

Perspectivas filosóficas contemporâneas

SUMÁRIO

p. 3 / *Nota del Direttore.*

p. 4 / Rossano Pecoraro, Marcelo Guimarães, Glauber Vilar, Lenise Almeida, Pâmmela Parreira – *Sim, nós temos filosofia. Ensaio sobre algumas perspectivas latino-americanas e brasileiras.*

p. 49 / Jairo Dias Carvalho – *A Filosofia da Tecnologia e o Desenvolvimento Tecnológico Nacional.*

p. 65/ Valéria Cristina Lopes Wilke – *Fisgados pelos nós das redes no mar que navegamos – informação e regime de visibilidade.*

p. 89/ Gilvan Luis Fogel – *A respeito de escuta. (Escuta como corpo. Corpo como experiência e história).*

p. 102/ Arun Kumar Tripathi – *Bodies and Technologies: Transformation of Human Experience.*

p. 117/ Francisco Moraes – *Tecnocracia e onipotência: o avesso da política.*

p. 132/ Silvia Maria Santos Matos, Antônio Carlos dos Santos – *O mundo comum: a questão ambiental em Hannah Arendt e Bruno Latour.*

p. 148/ Fabio A. G. Oliveira – *Ethics and Nonhuman Animals: A Philosophical Overview.*

p. 168/ Maria Cecília Pedreira de Almeida – *Direito e sensibilidade: impasses no discurso dos direitos humanos.*

p. 182/ Silvio Ricardo Gomes Carneiro – *Marcuse e a longa marcha pelas ruínas.*

p. 198/ Samir Haddad – *Trabalho e sociedade de consumidores: notas a partir de Hannah Arendt.*

- p. 212/ Francisco Luis Giraldo-Gutiérrez, Eladio C. P. Craia – *El conocimiento ontológico kantiano a partir de la lectura heideggeriana*.
- p. 228/ Renato Kirchner – *De “ser” e de “tempo”: uma aproximação fenomenológica em perspectiva heideggeriana*.
- p. 245/ Affonso Henrique Vieira da Costa – *Acerca da medida e da desmedida na construção do habitar poético do homem sobre esta terra*.
- p. 258/ Christine Arndt de Santana – *Dos Diálogos sobre O filho natural ao Elogio a Richardson: poéticas de Diderot a serviço da ética*.
- p. 271/ Luizir de Oliveira – *As faces do mal: Shakespeare e a construção de “monstros” morais*.
- p. 288/ Vladimir de Oliva Mota – *Belas-artes e gosto na filosofia da história de Voltaire*.
- p. 303/ Saulo Henrique Souza Silva – *Walter Benjamin e C.B. Macpherson, sobre a mercantilização da obra de arte à luz do individualismo possessivo*.
- p. 316/ Flávio José de Carvalho, Tarciano Silva Batista – *Macunaíma, Gabriela, Macabéa, João Grilo e Foucault: à propósito da literatura como estética da existência*.

Nota del Direttore

È un fascicolo particolare e per alcuni versi sperimentale questo che pubblichiamo in piena “estate” europea (ovvero in pieno “inverno” più o meno tropicale in Sud America).

Poiché i lettori attenti, e veramente liberi, detestano parole di circostanza e bussole interpretative, chiarisco subito che non ho intenzione di soffermarmi più di tanto sui motivi filosofici e editoriali del lavoro svolto.

Autori, saggi e temi, infatti, parlano per sé.

Mi limiterò, quindi, a sottolineare un unico aspetto che mi sembra fondamentale, vale a dire: la necessità di dar voce ad una serie di prospettive filosofiche latinoamericane e brasiliane con il duplice intento, forse un po’ sfrontato e intempestivo, di contribuire a svecchiare il dibattito europeo e di proporre “maneire” diverse di fare Filosofia.

Ringrazio gli Autori, la casa Editrice, la Cool Agency, lo staff del “Laboratório de Filosofia Política e Moral Gerardo Marotta” (UNIRIO/CNPq), Matthieu Santoro, Roberto Neves e, soprattutto, Antônio Carlos dos Santos, Écio Pisetta, Eládio Craia, Marcelo Guimarães e Valéria Wilke, docenti di varie Università brasiliane che con la loro collaborazione hanno reso possibile la pubblicazione di questo fascicolo (con il quale, tra l’altro, festeggiamo i cinque anni di vita della nostra *Quadranti*).

Rio di Janeiro, luglio 2018

R.P.

Sim, *nós* temos Filosofia. Ensaio sobre algumas perspectivas latino-americanas e brasileiras

Rossano Pecoraro *

Marcelo Senna Guimarães **

Glauber D’Lambert Vilar Pereira ***

Lenise Moura Fé de Almeida ****

Pâmmela Silva Vieira Parreira *****

Resumo

São três os objetivos principais deste ensaio coletivo: investigar de outra maneira a clássica pergunta sobre a existência de uma Filosofia latino-americana; propor e desenvolver diretrizes teóricas capazes de contribuir para o esclarecimento das características fundamentais da Filosofia latino-americana; articular a reflexão filosófica brasileira com a da América Latina e elaborar um aspecto decisivo na atualidade para o debate de suas tradições e suas perspectivas.

* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO) e do Programa de Pós-Graduação lato sensu “Pensamento Filosófico Contemporâneo” da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). Doutor em Filosofia pela PUC-Rio e Pós-Doutor pela CAPES/PNPD/UFPI. É líder do “Laboratório de Filosofia Política e Moral Gerardo Marotta” (CNPq/UNIRIO) e Editor de *Quadranti – Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea*. E-mail: labfilgm@hotmail.com.

** Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), do Programa de Pós-Graduação lato sensu “Pensamento Filosófico Contemporâneo” da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO) e do Mestrado Profissional em Filosofia e Ensino (PPFEN) do CEFET/RJ.

*** Graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO) e Pós-graduando no Programa “Pensamento Filosófico Contemporâneo” da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). Foi bolsista de Iniciação Científica desenvolvendo pesquisas sobre a técnica e o pensamento de Hans Jonas.

**** Mestra em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí (UFPI) com uma dissertação sobre Hans Jonas. Graduada em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí (UFPI). Foi bolsista do CNPq durante a graduação (IC) e o mestrado. Atualmente é professora substituta de Filosofia no Instituto Federal do Piauí (IFPI/Campus de São João do Piauí).

***** Advogada, graduada pela Universidade Cândido Mendes, pós-graduada em Direito e Processo do Trabalho pela Universidade Estácio e graduada (bacharelado e licenciatura) em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Pós-graduanda no Programa “Pensamento Filosófico Contemporâneo” da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO).

Palavras-chave

História da Filosofia latino-americana; Filosofia latino-americana; Filosofia brasileira; Filosofia política.

Abstract

This group essay is supposed to meet three main goals: to conduct an alternative investigation on the classical question regarding the existence or not of a Latin-American philosophy; to propose and develop theoretical guidelines capable of contributing for a better understanding of the fundamental aspects which characterize this Latin-American philosophy; to articulate such philosophical reflection as conducted in Brazil with Latin American philosophical thought; and to elaborate on a specific aspect which currently appears decisive in debating traditions and perspectives of Latin American philosophy.

Key-words

History of Latin American philosophy; Latin American philosophy; Brazilian philosophy; Political Philosophy.

§ 1 - *Genealogia de uma época dissonante.*

É raro encontrar na história um punhado de anos no qual ideias literárias e artísticas, movimentos de vanguarda, autores e obras surgem de maneira súbita, dialogam e se confrontam em confluências muitas vezes flutuantes em sombrias marés político-sociais e cravam seus ideias no destino de uma época. O final da década de sessenta do século passado, mais especificamente os anos entre 1967 e 1969, representam uma dessas extraordinárias conjunturas. Olvidando por alguns momentos a Europa (maio de 68, o movimento operário, as revoltas estudantis, a primavera de Praga, etc.) as circunstâncias na América Latina foram ímpares.

Renovando ideias e perspectivas que circulavam em âmbito filosófico e sociológico desde o final do século XIX, Augusto Salazar Bondy publica em 1968 o famoso e provocativo ensaio *¿Existe una filosofía de nuestra América?* ao qual Leopoldo Zea replica, no ano seguinte, com *La filosofía americana como filosofía sin más*. Objeto da discussão entre dois dos maiores intelectuais latino-americanos do século XX (peruano o primeiro, mexicano o segundo) é a polémica questão da existência ou não de um pensamento filosófico latino-americano dotado de traços conceituais próprios. A reconstrução dos

momentos fundadores da História da filosofia latino-americana, a lúcida análise de categorias centrais do léxico filosófico ocidental (universalidade, humanismo, originalidade, autenticidade, história, política...) à luz de uma perspectiva de forte pertencimento local/comunitário e as conclusões de suas teses jamais tímidas ou hesitantes, constituem de fato e de direito um dos fundamentos mais preciosos (ainda ignorado por grande parte do *establishment* acadêmico-filosófico brasileiro) para a afirmação e a consolidação de uma Filosofia latino-americana.

Ainda em 1968, na frente social-religiosa, o movimento episcopal progressista da Igreja católica conquista uma vitória histórica na Conferência de Medellín (Colômbia). Convocada com o objetivo de esclarecer e interpretar os princípios doutrinários estabelecidos pelo Concílio Vaticano II a partir da realidade e dos problemas da América Latina, a Conferência se encerra com a formulação de diretrizes inovadoras, inspiradas na Teologia da Libertação, que põem em seu núcleo teórico e pastoral as críticas da situação permanente de dependência, pobreza, exploração e subdesenvolvimento dos países latino-americanos.

No Brasil, literatura, música, cinema e teatro dão o tom a uma época inédita e decisiva para o “futuro da nação”. Em 1967, ano da morte de Che Guevara, Glauber Rocha lança *Terra em Transe* e dois anos mais tarde *O Dragão da maldade contra o Santo guerreiro* (ou *Antônio das Mortes*). O “Cinema Novo” ganha rapidamente o mundo. O cineasta e teórico brasileiro, seu amado e contestado símbolo, transforma-se ao longo de poucos anos no “imprescindível ponto de referência para toda reflexão teórica sobre o cinema como linguagem política”¹. Grupos teatrais e diretores marcam época: José Celso Martinez Corrêa, Augusto Boal, Antônio Abujamra; o Teatro de Arena, o Teatro Oficina, o Grupo Opinião, o TBC, o Teatro Maria Della Costa, o Grupo Decisão, o Teatro Sérgio Cardoso e Nydia Licia, a Companhia Tônia Celi Autran... É um tempo “muito louco de ditadura e contracultura, polícia e desbunde, presídio e hospício”². É o tempo do Tropicalismo, da necessidade quase visceral e nem sempre assumida de lidar com a tradição Modernista e Antropofágica e da ação dos criadores de novos valores que atendem aos nomes de Torquato Neto, Hélio Oiticica, Chico Buarque, Gilberto Gil, Caetano Veloso, Gal Costa, Os Mutantes... É um tempo de vertigens e rupturas, experimentalismo, denúncia, crítica social, excessos e progressos, no qual não apenas “se

¹ Daniele Dottorini, “Rocha, Glauber”, in: *Enciclopedia del Cinema Treccani*, Roma, 2004.

² Italo Moriconi, “Apresentação: Medula e osso”, in: *Torquato Neto essencial*, Belo Horizonte, Autêntica, 2017, p. 21.

constitui a memória afetiva individual e coletiva”³ do Brasil contemporâneo como se reformula, obviamente de modo não homogêneo nem pacífico, sua identidade, sua ética, suas crenças, suas normas sociais. Em uma palavra: sua Cultura.

No que diz respeito à Filosofia, suas contribuições são praticamente nulas. Nessa época, ao contrário do que acontece em outros países da América do Sul, ela ainda ensaia seus gestos históricos e conceituais. A situação é dramática: poucos cursos, raros mestres, traduções precárias ou inexistentes, exíguos reconhecimentos internacionais, nenhuma tradição “autóctone” na qual apoiar-se, dependência excessiva de perspectivas europeias, escassos contatos com o pensamento filosófico latino-americano. É nesse cenário – no qual são aproveitadas de modo precário as experiências em terras europeias de seus “estudantes maiores” (definição do jornalista Vinicius Torres Freire) – que agem e se formam os doutores e as doutoras que constituirão, a partir do final dos anos setenta, a primeira geração de docentes da área. “Scholars” que ocupam progressivamente os lugares “do erudito e do diletante”, para usar os termos da análise de Ivan Domingues?⁴. Professores de Filosofia que ensinam diligentemente as lições aprendidas sobre Marx, Heidegger, Espinosa, Nietzsche, Merleau-Ponty, Descartes, Hegel, Wittgenstein? Intelectuais acadêmicos que tentam superar a “deficiência institucional”/cultural (da qual falavam Henrique de Lima Vaz e Leonel Franca) do ambiente socio-filosófico nacional? Especialistas em ideologias? Teóricos engajados política e partidariamente? “Filósofos brasileiros” pura e simplesmente, de acordo com a ideia de Marcos Nobre e José Marcio Rego apresentada no pioneiro livro de 2000?⁵.

