silva. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

PALHARES, T. H. P. *Aura: a crise da arte em Walter Benjamin*. 1. ed. São Paulo: Editora Barracuda, 2006.

Adorno e a pesquisa empírica no contexto norte-americano¹

*Adorno and the empirical research
in the american context*

Lutti Mira

Universidade de São Paulo

¹ Este artigo é resultado de minha atual pesquisa de iniciação científica, intitulada “Sobre o materialismo estético adorniano de década de 30”, orientada pelo prof. Ricardo R. Terra e financiada, desde 2016, pela Fundação de amparo à pesquisa do estado de São Paulo (FAPESP, processo n. 2015/22485-1).

RESUMO: O artigo tem como intuito mostrar de que maneira a experiência da emigração para os EUA marcou indelevelmente a opinião e a concepção adorniana acerca da relação entre teoria social e pesquisa empírica. A partir da análise do envolvimento de Adorno com o *Princeton Radio Research Project*, pretendemos indicar de que maneira Adorno contrastou sua formação sociológica e filosófica alemã, como também a concepção de teoria social desenvolvida no seio do Instituto de Pesquisa Social, com a *administrative research* promovida no *Radio Project*. Trata-se assim, sobretudo, de salientar o vínculo necessário entre teoria e pesquisa tal como Adorno o formulou em resposta à sociologia empírica norte-americana.

PALAVRAS-CHAVE: Adorno; emigração; *Radio Project*; pesquisa empírica; Teoria crítica.

ABSTRACT: The article's aim is to show the way in which the emmigration experience in the USA fundamentally marked Adorno's opinion and conception regarding the relation between social theory and empirical research. Beginning in the author's involvement with the *Princeton Radio Research Project*, we intend to indicate how Adorno contrasted his german sociological and philosophical background, as well as the conception of social theory developed in the interior of the Institut of Social Research, with the *administrative research* fostered in the *Radio Project*. Above all, our objective is to emphasise the necessary bond between theory and research such as Adorno formulated in answer to the american empirical sociology.

KEYWORDS: Adorno; mmigration; *Radio Project*; empirical research; Critical theory.

Sabe-se que Adorno emigrou para os Estados Unidos no ano de 1938 em função de duas oportunidades de pesquisa específicas, além do óbvio desejo de distância em relação à Alemanha nazista: a primeira, um envolvimento mais próximo com o Instituto de Pesquisa Social, a pedido do próprio Horkheimer, então diretor do Instituto; a segunda oportunidade, por sua vez, consistia num convite, intermediado pelo mesmo Horkheimer, de Paul Lazarsfeld, o então diretor geral do chamado *Princeton Radio Research Project*, para que Adorno encabeçasse os estudos referentes à música no interior de tal projeto radiofônico.²

Sabe-se igualmente que, enquanto a relação de Adorno com a produção intelectual do Instituto – especialmente com seu chefe, Horkheimer – tornou-se mais próxima durante sua estadia nos Estados Unidos, a ponto de Adorno publicar com ele a quatro mãos, em 1947, a *Dialética do esclarecimento*, a mesma relação harmônica não se deu nem com Lazarsfeld,

2 “No outono de 1937, recebi, em Londres, um telegrama de meu amigo Max Horkheimer, diretor do *Institut für Sozialforschung* da Universidade de Frankfurt antes da época de Hitler – tarefa que seguia desempenhando, agora em conexão com a Universidade de Colúmbia, em Nova Iorque –, no qual me informava da possibilidade de eu emigrar prontamente para a América, caso estivesse disposto a colaborar. Após breve reflexão, assenti via telegrama. Naquela época, eu não sabia muito bem o que poderia ser um projeto radiofônico; desconhecia o uso americano da palavra ‘project’ que, hoje, na Alemanha, é traduzido por algo assim como Projeto de Pesquisa [*Forschungsvorhaben*]. Só estava certo de que meu amigo não me teria feito a proposta se não estivesse convencido de que eu poderia levar a cabo a missão, embora minha especialidade fosse a filosofia. Eu estava apenas minimamente preparado para isso” (ADORNO, 1995, p. 139).

nem com o *Radio Project* em geral. E tal desarmonia teria como centro a própria concepção de pesquisa levada a cabo no interior do projeto, de modo que cumpre estudar, no pormenor, de que maneira Adorno encaminhou suas discordâncias em relação à perspectiva de *administrative research* de Lazarsfeld.

Nosso argumento é o de que Adorno, a partir de sua formação filosófica e sociológica na Alemanha de Weimar, ligada fundamentalmente a uma certa concepção especulativa de teoria e de pesquisa, juntamente com a influência do Instituto de Pesquisa Social no que se refere ao vínculo dialético entre pesquisa empírica e teoria social, que teve como primeiro núcleo teórico a formulação de Horkheimer do início dos anos 1930³, iria contrapor-se, a partir desses antecedentes, à pesquisa empírica norte-americana.

Antes de adentrarmos nessas questões, todavia, vale ainda esmiuçar um traço fundamental que perpassaria as formulações teóricas de Adorno: o diagnóstico acerca da transição do capitalismo liberal-burguês do século XIX ao pós-liberal. Isto porque o passo fundamental dado por Adorno no sentido de elaborar uma interpretação para os dados empíricos obtidos no *Radio Project* é ligá-los ao capitalismo monopolista: em outras palavras, a tentativa do autor é a de inserir a produção radiofônica e musical norte-americana no interior desse novo estágio do capitalismo, e, com isso, colher as consequências de tal processo de integração da cultura e do indivíduo sob uma organização econômica pautada pelos monopólios. É explícito, neste sentido, pelas próprias palavras de Adorno, que o capita-

3 Infelizmente não teremos aqui como abordar a importante noção de materialismo interdisciplinar – muito influente no pensamento adorniano, conforme pretendemos mostrar – formulada por Horkheimer logo no início da década de 1930, sobretudo em *A presente situação da filosofia social e as tarefas de um Instituto de pesquisa social*. Remetemos ao artigo de Voirol (2012), que explora no pormenor essa primeira articulação entre teoria e pesquisa no interior da teoria crítica.

lismo monopolista só adquiriu centralidade para seu pensamento quando de sua emigração para os Estados Unidos:

(...) pesava uma certa ingenuidade em relação à situação americana. Eu bem sabia o que é o capitalismo monopolista, o que são os grandes “trusts”; mas ignorava até que ponto o planejamento e a estandardização racionais impregnavam os assim chamados meios de comunicação de massas e, entre eles, o jazz, cujos derivados constituem uma parte tão considerável de sua produção. (ADORNO, 1995, p. 140)

Mas não foi só a própria situação americana que consolidou em Adorno a convicção da centralidade do capitalismo monopolista; outra influência central eram os trabalhos de Friedrich Pollock, economista do Instituto, sobre o tema. Segundo Pollock, a crise de 1929 e a ascensão do fascismo por toda a Europa exigiam que se recolocasse a questão do então estágio do capitalismo. De acordo com o economista, haveria uma afinidade crescente entre o mercado e o Estado – este último garantindo a estabilidade do primeiro – que, de um lado, impossibilitaria a chance de um colapso do sistema, e, de outro, anularia também os princípios do livre mercado, visto que o Estado manteria constantemente intacto o poderio dos grandes monopólios, tornando a livre concorrência supérflua. Desse modo, haveria uma espécie simbiose, e não mais uma contradição entre as forças produtivas e as relações de produção, o que faria tanto Pollock como também o Instituto reverem o prognóstico marxiano segundo o qual o capitalismo geraria por ele mesmo suas crises⁴. Em outras palavras, era a pró-

4 Muito embora ainda houvesse, na visão de Pollock, contradições nessa nova etapa do capitalismo, o que sai de cena é a ideia de que possa ocorrer um colapso pensado a partir de leis econômicas. O economista afirma, num artigo de 1932, que “Há considerável evidência, certamente, de que nesse capitalismo administrado as depressões serão mais longas, as fases explosivas menores e mais fortes, e as crises mais destrutivas do que nos tempos da ‘competição livre’, mas seu colapso

pria potencialidade da crítica da economia política que estava sendo posta em questão, o que levou, em última instância, a uma reformulação da divisão disciplinar no interior da Teoria crítica, que passaria a dar centralidade a outras áreas de pesquisa em suas análises, especialmente à psicanálise⁵ e, no caso específico de Adorno, à crítica da cultura. O diagnóstico de Marx continua funcionando como o referencial de Pollock – daí que, segundo Nobre (1998), o economista apresente negativamente os resultados de sua pesquisa sobre a transição do capitalismo⁶ –, mas a perspectiva de colapso do capital perderia lastro econômico concreto⁷. Como afirma Rugitsky,

(...) a enorme capacidade de resistência e adaptação do capitalismo, que Pollock identificou desde o início de sua obra, acabou por resultar em uma mudança qualitativa do modo de produção. No início, tal capacidade de resistência desmentiu todos os prognósticos de colapso. Com o surgimento do capitalismo de Estado, no entanto, a transformação foi ainda maior: a própria dinâmica econômica foi bloqueada e não cabe sequer continuar discutindo as crises. Sintomático dessa conclusão é o fato de que Pollock, em uma nota de rodapé do artigo sobre o capitalismo de Estado, questiona se ainda cabe a utilização da categoria valor quando já não há economia de mercado. Negar a teoria do valor é negar a lei do movimento do capital como determinação abstrata da dinâmica do modo de produção, formulado dessa maneira por Marx (RUGITSKY, 2013, p. 68).

.....
 ‘automático’ não deve ser esperado. Não há uma compulsão irrefreável *puramente econômica* para substituí-lo por outro sistema econômico”. (POLLOCK *apud* MARRAMAO, 1975, p. 66).

5 Sobre a crescente importância da psicanálise, como também sobre a perda de centralidade da economia política no arranjo disciplinar da teoria crítica, cf. NOBRE; MARIN, 2012.

6 “(...) é evidente que a referência fundamental de Pollock segue sendo Marx. Esta é a razão pela qual os resultados são apresentados de maneira essencialmente negativa: a economia política *perdeu* seu objeto, problemas econômicos ‘no velho sentido’ *não existem mais*, o equilíbrio *não é mais* alcançado através das ‘leis naturais do mercado’.” (NOBRE, 1998, p. 28-29).

7 Sobre o lugar do capitalismo de Estado de Pollock em relação ao debate marxista acerca da teoria do colapso, cf. o primeiro capítulo de NOBRE, 1998.

Não há mais economia de mercado porquanto o capitalismo monopolista suprime a regulação do mercado pelo mercado – tal regulação passa necessariamente pelo Estado, que não mais permite a possibilidade da crise e do colapso. Não é o caso que o Estado passe a ser ele mesmo o proprietário dos meios de produção, mas, sim, que ele regule a produção e a distribuição das mercadorias no mercado. Mas o que exatamente Adorno retiraria de tal diagnóstico? Certamente não a ideia de que a dominação econômica do capitalismo do século XIX daria lugar a uma dominação puramente política, como se a influência econômica direta do capitalismo monopolista sobre os indivíduos não tivesse mais centralidade na teoria adorniana. Parece-nos que Adorno absorveu as teses de Pollock de maneira heterodoxa, não se podendo afirmar que subscreveu às teses do economista de forma irrestrita e total. Desse modo, cumpre delinear de que modo Adorno as absorveu. O aspecto central da influência de Pollock para Adorno é o fato de que o capitalismo monopolista seria como que a antecâmara do conceito de mundo administrado, no sentido de que este último – conforme a ideia de Pollock de que se teria entrado em uma nova fase do capitalismo que não mais deixa vislumbrar sua superação por meio da crise – não mais descortina uma outra sociedade que se organize maneira racional para atender às necessidades humanas. Mas, para nossos propósitos, interessa salientar de que maneira o capitalismo monopolista se faria presente na questão específica da relação estabelecida por Adorno entre teoria social e pesquisa social. Isso dito, passemos aos próprios textos adornianos.

Apesar de ter se tornado lugar-comum, não é improdutiva a discussão acerca da experiência de emigração de Adorno. Na medida em que

permeia não somente a temática de seus livros escritos no período – especialmente *Minima moralia* –, como também influi diretamente sobre o desenvolvimento dos conceitos de Adorno, o contexto norte-americano não pode ser deixado em segundo plano.⁸ A abordagem é, aliás, lícita a partir do relato do próprio autor quando escreveu, em 1968, o interessante texto “Experiências científicas nos Estados Unidos”; um acompanhamento dos primeiros parágrafos desse ensaio é suficiente para delimitar os contornos de nossa questão. O primeiro deles não poderia deixar de ser o próprio desconforto com o ambiente cultural e intelectual dos EUA que Adorno sentiu de primeira hora (e, por que não, durante toda sua estadia naquele país):

Nunca neguei que, desde o primeiro até o último dia, senti-me europeu. Manter a continuidade intelectual [com a tradição alemã] era para mim óbvio e isso, na América, prontamente articulou-se em plena consciência. Ainda me lembro do choque que me provocou, no começo de nossa vida em Nova York, uma imigrante como nós, quando ela, filha de uma assim chamada boa casa, esclareceu: “Antes se ia à Filarmônica, agora se vai à Radio City”. Não poderia proceder igual a ela em nada. Por natureza e por antecedentes, eu era incapaz de adaptação em assuntos intelectuais. (ADORNO, 1995, p. 137)

Não obstante o teor sardônico das afirmações, acreditamos que elas podem fornecer uma primeira entrada no significado teórico da ex-

8 Claus Offe oferece, logo ao início do capítulo de seu livro dedicado a Adorno (OFFE, 2005), algumas especificidades da emigração adorniana que diferem das outras duas que analisa (a de Tocqueville e a de Weber): uma delas é a de que Adorno foi forçado a sair de seu país em função da ocupação nazista e instalou-se inicialmente de forma precária nos EUA, o que o faria, segundo Offe, a “ver os Estados Unidos não com os olhos de um pesquisador de campo nem de um acadêmico em viagem, mas sim com os de um refugiado” (OFFE, 2005, p. 69). Além disso, Adorno residiu em somente duas cidades durante sua estadia nos EUA (Nova York, de 1938-1941; Los Angeles, de 1942 a 1949), o que contrasta com as visitas de Tocqueville e Weber no que se refere ao âmbito geográfico, na medida em que estes últimos viajaram a diversas regiões que Adorno, não obstante sua longa estadia no país, não chegou a conhecer. A partir desse tipo de especificidade se vê porque Adorno encontrou mais animosidade que simpatia pelo conjunto da cultura norte-americana.

perícia de Adorno nos EUA: uma forte tendência à não adaptação aos hábitos norte-americanos, que intensificaria certo apego ao que Adorno considerava sua tradição alemã. Esse elemento será essencial, segundo nosso argumento, para compreender a veemente investida de Adorno contra a *administrative research* desenvolvida no *Radio Project*⁹. Antes de explicitar as razões que o levaram a emigrar da Inglaterra para os Estados Unidos¹⁰, Adorno descreve melhor o que seria a tradição alemã da qual fazia parte, ao afirmar que os trinta e quatro primeiros anos de seu pensamento eram

(...) caracterizados por uma orientação totalmente especulativa, tomando esse termo em sentido desprezível, pré-filosófico, embora, no meu caso, se aliasse com interesses filosóficos. Sentia que o adequado para mim, o que objetivamente se me impunha, era *interpretar* os fenômenos; não averiguar fatos, ordená-los e classificá-los à disposição como informações; e isso não só na filosofia, mas também na sociologia. (ADORNO, 1995, p. 138)

Em suma, a divergência de Adorno com os métodos do *Radio Project* teria como pano de fundo esse conflito entre as tradições sociológicas de pesquisa dos EUA e da Alemanha, exigindo a sociologia desta última uma interpretação que desse conta dos dados empíricos, na visão de Adorno. Interessante é notar também a maneira pela qual Adorno descreve os in-

9 Apesar da forte presença desse ar de inadaptação ao ambiente norte-americano que predomina no início do artigo de 1968, como também comparece maciçamente durante toda a década de 1940, é interessante notar que, no mesmo ensaio sobre suas experiências científicas nos EUA, Adorno termina, nos últimos parágrafos, tecendo considerações simpáticas e elogiosas às tradições e aos costumes norte-americanos. Isso estaria em conformidade com a interpretação de Offe segundo a qual Adorno desenvolveria, a partir da década de 1950, uma figura “diametralmente oposta” dos EUA, sobretudo em função das intenções de Adorno e do Instituto em investir nas campanhas de desnazificação da Alemanha. Cf. OFFE, 2005, p. 85ss.