Difícil responder. Aliás, talvez não seja importante nem necessário, neste momento, através de um ensaio coletivo que possui outras metas, oferecer respostas ou apontar para soluções interpretativas de dúvida eficácia. Três “fatos”, porém, devem ser destacados.

O primeiro diz respeito à aprovação em 1968 da Reforma Universitária “que ninguém queria na época, mas que resultou na criação daquilo que vai ser o sistema nacional de pós-graduação, liderado pela CAPES, e cujas consequências para o ensino

³ IDEM., p. 20.

⁴ Cf., Ivan Domingues, “Filosofia no/do Brasil: os últimos cinquenta anos – desafios e legados”, in *Analytica*, Rio de Janeiro, vol. 17 n° 2, 2013 e *Filosofia no Brasil. Legados & Perspectivas*, São Paulo, UNESP, 2017.

⁵ Marcos Nobre-José Marcio Rego (Orgs.), *Conversas com Filósofos Brasileiros*, São Paulo, Editora 34, 2000. Os “Filósofos” Brasileiros Contemporâneos, segundo os organizadores, seriam: Miguel Reale, Henrique de Lima Vaz, Gerd Bornheim, Benedito Nunes, José Arthur Giannotti, Oswaldo Porchat, Ruy Fausto, Leandro Konder, Bento Prado Jr., Guido Antônio de Almeida, Raul Landim Filho, Tércio Sampaio Ferraz Jr., Marilena Chauí, Paulo Arantes, Carlos Nelson Coutinho, Balthazar Barbosa Filho.

superior brasileiro vão ser extraordinárias, inclusive para a filosofia, tendo como resultado, por um lado, o surgimento do *scholar*, que ficará no lugar do erudito e do diletante, e, por outro, a consumação do sistema de obras filosóficas, que de episódicas se converte em seriada, no sentido de Sylvio Romero e Antonio Cândido. E o que é importante: um sistema filosófico erigido conforme o padrão internacional e capaz de anular e vencer o déficit histórico das lacunas e deficiências”⁶.

O segundo é relativo ao conteúdo e ao método de “muitas das obras sobre o tema da filosofia brasileira” que “foram contaminadas por perspectivas ideológicas, alimentadas seja pelo nacionalismo, seja pelo etnocentrismo europeu. Como resultado, alguns pensadores brasileiros foram valorizados em excesso enquanto outros permanecem invisíveis diante da nossa comunidade filosófica até os dias de hoje. Isso significa que a história da filosofia brasileira precisa urgentemente de uma revisão”⁷.

O terceiro refere-se ao enorme e rápido crescimento do Brasil filosófico (usando aqui a expressão de Ricardo Timm de Souza)⁸ em todas as suas possíveis vertentes. Trata-se de um fenômeno que tem poucos precedentes na história. Em menos de trinta anos o nosso país assistiu a um aumento considerável de cursos de filosofia (graduação, pós-graduação, especialização), dissertações de mestrado e teses de doutorado, eventos filosóficos, cursos livres (e caros, diga-se de passagem) oferecidos pela iniciativa privada nas mais diversas casas ou centros do “saber”, ótimas traduções, livros e revistas científicas da área, etc. A Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF)⁹ é composta atualmente por 43 Programas credenciados pela Capes articulando sua estrutura de pesquisa em torno de 54 Grupos de trabalho (GTs) que abarcam, de fato, todo o horizonte de temas, subáreas, épocas, autores da História da Filosofia (não só ocidental). Os críticos deste processo lembram com frequência que “quantidade não é qualidade” e que os Encontros bienais da ANPOF (no de 2016 foram apresentados 2.051 trabalhos) seriam incompatíveis com o rigor do verdadeiro ofício filosófico. Evidentemente há algo de válido nessas argumentações, nas quais, porém, se omite que a construção de uma tradição filosófica nacional passa necessariamente por crescimentos quantitativos deste tipo.

⁶ Ivan Domingues, “Filosofia no/do Brasil: os últimos cinquenta anos – desafios e legados”, in *Analytica*, op. cit., p. 100.

⁷ Paulo Roberto Margutti Pinto, “Crisóstomo entrevista Margutti - (Fazer Filosofia no Brasil, Conhecer Pensamento Brasileiro)”, in: *Boletim da ANPOF*, Julho/2018, (disponível em: <http://www.ANPOF.org/portal/index.php/pt-BR/2014-01-07-15-22-21/entrevistas/1685-crisostomo-entrevista-margutti-fazer-filosofia-no-brasil-conhecer-pensamento-brasileiro>).

⁸ Ricardo Timm de Souza, *O Brasil filosófico*, São Paulo, Perspectiva, 2003.

⁹ Mais informações no site: www.anpof.org

Ora, quais perspectivas é possível traçar a partir das linhas gerais que dão forma ao quadro exposto nos parágrafos anteriores? De que maneira podemos contribuir para o debate contemporâneo em torno desses temas?

Do nosso ponto de vista, são quatro os tópicos fundamentais que devem ser discutidos e que dizem respeito à necessidade de:

1) lutar contra as visões coloniais (exógenas e, principalmente, endógenas) que afirmam a inexistência tanto de uma história como de uma filosofia latino-americana demonstrando, através de um trabalho de pesquisa sério, rigoroso e intelectualmente honesto, que *nós* possuímos uma tradição própria e um pensamento filosófico autêntico (que alcança momentos de grande valor nos séculos XIX e XX);

2) inserir a reflexão filosófica brasileira e suas conexões teóricas (não raramente subalternas) com a arte e a literatura nacional em um horizonte latino-americano no qual ela possa liberar-se do “duplo vínculo” que prejudica sua consolidação, ou seja, o complexo de superioridade frente às produções acadêmicas e culturais do continente e o complexo de inferioridade frente às filosofias europeias e norte-americanas;

3) reconhecer e valorizar obras e autores latino-americanos e brasileiros que, indo na contracorrente dos modismos, dos interesses corporativos e das ideologias culturais dominantes, procuram inaugurar ou consolidar formas autônomas e originais de Filosofar, baseadas na apropriação crítica e não na interpretação passiva. Autores, como dizia Leopoldo Zea, que fazem (e ensinam) Filosofia ao aprender sua própria realidade histórica, social e política com o objetivo de analisar e resolver seus problemas específicos;

4) focar nas características marcantes do pensamento filosófico latino-americano (e brasileiro, é claro) que, apesar de suas diferenças e graus de desenvolvimento, podem ser encontradas a) na centralidade de temáticas sociais e políticas, b) no diálogo/confronto com a tradição europeia, c) no passado colonial e nas lutas por liberdades e direitos, d) na identificação das condições de subdesenvolvimento institucional e social que ainda hoje e nem sempre por causa da “herança maldita” dos antigos colonizadores assolam universidades e centros de pesquisa.

Isso posto, cremos ser útil apresentar nas próximas seções do ensaio algumas perspectivas – várias vezes dissonantes entre elas – que poderão esclarecer o sentido do nosso discurso. Dissonantes de modo fecundo e criativo, é claro, quando apontam para maneiras diversas de fazer Filosofia e de lidar com aquilo que se considera “Filosofia” ou

“Filosófico”. É a antiga pergunta sobre o que é, ou seria, a Filosofia. Mas também o interrogar-se a respeito do passado e da tradição filosófica ocidental (sobretudo europeia) na qual, se reconheça ou não, estamos inevitavelmente inseridos. Perspectivas dissonantes, pois, também em relação tanto à maneira de lidar com essa tradição (destruí-la? rejeitá-la? distorcê-la? usá-la criticamente? pensá-la desde nós? assumi-la e assimilá-la?) como as possibilidades (e as urgências) de trabalhar com tradições outras (indígenas, afro-brasileira, mestiças, etc.).

A contraposição de ideias, argumentos, propostas, perspectivas demonstra a riqueza inesgotável do pensamento filosófico e testemunha a liberdade do pensar e do agir. É nosso dever e nossa tarefa lutar permanentemente para que isso não seja limitado, censurado ou morto.

§ 2 - O processo de construção de uma identidade filosófica latino-americana.

Desde a questão colocada pelo economista e pensador argentino Juan Bautista Alberdi em meados do século XIX sobre a existência de filosofias nacionais muito se discutiu sobre a criação, ou melhor, sobre a existência ou não de uma filosofia latino-americana. Por décadas suas teses fomentaram os debates de ideias na América Hispânica. No *III Congreso Interamericano de Filosofía*, que ocorreu no México em 1950 (as primeiras duas edições, em 1944 e em 1947, foram realizadas em Porto Príncipe e Nova York) quatro temas centrais foram propostos. Entre eles, “O problema da filosofia americana”¹⁰ cujas discussões se concentraram basicamente na análise das relações entre filosofia universal e filosofias nacionais. Nos anos seguintes o “problema” sai da pauta principal do Congresso para retornar já solucionado (ou seja, não como questão ou pergunta a ser investigada, mas como afirmação clara da existência de uma filosofia autenticamente latino-americana) na edição de 1977 em Caracas consagrada à “Filosofia na América”. Como escreve Ernesto Mayz Vallenilla na Apresentação das *Atas* do Congresso, dois foram os “objetivos principais” que nortearam as atividades: “determinar as relações entre o pensar filosófico e a realidade latino-americana e delinear um panorama das tendências filosóficas da atualidade nas diferentes regiões de todo o continente americano”¹¹.

¹⁰ Os outros três temas: “O perigo que ameaça a liberdade intelectual”, “O alcance e o significado do conhecimento científico”, “A importância do existencialismo”.

¹¹ Vallenilla finaliza seus apontamentos da seguinte forma: “Guiado por tales objetivos, el temario se dividió en dos grandes áreas: la primera, consagrada a examinar la realidad latinoamericana como problema para

É nesse contexto que deve ser inserido o debate entre Salazar Bondy e Zea em torno da possibilidade de uma filosofia latino-americana, cujos principais tópicos apresentaremos, de maneira preliminar, a seguir. Em seu livro¹², Salazar Bondy rejeita a ideia de uma Filosofia latino-americana autêntica e original. Não se trata, porém, de uma crítica estéril ou do atestado de óbito de séculos de ideias, obras e debates. Com efeito, se por um lado o filósofo peruano é de uma radicalidade extrema ao diagnosticar os males da América Latina, por outro aponta com vigor e coragem o caminho de emancipação a ser trilhado. Eis as oito Teses que lançam luz sobre as perspectivas fundamentais do livro:

I. Nossa filosofia, com suas peculiaridades próprias, não tem sido um pensamento genuíno e original, mas sim inautêntico e imitativo no fundamental.

II. A causa determinante desse fato é a existência de um defeito básico de nossa sociedade e de nossa cultura. Vivemos alienados pelo subdesenvolvimento conectado à dependência e à dominação a que estamos e sempre estivemos sujeitos.

III. Nossa vida alienada como nações e como comunidade hispano-americana produz um pensamento alienado que a expressa por sua negatividade. Nossa sociedade não pode produzir mais do que semelhante pensamento defectivo.

IV. Esse pensamento inautêntico, por ser alienado, é ainda alienante, uma vez que funciona geralmente como imagem encobridora de nossa realidade e fator coadjuvante no divórcio de nossas nações em relação ao seu próprio ser e suas justas metas históricas;

el pensar filosófico; y la segunda, dedicada al estudio y análisis de las diversas tendencias actuales de la filosofía en el continente americano. Cada una de estas áreas, consecuentemente, fue subdividida en diversos problemas, indicándose brevemente, a la manera de una sugerencia, el posible límite y contenido de los mismos. A este respecto, dentro de la primera área, se señalaron los siguientes problemas: 1º) *La enseñanza de la filosofía en América Latina*. (Se le sugirió a los expositores que se trataba de plantear los problemas que atañen a los planes de estudios, métodos, objetivos y temática de la enseñanza de la filosofía en América Latina). 2º) *Historia y evolución de las ideas filosóficas en América Latina*. (Se indicó que se trataba de analizar las influencias del pensamiento filosófico en la historia cultural, institucional y política de los países latino-americanos). 3º) *Posibilidades y límites de una filosofía latinoamericana*. (Se planteó la eventualidad de investigar los diversos componentes de la realidad latinoamericana como tema del pensar filosófico y de analizar el problema de la posibilidad y los límites de una filosofía latino-americana) in: *La filosofía en América. Trabajos presentados en el IX Congreso Interamericano de Filosofía*, Caracas, Sociedad Venezolana de Filosofía, julio de 1979, tomo 1, p. 5.

¹² Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, México D.F., Siglo XXI, 1968.

V. A constituição de um pensamento genuíno e seu normal desenvolvimento não poderão ser alcançados sem que se produza uma decisiva transformação da nossa sociedade, mediante o cancelamento do subdesenvolvimento e da dominação.

VI. Nossa filosofia a genuína e original será o pensamento de uma sociedade autêntica e criadora, tanto mais valiosa quanto mais altos níveis de plenitude alcance a comunidade hispano-americana. Porém, pode começar a ser autêntica como pensamento da negação de nosso ser e da necessidade de mudança, como consciência da mutação inevitável de nossa história. Pela análise e crítica, pela confrontação dos valores vigentes em nosso mundo e pelo aprofundamento da própria condição, pode operar como um pensamento já não inteiramente defectivo, mas crescentemente criador e construtivo.

VII. Porém, como seguirá tomando de fora, talvez por muito tempo, conceitos e valores, deverá ser vigilante e desconfiada ao extremo, a fim de evitar – pela crítica e pela consulta da realidade – a recaída nos modos alienantes de reflexão.

VIII. As nações do Terceiro Mundo, como as hispano-americanas, têm de forjar sua própria filosofia em contraste com as concepções defendidas e assumidas pelos grandes blocos de poder atuais, fazendo-se desse modo presentes na história de nosso tempo e assegurando sua independência e sua sobrevivência¹³.

Focando não na totalidade, mas sim em alguns aspectos específicos das teses do “adversário”, Leopoldo Zea articula seu “projeto assuntivo” no qual recusa a ruptura radical com a tradição filosófica europeia e com o passado colonial e propõe uma ação, tanto histórico-social como conceitual, de absorção e de assimilação dessa tradição e desse passado com o propósito de superar a condição de dependência e subdesenvolvimento do nosso continente. Não devemos pensar a partir do desejo de “querer recomeçar do zero para estar na moda”, “de um cancelamento total” da tradição europeia, de um “esquecimento total do passado” colonizador. Trata-se, antes, de superar

¹³ IDEM. (Usamos aqui a tradução de Eugênio Resende de Carvalho publicada em “A polêmica entre Leopoldo Zea e Augusto Salazar Bondy sobre a existência de uma filosofia latino-americana (1968-1969)”, in: *Ideias*, Campinas, nº 7, nova série, 2º semestre, 2013).

a escravidão do “pensar emprestado” mediante práticas filosóficas, sociais e políticas que, ao reafirmar a diversidade latino-americana, busquem “a absorção, a assimilação do passado para que o mesmo não volte a repetir-se (...). Ter como ponto de partida a própria realidade, por mais negativa que possa aparecer, para tratar de construir, sobre ela e com ela, o mundo que se anseia (...) Isto é absorção, assunção da própria realidade. E dentro da realidade, a história e o passado” escreve Zea em *Filosofia de la historia americana* (1978). Surge aqui uma importante e fecunda perspectiva de trabalho representada por uma filosofia latino-americana que assimile e absorva seu passado, sua história, por terrível e sangrenta que seja, e seus legados filosóficos e culturais para superar de maneira definitiva a dependência: “Ser o que se foi para não se ter de continuar sendo. Assunção do passado para que este sirva de degrau ao futuro ascendente”, como se lê em *La Filosofía americana como filosofía sin más*.

É preciso, agora, dar um passo atrás e retornar às ideias de Alberdi sobre a filosofia em seu tempo (o Século XIX): “Se fosse preciso determinar o caráter mais geral da filosofia deste século diríamos que esse caráter consiste em sua situação negativa”¹⁴. Essa característica fundamental assinalada por Alberdi foi o pressuposto fundamental para sua afirmação de que a verdadeira filosofia era aquela que servia a seu tempo, a partir de suas circunstâncias. Denunciava o suposto universalismo que se impunha em prol de certo relativismo cultural. Haveria então uma filosofia grega, alemã, romana, francesa, etc., Alberdi chega a justificar sua escolha por essa classificação dizendo que essa situação negativa da filosofia não é uma escolha pelo ceticismo, mas a esperança em uma filosofia do porvir. Baseia-se na ideia de que se não temos uma filosofia, uma verdade ainda, se ela está ausente, ainda assim é uma possibilidade latente de acordo com as características e peculiaridades de cada ponto de partida singular em que nasce, tais quais foram as filosofias de cada povo. Para ele “a filosofia do dia é a negação de uma filosofia completa existente, não de uma filosofia completa possível, porque de outro modo a filosofia seria o ceticismo, sem excluir o ecletismo, porque do contrário seria reconhecer uma filosofia”¹⁵.

Portanto filosofia nem como sistema completo, existente, dogmático, nem como ceticismo cego, mas como possibilidade. E lança a pergunta:

¹⁴ Juan Bautista Alberdi, “Ideas para un curso de filosofía contemporánea”, in: *Latinoamerica, cuadernos de cultura latinoamericana*, Ciudad de México, Coordinación de humanidades/Centro de estudios latino-americanos-Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1978, p. 6, (tradução nossa).

¹⁵ IDEM, (tradução nossa).

Que utilidade pode ter semelhante filosofia? A de nos livrar da dominação de uma ordem de princípios, que pudéssemos considerar como verdadeira filosofia, sem ser outra coisa que um sistema; a de nos livrar da influência exclusiva de um sistema, nos livrando assim da guerra com os sistemas rivais, a quem devemos paz e tolerância. A regra de nosso século é, não nos matar por sistema algum: em filosofia a tolerância é a lei de nosso tempo¹⁶.

Essas ideias trazem alguns elementos de onde queremos partir. Alberdi fala de meados do século XIX, ele mesmo tendo nascido na primeira década deste século, e na altura em que proferira esse discurso no Colégio de Humanidades de Montevideu, já exilado em 1842, importantes conflitos marcavam a Europa. O século XIX foi marcado pelo processo de independência das antigas colônias espanholas entre 1810 e 1829, lugar e momento de onde falava o filósofo argentino. Tendo o Brasil se tornado independente em 1822 e a Argentina em maio de 1810, três meses antes do nascimento do filósofo. Portanto suas ideias são, como ele mesmo defende, reflexos de seu tempo e buscam resolver problemas específicos do lugar de onde fala, embora ele as tome emprestadas da Europa. A segunda metade do século XIX é marcada pelas revoltas liberais em território europeu e a consolidação política do sucesso alcançado pelas elites burguesas no plano econômico. Sem a força da falida hegemonia de Roma e do papa, caem as potências ibéricas que outrora dominaram o Atlântico e a Europa. França e Inglaterra agora dominam e com elas os ideais liberais de liberdade, tolerância, paz, igualdade e de utilidade, tanto no plano político como também filosófico, estabelecendo uma perspectiva utilitária e posteriormente consolidando-se como positivista. A visão de Alberdi embarca na onda liberal, surge dois anos antes do nascimento de Nietzsche e vinte e quatro anos antes da publicação de *O capital* de Marx, que enfraqueceriam esse mesmo ímpeto liberal em território europeu no fim do século XIX e começo do século XX.

Neste momento histórico as elites latino-americanos da qual o Alberdi faz parte veem as ideias liberais como a possibilidade de libertação do domínio colonial e o crescimento de suas nações. Creem que adaptando essas ideias à realidade das antigas colônias poder-se-ia alcançar o mesmo nível de avanço técnico e econômico europeu. A

¹⁶ IDEM., p. 7, (tradução nossa).

visão de Alberdi sobre a existência de “filosofias” é muito perspicaz se pensamos acerca do problema da dominação no continente americano, e não por mero acaso levantou tanta polêmica no século seguinte, mas não foi eficaz ao buscar sair de uma dominação e não perceber que ao adotar o liberalismo/positivismo se cairia em outra ainda mais complexa.

Mas o pensador argentino não é a única voz nesse processo, a história do pensamento latino-americano é marcada pela busca constante de sua identidade, como bem nos mostra Carlos Beorlegui¹⁷, e a constante experimentação dos discursos filosóficos provenientes da Europa. Passada a primeira metade do século XIX e o processo de independência, a teoria filosófica dominante na América Latina será o positivismo. Segundo Beorlegui “posteriormente a queda da escolástica a influência das correntes modernas da filosofia europeia se fizeram sentir com força nos diferentes povos recém emancipados, mas nenhuma alcançou a presença do positivismo”¹⁸.

Esse predomínio positivista somente perderá força na América Latina nas primeiras décadas do século XX com o advento da primeira guerra mundial e a crise dos valores europeus, principalmente por seu fracasso em libertar de vez as antigas colônias e elevá-las ao nível das chamadas potências. Nesta época, por volta de 1915, começa-se a tomar consciência das peculiaridades da cultura latino-americana e a dificuldade de encaixar nela um molde europeu.

Este grupo geracional de 1915 é já uma geração genuinamente do século XX, posto que, ainda que lidarão contra a filosofia positivista, o fazem convencidos de que ela é mais um resíduo do passado que um inimigo a ser batido no presente; além disso, ainda que seu empenho central seja a busca pela identidade latino-americana, o fazem a partir da superação do problema dos desejos de imitar a cultura anglo-saxônica, mas sem ter claro em que consiste o específico da cultura hispano-americana ou latino-americana, tanto na literatura, na filosofia como nos outros pontos onde se reflete a identidade cultural¹⁹.

¹⁷ Carlos Beorlegui, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano, una búsqueda incesante de la identidad* (3ª edición), Bilbao, Universidad de Deusto, 2010.

¹⁸ IDEM., p. 246, (tradução nossa).

¹⁹ IDEM., p. 402, (tradução nossa).

Passada essa geração de 1915 que Beorlegui apelida de “patriarcas” segue a geração dos chamados “forjadores” nos anos 30, que diferentemente das gerações passadas já não farão filosofia em função do positivismo, seja apoiando-o ou criticando-o. Seu principal objetivo é “se pôr a altura da Europa, isto é, alcançar os mecanismos técnicos necessários para filosofar com autenticidade, a partir de sua circunstância ibero-americana. Neste empenho vão ocupar todas suas energias, assim como em preparar a geração seguinte para a realização completa deste objetivo”²⁰.

Essa geração contará com a colaboração de José Gaos, espanhol exilado no México por decorrência da guerra civil em sua pátria, que ajudará a acentuar a influência da filosofia de José Ortega y Gasset no pensamento latino-americano. Foram chamados de forjadores justamente porque se encontram em um momento histórico em que a cultura ocidental entra em crise, no período entre guerras. Nesse momento buscam uma alternativa a essa cultura hegemônica europeia e ao mesmo tempo se dão conta da distância estrutural da cultura entre os dois lados do Atlântico. É preciso se perguntar sobre o que é esse ser latino-americano ao mesmo tempo em que se faz necessário formar os pensadores que darão continuidade a esse projeto de uma filosofia autêntica, é preciso forjar as bases de maneira bem-feita. Para Beorlegui:

Se trata de um grupo de filósofos melhor formados que os da geração anterior, conhecedores em muito melhor medida, da história da filosofia europeia, ainda que conscientes da enorme distância que ainda os separa dela. Podiam ler diretamente os clássicos da filosofia, mesmo que não dominassem nem o latim nem o grego, muito menos tinham uma formação científica e humanística sistemática. Desse nível intelectual se lançarão a ir forjando um programa de elaboração de uma filosofia latino-americana autêntica, ainda que não se atrevam totalmente a realizá-la, mas que se empenharão sobretudo em formar a geração seguinte no domínio dos instrumentos técnicos que os permitam realizar por fim o que eles denominam a “normalização da filosofia” na hispano américa. E neste empenho são conscientes de que estão realizando uma autêntica missão de forjadores (consciência forjadora) de um projeto filosófico de grandes consequências: o empenho de uma filosofia latino-americana autêntica²¹.

²⁰ IDEM., p. 485, (tradução nossa).

²¹ IDEM., p. 487, (tradução nossa).

É nesse contexto que, como já assinalamos, aparece Leopoldo Zea, como fruto do trabalho da geração anterior a ele. Zea é o filósofo mais importante no México da chamada geração de 50-60, juntamente com Salazar Bondy. Essa geração teve como objetivo fazer filosofia latino-americana propriamente dita, segundo Zea, pura e simplesmente, sem mais. E para isso foi necessário resgatar a história da filosofia na América-latina não apenas para conhecê-la, mas também para assumi-la tendo como um dos objetivos principais o abandono dos modelos prontos vindos da Europa como a segunda escolástica espanhola e o positivismo inglês.

Neste sentido, o trabalho de Zea foi fundamental ao debruçar-se sobre a história do positivismo, primeiramente no México em 1943, com o trabalho *El positivismo en México*, obteve o grau de mestre em filosofia e, em 1944, o de doutor em filosofia, com a tese *Apogeo y decadencia del positivismo en México* ambos com apoio e orientação de José Gaos; e depois levando seu projeto a toda América Latina, angariando aliados e promovendo uma integração entre os principais pensadores chamados “latinoamericanistas”. Foi nesse horizonte que houve o reencontro com as ideias de Alberdi no século XIX e se pôde questionar sobre a autenticidade da filosofia em nosso continente.