10 Após a ascensão do nazismo na Alemanha em 1933, Adorno emigraria para a Inglaterra (Oxford) no ano seguinte.

tuitos de seu único texto de maior envergadura do período que antecede 1938, *Sobre a situação social da música*:

O ensaio *Zur gesellschaftlichen Lage der Musik*, que no ano de 1932, sendo eu Privatdozent em Frankfurt publiquei na *Zeitschrift für Sozialforschung* – ao qual se encadearam todos os meus estudos posteriores de sociologia da música – estava já orientado em direção totalmente teórica: guiava-se pela ideia de uma totalidade em si mesma antagônica que *aparece* também na arte, a qual deve ser interpretada por aquela (ADORNO, 1995, p. 138)

Ora, é evidente que Adorno indica, nos anos que precedem sua ida aos EUA, que já se sedimentou em seu pensamento uma perspectiva teórica bem determinada, de modo que ele já possuía, a partir do início dos anos 1930, uma concepção própria de sociologia materialista. Com isso, podemos concordar apenas *parcialmente* com a tese corrente segundo a qual Adorno teria maturado sua sociologia somente em território americano, como apresenta, por exemplo, Detlev Claussen em texto sobre essa temática:

Ele [Adorno] veio à América como filósofo alemão e como um Privatdozent da Universidade de Frankfurt; ele deixou a América como teórico social e pesquisador, capaz não somente de escrever a *Filosofia da nova música* como um excuro à *Dialética do esclarecimento* mas também fazendo uma contribuição decisiva ao estudo pioneiro de *A personalidade autoritária*. Adorno não maturou num sociólogo filosófico na boa e velha tradição alemã; ao contrário, ele tornou-se um teórico que usava o empirismo para livrar a filosofia tradicional do dogma. Foi precisamente essa sensibilidade teórica que o permitiu romper as limitadas estruturas da rotina sócio-científica, realizando novas formas de investigação abertas à experiência e abrindo novos aspectos da experiência à pesquisa empírica e conceituação teórica. (CLAUSSEN, 2006, p. 7)

Parece-nos mais preciso dizer que Adorno já possuía um *background* anterior, formado justamente nos anos de *Privatdozent*, e que a partir dele

lidou com o tipo de teoria e de pesquisa tal como realizadas nos EUA. As teses fundamentais da sociologia adorniana já estavam maturadas, desde 1932, em *Sobre a situação social da música*, antes da ida de Adorno aos EUA. Isso não significa que Adorno nada modificou em suas concepções quando de sua estadia naquele país – mostrar tal modificação mediante seu contato com um tipo de pesquisa empírica é justamente um de nossos intuitos –, mas, efetivamente, aponta que a formação prévia de Adorno iria, juntamente com a influência das teses do Instituto acerca da ligação entre pesquisa e teoria, medir sua diferença em relação à pesquisa empírica positivista norte-americana. Mas voltemos novamente às motivações que levaram Adorno para a América. Como dissemos, uma das motivações de sua ida aos EUA consistia num convite, intermediado pelo mesmo Horkheimer, de Paul Lazarsfeld, o então diretor geral do chamado *Princeton Radio Research Project*, para que Adorno encabeçasse os estudos referentes à música no interior desse projeto radiofônico. No que exatamente consistia tal projeto?¹¹

O primeiro ponto de resposta a essa questão passa por notar a posição de destaque que o rádio ocupava nos EUA: em função da enorme rede radiofônica presente no país, a disseminação radiofônica presente no país não encontrava paralelo na Europa e na Alemanha de Adorno.¹²

11 Cf. CARONE, 2015, p. 303. Para o disparate entre as expectativas de Lazarsfeld quando da indicação de Adorno para o cargo de diretor dos estudos de música e suas verdadeiras intenções desenvolvidas no projeto, cf. HULLOT-KENTOR, 2006, p. 106-107.

12 Ao comentar as incumbências do *Radio Project*, Carone destaca que “A prioridade, desde o começo da pesquisa, era a de conhecer os tipos de ouvintes nos Estados Unidos, que já contavam com três grandes redes de estações transmissoras e mais de 600 estações comerciais em 1932. Em comparação com outros países, como a Alemanha, Rússia e Itália, os Estados Unidos tinham construído um sistema próprio de transmissão, sendo permitida a sustentação comercial das programações e os anúncios comerciais, bem como impedida a utilização do rádio para a propaganda política governamental. Outros países, tais como a Inglaterra, a França e a Áustria consideravam o

Em decorrência dessa ampla disseminação da escuta radiofônica, ela havia se tornado um vetor de consolidação dos valores nacionalistas dos EUA, tema que será tratado em específico por Adorno somente em suas análises sobre o antissemitismo norte-americano. O próprio *Radio Project* estava contaminado desse esforço de consolidação nacional, pois, como indica Hullot-Kentor,

Enquanto o Princeton Radio Research Project estava situado no turning point da carreira de Lazarsfeld, ele estava concentrado também em um momento significativo da história da sociologia do rádio. Anterior a essa pesquisa constavam poucas fontes de informação não somente da audiência da música de rádio mas também de todos os aspectos da audição do rádio, inclusive capacidade de concentração, preferências e hábitos de escuta, satisfação e insatisfação com os programas gerais, e variações locais, regionais, e nacionais. Segundo os termos do seu grant, sob o título “O valor essencial do rádio a todos os tipos de ouvintes”, o Princeton Radio Research Project se estabeleceu como um grande empreendimento para a coleção e análise das informações da audiência radiofônica. Ele deveria desenvolver as ferramentas para a mensuração das audiências juntamente com outros parâmetros e demonstrar a utilidade de tais mensurações para a melhoria do rádio. Ao aprender mais sobre o que as audiências gostariam e como o rádio tinha sucesso ou fracassava em proporcionar essas necessidades, ele [o estudo] ajudaria a tornar o rádio o mais valioso e útil quanto possível. A natureza filantrópica desse projeto teria sido inconfundível nas décadas em que o rádio não era somente analisado como uma fonte de educação e bem cultural mas que vivia na imaginação nacional como a voz da coesão social mesma como um meio rápido de

.....
 rádio como um instrumento para a educação e entretenimento dos ouvintes. A maioria dos países da América do Norte e do Sul permitiu o uso comercial do rádio. No entanto, é digno de nota nessa época a enorme superioridade dos Estados Unidos na comunicação pelo rádio, em relação ao número de estações de outros países: Argentina, 38; a Austrália, 54; a Áustria, 6; a Bélgica, 22; o Canadá, 66; a Dinamarca, 4; a Alemanha, 30; a Itália, 12; a França, 30; a Rússia, 80; a Espanha, 15 etc. Por aí se vê que a era do rádio foi, sem dúvida, dominada pelas redes norte-americanas, o que deve ter contribuído sobremaneira para a difusão e significativo aumento de vendas de sua música popular no mundo.” (CARONE, 2015, p. 304).

comunicação e vigilância em toda a sociedade. (HULLOT-KENTOR, 2006, p. 104-105)¹³

Mais que esse lugar de proa no desenvolvimento dos estudos radiofônicos norte-americanos, vale ainda salientar o caráter específico do *Radio Project*, isto é, sua proposta de trabalho e seu financiamento. Pois estes serão os fatores que determinariam as exigências feitas a Adorno, na medida em que prescreviam um arranjo específico de relação com o dado empírico. Sumariamente, Carone resume esses traços da seguinte maneira:

A pesquisa denominada e conhecida como *The Princeton Radio Research Project* não foi realizada na Universidade de Princeton e, sim, num centro de pesquisas metodológicas fundado por Paul Felix Lazarsfeld em 1936, na Universidade de Newark (New Jersey) e financiado, a partir do outono de 1937, pela Fundação Rockefeller com um orçamento de US\$ 67000, pelo período de 2 anos (embora pudesse ser refinanciado por mais um biênio, de acordo com a aprovação de seus resultados). (CARONE, 2015, p. 302)

Essas condições prescreviam, como se pode notar, uma determinada maneira de conduzir as pesquisas, calcada na máxima *listening to the listener*, que procurava tão somente “captar como os ouvintes eram afetados pelos vários tipos de programas radiofônicos” (CARONE, 2015, p. 306). E o tipo específico de financiamento, que determinava para Adorno uma mera descrição da recepção dos ouvintes para informar os mesmos monopólios que pretendia criticar em sua sociologia musical, impunha uma limitação – do ponto de vista crítico adorniano – ao alcance das pesquisas ali conduzidas¹⁴. Mesmo que Lazarsfeld ambicionasse uma combinação

13 As primeiras seções desse texto de Hullot-Kentor vão no sentido de compreender a posição do rádio no interior da cultura e da nação norte-americanas.

14 O raciocínio é do próprio Adorno: “Sem dúvida que, no marco do ‘Princeton Project’, havia pouco espaço para a pesquisa social crítica. A ‘Charter’, contrato do projeto, que provinha da

entre pesquisa administrada e crítica, sua visada intelectual era a de que uma teoria social não pode antecipar nem funcionar como pano de fundo da análise das pesquisas empíricas do *Radio Project*; igualmente,

Lazarsfeld parecia não supor, em momento algum, que os dados empíricos imediatos da pesquisa – as reações dos ouvintes, os seus likes e dislikes – poderiam estar mediatizando forças sociais “de fora” do seu âmbito, ou que haver uma teoria subjacente ao seu

.....
 ‘Rockefeller Foundation’, estipulava expressamente que as pessoas deveriam cumprir-se no marco do sistema comercial estabelecido nos Estados Unidos. Isso implicava que esse próprio sistema não podia ser objeto de análise, tampouco seus pressupostos sociais e econômicos e suas consequências socioculturais. Não posso afirmar que tenha mantido em estrita observância essa ‘Charter’. De forma alguma era impelido nessa direção pela ânsia à crítica a qualquer preço, pouco apropriada para quem, antes de mais nada, devia familiarizar-se com o denominado clima cultural. Bem mais que isso, inquietava-me um problema metodológico fundamental: a palavra *método*, entendida em seu sentido europeu de crítica do conhecimento mais que no norte-americano, segundo o qual ‘methodology’ significa, mais ou menos, técnicas práticas de investigação. (...) Oponho-me a constatar reações, a medi-las, sem colocá-las em relação com os estímulos, isto é, com a objetividade frente à qual reagem os consumidores da indústria cultural; neste caso, os radiouvintes. O que era axiomático, de acordo com as regras do jogo da ‘social research’ em sua forma ortodoxa, isto é, o ter como ponto de partida os modos de reação dos sujeitos de experimentação como se estes constituíssem o primordial, a última fonte legítima do conhecimento sociológico, parecia-me algo bastante mediato e derivado. Ou, dito com maior cautela: seria conveniente que a investigação elucidasse, em primeiro lugar, até que ponto tais reações subjetivas dos indivíduos são, na realidade, tão espontâneas e imediatas como dão a entender os sujeitos; até que ponto, por trás daquelas, escondem-se não só os mecanismos de propaganda e a força de sugestão do aparato, senão também as conotações objetivas dos meios e o material com que são confrontados os ouvintes e, por fim, as estruturas sociais mais amplas, até chegar à sociedade como um todo. Mas o simples fato de que eu partisse das conotações objetivas da arte e não das reações estatisticamente mensuráveis dos ouvintes colidiu com os hábitos mentais positivistas que imperavam, praticamente indiscutidos, na ciência norte-americana.” (ADORNO, 1995, p. 143-144), grifo do autor. Carone comenta, a esse respeito, que “A crítica adorniana da música popular contrariava os interesses dos patrocinadores comerciais das programações musicais do rádio. Na verdade, a Fundação pretendia que a pesquisa desembocasse em conclusões e recomendações práticas dirigidas aos diretores das emissoras de rádio. Como fundação privada, ela sustentava ou apoiava investigações com coleta de dados e tradução dos seus resultados empíricos em receitas administrativas, supondo que o rádio devesse prestar um serviço público para as audiências. Em outras palavras, o financiamento do projeto de Princeton propunha uma pesquisa administrativa sobre o rádio, ou melhor, sobre ‘o valor essencial do rádio para todos os tipos de ouvintes’” (CARONE, 2015, p. 305).

próprio empirismo. Ou a de se permitir um experimento teórico, como Adorno o fez no clássico artigo *The Radio Symphony: an experiment in theory*, ou no esforço de se manter a teoria (ou conceitos) numa permanente tensão dialética com o seu objeto, representado pelos dados coletados. (CARONE, 2015, p. 307-308)

Esse desvelamento de uma teoria pressuposta sempre que se lida com o dado empírico seria um dos *leitmotiv* das objeções de Adorno às pesquisas do *Radio Project*¹⁵. Neste sentido, a proposta de Adorno será justamente a de elaborar francamente uma teoria social para a interpretação da pesquisa empírica: “Numa primeira abordagem o autor acredita que o Projeto de Música deverá aspirar a uma ‘teoria social da música no rádio’. Não é suficiente meramente coletar fatos e deles induzir asserções gerais simplesmente por meio de métodos estatísticos e outros” (ADORNO, *apud* CARONE, 2015, p. 308). A perspectiva de Adorno, com efeito,

(...) requer o abandono de algumas questões correntes na literatura do rádio e evitar, desde o início, o conceito de que um dos principais propósitos do rádio é “educar o público” para uma melhor compreensão da música. Outro ponto a ser abandonado como ingênuo: considerar as “reações dos ouvintes” como a fonte absoluta da pesquisa. Embora a recepção do ouvinte seja uma parte importante da pesquisa, as suas reações não constituem ponto de partida e, sim, de chegada. Elas não podem ser interpretadas em termos de espontaneidade, liberdade e independência que “constituem a aparência da reação”. Essa ilusão é alimentada pelo próprio mecanismo da propaganda moderna, que esconde o fato de a audiência ser a única *mercadoria* produzido e vendida pelo rádio aos anunciantes (CARONE, 2015, p. 309).

15 Claussen afirma, a esse respeito: “Como apontou Adorno, uma investigação intelectual e sociologicamente significativa do gosto pode ter lugar somente por meio de uma investigação sobre a maneira pela qual as constelações objetivas das forças sociais tornam-se manifestas nos sujeitos. Os empiristas temem tais questões como o demônio a água benta, na medida em que elas colocam o próprio empirismo em causa, e elas o fazem sobre bons fundamentos empíricos, ao inquirir ao empirismo que defina o que ele pensa estar mensurando” (CLAUSSEN, 2006, p. 7-8).