Para os filósofos da década de 50 que se voltaram para a problemática latino-americana, a grande questão a se enfrentar era o que hoje podemos chamar de colonialidade²², mas que naquela época não estava clara senão como uma intuição. De maneira simplificada tratava-se da “tendência de opor o caráter *importado* ao caráter *autóctone* do pensamento e da produção intelectual latino-americana”²³. Diante da libertação da condição de colônias no século XIX veio a constatação de que, de alguma forma, ainda éramos colonizados no âmbito das ideias e da vida. Daí a necessidade de se libertar dessa outra amarra, mas ao mesmo tempo impondo-se a difícil missão de resgatar uma maneira de ser há muito perdida no regime colonial. Para Zea:

²² Nelson Maldonado-Torres, “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, in: *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (Castro-Gómez, S.-Grosfoguel, R. (Orgs.), Bogotá, Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores, 2007, p. 131, (tradução nossa). “A colonialidade se refere a um padrão de poder que emergiu como resultado do colonialismo moderno, mas que em vez de estar limitado a uma relação formal de poder entre os povos ou nações, na verdade se refere a forma como o trabalho, o conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas se articulam entre si, através do mercado capitalista mundial e a ideia de raça”, (tradução nossa).

²³ Eugênio Resende de Carvalho, “A polêmica entre Leopoldo Zea e Augusto Salazar Bondy sobre a existência de uma filosofia latino-americana (1968-1969)”, in: *Ideias*, op. cit., p. 184.

Os povos que formam a América Latina apenas haviam se emancipado de suas metrópoles na Europa: Espanha e Portugal, quando já se lhes colocaram o problema que muitos de nossos pensadores chamaram “emancipação mental”. Havia também que se libertar de hábitos, costumes e modos de pensar impostos pelas metrópoles; isto é, de uma certa concepção do mundo e da vida, de uma certa cultura, para adotar, livremente, a outra²⁴.

Não seria necessária somente a luta pela libertação política tal qual ocorrera pela primeira vez um século antes, diante de Espanha e Portugal. Houve a imediata percepção da necessidade de uma guerra intestina ainda mais radical, era preciso além de tudo que fosse feita uma luta pela libertação cultural, pois a dominação se dava muito além da simples relação colônia e metrópole. Como bem diz Frantz Fanon²⁵ ao colonizado era preciso trocar de pele, ser outra coisa que não o sujeito massacrado e forjado pela relação colonial. Zea denuncia justamente a falha na virada do século, em que diante da necessidade de se livrar do antigo regime adotou-se outro sistema de ideias que impunham a mesma dominação. Abandonou-se um passado colonial ibérico para adotar um futuro positivista anglo-saxão, um futuro que nunca foi nosso, nem nasceu das necessidades de nossos povos: “para libertarmos dos hábitos e costumes da colônia, adotamos a filosofia positivista e prática dos homens que haviam feito do progresso uma meta sempre aberta. Porém ao fazer isto estávamos, talvez inconscientemente, adotando uma nova forma de dependência, a dos homens e interesses dos que eram expressão dessa cultura e filosofia imitada²⁶. Zea elogia a postura de Alberdi, porque embora tivesse adotado o liberalismo, falava em uma imitação taxativa e de uma seleção, segundo essa leitura nem tudo deveria ser imitado, adequando aquela filosofia a essa realidade somente nos pontos úteis a tal realidade. Poderíamos assimilar alguns conceitos que nos ajudariam a resolver determinados problemas próprios, mas não imitar cegamente todo um sistema de ideias sem levar em conta a própria condição.

Falava-se naqueles tempos em prol da liberdade dos povos latino-americanos, da necessidade de negar o passado em sua tirania e escolher um futuro libertador. Mas

²⁴ Leopoldo Zea, “La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación”, in: *Stromata*, San Miguel, Argentina, 29(4):399-413, out./dez. 1973, (tradução anônima em português disponível em: <http://files.mural2.com/200003973-33b1934ab8/FilosofiaLatinoamericana-Leopoldo%20Zea.pdf>, p. 1).

²⁵ Frantz Fanon, *Pele negra, máscaras brancas*, Salvador, UFBA, 2008.

²⁶ Leopoldo Zea, “La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación”, in: *Stromata*, op. cit., p. 1.

segundo o filósofo mexicano não foi o que de fato aconteceu. Para ele “nossos problemas, o problema do nosso pensamento, da nossa filosofia, se originou do fato de tratarmos de nos mantermos entre duas abstrações. A abstração de um passado que não considerávamos nosso, e a abstração de um futuro que nos é estranho”²⁷.

E sua estranheza é dupla: tanto pelo fato de não ser originado da nossa forma de ser e conseqüentemente de nossa forma de pensar, como por outro lado por nunca termos sido reconhecidos como iguais por esse homem que criou essa forma de ser. Sobre esse futuro, acrescenta que era “um futuro já realizado por outros homens que, muito embora tenham algo em comum conosco, pelo fato de haver sido feito por homens, não é nosso uma vez que não participamos de sua realização”²⁸. Para o latino-americano tentou um salto no vazio a medida em que negou o que era e buscou ser algo que negava ao próprio latino-americano – a filosofia europeia – que afirmava aquilo que ele, latino, não era. De certa forma havíamos deixado de ser. Explica que:

Queremos saltar de um vazio para outro. O vazio do que negamos e o vazio do que afirmamos. Vazio do que negamos, porque no final das contas não negamos nada, porque o que negamos está incorporado a nós, constituindo este nosso modo de ser do qual, em vão, buscamos nos libertar. E vazio do que queremos ser, porque é a negação do que somos. Propomos o modelo do que queremos ser, porém negamo-nos antes como ser²⁹.

Na visão de Zea os chamados emancipadores das gerações anteriores foram precisos na leitura da condição latino-americana, insiste que não importa o modelo que foi produzido por qualquer cultura, imitá-lo somente não é o caminho, é preciso imitar o espírito crítico destes povos, que é inerente a todo ser humano, para que pudéssemos com nossas próprias forças chegar a um produto cultural realmente relevante à nossa condição de dominado. É preciso imitar a postura crítica europeia, sua *práxis* transformadora da realidade e não somente os sistemas pensados por eles. O filósofo defende que não é possível pular etapas na escala de desenvolvimento destes modos de ser. Diz que: “O homem deixa de ser menino, ou jovem, para amadurecer, porém só amadurece pelo fato de haver sido menino e jovem. Não por uma decisão impossível de

²⁷ IDEM., p. 2

²⁸ IDEM.

²⁹ IDEM.

pretender jamais haver sido menino ou jovem. Ao contrário, sendo algo novo, porém como natural desenvolvimento do que foi. Não iniciar, como ainda se pretende em nossos dias, a partir do zero”³⁰. Por isso em seu projeto filosófico preocupa-se primeiramente em reconhecer o caráter de dominado e o legado Ibérico deixado, para a partir daí pensar uma nova etapa deste desenvolvimento intelectual, frente aos problemas que se apresentam na atualidade latino-americana.

Se era preciso resgatar esse ser renegado do latino-americano, levantando sua autoestima, era preciso também, por outro lado, reavaliar o europeu a partir da condição americana. Era preciso atacar o universalismo europeu e por em pé de igualdade o latino-americano. Segundo Carvalho:

Ao criticar o caráter universalista abstrato assumido pela filosofia ocidental de matriz europeia, Zea procurava legitimar a filosofia latino-americana enquanto tal. Segundo ele, estudar a obra dos pensadores latino-americanos e investigar como eles tentaram captar sua própria realidade social e histórica, para solucionar seus problemas concretos, já era fazer filosofia³¹.

A filosofia latino-americana seria para Zea uma filosofia ligada ao caráter histórico de sua condição, pois a filosofia seria uma ferramenta ou uma postura da racionalidade humana frente aos problemas impostos pela vida, portanto relativas ao tempo e ao lugar de onde são praticadas. Nesse sentido a filosofia europeia seria apenas mais uma forma do pensar humano, era preciso agora reconhecer o pensar latino-americano como outro momento desta prática filosófica. Carvalho acrescenta que “Zea formula sua posição filosófica a partir da crítica ao universalismo hegemônico e abstrato da filosofia ocidental, contrapondo a ela uma noção de filosofia como expressão de uma circunstância histórico-cultural concreta”³². A filosofia ocidental de matriz europeia está assentada em uma metafísica, uma lógica e questões fortemente abstratas estranhas às questões do homem latino-americano, por isso pensar a filosofia nos termos europeus era negar o pensamento latino-americano e sua racionalidade.

³⁰ IDEM., p. 3

³¹ Eugênio Resende de Carvalho, “A polêmica entre Leopoldo Zea e Augusto Salazar Bondy sobre a existência de uma filosofia latino-americana (1968-1969)”, in: *Ideias*, op. cit., p.188.

³² IDEM., p. 196.

§ 3 - Leopoldo Zea: a crítica à filosofia cartesiana e a dialética da barbárie.

Como já destacamos anteriormente o pensamento de Zea não é radical no sentido de buscar uma total cisão entre a filosofia europeia e latino-americana, afinal, devemos aceitar isso que somos, sujeitos pós-coloniais. É justamente esse seu esforço inicial. Buscando a continuidade e o amadurecimento de um pensar que pensa sua própria condição concreta. Por isso nosso primeiro passo deve ser aceitar aquilo que somos e de alguma forma converter esses espólios da colonização a nosso favor. Segundo Zea é possível haver uma assimilação do pensamento europeu, que para ele é bem diferente da simples imitação: “Ser original implica [...] partir de si mesmo, do que se é, da própria realidade. E uma filosofia original latino-americana não pode ser aquela que imite ou repita os problemas e questões que sejam alheios a realidade da qual há de partir”³³. Assim é possível ser original mesmo imitando alguns elementos da filosofia alheia, selecionando o que melhor se aplicam e fazendo disso ferramentas para resolver os próprios problemas. Nessa assimilação já há um filosofar: “Assimilar é fazer próprio o que parecia estranho, acomodá-lo ao que se é, sem pretender, pelo contrário, acomodar o próprio ser ao que lhe é estranho”³⁴. O filosofar implica, portanto, uma postura crítica frente à própria condição, a aceitação do que se é, mas também uma análise profunda daquilo que se recebe como verdade filosófica da Europa, confrontando a produção europeia à condição latino-americana.

Nesse processo contínuo, naturalmente surgiria um pensamento filosófico completamente próprio do latino-americano, que a medida que vai se adaptando e sendo modificado deixaria de ser europeu para ser também brasileiro, argentino, boliviano, mexicano, etc. Como fim desse processo: “Em última análise, a problemática que a realidade concreta postula a toda filosofia terá que culminar em soluções ou respostas que também podem ser válidas para outras realidades. Daí a chamada universalidade da filosofia, apesar dela se originar de problemas de uma realidade concreta, original, entendendo isto como a origem da qual surgiu”³⁵.

Quando critica a pretensa universalidade europeia, Zea não busca defender uma relativização total da filosofia, mas denunciar aos próprios latino-americanos as

³³ Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, D.F., Editora Siglo XXI, 2005.

(Versão disponível em: <https://cursosluispatinoffyl.files.wordpress.com/2014/01/leopoldo-zea-la-filosofia-latino-americana-como-filosofia-sin-mas.pdf>, p. 9).

³⁴ IDEM., p. 5.

³⁵ IDEM., p. 9.

armadilhas do pensamento europeu, sobretudo o cartesiano, que em sua essência, para afirmar sua liberdade e igualdade necessariamente exclui o ser de todos os outros povos através de sua ontologia. O projeto maior da filosofia latino-americano é libertar não somente o seu próprio povo das amarras da colonialidade, mas também livrar a própria Europa de sua lógica imperialista, que exclui o outro, o não-europeu, o não-ser. Disso deriva o fato de Zea ser um dos percussores da chamada filosofia da libertação, segundo explica:

Foi a Europa que se inicia na história da chamada modernidade – uma modernidade que implica um novo redescobrimento do homem, mas, ao mesmo tempo, a aparição de um homem que faz de sua redescoberta liberdade um instrumento ou justificação para impô-la a outros, negando-os este direito – a que impôs o problema. A Europa que considerou que seu destino, o destino de seus homens, era fazer de seu humanismo o arquétipo a alcançar por todo ente que lhe pudesse assemelhar; esta Europa, mesmo a cristã ou a moderna, ao transcender as fronteiras de sua geografia e tropeçar com outros entes que pareciam ser homens, exigiu a estes que justificassem sua suposta humanidade³⁶.

A colonização trouxe entre tantas coisas a relativização da humanidade dos povos originários, sua “sub-humanização” e a reboque a sub-humanização de todos seus descendentes, sendo mestiços ou não. No extremo deste problema posto por Zea, poderíamos explicar, hoje, a dificuldade dos europeus e norte-americanos em buscar alternativas ao seu próprio pensamento na chamada “pós-modernidade”, pois sendo os únicos dotados de humanidade e consideração ficam limitados a apenas uma perspectiva, dando voltas em sua própria filosofia. A libertação que o filósofo propõe se daria não só pela libertação política dos povos latino-americanos, mas também pela consideração de sua igualdade ontológica, para que assim, desde uma outra perspectiva se possa postular outros problemas e outras soluções à modernidade. É necessária uma pluralidade de pensamentos e não uma padronização cega.