Ora, esse conjunto de “alterações” propostas por Adorno, na contramão do que era prescrito pelo modo de pesquisa do *Radio Project*, já estava *in nuce* na própria sociologia musical que Adorno desenvolvia desde o início dos anos 1930, sobretudo em “Sobre a situação social da música” (1932). O que há de propriamente novo nesse conjunto de questões é que se impõe a Adorno a relação com a pesquisa empírica, e, com isso, com seu significado em relação à teoria. Segundo o pensamento adorniano, como sugere Carone, começar pela reação dos ouvintes – o que significa tomar o dado empírico como elemento imediato – levaria a uma aceitação sem mais do sistema que confeccionou tal reação. Cumpre, portanto, estudar esse mecanismo que forja a reação dos ouvintes, como também sedimenta aquilo que chamam de seu gosto:

Isso mostra a necessidade de se começar pela esfera da reprodução das obras musicais do que pela análise das reações dos ouvintes. A última supõe uma espécie de realismo ingênuo com respeito a noções como sinfonia ou “grande música” no ar. Se esta música é fundamentalmente diferente do que é suposto ser, as declarações dos ouvintes sobre as suas reações a ela devem ser avaliadas de acordo. Não há justificação para a aceitação não qualificada da palavra do ouvinte sobre seu súbito deleite com uma sinfonia de Beethoven, se essa sinfonia é mudada no próprio momento em que é difundida pelo rádio como algo muito próximo ao entretenimento. Além do mais, a análise invalida a ideia otimista de que o conhecimento da sinfonia no rádio deteriorada ou “dissolvida” pode ser um primeiro passo em direção à experiência musical verdadeira, consciente e adequada. (ADORNO, *apud* CARONE, 2015, p. 317)¹⁶

Entretanto não se trata aqui somente de atentar ao momento geral do capitalismo – que incidiria sobre o indivíduo, como que o fazendo mera

16 Desse ponto que Carone conclui que o intuito de Adorno no *Radio Project* era “o de saber de que modo a reprodução tecnológica do rádio nos Estados Unidos da América do Norte – país com a maior concentração de editoras musicais e de emissoras de rádio do mundo – estava afetando diretamente a qualidade da produção musical” (CARONE, 2015, p. 302).

peça de sua engrenagem –, mas, também, de formular uma teoria que dê conta do momento particular do efeito do atual estágio do capital sobre a audição musical, pois seria ainda no indivíduo que algum grau de resistência a essa fase do capitalismo seria possível. Para tanto, Adorno proporá, num memorando chamado *Music in Radio* (não incluído no volume *Current of music*, mas analisado por Carone), uma abordagem fisionômica:

O termo “fisionômica” e não “psicologia” é usado porque esta seção começa com a descrição das atitudes reais e eventos concretos entre o aparato do rádio e o ouvinte: na medida em que tais relações incluem tanto elementos objetivos quanto subjetivos, elas não podem ser descritas exclusivamente em termos da psicologia individual, mas devem ser tratadas como manifestações de uma estrutura social que podem ser a *condição* para os fatos psicológicos mas que não podem ser facilmente reduzidas à *psicologia*. Para expressar esta tentativa em termos metafóricos: o autor está interessado em descrever as “expressões faciais” do próprio aparato do rádio no seu papel junto à classe média ou à família burguesa; para mostrar o fenômeno que continuamente aparece e reaparece assim que um aparelho de rádio é ligado; o próprio comportamento do rádio e o comportamento regular das pessoas que a ele respondem. (ADORNO, *apud* CARONE, 2015, p. 311-312, grifos do autor)

Entenda-se que a crítica à psicologia que Adorno promove aqui não vai tanto no sentido de ser contrário a uma psicologia social – outro nome do modelo fisionômico que Adorno pretende formular –, mas, sim, a uma teoria que, na esteira do *Radio Project* e de Lazarsfeld, simplesmente concebesse o dado psicológico como matéria-prima completa da análise. Em algum sentido, poderíamos propor a tese de que é no embate com o projeto radiofônico que as primeiras feições da crítica imanente adorniana tomariam a forma madura tal como apresentada em *Prismas*: “Começando deste ponto, novos métodos adaptados às condições específicas dos fenômenos musicais e da psicologia da música terão que ser elaborados,

concernentes ao mecanismo real atrás das preferências e aversões dos ouvintes e ao mecanismo de esconder tais influências na medida em que se tornaram mais fortes” (ADORNO, *apud* CARONE, 2015, p. 310). Todavia, também é importante lembrar que essa abordagem própria da sociologia adorniana – de conceder primazia, num primeiro momento, à “análise do conteúdo musical”¹⁷, bem como ao estágio da produção musical mais do que de sua recepção individual – levaria o autor a avaliar negativamente, num movimento sobremaneira presente nos escritos tardios de Adorno que reavaliam seus escritos precedentes, os resultados de suas pesquisas relacionadas ao *Radio Project*, salientando suas insuficiências:

Em comparação com o que deveria ter realizado, ou pelo menos esboçado, o Music study, meus quatro trabalhos eram fragmentários, dito em linguagem norte-americana, o resultado de uma salvaging action. Não consegui chegar a uma sociologia e a uma psicologia social sistematicamente elaboradas da música radiofônica. O que se realizou foram modelos, antes que um esboço daquele estudo global a que me sentia obrigado. Essa falha talvez se devesse fundamentalmente ao fato de que não tive êxito na passagem à investigação dos ouvintes. Sem dúvida, esta passagem seria urgentemente necessária, antes de mais nada com vistas à diferenciação e à correção dos teoremas. (ADORNO, 1995, p. 155)¹⁸

Não é tanto o caso aqui de, a partir de tais considerações, tratar esses textos do primeiro período norte-americano de Adorno como deficitários – não nos interessa tanto a validade positiva deles para a sociologia tardia de Adorno, mas, ao contrário, somente de atestar de que maneira

17 “Em todo caso, considerei que era necessário empreender, em vasta escala, o que poderíamos chamar uma ‘content analyses’ (análise de conteúdo) musical – que não falseasse a música, tomando-a como música de programa – antes de entrar, como se costuma dizer, no estudo do campo” (ADORNO, 1995, p. 144).

18 Sobre essa incapacidade das teses adornianas de chegar a uma teoria do rádio propriamente integrada com a pesquisa empírica, cf. HULLOT-KENTOR, 2006, p. 120-124.

essa tentativa malfadada de união entre teoria sociológica e pesquisa empírica marcou indelevelmente o pensamento adorniano¹⁹. Passemos, então, à análise de alguns dos escritos de Adorno que discutem diretamente essa união entre pesquisa e teoria. Em última instância, seria a própria consciência do problema do positivismo científico que se tornaria claro ao pensamento adorniano. Mais precisamente, seria no embate com as posições e os pressupostos do *Radio Project* que tal concepção iria tomar forma. Acompanhar algumas indicações do ensaio “Experiências científicas nos Estados Unidos” pode nos fornecer, mais uma vez, uma primeira entrada nesse problema. Parece-nos que o fundamental da posição de Adorno seja a defesa de uma teoria que leve em conta tanto seu aspecto especulativo quanto a necessidade do dado empírico. Mais que isso, Adorno defenderá que o *listen to the listener* – máxima do tipo de pesquisa conduzida por Lazarsfeld – deve, antes de tudo, ser relacionado ao andamento geral da sociedade, de sorte a se evidenciar a objetividade social e os aspectos macrosociais que incidem sobre o gosto dos ouvintes, em conformidade com o que já havia sido estabelecido no texto sobre o fetichismo em 1938. Nas palavras do próprio autor:

19 É interessante notar, nesse sentido, como, segundo Powell, a própria sociologia musical tardia de Adorno se nutriria de sua experiência nos EUA: “A ressonância da estadia de Adorno nos Estados Unidos em seus trabalhos nem sempre é fácil de isolar e determinar, em larga medida porque a maioria do trabalho que ele realmente completou e publicou enquanto estava na América era de natureza empírica, e vinculado com times de projetos de pesquisa institucionais que ele mesmo não dirigia. Como ele [Adorno] mais tarde admitiria, quando ficava inventariando sobre esse período de sua vida, muitos desses projetos americanos foram retrabalhados em ensaios publicados após seu retorno à Alemanha ocidental. Em consequência, o efeito da América sobre Adorno foi tardio e retrospectivo, e pode somente ser discernido inteiramente por uma leitura sinóptica de seus ensaios de crítica cultural posteriores com as suas origens americanas anteriores. Somente nesses ensaios a pesquisa empírica e a experiência não sistemática colhidas na América encontram fruto especulativo completo” (POWELL, 2006, p. 131). Nosso artigo se concentra, no entanto, somente nas “origens americanas” da sociologia musical de Adorno.

Evidentemente, nas opiniões e atitudes subjetivas, manifestam-se também indiretamente objetividades sociais. As opiniões e comportamentos dos sujeitos são também sempre algo objetivo. Revestem-se de importância com relação às tendências evolutivas da sociedade como um todo, embora não no grau suposto por um modelo sociológico que identifica, sem mais, as regras do jogo da democracia parlamentar à realidade da sociedade vivente. Por outro lado, nas reações subjetivas, cintilam objetividades sociais, inclusive detalhes concretos. Do material subjetivo, é possível inferir determinantes objetivos. Na medida em que as reações subjetivas são mais fáceis de comprovar e quantificar que as estruturas – as quais, sobretudo quando se trata das *macrossociais*, não se pode captar empiricamente do mesmo modo –, tem certa base a pretensão de exclusividade dos métodos empíricos. É plausível que, a partir dos dados extraídos dos sujeitos, possa alcançar-se a objetividade social da mesma maneira que quando se parte desta; concedamos também que a sociologia está mais bem fundada quando começa pela averiguação desses dados. Não obstante, está-se muito longe de ter demonstrado que se pode progredir efetivamente desde as opiniões e os modos de reação das pessoas individuais até a estrutura da sociedade e a essência do social. (ADORNO, 1995, p. 146, grifo do autor)

Assim, Adorno poderá se contrapor fortemente a certo “empirismo rigoroso” – uma das figuras do positivismo – que interditaria “a construção da sociedade global e das leis de seu movimento”.²⁰ O que se coloca em causa é a própria concepção de sociedade pressuposta quando se postula o dado empírico como matéria-prima de toda a teoria sociológica. O ar-

20 “Não deve ser casual que os representantes de um empirismo rigoroso limitem a formação de teorias até o ponto de impedir a construção da sociedade global e das leis de seu movimento. Mas, antes de mais nada, a escolha dos sistemas de referência, das categorias e dos procedimentos que utiliza uma ciência, não é tão neutra e indiferente com relação ao conteúdo do que se conhece, como o quisera um pensamento entre cujos ingredientes conta-se a estrita separação entre método e realidade. Quando se parte de uma teoria da sociedade e se concebe os fenômenos supostamente observáveis e comprovados como epifenômenos dela, ou que se acredite possuir nestes a substância da ciência e se concebe a teoria social pura e simplesmente como uma abstração obtida pela via da classificação, isso tem consequências internas abrangentes, desde o ponto de vista do conteúdo, para a concepção da sociedade.” (ADORNO, 1995, p. 146-147).

gumento de Adorno, repetimos, não será o de rejeitar a importância da pesquisa de dados, mas a recusa de tentar aquilatá-la a uma teoria social que organize e forneça o sentido subterrâneo de tais dados. É nessa tese que a crítica da ideologia adorniana iria se ancorar. Para tanto, o esforço será o de inserir o dado empírico no interior dos processos envolvidos no capitalismo monopolista:

Os fenômenos dos quais tem tratado a sociologia dos meios de comunicação de massas, sobretudo nos Estados Unidos, não podem ser separados, enquanto tais, da estandardização, da transformação das criações artísticas em bens de consumo, da calculada pseudoindividualização e de manifestações semelhantes que, em linguagem filosófica alemã, chama-se de reificação. Corresponde a ela uma consciência reificada, quase incapaz de experiência espontânea, mas em si mesma manipulável. (ADORNO, 1995, p. 147-148, tradução modificada)

É notável que, mesmo algumas décadas depois (dado que o texto é de 1968), Adorno arrole no mesmo trecho todos os processos que tentamos descrever durante o artigo, o que evidencia a própria centralidade de sua teoria sociológica como passo metodológico fundamental para a correta análise do empírico. Diante da reificação promulgada de cima pelo então estágio do capitalismo, a opção de Adorno não poderia ser a de mimetizar tal reificação em sua sociologia, mas, antes, se contrapor, por meios teóricos, a esse processo:

Irritava-me, em particular, um círculo metodológico que, para captar, de acordo com as normas imperantes da sociologia empírica, o fenômeno da reificação cultural, devêssemos servir-nos de métodos também reificados, como os que se me ofereciam ameaçadoramente sob a forma daquele program analyzer. Já que eu estava confrontado com a exigência de *medir a cultura*, como se dizia literalmente, tomei então consciência de que a cultura constitui precisamente esse estado que exclui uma mentalidade que possa medi-lo. De for-

ma geral, rebelava-me contra o emprego indiferenciado daquele princípio, então ainda pouco criticado nas ciências sociais, segundo o qual *science is measurement*. O mandamento da primazia dos métodos quantitativos de enquetes, frente aos quais a teoria, assim como os estudos monográficos qualitativos, revestiriam, no melhor dos casos, um caráter suplementar, implicava que era preciso operar nesse paradoxo. A tarefa de traspor minhas reflexões in *research terms* equivalia para mim à quadratura do círculo. (ADORNO, 1995, p. 149, tradução modificada, grifo do autor)

Feitas essas considerações, passemos a alguns outros textos de Adorno, presentes no volume *Current of music*. Analisemos em conjunto dois textos: (i) *A social critique of radio music* e (ii) *Theses about the idea and form of collaboration of the Princeton radio research program*. Um dos pontos centrais desenvolvidos por Adorno nesses ensaios é o de indicar as razões pelas quais a pesquisa não deve se esgotar nem iniciar, sem mais, nas reações dos ouvintes:

Não se deveria estudar a atitude dos ouvintes, sem considerar o quão longe essas atitudes refletem padrões ampliados de comportamento social e, mais ainda, como elas estão condicionadas por uma estrutura da sociedade como um todo. Isso leva diretamente ao problema de uma crítica social da música radiofônica, de descobrir sua função e posição social. (ADORNO, 2006, p. 206)

O interessante, porém, é notar de que maneira a suspeita do dado positivo, fornecido pela reação dos ouvintes tomada de modo imediato, advém daquele diagnóstico acerca do capitalismo monopolista, que também se coloca como central na formulação que Adorno desenvolve acerca da correta compreensão e formulação do significado da pesquisa empírica:

A estandardização da produção nessa área, como na maioria das outras, vai tão longe que o ouvinte virtualmente não possui escolha. Os produtos são forçados sobre ele. Sua liberdade cessou

de existir. (...) O consumidor é relutante em reconhecer que ele é totalmente dependente e gosta de preservar a ilusão da iniciativa privada e da livre escolha. Com efeito a standardização no rádio produz seu véu de pseudoindividualidade. É esse véu que nos impõe o ceticismo com relação a qualquer informação de primeira mão vinda dos ouvintes. Devemos tentar os compreender melhor do que eles compreendem a si próprios. (ADORNO, 2006, p. 214)²¹

Desse estado de coisas, o problema central para Adorno será, então, o de “elaborar a relação concreta entre o mecanismo do rádio e as reações dos ouvintes” (ADORNO, 2006, p. 672)²². O primeiro passo, por assim dizer, será o de repetir os efeitos do capitalismo monopolista sobre o âmbito da produção e distribuição musicais, sendo esse o ponto inicial da teoria que servirá de base para a pesquisa de dados:

Aqui está o ponto de vista central da teoria que pretendemos verificar por meio de questionamentos individuais: o rádio deve ser considerado como um instrumento influenciando e governando as massas. (...) De acordo com nossa convicção básica, todas as reações dos ouvintes são produzidas pelo mecanismo social, isto é, num primeiro plano pelas estações de rádio. Durante o estágio monopolista atual da sociedade, a crença de que o ouvinte é um tipo de “cliente” e de que a produção do rádio é modelada somente para servir suas vontades e necessidades, parece estar ultrapassada. Será

21 Sobre esse ponto, também afirma Adorno: “Em nossa sociedade de mercadorias existe uma tendência geral em direção a uma concentração pesada do capital que leva ao encolhimento do livre mercado em favor da produção monopolizada de massa de produtos standardizados; esse permanece verdadeiro particularmente na indústria de comunicações” (ADORNO, 2006, p. 207).