Por outro lado, Zea expõe o que chamamos aqui de dialética da barbárie. A lógica imperialista europeia funciona desde uma dicotomia dominação-dominado, em que um povo sai de uma condição de dominado para lançar essa mesma lógica sobre outros

³⁶ IDEM, p. 2.

povos, a libertação e civilização de um povo rapidamente se torna a barbárie para outro. Em *Discurso desde la marginación y la barbárie* faz um estudo sobre essa dinâmica dos povos europeus e nos mostra como ela permeia seu pensamento, seja através do cristianismo ou depois, justificado filosoficamente de Descartes até Hegel. A Europa na medida em que se moderniza se auto-intitula a única possibilidade de realização da liberdade. O pensamento de Descartes surge da necessidade de reestabelecer a ordem frente aos sangrentos conflitos religiosos na Europa. É preciso encontrar algo que destitua o poder e o conhecimento de Deus, que motiva esses conflitos e apazigue as diferenças expostas por eles.

Descartes busca em sua consciência, em sua razão, algo que transcenda estas brutais diferenças, algo firme, seguro, que ninguém possa pôr em dúvida e discutir: A razão. Razão que parte do “eu penso, logo sou ou existo”, não se pode duvidar sem raciocinar sobre a própria dúvida. A partir deste reconhecimento racional o indivíduo afirma sua existência e, com ela, o mundo que o rodeia e sobre o qual há de atuar. Os homens são distintos entre si, mas há algo que os iguala³⁷.

Descartes postula a igualdade dos homens, mas não mais diretamente por obra divina, mas porque esse mesmo Deus nos dotou de uma razão capaz de fazer coisas maravilhosas. Nossas diferenças e conflitos se dão porque deixamos de considerar as mesmas coisas, buscamos caminhos diferentes que nos fazem derivar do bom uso da razão. Se todos fossemos instruídos segundo a boa consciência e usássemos a razão haveria paz, liberdade e não mais o conflito e a dominação entre os homens. Sobre essa mesma ideia se erigirão os ideais iluministas e o contrato social de Rousseau, por exemplo. No entanto, se fizermos o cruzamento dos tempos históricos veremos que essa afirmação da racionalidade e o surgimento das ideias iluministas coincidem com a exploração das Américas, conquistadas desde 1492 e de onde vem a riqueza que financia o avanço técnico, científico e filosófico europeu. Como afirma Enrique Dussel³⁸, o *ego cogito* é antecipado historicamente pelo *ego conquiro* europeu, esses homens de atitude imperial e

³⁷ Leopoldo Zea, *Discurso desde la marginación y la barbárie*, México, D.F., Fondo de cultura económica, 1990, p. 198.

³⁸ Enrique Dussel, “Meditaciones anti-cartesianas: Sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad”, in: *Tábula Rasa*, Bogotá, Colômbia, nº 9, 2008, pp.153-197.

conquistadora que se entendem como o centro do mundo, escolhidos por Deus para levar para os outros povos “menos desenvolvidos” às luzes e ao progresso.

Para justificar esta expansão e o domínio sobre os homens e povos, a filosofia europeia-ocidental necessitaria de uma justificação que não fosse ao mesmo tempo negação da filosofia que falava da igualdade de todos os homens pela razão ou entendimento. De acordo com Descartes, as desigualdades eram sempre originadas acidentalmente: o essencial é a igualdade de todos pela razão. Então o que fazer com os povos descobertos, conquistados e colonizados a partir do século XVI?³⁹.

No entanto o sujeito encontrado nas américas, que ainda não é classificado pelo europeu como latino-americano, é a negação dessa igualdade pela razão. Os habitantes das Américas não se importavam com o Deus europeu, com a sua razão, muito menos com seu progresso ou ciência, não era preciso invocar um princípio supremo, além dos seus deuses, para que não se exterminassem mutuamente. Viviam de maneira estranha aos olhos do colonizador, alheios a tudo isso e de forma bem equilibrada, sem conflitos aparentes e sem os problemas sociais europeus.

Mas a filosofia cartesiana abre prerrogativa para se questionar a humanidade dos povos originários de todo o planeta, porque ao enunciar “eu penso, logo existo” revela um lado obscuro que diz: então outros não pensam, ou pensam de maneira errada, e por isso não existem. Baseado em sua dúvida hiperbólica os povos ameríndios são rebaixados a meros objetos nas mãos dos conquistadores europeus que em sua máxima empatia só puderam imaginar catequizá-los, devastando sua cultura e seus modos de vida. Para Zea “os outros, possuindo ou não algum índice de razão, só podem ser vistos como parte da flora e da fauna por dominar. Nenhuma relação se estabelece com povos não brancos, nenhuma com povos mestiços, nada que não seja sua simples utilização. A brecha entre civilização e selvageria fica assim intransponível⁴⁰.

§ 4 – *A questão da colonialidade em perspectivas contemporâneas.*

³⁹ Leopoldo Zea, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, op. cit., p. 200.

⁴⁰ IDEM, p. 202.

As ideias de Enrique Dussel assumem um caráter explicitamente polêmico no texto *Meditaciones anti-cartesianas*, citado anteriormente, em que se propõe uma visão da origem da modernidade que será apropriada em seguida por Ramón Grosfoguel. Dussel procura situar no século XVI as origens do “antidiscorso” da modernidade e traçar uma espécie de genealogia das ideias de Descartes nas obras de diversos autores anteriores, desde Agostinho, com o tema do cogito, Anselmo e a demonstração a priori da existência de Deus, até autores ibéricos, como Ignacio de Loyola (1491-1556), fundador da Ordem Jesuítica e delineador dos exames de consciência próprios da formação das escolas jesuíticas onde Descartes estudou textos como as *Disputationes Metaphysicae*, de autoria de Francisco Suárez (1548-1617), e a obra de lógica de um autor mexicano, Antonio Rubio (1548-1615), entre outros.

Dussel mostra que, apesar de Hegel considerar Descartes como o autêntico princípio da filosofia moderna, várias das ideias mais importantes do pensador francês podem ser rastreadas nas obras dos autores que fizeram parte de sua formação, sem que isso signifique negar a originalidade do sentido que Descartes atribuiu a elas. Porém, esse estudo também mostra que o pensamento do *cogito* é mais bem situado num segundo momento dessa modernidade nascente, e que já deve ser considerado como parte de um movimento de ocultação do caráter conquistador e invasor da colonização das Américas que tinha se iniciado há mais de um século.

Ramón Grosfoguel segue Dussel quando defende que a expansão europeia não significou apenas um aumento considerável de território, mas possibilitou a existência de um novo ser, o homem europeu passou se compreender como o Ser Imperial (a partir do mencionado *Ego conquiro*), se entendendo como um conquistador de mundos e como tal se põe ao seu centro, atribuindo as suas próprias características o caráter de universal, se tornando o parâmetro, o desejável, o superior detentor de todo privilégio epistemológico⁴¹.

Grosfoguel realiza uma análise de quatro genocídios específicos e utilizará o conceito de Ser Imperial para pensar a trajetória da mentalidade colonizadora europeia, de como ocorre a passagem do hostilizar religiões não cristãs e seus seguidores em Granada na Europa, ao encontro com o radicalmente diferente, que são os indígenas que faz com que esse homem europeu se sinta no direito de examinar e retirar a humanidade

⁴¹ Ramón Grosfoguel, “A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI”, in: *Revista Sociedade e Estado*, Brasília, vol. 31, nº 1, pp 25-49, jan./abr. 2016.

dos povos diferentes, não europeus, passando a entender-se como o Ser Exterminador e como este matar corpos, culturas e saberes posteriormente culmina com Descartes constituindo o Ser Pensador, o europeu como centro do conhecimento, como aquele responsável por ditar o método e o que é conhecimento.

(...) o outro lado do “penso, logo existo” é a estrutura racista/sexista do “não penso, não existo”. O último expressa uma “colonização do ser” (...), pela qual todos os sujeitos considerados inferiores não pensam e não desfrutam de uma existência inteira, pois sua humanidade é questionada. Eles pertencem à zona que Fanon denomina “zona do não ser” e que Dussel chama de “exterioridade”. As universidades ocidentalizadas, desde o início, internalizaram as estruturas racistas/sexistas criadas pelos quatro genocídios/epistemicídios do século XVI. Essas estruturas eurocêntricas de conhecimento se tornaram consensuais. Considera-se normal haver homens ocidentais de cinco países que produzem o cânone de todas as disciplinas daquela universidade. Não há um escândalo nisso, é tudo um reflexo da naturalização das estruturas epistêmicas racistas/sexistas de conhecimento que imperam no mundo moderno e colonial⁴².

Como somos frutos dessa história é impossível desprezar o contexto da nossa produção intelectual, então precisamos abraçar nossa identidade e pensar a partir desse contexto, do fato de que somos frutos de uma invasão cultural violenta e que naturalmente isso afeta a forma do nosso pensar. A filosofia não reside no ignorar o passado e sim na compreensão que desde sempre estamos situados.

Neste sentido, com o propósito de examinar as relações coloniais presentes na produção filosófica brasileira e latino-americana e oferecer uma outra perspectiva para encarar parte das questões objeto das primeiras seções deste ensaio, consideramos que é importante abordar as ideias formuladas por Julio Cabrera.

No texto que aqui tomamos como referência, Cabrera propõe-se a “fazer uma destruição da pergunta tradicional sobre a ‘existência de filosofia na América Latina’, questionando os próprios termos em que essa pergunta geralmente é colocada:

⁴² IDEM, p.43.

‘existência’, ‘filosofia’, ‘América Latina’”⁴³. Não se trata de uma “introdução à filosofia latino-americana”, mas de uma “introdução latino-americana à filosofia”, ou, como enfatiza o autor, uma introdução à filosofia *desde* a “América Latina”. As inversões dos termos e as aspas, assim como a preposição “desde”, ganham grande importância para marcar a posição do autor em defesa de um pensamento insurgente. Não se trata de fazer uma lista de autores latino-americanos que fizeram filosofia, mas de pensar o que significa chegar ao pensamento mundial *desde* uma perspectiva “latino-americana”. Por conseguinte, é preciso compreender o que significa pensar *desde* uma circunstância histórica e cultural.

Para chegar a essa compreensão, a análise das aspas em “América Latina” é um dos pontos de partida. O termo “América” recorda-nos um dos colonizadores que chegou nessas terras (Américo Vespúcio), e o qualificativo “Latina” deixa de fora indígenas e negros e suas origens não latinas. Além disso, a expressão sugere uma unidade, quando a realidade é ao contrário plural e fragmentada. Se há uma unidade, ela será mais negativa do que positiva. Pensar a América Latina é pensar pluralidade, diversas culturas e costumes, no entanto Cabrera nos aponta um bom fio unificador dessa aparente desconexão:

um mesmo esquema atravessa a quase todos os países “latino-americanos”: foram invadidos por uma país da península ibérica na mesma época (século XV/XVI), seus indígenas foram escravizados ou exterminados e suas culturas anuladas; em muitos desses países, negros foram trazidos da África para trabalhar como escravos; a cultura europeia foi imposta como oficial e obrigatória: primeiro uma imposição da Escolástica, depois do romantismo, do positivismo, do antipositivismo (Bergson, o vitalismo), do marxismo, e finalmente a filosofia acadêmica como exposição da filosofia europeia⁴⁴.

Notadamente o processo de constituição dessas nações foi similar, por isso Cabrera chamará o elo entre elas de unidade negativa, um conceito que dá conta de explicar como compartilham de um mesmo processo de exclusão, de dependência e de

⁴³ Julio Cabrera, “Esbozo de una introducción al pensamiento desde ‘America Latina’ (Más allá de las “introducciones a la filosofía””, in: *Problemas do pensamento filosófico na América Latina*, Alberto Vivar Flores-Willames Frank (Orgs.), Goiânia, Editora Phillos, 2018, p. 12, (tradução nossa).

⁴⁴ IDEM., p. 14, (tradução nossa).

questionamentos, o que gera perspectiva ímpar de pensamento marcado por uma linha histórico existencial de invasão-colonização-possibilidade entre adaptação e resistência.

Estabelecido que não há como negar a origem e sua influência nos pensadores latino americanos, Cabrera passa a examinar o que é filosofia e seus desdobramentos para o pensamento. Entende a filosofia como um discurso gerado na Grécia e que a Europa considera como o berço da sua cultura⁴⁵, no entanto ela não é a única forma de pensamento e assumir sua superioridade frente às outras formas de pensar pode ser justamente o que acarreta nossa insegurança intelectual que culmina no perder de vista a importância dos nossos próprios saberes e construções discursivas.