22 “Eu considero ser o problema crucial do projeto elaborar a relação concreta entre o mecanismo do rádio e as reações dos ouvintes. De um lado, isso é necessário para emancipar aquelas teses teóricas que utilizamos como ponto de partida do reino da improvisação arbitrária. Do outro lado, estudos puramente quantitativos não seriam suficientes para nossos objetivos. Devemos tentar descobrir métodos de estudo qualitativos, com referência especial à motivação da reação individual do respondente. O que tais análises qualitativas podem ser insuficientes em ‘generalidade’, elas compensam pela profundidade do mecanismo individual de reação que não poderia ter sido adequadamente alcançado pela interrogação quantitativa” (ADORNO, 2006, p. 672-673).

nossa preocupação expressar esse estado de coisas não somente na forma de “resultados” mas também no método mesmo de pesquisa. Em outras palavras, não devemos nos contentar em descrever, numerar e mensurar as reações dos ouvintes mas em cada seção iremos tentar provar a dependência dessas reações sobre o conteúdo fornecido ao ouvinte e a maneira pela qual esse conteúdo é prestado a ele. (ADORNO, 2006, p. 672)

Desvendado o mecanismo social que opera de cima para influenciar as massas de ouvintes, Adorno deverá passar para outra tese metodológica fundamental, segundo a qual o procedimento básico da pesquisa relacionada ao *Radio Project* deveria ser o de fazer incidir sobre o indivíduo os mecanismos do atual capitalismo, de sorte que se revele, nesse processo, o modelo de sujeição que revelará o tipo de audição que se desenvolveu a partir da dominação do rádio pelos monopólios do entretenimento. Desse modo, vale-se do recurso à teoria social, que funcionaria como antídoto para se rechaçar uma mentalidade positivista de pesquisa empírica, visto que esta tomaria o dado como fonte primária das conclusões a serem tiradas pela teoria social. Trata-se, assim, de, a partir do diagnóstico oferecido pelo Instituto acerca do novo estágio do capitalismo, garimpar os efeitos do monopólio também para a condução da coleta de dados. Essa ideia seria colocada por Adorno como um estudo do mecanismo pelo qual o social age no individual, exposta nos seguintes termos pelo autor:

Tese metodológica: Para minha cabeça a justificação para a condução de análises individuais muito minuciosamente, ao invés de questionar ou entrevistar centenas e centenas de pessoas a fim de chegar a médias, repousa na convicção de que o mecanismo que funciona sobre o indivíduo, visto que é o mecanismo de uma mesma sociedade, é idêntico na maioria dos casos. Consequentemente, se se tem sucesso em fazer remeter a psicologia “individual” de um indivíduo particular a esse mecanismo, os resultados irão certamente se sustentar em geral. Os resultados, é claro, devem ser che-

cados. A usual asserção positivista, todavia, insistindo que a generalização não deveria ser feita na base de experiências individuais mas que o investigador deveria antes tentar atingir quantos casos quanto possível e somente depois tentar induzir regras gerais, é baseada suposição falaciosa de que o indivíduo é absolutamente “individual” e não o produto de forças não-individuais por detrás dele. Realizar o método generalizador na maneira usual – isto é, obedecer o tabu de não “generalizar” um mecanismo individual específico – iria nos impedir de alcançar qualquer coisa a não ser concussões triviais. (ADORNO, 2006, p. 671-672)

Passemos agora, mesmo que de maneira breve, ao próprio método desenvolvido por Adorno para dar conta daquela relação concreta entre o mecanismo do rádio e a reação dos ouvintes. Como já indicamos, o autor irá desenvolver o que chamará de método fisionômico. Segundo o autor, seria esse método que forneceria a chave para a mediação entre o processo geral de andamento da sociedade (que incide indelevelmente sobre o rádio) e suas relações com o domínio do indivíduo particular – que é, para Adorno, na contramão do positivismo, inerentemente marcado pela época em que vive. Daí que o método fisionômico vá tentar achar, por detrás dos gestos e das reações dos indivíduos (dos ouvintes, no caso), os traços de processos maiores²³, operando justamente essa pretensão de unir teoria com o estudo empírico. Nas palavras do autor: “Nós apontamos as características que fazem nosso estudo da expressão fenomenal um indicador para as forças sociais por detrás dela e as perspectivas sociais adiante dela” (ADORNO, 2006, p. 117). E tal abordagem deverá, segundo Adorno, conjugar aspectos psicológicos, sociológicos e técnicos para elaborar os “conceitos fundamentais de nossa sociedade”:

23 “Um fisionomista tenta estabelecer as características e expressões típicas da face não por elas mesmas mas para usá-las como pistas para processos ocultos por detrás delas, como também para pistas em relação a comportamentos futuros a serem esperados na base de uma análise da expressão presente.” (ADORNO, 2006, p. 112).

A fisionomia pretende somente definir mais corretamente as características inerentes do fenômeno radiofônico e elaborar no interior dessas características certas relações que merecem tanto atenção para análises futuras quanto os problemas científicos isolados do rádio. Nós falamos do “radio voice”. Nós o descrevemos como um fenômeno cujo domínio não deve ser transcendido exceto por uma interpretação do que é dado dentro de seus próprios limites. Aqui encontramos os fatores psicológicos; por exemplo, o problema da concentração ou não-concentração, o problema do indivíduo tornando-se medroso, o problema da resposta “sensual” ou “construtiva” à música sinfônica. Então descobrimos fatores tecnológicos, como a alteração do som ao vivo pelo rádio, a inadequação de uma forte “radio voice” para um cômodo privado, uma fraca “radio voice” para uma sinfonia, etc. Finalmente tocamos nas implicações sociais dessas características, como porque a ilusão da aparência individual é mantida por todo o campo do rádio, ou porque o rádio tenta imitar um som ao vivo ao invés de produzir um som dele próprio. (...) Em nossa abordagem tentamos combinar aspectos sociológicos, psicológicos e tecnológicos pois acreditamos que eles são somente “aspectos” de nossa sociedade e, em última instância, que eles podem ser reduzidos às categorias fundamentais de nossa sociedade (ADORNO, 2006, p. 118-119).

Concluimos nossa abordagem do pensamento que Adorno forjou acerca da pesquisa empírica enquanto participou do *Radio Project*, ressaltando que a tese fundamental a partir da qual se erigiu sua posição assentava-se na ideia de que o dado empírico deve sempre ser acompanhado de amplo diagnóstico do social, que forneceria o sentido mesmo do caso particular: tal é o sentido da proposta fisionômica que o pensamento adorniano desenvolverá. O desejo de afastamento da reação imediata dos ouvintes, juntamente com o diagnóstico do capitalismo monopolista vindo do Instituto, levará a uma rejeição do positivismo empirista em prol de uma união entre teoria social e pesquisa empírica. As palavras de Adorno, ainda em seu texto sobre suas experiências científicas nos EUA, não poderiam resumir melhor o percurso e a concepção que tentamos aqui esboçar:

Minha própria posição na controvérsia entre sociologia empírica e teórica, com frequência totalmente falseada, sobretudo na Alemanha, pode precisar-se, de forma geral porém breve, da seguinte maneira: as investigações empíricas me parecem legítimas e necessárias também no âmbito dos fenômenos culturais. Mas não é lícito hipostasiá-las, nem considerá-las como chave universal. Sobretudo, elas próprias devem culminar em conhecimento teórico. A teoria não é mero veículo que se tornaria supérfluo tão pronto se possuíssem os dados. (ADORNO, 1995, p. 156)

Por fim, procuramos salientar que são dois os elementos centrais que informariam o contato de Adorno com a pesquisa empírica no contexto norte-americano: em primeiro lugar, sua própria formação na tradição filosófica e sociológica alemã, ligadas, conforme assevera, a uma abordagem que valorizava o aspecto especulativo da teoria sociológica; em segundo, o vínculo mesmo entre dado empírico e teoria social, tal como preconizado por Horkheimer e pelo Instituto de pesquisa social, iria marcar indelevelmente as teses de Adorno acerca da relação entre esses dois tipos de conhecimento. Em outras palavras, o autor já possuía um *background* sociológico antes de sua ida aos EUA: é a partir dele que iria medir sua diferença em relação à pesquisa empírica positivista norte-americana.

Mas a emigração aos EUA também foi produtiva para a sociologia da arte adorniana: não só fez ver que o dado empírico é necessário à teoria social – muito embora não seja suficiente –, como também abriu os olhos de Adorno para uma articulação *sui generis* entre pesquisa e teoria. Além disso, foi também a partir da contraposição à perspectiva da *administrative research* que se consolidou em Adorno a consciência do “problema positivista”, muito embora seja também importante indicar que sua rejeição à metodologia de pesquisa empírica norte-americana encontra grau máximo somente nesse estágio inicial de sua estadia nos Estados Unidos. Pois,

como indica Martin Jay, nos outros estudos que realizou no final da década de 1940 (sobretudo naqueles referentes à personalidade autoritária), Adorno passaria a acolher tal metodologia, *cum grano salis*.²⁴ E, por último, seria o próprio diagnóstico acerca do capitalismo monopolista, advindo tanto das condições de produção e difusão radiofônicas e musicais norte-americanas, como também das análises de Pollock presentes no Instituto, que forneceria o estofó da teoria social preconizada por Adorno. Em última instância, a exigência adorniana de que deveria haver ampla visão do social que pudesse dar conta da explicação do dado empírico passa por esse diagnóstico do funcionamento do capitalismo de então.

Também, as investigações da sociologia musical tardia de Adorno são devedoras de algumas das conclusões retiradas do envolvimento com o *Radio Project*, sobretudo no volume *Introdução à sociologia da música*²⁵. Se tomarmos como exemplo “Tipos de comportamento musical” – ensaio que o autor remete claramente a seus trabalhos prévios dos anos de envolvimento com o projeto radiofônico²⁶ –, trata-se ali também de, em alguma medida, considerar a reação subjetiva do ouvinte enquanto elemento envolto nas contradições sociais em sentido amplo²⁷. Além disso,

24 Cf. JAY, 1996, p. 224.

25 O autor indica que um dos “estímulos externos” que o levaram a redigir e compilar o volume sobre sociologia da música foi “o convite para ministrar, em 1961, duas breves conferências de conteúdo sociológico-musical na *Funk-Universität* do RIAS”, conferências essas que, acrescenta logo em seguida, se reutilizaram de “trabalhos escritos nos Estados Unidos que remontam ao período em que o autor coordenava a seção musical do Princeton Radio Research Project”. (ADORNO, 2011, p. 48)

26 “A tipologia da escuta musical já havia sido delineada em 1939 [quando de seu envolvimento com o *Radio Project*], sendo que o autor se ocupara continuamente dela” (ADORNO, 2011, p. 48).

27 “Partindo-se do princípio de que a problemática e a complexidade sociais também se expressam por meio das contradições presentes na relação entre a produção e a recepção musicais, na estrutura da escuta inclusive, não se deve esperar, pois, nenhum *continuum* ininterrupto desde uma escuta perfeitamente adequada a uma escuta desconexa e sub-rogada [*surrogathafen*], mas, ao

é repetida a mesma ressalva quanto ao significado do material empírico para a sociologia musical, desenvolvida, como vimos, durante os primeiros anos de Adorno nos EUA:

Quanto mais a pesquisa se fia no estabelecimento dos dados disponíveis sem levar em consideração a dinâmica em que se achavam enredados, mais apologética ela se torna; vendo-se tanto mais inclinada a assumir a situação que ela toma por tema como um dado último, reconhecendo-a no duplo sentido da palavra. (ADORNO, 2011, p. 56)

contrário, que tais contradições e oposições também sejam refletidas na própria natureza da escuta musical, bem como nos hábitos de escuta” (ADORNO, 2011, p. 57).

REFERÊNCIAS

ADORNO, T. W. *Gesammelte Schriften in 20 Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

_____. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Trad. Maria Helena Ruschel. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 1995.

_____. *Current of music: Elements of a radio theory*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006.

_____. *Introdução à sociologia da música: doze preleções teóricas*. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

CARONE, I. A face histórica de “On popular music”. In: PINTO, R. F. SPENCER, D. TELLES, T. *Teoria crítica e Adorno: ideias em constelação*. Manaus: Editora Valer, 2015, p. 301-340.

_____. Sobre o conceito adorniano de “regressão da audição”, nos manuscritos de 1938. *Constelaciones. Revista de teoría crítica*, Madri, v. 6, p. 259-288, 2014.

CLAUSSEN, D. Theodor W. Adorno's american experience. *New german critique*, Ithaca (NY), v. 33, n. 97, p. 5-14, 2006.

HORKHEIMER, M. A presente situação da filosofia social e as tarefas de um Instituto de pesquisa social. *Praga: estudos marxistas*, São Paulo, n. 7, p. 121-132, 1999.

HULLOT-KENTOR, R. *Things beyond resemblance: Collected essays on Theodor W. Adorno*. New York: Columbia University Press, 2006.

JAY, M. *The dialectical imagination: A history of the Frankfurt school and the Institute of social research, 1923-1950*. Berkeley (CA): University of California Press, 1996.

_____. *Permanent exiles: Essays on the intellectual migration from Germany to America*. New York: Columbia University Press, 1985.

MARRAMAO, G. Political economy and Critical theory. *Telos, Candor* (NY), n. 24, p. 56-80, 1975.

NOBRE, M. *A dialética negativa de Theodor W. Adorno: a ontologia do estado falso*. São Paulo: Iluminuras, 1998.

NOBRE, M.; MARIN, I. Uma nova antropologia. Unidade crítica e arranjo interdisciplinar na *Dialética do esclarecimento*. *Cadernos de filosofia alemã*, São Paulo, n. 20, p. 101-122, 2012.

OFFE, C. *Reflections on America: Tocqueville, Weber and Adorno in the United States*. Cambridge: Polity Press, 2005.

POWELL, L. Die Zerstörung der Symphonie: Adorno and the theory of radio. In: HOECKNER, B. *Apparitions: New perspectives on Adorno and twentieth-century music*. New York: Routledge, 2006, p. 131-150.

RUGITSKY, F. Friedrich Pollock: limites e possibilidades. In: NOBRE, M. *Curso livre de teoria crítica*. 3. ed. Campinas/SP: Papirus, 2013, p. 53-72.

VOIROL, O. Teoria crítica e pesquisa social: da dialética à reconstrução. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 93, p. 81-99, 2012.

A verdade como poder, o poder como verdade: os procedimentos da subjetivação cristã sob a ótica de Michel Foucault – Parte I

*The truth as power, the power as truth: the procedures
of christian subjectivation by the optics of Michel
Foucault – Part I*

Lucas Carvalho Lima Teixeira¹

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

1 Graduando em Ciências Jurídicas e Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Pesquisador em nível de Iniciação Científica em Filosofia pela PUC-Campinas. Membro do Grupo de Pesquisa Ética, Política e Religião: questões de fundamentação, vinculado ao PPG em Ciências da Religião, da PUC-Campinas. Este trabalho deriva de projeto de Iniciação Científica, orientado pelo Prof. Dr. Glauco Barsalini, com bolsa-fomento do CNPq.

RESUMO: O objetivo de uma primeira dimensão deste trabalho é perscrutar a análise feita por Foucault acerca do arcabouço prático-discursivo presente na montagem do sujeito cristão tal como elaborado por Tertuliano e Cassiano. As investigações do pensador francês, especialmente aquelas encontradas em *Do governo dos vivos* (1979-1980), convidam o leitor a conceber a produção do poder não como instância abstrata e soberana ao modelo tradicional, porém como manifestação contínua e circular da própria verdade, verdade que produz e expressa, por sua vez, a constituição subjetiva mesma dos homens. Para Foucault, portanto, o poder no Ocidente foi edificado à maneira de um regime de verdade, ou, ainda, um regime de veridicação. Aqui, a manifestação do poder é imediatamente uma manifestação da verdade e da subjetividade. Que alcance têm, na tradição ocidental, as raízes da civilização moderna? Que tipo de procedimentos e dispositivos estão implicados em sua atividade? Buscaremos as respostas para esses questionamentos, no nível de *fundamentação*, nas malhas da subjetivação cristã; a *expressão contemporânea* deste dispositivo, contudo, restará a uma segunda dimensão deste trabalho, pautada no encontro com as pesquisas de *Nascimento da biopolítica* (1978-1979).

PALAVRAS-CHAVE: Foucault; verdade; poder; sujeito; cristianismo.

ABSTRACT: The aim of a first dimension of this work is to examine Foucault's analysis of the practical-discursive framework present in the building of the Christian subject as elaborated by Tertuliano and Cassiano. The investigations of the french thinker, especially those found in *On the Government of the Living* (1979-1980), invite the reader to conceive of the production of power not as an abstract and sovereign instance of the traditional model, but as a continuous and circular manifestation of truth itself, truth that produces and expresses the subjective constitution of men. In Foucault's work, therefore, power in the West was built in the manner of a regime of truth, or even a regime of veridiction. Here, the manifestation of power is immediately a manifestation of truth and subjectivity. What are the roots of modern civilization in the Western tradition? What kind of procedures and devices are involved in your activity? We will seek the answers to these questions, at the level of *foundation*, in the meshes of Christian subjectivation; the *contemporary expression* of this device, however, will remain to a second dimension of this work, based on the encounter with the researches of *The Birth of Biopolitics* (1978-1979).

KEYWORDS: Foucault; truth; power; subject; christianity

INTRODUÇÃO

O conceito de poder em Foucault escapa à tradição de fundamento hobbesiano que busca concentrar na entidade do Estado constituído a integralidade da ordem ativa sobre os súditos e sobre as instituições presentes em uma determinada comunidade. Não obstante o aspecto repressivo do poder persevere com bastante força na história da Idade Moderna – ou, ainda, o que poderíamos chamar de categoria negativa do poder, pautada nas funções proibitivas características dos instrumentos jurídico-estatais –, há, para Foucault, outra forma de se produzir o poder na modernidade ocidental, latente a partir do século XVIII, uma forma não concentrada, mas dispersa, que se alastra por toda a gama de relações humanas e se revela nas práticas dos elementos do corpo social sem, contudo, perder sua unidade enquanto *um* poder. Nas palavras do pensador,

Me parece que a noção de repressão é totalmente inadequada para dar conta do que existe justamente de produtor no poder. (...) Se o poder fosse somente repressivo, se não fizesse outra coisa a não ser dizer não, você acredita que seria obedecido? O que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso. (FOUCAULT, 2012, p. 44-45)

Ora, mas todo poder, enquanto *um* poder, é um poder que ordena os entes do mundo e valida sua existência enquanto elementos adequados,

ou, não necessariamente como reação oposta, mas concomitante e positiva, incide sobre eles como dispositivo modulador. O poder é, por assim dizer, um regime de produção de verdade. Não uma verdade em concorrência com um falso ou distintas verdades, mas *a* verdade que gere toda uma série de situações e ajuíza acerca do verdadeiro e do falso, daquilo que se orienta ou não positivamente no que se refere ao estado geral das coisas.

O regime de verdade consiste, pois, não apenas em um emaranhado principiológico que atua do exterior sobre um elenco de coisas e homens, porém, sobretudo, em práticas indexadas à teia de relações capilares entre sujeitos que, ao mesmo passo que recebem incessantemente esse juízo de verdade, também são os produtores mais atômicos desta rede de poder. Há uma concomitância fundamental no pensamento foucaultiano atinente à produção do poder e da verdade; destarte, as zonas capilares – que, para o autor, são as regiões primordiais de difusão do poder – podem ser assim exprimidas: elas são produtoras-produzidas de poder, bem como o poder e a verdade são também produtores-produzidos em sua relação com e nas zonas capilares, já que encontram sua própria possibilidade nas nervuras do corpo social. Extrapolamos, deste modo, o dualismo hobbesiano do soberano e do súdito para submergir em uma leitura substancialmente mais complexa da estrutura do poder. Contudo, de que maneira se configura este poder difuso? No que consistem precisamente as ditas zonas capilares? Para o pensador, os motores abissais do poder estão localizados nos espaços de subjetivação, ou, em termos claros, nos homens.

É a partir da necessidade de investigar as operações implicadas nos procedimentos de subjetivação que nos direcionamos para o denso esquadramento elaborado por Foucault em *Do governo dos vivos*, curso ministrado no *Collège de France* entre os anos de 1979 e 1980, e cujo conteúdo versa sobre a história do *ethos* veridicional, das práticas disciplinares e,

mais detidamente, sobre o cerne da subjetivação, todos eles elementos profundamente arraigados ao desenvolvimento do cristianismo em seus primeiros séculos de existência. No programa, o pensador retoma as reflexões a respeito da interdependência entre poder e verdade, agora chamados hegemonia e aleturgia, isto é, os procedimentos de manifestação da verdade, rituais cotidianos formadores-enformados que, por meio da disciplina, revelam a verdade *no* indivíduo, a fim de delinear uma história dos regimes de veridificação e subjetivação, trajeto pelo qual alcançará a obra de Tertuliano e sua concepção do batismo como estrutura formal do ciclo veridicional, que se alastrará por toda a história cristã, passando pelo protestantismo e pelo modo de vida monástico, até desembocar na modernidade secular.

E no que consiste o processo do batismo? Em suma, em um processo erguido sobre dois pilares: o ato de fé, compreendido como a aderência à verdade evidente ou, ao menos, aos seus indicativos; e o reconhecimento das faltas, compreendido como disciplina da penitência – no modo grego, *metanoia*, ou seja, transformação da alma rumo à verdade de si – incumbida de articular o descobrimento da verdade sobre o indivíduo, fazendo do homem ele mesmo, enquanto sujeito que pode enunciar seu ser, uma manifestação da verdade. Em Cassiano, por sua vez, ver-se-á o aperfeiçoamento das práticas confessionais, o aprofundamento do dispositivo penitencial e a indiscutível lapidação das comunidades monásticas conforme as técnicas de direção. O conjunto dessas práticas constitui, para Foucault, a verve da herança cristã atuante na era moderna e contemporânea. Será, pois, por meio da investigação dos procedimentos radicais do cristianismo que buscaremos alcançar as atuais formas modernas de subjetivação.

UMA ANARQUEOLOGIA DA SUBJETIVIDADE: VERDADE E PODER

O principal escopo do curso *Do governo dos vivos* consiste em delinear a história da subjetivação ocidental e seu intrincado relacionamento com o poder e a verdade. A fim de ilustrar o quão vital é, para qualquer relação de poder, a inscrição de suas práticas no centro de um expediente de manifestação da verdade, Foucault inicia sua investigação remontando ao regime do imperador romano Sétimo Severo. Aqui, o pensador deposita seu interesse não na reconstituição historiográfica do período em que o imperador permaneceu no poder, mas especificamente na análise crítica do rito bastante peculiar que conduzia suas seções de julgamento. Em sua sala de audiências, onde proferia todas as decisões, Sétimo Severo ordenou que se replicasse, por uma gravura no teto, o exato posicionamento das estrelas no dia do seu nascimento, de maneira que cada uma de suas sentenças fosse a expressão, conduzida pelo *logos* do *cosmos*, da verdade que paira acima de seu emissor e confere validade às suas decisões, fazendo delas, assim, decisões verdadeiras e necessárias. A conclusão que se deve extrair do rito jurídico do imperador é a seguinte: o poder não opera como vetor unilateral, arbitrário e violento sobre o que ele conduz; sua existência é tão mais “poderosa” quanto mais ele se organiza na forma de uma necessidade, na forma de uma condução livre de interferências externas e racionalizada conforme uma verdade inabalável. Portanto, o poder, enquanto zona de ação, depende do desdobramento da verdade. Para Sétimo Severo, o que estava em jogo era conduzir seu poder não enquanto um soberano anárquico que deixa à vista a total indeterminação de suas ações; ao contrário, o que estava em jogo na prática de seu poder era “fazer surgir o próprio verdadeiro, contra o fundo do desconhecido, contra o fundo do oculto, contra o fundo do invisível, contra o fundo do imprevisível”

(FOUCAULT, 2014, p. 7). Era, em outros termos, operar o poder enquanto algo não-violento, que não interpela e modifica o ser, e, sim, o revela contra a aparência do contingente, como se simplesmente desobstruísse o caminho para que a verdade se desdobrasse.

A circularidade que se torna inteligível a partir do entrelaçamento entre o poder e a verdade, que manifesta, em sua própria revelação, a necessidade inerente de uma série de práticas racionalizadas e configuradoras, em última instância, do próprio exercício do poder, se expressa nesses quadros enquanto uma aleturgia. Sendo assim,

(...) poderíamos chamar de “aleturgia” o conjunto dos procedimentos possíveis, verbais ou não, pelos quais se revela o que é dado como verdadeiro em oposição ao falso, ao oculto, ao indizível, ao imprevisível, ao esquecimento, e dizer que não há exercício do poder sem algo como uma aleturgia. (FOUCAULT, 2014, p. 8)

Será nos contornos deste novo paradigma aletúrgico, enquanto força motriz da hegemonia, que Foucault reformulará a compreensão acerca do exercício do poder, não mais como no modelo piramidal do soberano que investe onipotente sobre o súdito, mas compreendido a partir da noção de governo, isto é, a partir das estratégias e dos mecanismos orientados para a condução da vida dos homens. Assim, no plano do poder contemporâneo, é a verdade diretora de Sétimo Severo que escoia para o nível dos indivíduos e se manifesta neles mesmos, em seu corpo, em suas práticas e em seus discursos. Manifestando verdade, os indivíduos transformam-se, conforme Foucault (2008), em indivíduos governáveis. O conhecimento dos homens em sua verdade constituirá, portanto, elemento imprescindível para o governo, pois, “Como, de fato, seria possível governar os homens sem saber, sem conhecer, sem se informar, sem ter um conhecimento da ordem das coisas e da conduta dos indivíduos?” (FOU-

CAULT, 2014, p. 6). Com efeito, como seria possível governar o contingente, governar o imprevisível, o ocasional, o anárquico? O governo dos vivos é, destarte, necessariamente fundado sobre a verdade, a verdade que proíbe e dirige sem, contudo, apelar à coação. No esquema do governo – que é o esquema da verdade – há um jogo permanente de forças entre locais permanentemente variáveis de poder: a verdade pela qual se conduzem governantes e governados tem sua emanção implicada e constituída dos dois lados do jogo de forças, ora governantes se vendo obrigados a lidar com o renitente discurso veridicional dos governados, ora traçando mecanismos que modulam os discursos e as práticas. De todo modo, a lida e o desenvolvimento em relação à verdade e ao poder circulam nas duas dimensões do governo, sendo impossível, em função de sua própria dinâmica, identificar sua localização em um único agente, já que “Governantes e governados serão de certo modo atores, coatores, atores simultâneos de uma peça que representam em comum e que é da natureza em sua verdade” (FOUCAULT, 2014, p. 15). Neste protagonismo simultâneo entre governantes e governados, conhecer o que se governa significa, ao mesmo tempo e de uma só vez, poder lidar com o que é governado e, também, dobrar-se à sua verdade, ou, por assim dizer, governar significa precisamente dirigir conforme à verdade.

Não obstante, se esta verdade que agora circula na malha atômica dos indivíduos é algo assim como uma nova modulação do exercício do poder, ela é também uma verdade que já sempre se manifesta em ato, ou seja, como práticas que se projetam a partir do centro condutor do verdadeiro. Antes de nos dedicarmos ao processamento específico de subjetivação que aqui está em questão, a saber, aquele concernente às práticas cristãs, é fundamental que dispenseemos um pouco de atenção à original leitura que Foucault elabora acerca da tragédia de Sófocles, Édipo Rei, e

isto porque nos ajudará a compreender *como* a veridicção é posta em movimento na história da subjetividade ocidental. Para a finalidade desta reflexão, importa assinalar no Édipo Rei o expediente veridicional que Foucault nomeia de *metades*. Na tragédia, ao consultar o oráculo de Delfos sobre a peste que assola Tebas, Creonte depara com o problema do assassinato do rei Laio. O que se apresenta na verdade enunciada pelo oráculo, aquele que traz a palavra divina? Do enunciado:

Temos a metade assassinato, temos a metade crime, mas vocês sabem que o oráculo não diz a outra metade, a metade assassino. Quem matou Laio? Essa pergunta, o oráculo não quis responder, não se pode forçá-lo a responder. Logo, o oráculo deu uma metade da resposta. Falta a outra. Como conhecer essa outra metade e como se pode saber quem é o assassino de Laio? (FOUCAULT, 2014, p. 26)

A outra metade deste enunciado sobre a verdade, a metade que completa a palavra do oráculo, que é a palavra dos deuses, é Tirésias quem a oferece: “O Apolo disse: ‘É de um assassinato que se trata, e do assassinato de Laio.’ Tirésias acrescenta, dirigindo-se a Édipo: ‘És tu o assassino’. E assim completa a outra metade” (FOUCAULT, 2014, p. 27), e, completada a metade divina, a verdade se sedimenta. Há nesta comutação das metades, porém, um movimento que deve ser destacado. A verdade é, ao mesmo tempo, um ato de sanção e desdobramento; sanção porque é ela que, em sua faceta divina – “é de um assassinato que se trata” –, proverá o referencial diretor e verificador dos discursos e das práticas reveladoras; desdobramento porque, embora, por princípio, seja autoevidente, ela só se revelará no exercício de seu poder de validação sobre as demonstrações do plano mortal, quando for evidenciada ao evidenciar a verdade sobre algum elemento da experiência. A veridicção será, portanto, procedimento

necessariamente ambivalente, constituído por uma metade divina e uma metade mortal, ou, ainda, uma metade referencial e uma metade demonstrável; respectivamente, a verdade, quase “intuitiva”², de que houve um assassinato e a demonstração de seus termos, o assassino, a vítima, o ímpeto, o instrumento etc. Deste modo, “a palavra justa se produzirá quando os discursos divinos, as profecias divinas, as palavras oraculares se encaixarem ou encontrarem seu complemento ou seu acabamento nas coisas visíveis e no que terá sido visto” (FOUCAULT, 2014, p. 28).