Assumir um caráter tão rígido e excludente para filosofia faz com que ela perca o caráter questionador e seja só mais um instrumento de manutenção da dominação.

O que quero fazer aqui é pensar como nos introduzirmos, desde “América Latina”, ao pensamento mundial e não somente ao pensamento exposto na história oficial da “filosofia”... Pois isto significa já ter aceito que “pensar” é idêntico a “filosofar”, e que o problema é como nos introduziremos a esse “filosofar”. Porém isso não é o que nos interessa perguntar. Queremos transitar um caminho para o pensamento mundial desde a situação específica “latino-americana”, assim como os europeus caminharam para o pensamento mundial através da “filosofia”⁴⁶.

Nesse texto, Cabrera propõe que cheguemos a um “pensamento mundial” por um caminho que ainda temos que construir (*Esboço de uma introdução ao pensamento desde “América Latina”*) (publicado originalmente em espanhol).

O pensamento passível de tocar o ser humano quanto à sua condição de ser humano, o tipo de pensamento entendido como universal, é defendido por Cabrera, o que está em debate é como se alcança esse tipo de pensamento.

O modo como a filosofia é compreendida atualmente afasta diversas formas de pensar desse patamar de universalidade, ainda se faz filosofia segundo um certo parâmetro de origem europeia. Enquadrar outras formas de pensamentos nesses moldes pode prejudicar a originalidade e espontaneidade desses saberes ou simplesmente acarretar a desvalorização deles.

⁴⁵ IDEM.

⁴⁶ IDEM, p. 17, (tradução nossa).

O questionamento sobre a existência ou não de filosofia na América Latina acabaria incorrendo no mesmo pressuposto. Quer negando, quer afirmando a existência de filosofia em nosso continente, o que se negaria ou se afirmaria é a existência de uma forma de pensamento entendida segundo parâmetros estreitos, a filosofia entendida segundo uma referência exclusivamente europeia.

Cabrera lista algumas dessas características que entende como constante em ambos os lados, da negação ou da afirmação: o desprezo pelos saberes indígenas do passado; a aceitação da modelo filosófico europeu como matriz, como ditando as regras do que é fazer filosofia e não sujeito à apropriação e à desconstrução, mas apenas à aceitação e à reprodução; o não reconhecimento da nossa pluralidade cultural; a ideia de que o que se faz aqui ainda não é filosofia propriamente dita, mas um preparar de terreno, sendo a filosofia latino-americana entendida como um projeto para o futuro; a exigência de rigor e de percorrer etapas profissionalizantes, com a necessidade de passar pela história da filosofia europeia tendo mais importância do que o empenho sobre o objeto analisado filosoficamente; e por último uma busca por originalidade dentro dos parâmetros do pensamento ocidental.

Esses parâmetros levam a uma filosofia que compactua com a dominação cultural europeia e afasta qualquer possibilidade de insurgência de um pensar mais próprio, de demonstrar outras formas construções, saberes e pensamentos.

Cabrera propõe desconstruir essa metodologia engessada, listando suas sugestões de novos processos e termos para a filosofia latino-americana.

Começando pelo reconhecimento do saber indígena, que apesar de ter sofrido um apagamento sistemático ainda tem traços na sociedade atual, uma proposta de reavê-lo a partir do entendimento de sua importância e da possibilidade do enriquecimento cultural através de se englobar saberes, um reconhecimento que somos uma junção de conhecimentos originários e invasores, isso faz parte fundamental de se entender como latino-americano.

A compreensão que a filosofia europeia e seu modelo são inescapáveis, fazem parte do passado e do presente filosófico, não devem ser desprezados, há muito que se aprender deles, mas não precisam ser repetidos, é possível aprender e desconstruir. Buscar formulas próprias, experimentações, uma filosofia em busca da emancipação do saber latino-americano.

Perceber que identificar a multiculturalidade latino-americana não é suficiente, é necessário reconhecer uma igualdade entre os diferentes saberes e aceitar suas

diversidades de métodos para uma interação realmente eficaz. Aceitar que somos uma mistura de índios, brancos e negros e que essa mistura não se dá de forma harmoniosa, reconhecer o passado de violência e a implicação que isso acarreta até hoje e buscar ressignificar o que é ser latino-americano.

Aceitar que o pensamento e formulação de conhecimento latino-americano já é uma realidade e não um projeto para o futuro e que o que nos impede de entrar em contato com ele de forma efetiva são parâmetros importados da Europa aos quais submetemos toda forma de conhecimento. Quando não conseguimos enquadrar algo nos moldes europeus ele passa a ser inferiorizado, entendido como não suficiente e isso precisa ser alterado.

Compreender que apesar da importância do pensamento ser transmitido de forma coesa, objetiva e clara, há uma valoração muitas vezes inadequada as técnicas rigorosas, aos modelos fechados, há necessidade de vários anos de profissionalização antes da possibilidade da elaboração filosófica. Tirar do polo superior hierarquizado o estilo acadêmico de elaborar pensamentos e perceber que ele é apenas um dos estilos possíveis.

Buscar a originalidade na insurgência, no romper com uma filosofia que sirva de instrumento de opressão, dominação. Reconhecer a importância da história da filosofia não é se limitar apenas a completá-la, é preciso pensar problemas não hegemônicos e reconhecer que também são problemas filosóficos.

Cabrera defende que esse pode ser um caminho para pensar a nossa filosofia, um caminho para reencontrar nosso pensamento de forma a valorizá-lo.

O surgimento de um pensar desde “América Latina” é, por isso mesmo, forçosamente violento e rebelde, reativo, ou “insurgente”, porque estará sempre surgindo em um lugar onde não era esperado, onde não se queria que surgisse... senão como uma luta pela existência, pelo vir a ser, pelo surgir, um desejo mais primordial do que a “liberdade” em um sentido kantiano-hegeliano... é um pensamento que luta por ser em suas próprias circunstâncias; e a circunstância do pensar latino-americano é originariamente de invasão, exclusão e dominação, e de consequente resistência ou acomodação; essa é sua realidade básica a partir da qual surge o resto do pensamento desde “América Latina”⁴⁷.

⁴⁷ IDEM., p. 19, (tradução nossa).

Se não é necessariamente o rigor, a extensa formação acadêmica ou os moldes europeus que constituem a filosofia, como ela se dá? Existe alguma fórmula sócio-política-cultural favorável que quando atingida gera o filósofo?

Em outros escritos, como no livro *Diário de um filósofo no Brasil* e nos textos *O que significa dizer: “Não existem filósofos no Brasil?”*⁴⁸ e *“Não há filósofos no Brasil?”*⁴⁹, publicados no blog mantido pelo autor, a proposta parece ser alargar o conceito do que é filosofia. As formulações desses três textos são próximas, mas não idênticas.

No livro, constata-se que a filosofia tem sido entendida profissionalmente como uma “atividade de reflexão teórica, com vocação universal, que opera com métodos argumentativos em contato com a tradição filosófica ocidental”⁵⁰. Diferentemente, o autor pretende sustentar uma visão plural do filosofar, que não a restrinja a um modo profissional e técnico de se produzir o pensamento, mas que vincule o filosofar com a finitude, que pode se manifestar tanto na filosofia da matemática quanto na filosofia da existência. Para além da profissionalização da atividade filosófica, qualquer ser humano que se lança com paixão reflexiva sobre seu desamparo e incompletude constitutivos é, em certa medida um filósofo.

Filosofia é mais que uma forma, não são apenas os componentes externos que formam magicamente um filósofo, para Cabrera há uma característica singular no ato de filosofar, uma necessidade urgente, imperiosa de abordar algum determinado assunto, em um ato próprio do pensamento que chega a se traduzir em textos acerca do mundo escritos com uma abordagem singular e que trazem uma nova perspectiva.

O filosofar próprio surge de um impulso singular de expor o mundo de uma maneira inevitavelmente pessoal, mas que, de um modo o outro, apela para o humano, para o que afeta a todos. Isso não quer dizer que esse pensamento não reflita as suas origens e seus contextos sócio-culturais, pois é claro que vai refleti-los, inevitavelmente. Mas não é isso que deveria ser tematizado no momento de perguntar-se como é que esse pensamento próprio vai surgir... Para filosofar não se precisa de nenhum "embalo", nem queimar gerações, nem absolutamente nenhum "preparo" prévio: estamos já

⁴⁸ Julio Cabrera, *O que significa dizer: “Não existem filósofos no Brasil?”*, (disponível em: <http://filosofojuliocabrera.blogspot.com/2011/08/filosofia-no-brasil.html>), acesso em julho de 2018.

⁴⁹ Julio Cabrera, *Não há filósofos no Brasil?*, (disponível em: <http://filosofojuliocabrera.blogspot.com/2011/06/acerca-da-natureza-e-situacao-atual-das.html>) acesso em julho de 2018.

⁵⁰ Julio Cabrera. *Diário de um filósofo no Brasil*. Ijuí, Editora Unijuí, 2010, p. 12.

em condições de filosofar por contra própria, se tivermos a sensibilidade e a vontade de tentá-lo, o qual será sempre uma empreitada cheia de riscos de todo tipo (desde o risco ao ridículo até o risco da mediocridade)... A minha última tese é que existem já filósofos brasileiros (e argentinos, e chilenos, e bolivianos e paraguaios...⁵¹.

Partindo do filosofar como expressão desse ato singular no ser humano, como oriunda da nossa relação com o mundo, do nosso autoquestionamento e do questionamento das coisas a nossa volta, das dúvidas sobre nossa própria existência, do nosso projeto existencial sempre em desenvolvimento, das nossas descobertas, espantos, angustias, curiosidades, todas características próprias do *Dasein* e não do ser humano de uma determinada região do globo terrestre, fazendo que qualquer indivíduo esteja capacitado para a possibilidade de filosofar, independentemente da sua origem.

Na verdade, em minha concepção, Kierkegaard, Marx e Husserl filosofaram todos da mesma maneira, ou seja, da forma como aqueles meus estudantes de graduação gostariam filosofar: fascinados por uma temática (social, epistemológica ou existencial), com muitas ideias sobre a mesma, e com uma consciência muito aguda da importância crucial das questões abordadas, além de uma espantosa facilidade para exprimir-se em suas línguas. Quando alguém é filósofo, suas questões são inadiáveis, as mais urgentes do mundo. Isto não é “psicologista”, nem “privado”, nem “pessoal” num sentido intransferível; mas é singular no sentido de provir de um contato do filósofo com as coisas mesmas, com fatos ou fenômenos que o golpeiam de uma maneira desafiadora e excludente. Sem isso, não há filósofo⁵².

Apesar desses argumentos, e do testemunho da própria História da filosofia latino-americana do qual nas primeiras seções deste ensaio tentamos dar conta, ainda nos

⁵¹ Julio Cabrera, *O que significa dizer: "Não existem filósofos no Brasil"?*, (disponível em: <http://filosofojuliocabrera.blogspot.com/2011/08/filosofia-no-brasil.html>), acesso em julho de 2018.

⁵² Julio Cabrera, *Não há filósofos no Brasil?*, (disponível em: <http://filosofojuliocabrera.blogspot.com/2011/06/acerca-da-natureza-e-situacao-atual-das.html>), acesso em julho de 2018.

deparamos com o questionamento da existência ou não filosofia feita na América Latina, diante disso é preciso investigar quais são os motivos para tais questionamentos.

Uma das explicações pode ser como nosso sistema de ensino não distribui o pensamento produzido pelos seus membros, não estudamos filósofos conterrâneos e vizinhos. Apesar de estarmos na América Latina nossas academias tem seus currículos voltados para Europa, estudamos autores europeus, debatendo sobre problemas europeus e achando soluções europeias. Essa valorização da filosofia europeia nos impede de notar e difundir o conhecimento produzido aqui, a partir daqui. Quando pensamos em bons filósofos nacionais ou vizinhos geralmente pensamos em termos de bons comentadores da filosofia europeia.

Como resultado, nosso trabalho na universidade ocidentalizada é basicamente reduzido a aprender essas teorias oriundas da experiência e dos problemas de uma região particular do mundo, com suas dimensões espaciais/temporais muito particulares e “aplicá-las” em outras localizações geográficas, mesmo que as experiências espaciais/temporais destas sejam completamente diferentes daquelas citadas anteriormente... O conhecimento produzido a partir das experiências sócio-históricas e concepções de mundo do Sul global – também conhecido como mundo “não ocidental” – é considerado inferior e é segregado na forma de “apartheid epistêmico”⁵³.

Descartes produz um método para alcançar o conhecimento, a verdade, que irá estabelecer como fazer filosofia e guiar até hoje o que julgamos como filosofia, a atribuição de valor do que é ou não filosofia vem exportada em um molde unilateral que basicamente informa que o jeito de se produzir filosofia na modernidade é seguindo à risca o modelo cartesiano, qualquer coisa que seja divergente disso apresenta um valor inferior e não pode se quer ser entendido como filosofia.