A comutação entre a metade divina e a metade mortal é também perscrutada por Foucault, ainda no âmbito da leitura de Édipo Rei, nas formas da veridição do escravo (ou aleturgia do testemunho) e da veridição dos deuses (ou aleturgia religiosa), em cujo processamento se identificam a contemplação da verdade, via verbo divino, e o juízo, via testemunho imanente. As aleturgias do escravo e a dos deuses não concernem a espaços separados de verdade, mas a duas metades complementares numa só veridição, num só indivíduo enunciador, que, no mesmo passo que testemunha a realidade, de imediato já diz-a-verdade configuradora do próprio real, a palavra reta que confere ao testemunho seu estatuto de realidade. Nesta zona paralela de desdobramento e sanção da verdade, a veridição

2 Dimensionada entre a “metade divina” e a “metade mortal”, a veridição não existe nem puramente como mero referencial metafísico, nem puramente como demonstração empírica “imparcial” que se abre para o que a natureza tem a oferecer de verdadeiro. Com efeito, o juízo sobre o verdadeiro goza de uma constituição prévia acerca da verdade, que, contudo, apenas se manifesta na constante demonstração – ou, o que já é o mesmo, a enformação – das práticas. A subjetivação está localizada precisamente na comutação das metades, e é por isso que uma breve análise sobre o Édipo Rei se fez pertinente: diga-se que, “antes” de inclinar-se à evidência da lógica, há já um sujeito-lógico ou, o que é o mesmo, uma veridição-lógica; “antes” de constatar a recorrência de uma classificação fenomênica e dali extrair suas leis próprias, isto é, fazer ciência no sentido moderno, há já um sujeito-científico ou uma veridição-científica. É da manifestação da verdade que brota a *necessidade* das práticas veridicionais. (FOUCAULT, 2014, p. 8).

se condensa num exercício intermitente de constituição e manutenção do real. A verdade não é mais atributo exclusivo da vida contemplativa; ela se torna, agora, uma *experiência da verdade*, um testemunho dela mesma no plano mortal onde nada mais se pode fazer senão curvar-se à força de sua necessidade. Compreendida a partir do modo do testemunho, não é mais exigível que se acredite incondicionalmente numa verdade inalcançável aos sentidos, pois, testemunhando-a, o indivíduo de fato a experimenta, a consome no fundo de seu ser e é afetado por ela; seu discurso nada tem de semelhante com a noção abstrata e fantasmagórica da linguagem, pois o dizer-a-verdade é radicalmente material, constituidor e condutor expressivo de práticas. Aqui, é o indivíduo ele mesmo, em seu próprio ser e ao alcance de seu toque, que experimenta a palavra reta, a veridificação entre o divino e o mortal:

Aleturgia religiosa, de um lado, portanto, e interpretativa, que tira sua autoridade da força de um nome: “É porque *sou* servidor de Lóxias”, diz Tirésias, “*que posso* dizer o que digo” – referência a Febo, portanto. E, do outro lado, uma aleturgia judiciária que deriva sua autoridade unicamente do fato de poder dizer “eu”, “eu mesmo”, “eu mesmo estava presente”, “eu mesmo vi”, “dei com minhas próprias mãos”, “recebi em minhas próprias mãos”, “ego”. (FOUCAULT, 2014, p. 46, *grifo nosso*)

Sobretudo, é porque já compreende sua existência a partir da verdade – Febo, a aleturgia divina – que lhe é permitido, a partir de sua própria experiência, a partir de si mesmo, inscrever-se na zona de demonstração – o testemunho, a aleturgia judiciária – onde propriamente se diz-a-verdade, lá onde ela se revela enquanto manifestação do real e interpelação sensível do indivíduo. Em suma, é porque já se é esta verdade que ela se apresenta enquanto algo demonstrável e necessário, em razão do qual o indivíduo redundará inclinado pela força mesma do verdadeiro. O indi-

víduo que testemunha e a verdade que se revela constituem, portanto, uma única manifestação, isto é, uma mesma veridificação pela qual a verdade será algo bastante diverso de um corpo estranho tentando provar-se ou investindo imperioso contra um pagão que precisa ser doutrinado. Ao contrário, será algo que se revela de dentro, no “si mesmo” do indivíduo.

Este processamento no qual estão espiralados testemunho, verdade e o substrato *autós*, e que poderíamos explicar na fórmula “eu mesmo, a partir de mim mesmo, experimento uma verdade necessária, condutora de minhas ações e cuja existência, contudo, não depende de mim, mas que me diz respeito no âmago do meu ser e, por isso, posso sobre ela enunciar”, refere-se, de acordo com a terminologia foucaultiana, a uma autoaleturgia. Ou seja, a verdade, existente apenas na complementação das metades divina e mortal e em sua emissão imanente pelo indivíduo, a cujo conjunto chamamos veridificação, só se manifesta na forma da autoaleturgia, o encontro e a concomitante revelação da verdade a partir do movimento de retorno para dentro de si, onde se pode afirmar que “eu mesmo testemunho a verdade”, “eu mesmo a experimento” e “eu mesmo me dobro à sua necessidade”. A constituição do *ego* concerne, portanto, à montagem da plataforma veridicional. O *ego*, emissão da verdade a partir da enunciação da verdade sobre si mesmo, diz respeito àquilo que o pensador conceitua como *subjetivação*:

(...) o círculo da aleturgia somente será inteiramente fechado quando esse círculo passar por indivíduos que podem dizer “eu”, pelos olhos, as mãos, a memória, o testemunho, a afirmação de homens que dizem: eu estava lá, eu vi, eu fiz, eu dei com minhas próprias mãos, recebi em minhas próprias mãos. Portanto, sem esse ponto do que poderíamos chamar de subjetivação, no processo geral e no ciclo global da aleturgia, a manifestação da verdade permaneceria inacabada. (FOUCAULT, 2014, p. 68)

É neste limítrofe, pois, do poder enquanto verdade e da verdade enquanto subjetivação, que um aspecto metodológico de Foucault se entrecruzará com as análises sobre a relação entre o poder e a história da subjetividade, tornando-se decisivo para a compreensão de seu radical diagnóstico da era moderna. Ademais, este aspecto está às voltas com uma importante ruptura no discurso filosófico, bastante visível em determinado viés da filosofia contemporânea, baseada primordialmente na recusa dos conceitos universais e das categorias pressupostas como ancoragem do entendimento sobre a história, a natureza e o homem, a qual Foucault adotará como método e nomeará, no contexto de suas pesquisas sobre o poder, a verdade e o sujeito, de *anarqueologia*.

Ora, o papel da anarqueologia nos trabalhos do pensador, em especial nos cursos ministrados desde 1979, é extraordinariamente visceral: por um lado, aponta para o posicionamento reflexivo radical que concebe como “pressuposto” compreensivo de suas análises a absoluta inexistência de qualquer pressuposto. Por conseguinte, a existência do poder, da subjetividade, da loucura, da sexualidade, da criminalidade e tantos outros conceitos familiares às suas pesquisas serão investigados, antes de tudo, a partir da *não-necessidade* de sua existência; por outro lado, e para os fins deste trabalho é o que gostaríamos de colocar em relevo, a anarqueologia ajuda a iluminar um aspecto contingencial que, no mais das vezes, jaz esquecido nas sombras. Se o que marca a existência é o fato de que os conceitos dos quais nos utilizamos para compreendê-la são, sem embargo, produtos em geração ao invés de princípios antecipadamente dados, então o “princípio” no qual nos enredamos na existência é, em sentido profundo, o não-princípio, *a-n-arkhé*, ou, em outros termos, *liberdade*³. Pois é a par-

3 Para o aprofundamento desta questão, sugere-se a leitura do artigo de Nildo Avelino, intitulado

tir da liberdade e sobre ela que a subjetivação, que é poder e é verdade, constantemente investirá. Ao contrário da concepção tradicional do poder – cujo exercício é fundado sobre a violência, a coação e a negatividade –, o poder positivo, que atua pela via da constituição do sujeito, funda-se precisamente na liberdade, ou seja, na possibilidade de o indivíduo ativar o poder em si e a partir de si mesmo, desabonado da necessidade de ser tirado da inércia por agentes externos. Aqui, o sujeito é o agente do poder.

Não obstante, o intrincado relacionamento da subjetivação com a liberdade é notoriamente ambíguo, como bem enfatiza Foucault em seu ensaio *O sujeito e o poder* (1982):

Não há, pois, um face a face de poder e de liberdade, com uma relação de exclusão entre eles (...); mas um jogo muito mais complexo: nesse jogo, a liberdade vai aparecer como condição de existência do poder (ao mesmo tempo, prévio, visto que é necessário que haja liberdade para que o poder se exerça, e também seu apoio permanente, visto que, se ela se retirasse inteiramente do poder que se exerce sobre ela, este desapareceria pelo próprio fato e deveria encontrar para ele um substituto na coerção pura e simples da violência); mas ela aparece também como o que só poderá opor-se a um exercício do poder que tende, afinal de contas, a determiná-la inteiramente. (FOUCAULT, 2014b, p. 134).

De maneira esquemática, o poder, que é subjetivação, nasce e se mantém na liberdade porque é posto em movimento por um sujeito que diz “eu mesmo”, “eu mesmo faço”, e que se concebe enquanto fundamento de suas próprias ações. Entretanto este sujeito é o mesmo que preserva em relação a si a contenção desta liberdade, pois o que ele emite em seus

.....
lado *Governamentalidade e Anarqueologia em Michel Foucault*, no qual o autor explora as dimensões da anarqueologia enquanto método e enquanto reformulação do funcionamento das estruturas de poder, nas quais não é mais a violência soberana mas a “liberdade” do sujeito que assume a autoria das práticas hegemônicas.

discursos e em suas práticas é uma veridicção, um dizer-a-verdade sobre si e sua realidade, e que, a partir do verdadeiro que experimenta no seio de seu ser, sanciona os juízos a fim de retificar permanentemente sua vida. O sujeito é livre porque não necessita de nenhum agente externo para forçá-lo ao exercício do poder, o qual ele mesmo emana, mas comprime a liberdade ao conduzi-la a partir da verdade.

Em suma, a anarqueologia seria a elaboração da história de como a liberdade, na edificação da civilização ocidental, foi capitulada e modulada pela tríade poder-verdade-sujeito. Trata-se de questionar, partindo do princípio da absoluta contingência que banha a existência, a história do “governo dos homens pela manifestação da verdade na forma da subjetividade” (FOUCAULT, 2014, p. 74); de modo a tornar inteligível, pergunta Foucault:

(...) de que forma, numa sociedade como a nossa existe um vínculo tão profundo entre o exercício do poder e a obrigação, para os indivíduos, de serem atores essenciais nos procedimentos de manifestação da verdade, nos procedimentos de aleturgia de que o poder necessita. (FOUCAULT, 2014, p. 74-75)

Ora, dos procedimentos enredados na veridicção – nas sanções discursivas e nos desdobramentos práticos que dirigem a vida, corrigem a trajetória e expõem ao sujeito, a partir dele mesmo, *o que ele é* – irrompem os genes do “processo civilizatório” oriundos das práticas de *confissão*⁴, algo que nos atira diretamente para os primórdios do poder pastoral cristão e desloca nossas atenções para Tertuliano, sistematizador dos mecanismos

4 “Temos aí um ato de verdade que podemos dizer refletido, e é evidente que a forma mais pura, mais importante historicamente também, dessa forma refletida do ato de verdade é o que se chama de confissão, quando alguém pode dizer: eis o que fiz, eis o que no fundo da minha consciência aconteceu, eis que intenções eu tinha, eis o que, no segredo da minha vida ou no segredo do meu coração, constituiu minha falta ou constituiu meu mérito” (FOUCAULT, 2014, p. 76).

educativos do batismo e da disposição disciplinar da penitência, e para Cassiano, referência máxima do cristianismo monástico, teórico e praticante da disciplina da renúncia de si e da ética pautada na obediência.

PENITENCIAR, EXORCIZAR, OBEDECER: AS ENTRANHAS DA SUBJETIVAÇÃO

“Em outras palavras, desde a origem, o cristianismo estabeleceu certa relação entre a obrigação da manifestação individual de verdade e a dívida do mal” (FOUCAULT, 2014, p. 94). Partindo dessa conclusão, existem duas dimensões na obra de Tertuliano que se mostraram basilares para o desenvolvimento histórico da vida cristã e dos procedimentos de verificação na história da subjetividade. São elas o batismo e a penitência, ou, expresso de maneira mais rigorosa, a articulação específica pela qual Tertuliano concebe esses dois sacramentos reguladores da vida dos homens em vista da salvação. Aqui, não basta que o rebanho de Deus meramente apreenda e acumule o conteúdo dogmático da fé – como na escola de Camus, em que os alunos se chocam com o mesmo tratamento dispensado aos gansos de culinária, atolados de alimento indigesto até a morte (1994) –, mas que – e este é o ponto nodal – o encontre dentro de si, que se incline à verdade de Deus não porque assim o ordenam, mas porque não há outro “constrangimento” senão a força da própria verdade enquanto tal atuante em seu ser, que persuade pelo peso de sua própria revelação, de sua própria evidência.

Um a um dos cordeiros do rebanho recebe minuciosa atenção a fim de que desdobre por si mesmo a verdade dentro de si, para que cada um seja conduzido tão somente pela evidência de sua fé, pela *necessidade de ser quem se é*, ou seja, a verdade que se confessa. A nenhum indivíduo é permitida a indiferença, pois cada um deve ser o guia de si mesmo pela senda da salvação; seu ser, sua subjetividade, está inexoravelmente atrelada à

verdade que enuncia, à veridicação. Não obstante, os homens deparam, no imediato instante de sua queda no mundo profano, com o fado adâmico da humanidade, isto é, a herança mortal enraizada, ao lado da verdade de Deus, no pecado original⁵. A iminência do desvio, a tematização da ameaça incessante da queda, o perigo da errância no que concerne ao reto caminho da salvação, em geral, o *metus* será um procedimento essencial da subjetivação cristã. Perseverar no caminho da verdade contra a “dívida do mal” que assombra os vivos é um esforço cujo desdobramento se dará na experimentação do processo de batismo, que, em Tertuliano, não é concedido na forma moderna de uma anulação de débito, porém como trabalho permanente do sujeito no esforço da enunciação da fé.

Em primeiro lugar, portanto, o batismo será um processo educativo. Note-se que, como já foi ressaltado, não se trata de uma educação cujo mote seja a acumulação vazia de dogmas ou, tampouco, esculpir indivíduos a partir da plataforma do nada; o que está em jogo na educação implicada no batismo consiste no êxito em se desdobrar no fundo de si a fé que se professa, em revelar diante de si uma verdade à qual só faz sentido inclinar-se, tão verdadeira como se manifesta, pois é uma verdade sem a qual não é possível dizer “eu mesmo”, “eu mesmo me encontro na fé que sustento, pois eu mesmo testemunhei sua provação”. Em suma, “É preciso não só que ele tenha aprendido coisas, mas que creia que elas são verdadeiras” (FOUCAULT, 2014, p. 96). O mote central do ritual educativo do batismo estará vinculado, deste modo, à experiência do *ato de fé*:

O batizado é aquele que é iluminado em seu pensamento, e são iluminados em seu pensamento os que foram purificados pelo

5 Foucault recorda, em momento bastante oportuno, que fora Tertuliano o responsável por elaborar o dogma do pecado original à maneira como se o conhece na posteridade do século III d.C. (FOUCAULT, 2014, p. 112).

batismo, os que foram, melhor dizendo, renovados no batismo, e isso depois do longo ciclo de educação que lhes ensinou qual era a verdade e depois do ato de fé pelo qual afirmaram que essas coisas eram verdadeiras. (FOUCAULT, 2014, p. 97)

Embora ensinada, a verdade não é apresentada no batismo sob a forma de um aprendizado, porém sob a forma de uma descoberta daquilo que é necessário naquele que necessita constantemente ser purificado e trazido novamente à luz em seu ser. Descobrir por si mesmo a evidência da verdade que lhe é revelada: este é o ato de fé. Para aquele que o experimenta, não se trata em momento algum de uma fabricação arbitrária da verdade, mas de sua máxima evidência, da experiência plena e homogênea entre o verdadeiro que se lhe oferece e a abertura dócil à verdade inerente deste verdadeiro. Sujeito e verdade vêm à tona por meio de um mesmo ritual e ao mesmo tempo, porque, em nível profundo, o indivíduo que experimenta o ato de fé reconhece que evidência tão absoluta, tão íntima, não poderia vir de fora; com efeito, tamanha evidência só poderia vir de dentro, do sujeito ele mesmo, do seu próprio eu. Conforme Foucault, “a preparação do batismo é no fundo um longo caminho de iniciação no qual o postulante é pouco a pouco qualificado como sujeito de conhecimento, em níveis cada vez mais elevados, até ser, de certo modo, ele mesmo a verdade. Ele se tornou a verdade” (2014, p. 107).

Entretanto, a purificação batismal não pode, com o findar da água que escorre sobre a nuca, ser considerada garantia vitalícia de salvação. O mesmo esforço dedicado ao longo de todo o trajeto educativo do batismo é o esforço que deverá ser preservado e, sobretudo, aperfeiçoado após o rito “final” de purificação. Dilatada proporcionalmente à totalidade da vida do sujeito, a experiência do ato de fé desdobrada no batismo jaz decisivamente indissociável da *penitência*, e isto porque o homem não é apenas

a verdade de Deus; paralelamente, ele é também o pecado original, a fragilidade adâmica, a contingência e, em termos gerais, a própria antecipação da culpa originária em sua essência.

Ao ato de fé, então, circunscreve-se o elemento inexorável da disciplina da penitência. Sem ela, o ato de fé não passaria de epifania circunstancial e fragmentária ante a vida integral do sujeito. Para o penitente, não basta um único e kairótico vislumbre da verdade; é imperativo manter-se nela. De saída, todavia, cabe refinar adequadamente o sentido específico da prática de penitência no espaço teórico de Tertuliano; oposto à natureza autopunitiva que se lhe atribuiu ao longo dos séculos, assumindo-o sob o comando de uma espécie de balanceamento ou compensação das faltas estabelecido pela via do castigo autoinfligido, o conceito de penitência em Tertuliano é tanto mais primário, e isto por duas razões. Em primeiro lugar, é semanticamente primário, pois trabalha com a tradução latina direta da palavra penitência, oriunda do vocábulo grego *metanoia*, cujo significado concerne à transformação da alma, a partir da superação dos desvios e obscuridades, em direção à luz, representativa da verdade de si (2014). Em segundo lugar, o conceito de penitência é mais primário sob o ponto de vista aletúrgico, ocupando um aspecto bastante delicado e igualmente diferenciador das práticas, pois, ao passo que a penitência entendida como compensação consiste num mecanismo *a posteriori* de lida com as faltas, incorrendo no risco de ser confundida com uma garantia expurgatória destas últimas, a penitência aletúrgica (*metanoia*) implica a pressuposição das faltas, isto é, a delimitação do homem enquanto ser desviante, pecador congênito. Por conseguinte, Tertuliano formulará um conceito de penitência *a priori*, imediato e atual – ou atuante –, ancorado no *metus* ante a iminência da falta, comportado pelo homem no centro nervoso de sua experiência de fé, e no esforço minucioso incessante à re-

tidão da vida, a fim de que as faltas sejam dribladas ou, caso cometidas, examinadas à luz da verdade.

A subjetivação cristã está imersa, portanto, neste delicado paradoxo: a tarefa confessional pautada no desdobramento e na contemplação de uma verdade necessária e evidente – o ato de fé –, mas não sem antes empenhar-se em ardoroso trabalho, em manter-se reto no instável fio da verdade por meio de rigorosa disciplina, sem a qual a *metanoia* jamais seria posta em movimento. Com efeito, o batismo permanente, constituidor da subjetividade, inscreve-se de maneira elementar nestas duas práticas, a saber, o ato de fé e a disciplina de penitência, ou, como Foucault a chama, *reconhecimento das faltas*. Assim se resume o paradoxo da subjetivação no cristianismo primitivo:

Por um lado, o acesso à verdade: não pode haver incerteza, no sentido de que você tem de ter toda segurança e de que você não pode duvidar um só instante de que a verdade seja verdadeira, de que o que lhe ensinam é verdadeiro, de que a verdade foi de fato revelada na Escritura, e deste lado, a não-inquietude, a certeza inabalável é absolutamente fundamental. (...) Mas, em compensação, a inquietude nunca deve cessar no que concerne à relação que o sujeito deve ter consigo mesmo, a relação que a alma deve ter consigo mesma, porque, por esse lado, primeiro, nunca devemos estar seguros de que somos perfeitamente puros e, por outro, nunca devemos estar seguros de que seremos salvos. (FOUCAULT, 2014, p. 117)

Fé e disciplina, são estes os componentes não apenas do batismo, mas sobretudo da prática confessional ela mesma, a *exomologese*⁶. Destarte, se está em jogo na confissão a disciplina canalizada para o desdobramento

6 A exomologese “não é propriamente concordar, mas manifestar sua concordância. A *exomologesis* será portanto a manifestação da sua concordância, o reconhecimento, o fato de que se admite alguma coisa, a saber, seu pecado e o fato de ser pecador. É isso, *grosso modo*, a *exomologesis* que se pede ao penitente” (FOUCAULT, 2014, p. 184).

da verdade da salvação, ou seja, a verdade da subjetividade, a verdade de *si*, o que de fato se admite, *a priori*, com o reconhecimento de *si* enquanto pecador e herdeiro do destino adâmico? Ora, contra a verdade que se é – o sujeito, o *ego* – posicionam-se as invectivas do Outro, aquilo que não se é, o *étranger*. Em suma, é Satã. A elaboração de uma prática do *exorcismo* constituirá, por conseguinte, um procedimento imediato do círculo batismal. Evidenciar a verdade de *si* (ato de fé), que é a verdade divina, e perseverar em sua fé (reconhecimento das faltas) depende impreterivelmente do inesgotável exercício fincado na expulsão do Outro, na insistência sólida da identidade subjetiva e simultânea renúncia à possibilidade, ou, por assim dizer, o exorcismo significa precisamente o labor penitencial em sua manifestação mais ativa, encenando no palco da alma o duelo sisífico entre a necessidade aletúrgica e a renúncia à contingência.

De fato, a veridicação envolvida no exorcismo deve, ao mesmo tempo, antecipar a ameaça herética representada pelo Outro e expulsá-lo da alma, porém não ao modo de uma simples fuga de sua presença. Neste sentido, a expulsão opera contra o Outro apenas na medida em que ele é *outra* possibilidade; dado que se trata, na subjetivação cristã, de desdobrar a verdade em sua própria zona global de realidade, a ponto de não restarem dúvidas acerca de seu caráter verdadeiro⁷, o exorcismo funciona sub-repticiamente como captura da contingência sob o discurso subjetivo, atuando como desmonte e remodelação incansáveis do *outro possível* em nome da única possibilidade, isto é, a verdade de Deus. Portanto, o trabalho de expulsão do Outro é guinado por uma finalidade totalizante, contudo no centro de uma arena permanentemente agonística. Nesta arena, o combate acontece

7 Embora, como já foi assinalado, seja imprescindível o elemento paradoxal da inquietude, da incerteza quanto a estar no caminho verdadeiro. Não obstante, ele remete não ao verdadeiro da verdade, mas à permanência do sujeito em sua “luz”.

como se quanto mais o penitente plenificasse sua subjetividade e consolidasse sua identidade, aparecessem progressivamente e em ritmo exponencial mais e mais possibilidades em relação às quais a vida necessita ser novamente retificada. Assim, a constituição da identidade é acompanhada de sua proporcional fragilidade, razão pela qual o exorcismo deve ser um ato perpétuo e crescente: “Quanto mais um se torna cristão, mais está exposto aos assaltos do diabo” (FOUCAULT, 2014, p. 145). Ademais, visto que o homem carrega numa mesma alma a salvação e a danação, a fé e o pecado, Deus e Satã, si mesmo e o Outro, o incessante trabalho expurgatório para o desdobramento da verdade de si será paradoxalmente simultâneo à negação de uma parte de seu próprio ser, de uma parte de si mesmo; entre a renúncia do si-contingente e a afirmação do si-necessário há um motor ao qual Foucault dá o nome de *mortificação*, procedimento perene pelo qual se deve matar todo vestígio de possibilidade, de potência, do Outro mesmo em sua alma. Por fim, “a subjetividade só pode ir à verdade, a verdade só pode produzir seus efeitos na subjetividade se houver mortificação, se houver luta e combate com o outro e se manifestarmos a nós e aos outros a verdade do que sabemos” (FOUCAULT, 2014, p. 148).

Fé, penitência e exorcismo: é esse círculo que está no centro dos procedimentos de subjetivação na leitura foucaultiana atinente à obra de Tertuliano. Entretanto, há ainda outra fonte primeva na história do cristianismo que instigou as reflexões do pensador francês. São os escritos de João Cassiano, especificamente sobre o desenvolvimento do exame de consciência e da obediência monástica. A partir daqui, a ênfase será depositada no mecanismo de aprimoramento da penitência e na dedicação integral do monge à perfeição da alma ante os desvios. Por isso, dois aspectos tornam-se determinantes nos monastérios: primeiro, a verbalização de si, orientada para o exame reflexivo de todos os poros da vida,

buscando trazer à tona a atualidade de seu estatuto enquanto penitente, reconhecer os êxitos e as faltas frente à sanção da verdade e à salvação; segundo, o esforço para tornar a penitência cada vez mais e melhor, um comportamento regular, isto é, um *ethos* veridicional de fato. Nada deve passar despercebido ao exame de consciência do monge, pois a perfeição de sua alma depende do conhecimento que ele trava com cada partícula de sua existência, sendo imperativa a reflexão veridicional de cada um de seus atos e pensamentos, para que nenhum deles escape ao reto caminho da verdade e decaia na contingência. Dois lados, portanto, de uma mesma face: a verbalização enquanto conhecimento acirrado de si e a penitência enquanto comportamento estável desta prática.

Existe, contudo, um terceiro aspecto sensivelmente importante da vida monástica, que é o da obediência. Note-se, não uma obediência instaurada a partir de uma prática colonizadora e violenta, mas uma obediência livre, fruto da própria vontade do monge, de maneira que “O dirigido quer sempre ser dirigido, e a direção só se manterá, a direção só funcionará, só se desenrolará na medida em que o dirigido quiser continuar a ser dirigido” (FOUCAULT, 2014, p. 209). Unida à necessidade de aperfeiçoamento progressivo da penitência, da *metanoia*, a obediência funciona a partir da delegação do direcionamento da vida a uma espécie de “mestre especialista”, uma autoridade do conhecimento em âmbitos particulares da vida. Destarte,

Cassiano diz (...) que não basta se dirigir a um só mestre, porque se dirigir a um só mestre tem inconvenientes e não possibilita um controle suficiente. (...) Portanto, necessidade de tomar exemplos em toda parte e passar por vários diretores sucessivos, ilustre cada qual por uma virtude particular. (FOUCAULT, 2014, p. 239)

A fórmula da vida monástica cristã compreenderá, nestes quadros, um sólido *ethos* baseado no aperfeiçoamento da prática penitencial, voltada para o desdobramento qualitativo intermitente da verdade sobre si, e para este fim apoiada na plataforma, proporcionalmente burilada, da iluminação imediata sobre os mistérios do seu ser via verbalização e exame constante da alma e da obediência aos mestres especialistas, responsáveis por dirigir da melhor maneira os diferentes campos da vida.

Sem embargo, entendemos que é na direção das práticas de subjetivação cristãs que devemos apontar os olhos se quisermos compreender a essência da subjetividade ocidental moderna e a maneira como ela se relaciona com a manifestação da verdade na cena histórica do século XX e, por que não, também do século XXI. A pergunta que se deve fazer é a seguinte: se a subjetividade se manifesta num movimento de identificação com a verdade que enuncia, dando azo à *veris-dicção*, que tipo de verdade e, por conseguinte, que tipo de sujeito está em jogo na sociedade ocidental contemporânea “secularizada”? A fim de nos aproximarmos de uma resposta, faz-se necessário ceder à viravolta com a qual Foucault nos surpreende e retornar àquele outro aspecto do círculo, o aspecto hegemônico: “essa institucionalização das relações verdade/subjetividade pela obrigação de dizer a verdade sobre si, essa organização desse vínculo não pode ser concebida sem a existência e o funcionamento de uma forma de poder” (FOUCAULT, 2014, p. 283). A pergunta, então, deve ser reformulada, ainda a partir de dentro do círculo, mas agora à sua outra dimensão: que tipo de *poder* está em voga na sociedade contemporânea?

CONCLUSÃO

É no germinar dos séculos XIX e XX que Foucault identificará essa nova arte de governar nomeada biopolítica, na qual o poder se exerce na vida e

nos corpos dos homens e a partir deles para guinar o exercício da verdade circundante. O regime de verdade e forma geral de normalização típicos desse período é a economia neoliberal, a verdade que produz os discursos, as práticas e os “conceitos universais” e, em último nível, produz o sujeito. Portanto, será sobre o *homo oeconomicus* (2008), figura amplamente pesquisada em *Nascimento da biopolítica*, que lançaremos nosso empenho na segunda dimensão deste trabalho, a fim de perscrutar a intrincada relação entre o homem, o poder e a verdade na contemporaneidade a partir das reflexões de Foucault, intentando analisar os sutis movimentos da circularidade do poder, o qual depara, de ponta a ponta, com este seu fundamental produtor e praticante: o sujeito. Neste nível, quando ampliamos o foco da percepção, a biopolítica não aparece apenas ou primordialmente enquanto um governo *sobre* a vida, porém, envolta de práticas múltiplas e microfísicas, ela se apresenta enquanto um governo sobre a vida a partir da vida ela mesma, um governo *dos vivos* ou, por assim dizer, um *governo-de-si-sobre-si*.