A filosofia cartesiana tem exercido grande influência nos projetos ocidentalizados de produção de conhecimento. A pretensão de uma “não localização” da filosofia de Descartes, um conhecimento “não situado”

⁵³ Ramón Grosfoguel, “A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI”, in: *Revista Sociedade e Estado*, op. cit., p. 27.

inaugurou o mito da egopolítica do conhecimento, um “Eu” que assume produzir conhecimento de um não lugar. Como afirma o filósofo colombiano Santiago Castro-Gomez a filosofia cartesiana assume a epistemologia do ponto zero, ou seja, um ponto de vista que não assume a si mesmo como ponto de vista. A importância de René Descartes para a epistemologia ocidentalizada pode ser percebida 370 anos depois: as universidades ocidentalizadas seguem carregando o legado cartesiano como critério para validar a produção da ciência e do conhecimento. Mesmo os que são críticos da filosofia cartesiana continuam utilizando-o como critério para diferenciar o que é ciência ou não⁵⁴.

O mito da filosofia não situada colaborou para que o homem europeu, após dominar fisicamente a maior parte dos territórios do mundo dominasse também as estruturas epistemológicas. Ao se colocar como referencial do que é universal, o mundo passa a ser olhado por uma perspectiva europeia e todos os povos que fogem a esse modelo estão fadados a serem diminuídos.

As estruturas são construídas dentro desse imaginário e servem tanto para garanti-lo como para perpetuá-lo, com isso nossas instituições de ensino continuam até hoje desprezando saberes locais e privilegiando quase exclusivamente saberes europeus. A conclusão a que chega Cabrera aponta para a necessidade de rever as condições em que se produzem conhecimentos nas universidades da América Latina:

Após 500 anos de colonização do saber, não existe qualquer tradição cultural ou epistêmica, em um sentido absoluto, que esteja fora da Modernidade eurocêntrica. Tudo foi afetado pela Modernidade eurocêntrica e muitos aspectos do eurocentrismo foram engessados nessas novas epistemologias. Entretanto, isto não significa que cada tradição está contida, em um sentido absoluto, e que não há uma saída da epistemologia ocidental. Ainda existem perspectivas epistêmicas não ocidentais, que guardam uma exterioridade relativa da Modernidade eurocêntrica. Elas foram afetadas pelo genocídio/epistemicídio, mas não foram completamente destruídas. É esta exterioridade relativa que, de acordo com Enrique Dussel, propicia esperança e possibilidade de um mundo transmoderno: “um mundo onde

⁵⁴ IDEM, p. 30.

muitos mundos são possíveis”, para usar o slogan zapatista... A transmodernidade é um convite para que se produza, a partir de diferentes projetos epistêmicos políticos que existem no mundo hoje, uma redefinição dos muitos elementos apropriados pela Modernidade eurocêntrica e tratados como inerentes à Europa, rumo a um projeto decolonial de liberação para além das estruturas capitalistas, patriarcais, eurocênicas, cristãs, modernas e coloniais⁵⁵.

Talvez uma mudança nesse paradigma coloque a comunidade filosófica mais disposta a notar a quantidade de conhecimento sendo produzida em outros lugares não europeus e demonstre até mesmo a necessidade de formular um conceito mais abrangente do que é filosofia que não esteja tão presa a expectativas tão engessadas.

Como vocês já sabem, penso que filosofia é muitas coisas. Historicamente ela se desenvolveu em muitas direções e estilos. Creio que seríamos mais felizes (ou menos infelizes) se vivêssemos numa sociedade onde muitos tipos de filosofia pudessem ser praticados, e não um único tipo (com independência de assuntos e conteúdos, que também serão diversos). Uma sociedade onde nunca escutássemos a frase: “Ah, sim, mas isso não é filosofia” (uma frase que escuto demasiado frequentemente, para meu gosto)...uma consequência de um projeto institucional: a concepção vigente de como se deve produzir filosofia bloqueia o caminho para aqueles que pretendem instaurar qualquer ato singular de filosofar, pois o mesmo é abertamente desestimulado como sendo frouxo, irresponsável e ilusório⁵⁶.

§ 5 – *“Democracia futura”, técnica e questão ambiental desde um prisma brasileiro.*

No interior deste horizonte, focar em uma última perspectiva temática permitirá esclarecer com mais precisão um dos significados filosóficos deste ensaio coletivo. Como já destacou Marilena Chauí é necessário estudar o Brasil não “a partir do que falta”, mas “a partir do que ele efetivamente é”. Com efeito, não se pode compreender o nosso país

⁵⁵ IDEM, p. 45.

⁵⁶ Julio Cabrera, “Não há filósofos no Brasil?”, (disponível em: <http://filosofojuliocabrera.blogspot.com/2011/06/acerca-da-natureza-e-situacao-atual-das.html>), acesso em julho de 2018.

(e, é claro, suas produções filosóficas, sociais, artísticas, etc.) “pela falta, pela ausência e pela privação”⁵⁷. Ao contrário. É necessário dizer “sim” ao que somos e ao que fazemos; ao nosso passado, à nossa história, ao nosso diálogo/confronto com a tradição europeia, à efetividade de nossos corpos e de nossas vidas. Esse é o solo grávido de efeitos no qual devemos buscar as raízes de nossa identidade e encontrar os elementos fundadores de nossa Filosofia.

Neste sentido, temas como a crise da política, a crítica do (inelutável?) avanço da técnica e da ciência, a questão ambiental, os destinos da democracia, a luta contra a corrosão do espaço público por ondas de fascismo sociocultural⁵⁸ cada vez mais imponentes, são centrais no horizonte filosófico brasileiro da atualidade. É um sinal importante, que não só reforça a ideia de filiação (ainda incipiente, mas sem dúvida promissora) a uma tradição autenticamente latino-americana, como permite vislumbrar uma série de indicações para o fortalecimento da pesquisa acadêmica e do ensino de filosofia em nosso país.

Tomemos como exemplo as tensões que atravessam o debate em torno da democracia (destino, riscos, desafios) na nossa era tecnológica e digital.

Parlamentar, direta, representativa, de alta ou baixa densidade, formal, real, substancial, participativa, digital, compartilhada, etc. Qual seria a melhor forma de democracia? Que tipo de “ideal” nos deveria nortear na reflexão filosófica e na ação transformadora? De que modo conciliar políticas de governo com a necessidade de pôr em prática um imperativo ético que fale em nome das gerações futuras, do meio ambiente e de todo ser vivo?

Na última fase de seu pensamento Jacques Derrida busca indicar um caminho através da formulação do conceito de “democracia futura” ou “democracia por vir” – que não estaria mais ligada a noções clássicas da teoria política (cidadania, território,

⁵⁷ Marilena Chauí, “Conversa com Marilena Chauí”, in: *Conversas com filósofos brasileiros*, op. cit., pp. 306-307.

⁵⁸ Fascismo social e não político, como alerta Boaventura de Souza Santos (Cf. *A difícil democracia. Reinventar às esquerdas*, São Paulo, Boitempo, 2016). Fascismo social, cultural, ideológico “democrático e politicamente correto”, que estaria presente também nas práticas cotidianas de setores não irrelevantes das esquerdas, de acordo com Rossano Pecoraro (Cf., “Da democracia e da servidão voluntária na época do blablaismo e do doxismo (com Žižek e La Boétie)”, in: *Coleção do XVII Encontro da ANPOF*, São Paulo, ANPOF, 2018 e “O realismo do mal. A agonia da democracia e demo-fascismo no Século XXI”, in: *Sexo, política e desconstrução*, Baptiste Grasset-Rossano Pecoraro [Orgs.], Rio de Janeiro, CAPES/Imprimatur, 2017). Uma esquerda que, parafraseando o livro de Vladimir Safatle, deveria aprender a não ter medo de gritar seu nome (Cf. *A esquerda que não teme dizer seu nome*, São Paulo, Três estrelas, 2012). Uma esquerda que “se especializou demais”, apoiou-se “na causa da diversidade e perdeu de vista a universalidade” e que precisaria expulsar de sua genética política os “traços inquietantes” do “patrulhamento” e da promoção do “assassinato de reputação” de quem dissente ou usa seu “direito a mudar de convicção” como afirma Renato Janine Ribeiro (Cf. “A utopia e a redução de danos: entrevista com Renato Janine Ribeiro”, in: *A crise das esquerdas*, Aldo Fornazieri-Carlos Muanis [Orgs.], Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2017).

soberania, estado) e cuja legitimidade se fundamentaria na expectativa por um tempo futuro *à venir* e na invocação do *evento*, im-possível, plural e improgrável, que “não pertence a este tempo”⁵⁹. Essa formulação derridiana de uma “democracia por vir” é central na reflexão recente de Vladimir Safatle⁶⁰ que – partindo da constatação do “esgotamento da diferença como valor maior para a ação política”, da proposta de uma “experiência produtiva de indeterminação” e da apropriação de ideias relativas ao “Estado de exceção” de Giorgio Agamben e à dissociação radical entre Justiça e Direito afirmada por Derrida (o Direito não é a Justiça nem faz Justiça escreveu em *Força de lei*) – propõe como única saída possível da crise política e social um regime democrático no qual o poder seja “transferido para instâncias de decisão popular que podem e devem ser convocadas de maneira contínua”⁶¹.

Utopia? Mero ideal regulador? Segundo Safatle não, uma vez que

Há muito ainda *por vir*. Como dizia Derrida, eis a razão pela qual só podemos falar em democracia *por vir*, e nunca em democracia como algo que se confunde com a configuração atual do nosso Estado de Direito. Contra os arautos do Estado democrático de direito, que procuram nos resignar às imperfeições atuais de uma democracia parlamentar devemos afirmar os direitos de uma democracia *por vir*, que só poderá ser alcançada se assumirmos a realidade da *soberania popular*⁶².

Tendo o mesmo objetivo, isto é, desenvolver uma análise, mais ou menos conjuntural da condição atual do regime democrático, Renato Janine Ribeiro não se dirige ao contexto contemporâneo para buscar seus instrumentos conceituais, mas à filosofia grega antiga e ao direito romano. O cerne de seu discurso é a oposição entre a República (romana) e a Democracia (ateniense), entre a vontade (ou o bem comum) e o desejo. “Mesmo sendo de forma pejorativa, a afirmação dos conservadores gregos de que a democracia se pauta pelo desejo, é interessante. Indica que as pessoas desejam ter mais, para ser mais”⁶³. Desejam que suas diferenças e suas reivindicações particulares sejam

⁵⁹ Jacques Derrida, *Espectros de Marx*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1994, p. 13.

⁶⁰ Cf., Vladimir Safatle, *A esquerda que não teme dizer seu nome*, op. cit.; *Grande Hotel Abismo: por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*, São Paulo, Martins Fontes, 2012.

⁶¹ Para uma leitura crítica desses temas e, mais em geral, do debate da atualidade sobre as várias formas de democracia(s) Cf., Rossano Pecoraro, “Da democracia e da servidão voluntária na época do blablaismo e do doxismo (com Žižek e La Boétie)”, in: *Coleção do XVII Encontro da ANPOF*, São Paulo, ANPOF, 2018 e “O realismo do mal. A agonia da democracia e demo-fascismo no Século XXI”, in: *Sexo, política e desconstrução*, Baptiste Grasset-Rossano Pecoraro (Orgs.), Rio de Janeiro, CAPES/Imprimatur, 2017.

⁶² Vladimir Safatle, *A esquerda que não teme dizer seu nome*, op. cit., p. 53.

⁶³ Renato Janine Ribeiro, “A utopia e a redução de danos: entrevista com Renato Janine Ribeiro”, in: *A crise das esquerdas*, Aldo Fornazieri-Carlos Muanis (Orgs.), op. cit., p. 52. Sobre estes temas ver, do mesmo

reconhecidas socialmente e garantidas por lei. A política democrática apoia todas essas lutas por desejos que, aliás, não são uma exclusividade de ideologias e partidos de esquerda⁶⁴. O que fazer, então? O que esperar? Como preservar o bem comum? Como controlar a voracidade consumista das sociedades contemporâneas? De que maneira dar voz àqueles que não têm voz e às gerações futuras? Um passo essencial e necessário, diz Janine, “é a fusão dos dois princípios: do princípio democrático, do desejo que dá força e conteúdo à política; e do espírito republicano, como uma espécie de contenção”⁶⁵.

Mas isso seria suficiente?

Com o propósito de relançar a pergunta e fortalecer a discussão é interessante recorrer a um autor relativamente pouco apreciado pela tradição filosófica europeia e norte-americana, mas que se tornou em poucos anos um dos filósofos contemporâneos mais lidos e estudados no Brasil⁶⁶. Estamos falando de Hans Jonas e de suas reflexões pioneiras sobre técnica, ética e natureza.