Concentrada nas células do indivíduo a partir da implacável *necessidade* intrínseca à força do verdadeiro, a obediência à realidade do ambiente e aos seus tutores abdica da coercitividade extrassubjetiva, pois, no instante em que o poder se traduziu por subjetividade e verificação, o panóptico de *Vigiar e punir* se pulverizou por cada fresta do corpo social. Ao descer até o nível do sujeito, ele lhe penetrou não somente o corpo, mas a alma. O panóptico somos cada um de nós, e o amamos, como amamos a nós mesmos. Com efeito, amamos este controle porque se trata de um poder que se confunde com os fundamentos de nossa própria vontade, porque, em última análise, trata-se de um poder que só se pode enunciar na fórmula “eu devo, eu quero, eu faço, eu penso”, ou seja, que só se pode enunciar como *identidade*. A continuidade desse poder – que se expressa essencialmente como verdade, que, por sua vez, expressa-se como subjeti-

vidade e, por fim, identidade – processa-se na circulação do jogo cruento que nos propusemos a investigar. Prostrado desde o berço entre a disciplina e o pressuposto da falta, o homem ocidental experimenta sua vida como se houvesse, logo à sua frente porém fora do alcance de seus braços, um cordão suspenso na extremidade de um arco invisível, cuja outra extremidade jaz conectada ao seu próprio corpo, e que dependura em sua ponta a promessa parusíaca da verdade sobre sua alma. A condição para que a promessa se plenifique é contundente: continue em movimento, prossiga no caminho que a verdade lhe indica, acautele-se quanto aos desvios, e, então, a verdade ficará tão próxima, que soprará tépida em sua face, contudo sempre distante o suficiente para que não lhe conforte e se esqueça de persegui-la.

No seio da sociedade ocidental, isto é, na zona de verdade onde a condução veridicional se perfaz, todo indivíduo participa e põe em circulação, em seu relacionamento consigo, com os outros e com o mundo, os procedimentos da direção cristã-ocidental. Aqui, onde os indivíduos se colocam vigilantemente no caminho da verdade ao mesmo tempo que já estão sempre em falta com ela, todos se transformam em produtores-produtos da tríade poder-verdade-sujeito. O *homo oeconomicus*, segundo nossa hipótese, constitui a expressão contemporânea dos procedimentos da subjetivação cristã, e será sobre esta delicada relação que nos debruçaremos em um segundo momento.

REFERÊNCIAS

ABIUSO, F. L. Comentario a Michel Foucault: Del gobierno de los vivos. *Delito y Sociedad*, Buenos Aires, 39, año 24, p. 171-174, 1º semestre 2015. Disponível em: [https://www.academia.edu/23847345/Comentario_a_Michel_Foucault_Del_gobierno_de_los_vivos]. Acesso em: [20 dez. 2016].

AVELINO, N. Governamentalidade e Anarqueologia em Michel Foucault. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 25, n. 74, p. 139-157, out. 2010. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=So102-69092010000300009]. Acesso em: [05 dez. 2016].

CAMUS, A. *O primeiro homem*. Trad. Tereza Bulhões Carvalho da Fonseca e Maria Luiza Newlands Silveira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.

FOUCAULT, M. *Do governo dos vivos*. Curso no Collège de France (1979-1980). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

_____. *Microfísica do poder*. Org. e trad. Roberto Machado. 25. ed. São Paulo: Graal, 2012.

_____. *Nascimento da biopolítica*. Curso no Collège de France (1978-1979). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. O sujeito e o poder. In: MOTTA, M. B. da (Org.) *Ditos e escritos, volume IX: genealogia da ética, subjetividade e sexualidade*. Trad. Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014b.

FORA DO EXPEDIENTE

Resenha, conto, poemas...

RESENHA

Vigiar e punir:
poder, punição,
disciplina e
indústria.

*Discipline and punish: power, punishment,
discipline and industry.*

Luís Guilherme N. de Araujo

Universidade de Cruz Alta

A obra *Vigiar e punir: o nascimento da prisão* é um consagrado e muito estudado trabalho realizado pelo filósofo francês Michel Foucault acerca dos processos evolutivos das práticas punitivas, seus objetivos, suas tecnologias e suas instituições. O autor se debruça sobre as motivações e as técnicas que estão por trás de cada complexo de procedimentos punitivos desde os suplícios, usualmente praticados em meados do século XVI, até o surgimento e consolidação das organizações prisionais como instituições legítimas do sistema penal, a partir do século XVIII. O livro é dividido em quatro partes, intituladas, respectivamente, Suplício, Punição, Disciplina e Prisão.

Foucault dá início à primeira parte da obra com a defesa de que as penas sofreram, ao longo do tempo, uma mudança de objetivo. A cerimônia pública e violenta dos suplícios, no decorrer dos anos, passa ao processo secreto e abstrato da correção. A detenção se transforma em ato com finalidade corretiva, tendo como sustentáculos uma rede de instituições, de técnicas e estratégias que atuam na manutenção constante do poder sobre os corpos condenados.

Porém, não há mais um poder inexoravelmente ligado ao rei autoritário e vingativo e seus representantes mais diretos, mas uma força microfísica e onipresente. “A punição deixa o campo da percepção quase diária e entra no da consciência abstrata. A certeza de ser punido é que deve desviar o homem do crime e não mais o abominável teatro” (FOUCAULT, 2014, p. 14).

Para defender tal argumento, o autor inicia um apanhado histórico das penas, partindo do suplício, que se caracteriza como um procedimento “físico-político” em que, a partir de um ritual ostensivo de sofrimento e mutilação, o corpo do supliciado torna-se uma ferramenta para a produção da verdade dos reis e para a reafirmação do poder soberano perante seus subalternos. Este processo faz do culpado “o arauto da própria pena” (FOUCAULT, 2014, P.47) e explicita de forma pungente aos olhos do povo a assimetria de poder entre os súditos e a irrefreável força da majestade impetuosa.

No entanto, intensificam-se ao longo do século XVIII muitas formas de protestos contra os suplícios. Inúmeros filósofos, juristas e legisladores clamam por um sistema mais eficaz de punição. E é partindo dessa ideia que Foucault constrói a segunda parte da obra, ao apresentar o embate entre as teorias arquitetadas pelos “reformadores” e a modalidade institucional da prisão, que ganha força naquele século.

Os reformadores sugerem um projeto expositivo e exemplificativo de pena, que estaria difuso na estrutura social por via da circulação e exposição das penalidades aplicadas. Isto se daria, a título de exemplo, por meio de edificações visíveis a todos e de visitas rotineiras dos cidadãos aos locais de aplicação dos castigos. Assim, tornar-se-iam explícitos os malefícios de se praticar qualquer delito. O criminoso ainda seria visto como um cidadão de direitos, contudo, em processo de requalificação, pagando a sua pena pela exposição exemplificativa, enunciativa.

Por outro lado, o modelo punitivo/corretivo das prisões reforça aspectos diferentes de funcionalidade sobre os condenados. Elas atuam na acentuada coerção destes indivíduos, realizada em espaços fechados, sigilosos e dotados de rigorosa hierarquia; com regras, exercícios, rotinas e vigilância constantes. A disciplina eleva-se, por conseguinte, ao centro de

todo o sistema, com o fim de converter os criminosos em corpos submissos, mecânicos e produtivos.

A terceira parte do livro, conseqüentemente, enfoca esquemas disciplinares surgidos no decorrer do século XVIII que se espalham, com o tempo, por todas as camadas do corpo social. A sociedade desse século, segundo o autor, é uma “sociedade disciplinar” (FOUCAULT, 2014, p. 202). A disciplina revela-se como método que possibilita o pleno controle e, assim, força a sujeição dos indivíduos, a fim de obter como inevitável resultado uma produtora relação de docilidade-utilidade. Busca-se, não obstante, uma “aptidão aumentada” dos indivíduos, mediante a “dominação acentuada” (FOUCAULT, 2014, p.137) sobre estes.

Por meio da vigilância constante, de trabalhos obrigatórios e de sanções normalizadoras, o sistema de controle torna-se um eficiente meio de adestramento. Os quartéis, as escolas e os hospitais, são dominados pela mecânica funcional das disciplinas, que, ao fim, também chegam e se enraízam nas prisões. Assim, indaga Foucault: “devemos (...) nos admirar que a prisão se pareça com as fábricas, com as escolas, com os quartéis, com os hospitais, e todos se pareçam com as prisões?” (FOUCAULT, 2014, p. 219).

É neste momento histórico, portanto, em meio ao propício contexto da sociedade disciplinar, que o poder se torna microfísico e seu funcionamento, automático (FOUCAULT, 2014, p.203). O fenômeno do pantoísmo, proposto por Jeremy Bentham, determina os meios pelos quais se exerce uma nova forma de poder, mais eficaz, mais sutil e, ao mesmo tempo, mais austera. A constante visibilidade passa a erigir nos indivíduos uma sensação de permanente vigilância - mesmo que esta, de fato, não esteja em prática, seus efeitos perduram. O objetivo passa a ser, assim, a correção pela sujeição; a docilidade pelo medo.

Na última parte, Foucault se detém na análise das prisões e dos mo-

tivos de sua consolidação. Fator essencial desse sucesso é o fato da não imposição legislativa das prisões como forma padrão de punir, mas seu crescimento orgânico em meio à sociedade da disciplina. Viu-se nessa instituição um terreno fértil para ser plantado todo o aparato tecnológico-metodológico das disciplinas. Logo as prisões se transformam em um sistema carcerário, detentor de grande autonomia e fonte de todo um arcabouço epistemológico próprio, que faz do delinquente seu principal objeto.

Cria-se uma nova “classe” social, anômala, deficiente, que conduz a simples infração ao delito, transforma o mero infrator em delinquente, e torna-o uma engrenagem da indústria carcerária, o princípio e o fim de toda maquinaria penitenciária. “O delinquente se distingue do infrator pelo fato de não ser tanto seu ato quanto sua vida o que mais o caracteriza (...) o castigo legal se refere a um ato; a técnica punitiva a uma vida” (FOUCAULT, 2014, p. 245).

A evolução das práticas punitivas mostra-se resultante da sobreposição de uma longa série de processos sociais, políticos, históricos e econômicos. Cada época, cada sistema punitivo possuem suas características intrínsecas, seus pressupostos de existência. O panorama axiológico moderno de punição sustenta-se, da mesma forma, em diversos alicerces, variados em suas operações. As prisões cumprem um papel social, que vai, porém, muito além da punição ou correção de um infrator.

A delinquência tornou-se a matéria-prima do sistema industrial carcerário; ela é a condição *sine qua non* de uma ordem social, desigual e segmentada, que maneja e mantém estável a dicotomia entre normais e anormais, cidadãos e delinquentes, classe e subclasse. A manutenção do maniqueísmo que alimenta a sociedade atual é a essência da forma mais penetrada de manifestação do poder nas instituições sociais modernas. Tal característica nasce na sociedade disciplinar do século XVIII, e Foucault,

para demonstrá-lo isto, torna explícita a continuidade e a fluidez histórica de cada fenômeno social que circunscreve o exercício do poder de uma instituição ou de um indivíduo sobre outrem desde suas primordiais relações.

Vigiar e punir é uma obra densa e conceitualmente profunda, que expressa de maneira ímpar a complexidade do processo histórico em questão e as multifacetadas dinâmicas sociais que o envolvem. Ganhou rápida notoriedade e marca o triunfo de uma inovadora forma de fazer filosofia trazida por Foucault, por meio do método que ele próprio chamava de *genealógico*: uma análise histórica da produção de saberes a partir de determinadas formas de manifestação do discurso em meio à sociedade e suas instituições, que tem como principal foco do autor a natureza e a prática do poder.

Influenciou, por conta disso, toda ciência social e jurídica do século XX por sua originalidade, objetividade e qualidade, e, além disso, se mostra crucial para uma sensata percepção da conjuntura institucional contemporânea. O autor finaliza a obra com o seguinte dito: “interrompo aqui este livro que deve servir como pano de fundo histórico para diversos estudos sobre o poder de normalização e sobre a formação do saber na sociedade moderna” (FOUCAULT, 2014, p. 302); o que, de fato, ocorre.

REFERÊNCIAS

FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: o nascimento da prisão*. 42ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2014. Trad. Raquel Ramallete. Petrópolis/, RJ: Editora Vozes, 2014.

PEREIRA, M. C.; MUNIZ, M. M. J.; LIMA, J. B. Foucault e estudos organizacionais: ampliando as possibilidades de análise. *Revista de Ciências da Administração*, Florianópolis/SC, p. 93-110, maio 2008. ISSN 2175-8077. Disponível em: [<https://periodicos.ufsc.br/index.php/adm/article/view/1750/1462>]. Acesso em [05 jul. 2017].

CONTO

Recorte de
um jardim para
Rilke e Jacobsen

Rodney Ferreira

Universidade de São Paulo

Sendo desperto em algo do mundo, como um lá fora que existisse, desceu pela janela dos infantes anos. Entre voltas ascendentes, tudo era intenso sem parecer suficientemente diferente – perdeu-se no jardim florestal. E o verde frio, sem vento que adentrasse, obrigou como bússola as nuvens precipitantes da água ácida dos dias.

Já longe de qualquer dedução por cores e cheiros e nuances, lançou-se a um riacho; olhos fechados e mãos macias, a lama do fundo pintou seu rosto do mesmo marrom dos troncos salpicados. Água que escorria entre ruínas de uma antiga choupana, dissolvendo tijolos e negando o que era abrigo. O descuido é grave, mas a calma do riacho repousando reflexo do rosto melado também – porque, afinal, “tudo é grave”. E, assim como nos livros, uma percepção autêntica é um fruto que cai na cabeça – dentes maduros o cravaram. Despidas de toda vertigem barroca, copas frutificadas carregavam a promessa de que a vida lhe fora preparada para o descanso. Sabê-la jardim para avistar e retornar à casa que sempre esteve ali, às costas.

Receou tocar a campanha... Não pelos que ali habitam (da última vez eram enormes faladores de coisas a que se dá de ombros), nem porque tudo fosse parecer menor, como era o sinete sacudido por suas mãos, mas pela noção de que todas as coisas se entregariam em renovação e continuidade. Pela exigência da herança que se assume, tratando a mobília e os objetos de recordação, evitar o descuido. E no que entre essas coisas há de vago, justapor suas próprias promessas.

POESIA (I)

Jornada pela Amada

Lucas de Niemeyer Barreira Mancilha
Universidade de São Paulo

(Homenagem ao Poetinha)

Por onde anda você, meu bem?
Há tanto tempo te procuro,
Mas não encontro nada além do escuro
Que encontro em meu coração também

Já percorri afora esse mundo todo
Só que qualquer esforço é tolo
Se nesse encontro vindouro
Eu não encontrar senão a ti

Deixe de se esconder, querida
Clame logo por esses braços
Que tanto te querem ver acometida
Pelo desejo firme da mulher que se sabe amada

Já não mais sei até que hora
Esse meu peito esvaziado
Há de aguentar a dor do agora
Se sem tua presença ele não for agraciado

Grite, amor, grite para que eu te ache
E para que possamos finalmente então
Nos encontrarmos eternamente entrelaçados
Ao fim dessa jornada do te querer bem,

Minha Bem-Amada!

POESIA (II)

Sapiens

André Guilherme de Almeida

Universidade Estadual do Norte do Pará

Minha sabença vem de outras eras
Carrego no sangue meus ancestrais
Esse saber que nada sei
E que esqueci um monte de coisa
Venho cismando com minhas certezas
Tenho dúvida absoluta de quase tudo
Nessa vida, ou nas outras dentro dessa
Divido-me entre a loucura dos dias são
E a sanidade das loucas noites
Porque todas as possibilidades são possíveis
E o tempo escorre pelos meus dedos
Feito a lama do fundo do rio
Onde garimpo todo dia
Buscando o sapiens nesse homo