A partir de uma perspectiva latino-americana o ponto central é: a técnica moderna é considerada hoje não só como um problema filosófico radical, mas também como um urgente problema ambiental e, portanto, *político*. Tudo o que fazemos no nosso presente se estende ao que teremos no futuro da humanidade e de toda a biosfera, pois nossas ações, sob o signo da técnica e das tecnologias, ganham alcance espaço-temporal antes impensáveis⁶⁷. Permanecemos, hoje, sem nenhuma espécie de novo *controle efetivo* sobre o avanço da técnica, sobre suas promessas, suas consequências à biosfera e seus riscos. Neste presente precário e não interrogado de modo adequado o futuro é posto em xeque permanentemente. Por isso, é inevitável e até necessário que questionemos: que tipo de governo será capaz de exercer o controle necessário sobre o poder da técnica e suas

autor, “Democracia versus República”, in: *Pensar a República*, Newton Bignotto (Org.), Belo Horizonte, Editora UFMG, 2000; “Démocratie versus République: inclusion et désir dans les luttes sociales”, in *Diogène*, v. 220, 2007 (este ensaio foi republicado nas edições inglesa e chinesa da Revista).

⁶⁴ No texto citado Janine foca, ao contrário, na esquerda brasileira, especialmente no PT (Democrático) e naquilo que seria o seu contrário ideológico e partidário, ou seja o PSDB (Republicano).

⁶⁵ IDEM., p. 53.

⁶⁶ Trata-se de um fenômeno peculiar e autenticamente nosso para o qual contribuem de maneira fundamental as atividades e os resultados (pesquisas, eventos, publicações, etc.) do Grupo de Trabalho (GT) Hans Jonas da Associação Nacional de Pós-Graduação (ANPOF).

⁶⁷ Em *O princípio responsabilidade*, Hans Jonas formula uma nova maneira de pensar a ética na era da civilização tecnocientífica. O pensador propõe a responsabilidade como princípio de uma ética para o futuro, que se impõe como um imperativo categórico, sobretudo, para o homem público enquanto depositário das ações coletivas com projeções temporais distantes. Em função dos problemas enfrentados pela modernidade com o avanço da técnica, ocasionado pela economia do lucro e pelo advento das ciências positivistas, Jonas afirma que tal responsabilidade deverá ser exercida, sobretudo, em âmbito estatal, uma vez que, sua propulsão deriva dessa empresa coletiva da ação humana que adquiriu uma nova dimensão. Sobre os preceitos deste princípio viabilizar-se-á uma política efetiva sobre a técnica que se consolida como um poder ameaçador para toda a biosfera.

consequências? Que governo será suficientemente “firme” e “convicente” em seus programas e ações para garantir que exista vida humana no meio ambiente preservado em um futuro em que os laços familiares não são o motivo que determinam as nossas ações atuais? De maneira mais clara, que governo será capaz de exigir, legal e legitimamente, sacrifícios e subordinar os interesses conflitantes do presente às demandas de longo prazo no futuro? Analisemos, pois, alguns dos limites e das possibilidades da democracia diante desses desafios. Afirmo o pensador argentino Mario Glück:

Hoje deve ser dito que as capacidades de qualquer governo são seriamente limitadas para encarar algum tipo de acordo político para o futuro, uma vez que se tratam das mesmas capacidades do Estado que estão em crise com a globalização financeira. As liberdades empresariais com cada vez menos limites por parte do estado como representante do interesse geral, podem prever um futuro muito mais perigoso diante do avanço do egoísmo individual. É interessante assinalar que grande parte do processo de globalização e da perda de capacidades do estado, é consequência em parte do avanço tecnológico que tem contribuído para que os fluxos financeiros pudessem mobilizar-se escapando do controle dos Estados⁶⁸.

A novidade desses desafios do nosso tempo ocorre porque “nunca antes a política pública teve de lidar com questões de tal abrangência e que demandassem projeções temporais tão longas. De fato, a natureza modificada do agir humano altera a natureza fundamental da política”⁶⁹. Esse diagnóstico surge após a análise crítica a respeito da “técnica moderna” e a fundamentação do “princípio responsabilidade” como uma proposta ética adequado à civilização tecnológica que deve ser colocada em prática na esfera pública, através do governante, pois a “técnica moderna” não está restrita a ação de indivíduos isoladamente, mas sim, tornou-se um modo de ser coletivo que representa um poder desgovernado e ultrapassa a esfera das cidades. A forma de governo suficientemente “forte” para controlar esse novo modo de ser coletivo deverá constituir um *poder sobre o poder*. Das reflexões políticas desenvolvidas pelo filósofo, queremos construir aqui uma janela pela qual possamos contemplar alguns aspectos da democracia diante dos desafios expostos.

⁶⁸ Mario Glück, “El principio de responsabilidad: ¿una ética impracticable? Reflexiones en torno a la propuesta política de Hans Jonas”, in: *Revista de Filosofía*, v. 18, nº 22, jan./jun. 2006, p. 50, (tradução nossa).

⁶⁹ Hans Jonas, *O princípio Responsabilidade*, Rio de Janeiro, Contraponto-Editora PUC-Rio, 2006, p. 207.

Desse modo, é inevitável que a primeira avaliação geral deste regime de governo aponte exatamente para sua limitação quanto ao cumprimento dos interesses do futuro, pois a democracia parece estar condicionada às vantagens do presente, uma vez que “aquilo que não existe não faz nenhum lobby, e os não-nascidos são impotentes”⁷⁰. O regime democrático, sobretudo aquele que se define “representativo”, depende de um processo eleitoral periódico. Na corrida para conquistar a maioria dos votos, os candidatos articulam promessas e programas (quando existem) populares (melhor dizendo populistas) e desejáveis que, absolutamente, dizem respeito ao bem-estar atual dos eleitores. Em países com grande má distribuição de renda, baixo índice de desenvolvimento humano e diversos problemas econômicos e sociais, onde as demandas do presente são urgentes, como exigir esforços para um futuro distante onde os eleitores atuais não colherão os louros do porvir? Em países desenvolvidos, com alto índice de consumo de bens e acúmulo de riquezas, como exigir uma moderação e redistribuição a nível internacional?

Ainda que à primeira vista a democracia se apresente de modo problemático para governar o poder tecnológico e garantir o futuro da humanidade, assim como de toda a biosfera, é urgente que tenhamos o interesse na fundamentação de um *poder coletivo* que se compreenda na forma política, capaz de regular a técnica de modo providente, resguardando as organizações sociais de governos tirânicos que poderiam acender sob pretextos catastróficos. Ou seja, devemos de modo voluntário ter interesse em circunstâncias futuras a fim de evitar medidas emergenciais extremas e, com isso, prevenir a ascensão de regimes autoritário ou mesmo totalitários. Se não decidimos pelo futuro no presente, o depois poderá demandar medidas que não são compatíveis com os procedimentos e tempo necessários aos regimes democráticos. Com as previsões catastróficas anunciadas, como o aumento da população mundial⁷¹ e a má distribuição de

⁷⁰ IDEM., p. 64.

⁷¹ Em seu livro *10 bilhões* Stephen Emmott, diretor do departamento de pesquisas em ciências da computação da Microsoft e professor da Universidade de Oxford, afirma que até o final do século XXI seremos uma população mundial de mais de dez bilhões e que esse crescimento populacional nos coloca em uma situação de emergência planetária sem precedentes. Escreve ele: “Para todos os lados que se olhe, um planeta de dez bilhões parece um pesadelo. E o mais preocupante é que agora existem provas contundentes de que todos os ecossistemas globais não só podem chegar a um ponto de virada catastrófico, mas já estão próximos dessa transição”. (Stephen Emmott, *10 bilhões*, Rio de Janeiro, Intrínseca, 2013, pp.150-151). Nessa mesma perspectiva Luiz Fernando Krieger Merico afirma que “a humanidade se encontra, pela primeira vez, diante dos limites da biosfera. As alterações climáticas são o exemplo mais didático disso. Estamos provocando rupturas, ultrapassando diversos limites impostos pela biosfera: alteração do ciclo hidrológico, desertificação, perda da biodiversidade, mudanças climáticas e diversos outros processos que sustentam a vida e a economia. Considerando que a biosfera não pode ser trocada, que as leis gerais do universo, entre elas a termodinâmica, também não podem ser alteradas, não estamos

bens de consumo a nível global (que divide os países desenvolvidos e os países subdesenvolvidos), esse futuro é iminente⁷².

Ainda que não tenhamos uma imagem definitiva de como seria uma forma de governo adequada aos desafios promovidos pela “técnica moderna”, precisamos refletir sobre a “dificuldade da liberdade no mundo de amanhã, e sobre o fato de que ela – por outro lado, mas especialmente – só é realmente possível caso se possa confiar em sua autolimitação através da censura do costume”⁷³. Portanto, pensar a democracia atualmente é também repensar os nossos valores morais, onde o pensamento prudente e o reconhecimento da responsabilidade por toda a biosfera tenha força suficiente para impor limites às ações tecnológicas e regulamentar o modo de viver do homem.

O sistema “democrático liberal” é um sistema político que tem como premissa medular a liberdade dos homens. Mas Jonas sublinha aqui um problema fundamental inerente a essa concepção de liberdade, pois nem sempre é uma liberdade para o bem. No atual sistema, em que quase totalidade do ocidente vive, há a obliteração do conceito de deveres a serem exigidos pelos conceitos de direitos a serem garantidos, ou seja, na prática, o que não é proibido é permitido. Portanto, o dever é negativo, isso significa que não se deve fazer aquilo o que é proibido, mas não há qualquer dever afirmativo que exija que se aja de determinada forma. Essa é uma crença “ingênua” na liberdade humana ou, uma convicção na bondade inata dos homens, pois toda ampliação irrestrita da liberdade é uma “grande aposta de que o bom uso superará o mau”⁷⁴.

Não se deve perder de vista que a liberdade no homem é uma marca da sua ambivalência que certamente pode se decidir pelo mal, mas ela pode igualmente optar pelo bem. Por isso mesmo, algumas circunstâncias de uma ordem econômica má, assim como uma ordem política má podem impedir alguns indivíduos alcançar qualquer tipo de “bondade”. Jonas afirma que existem formas de governo e de economia melhores ou piores, na medida em que “possam ser mais ou menos morais como tal, ou seja, de acordo com regras morais, elas estabelecem condições melhores ou piores para o Ser moral de seus membros, ou seja, para a ‘virtude’”⁷⁵. A virtude certamente não é a escolha mais fácil e cobra o seu preço, mas ela não deve ser excepcionalmente cara ao ponto de que o

em face de um modismo passageiro”. (Luiz Fernando Krieger Merico, *Economia e Sustentabilidade*, São Paulo, Loyola, 2008, p. 13).

⁷² Atualmente temos um exemplo didático acontecendo na Europa que precisa lidar com a invasão dos milhares de imigrantes fugitivos da guerra, da pobreza e da violação dos direitos humanos em seus países de origem.

⁷³ Hans Jonas, *O princípio Responsabilidade*, op. cit., p. 79.

⁷⁴ IDEM., p. 278.

⁷⁵ IDEM., p. 273.

homem médio não seja capaz de “comprá-la”. No caso dos regimes despóticos há uma corrupção dos valores éticos que ocorre de diferentes maneiras entre os agentes e as vítimas da violência imputada por esse tipo de governo. Nas palavras de Jonas:

Nesse caso, sendo os homens o que são, a lógica seria que se encorajasse a virtude, em vez de inibi-la. Mas, sobretudo, não se deveria encorajar o vício, embora seja isso o que ocorre nos despotismos, de forma mais absoluta nos despotismos totalitários: o arbítrio e a crueldade nos dominantes, a covardia, a hipocrisia, a difamação, a traição dos amigos, a insensibilidade e, no mínimo, a indiferença fatalista – enfim, o vício do medo e da sobrevivência a qualquer preço⁷⁶.

O “vício do medo e da sobrevivência a qualquer preço” destacado por Jonas, diz respeito igualmente aos efeitos desmoralizantes da exploração econômica e outros aspectos sociais institucionais. Para se evidenciar isto, basta afirmar que “o que se obtém no despotismo, por meio da violência e do medo, obtêm-se aqui pela miséria material e a necessidade bruta. Ali onde não se consegue sufocar o sentido da ‘virtude’, pelo menos o seu preço torna-se demasiado alto”⁷⁷. É, no entanto, necessário ressaltar que a liberdade política e a moralidade civil, que representam aqui o oposto ao despotismo, não garantem necessariamente bons homens, pois “não é obrigatório que o bom Estado coincida com os bons cidadãos”⁷⁸. Segundo Jonas, isso ocorre porque “causar” não consiste no mesmo que “permitir”, ou seja, o bom Estado permite ao seu cidadão a escolha pela virtude, mas não garante que este seja virtuoso como “efeito” necessário dele. Na verdade, é muito mais evidente o vício incentivado pelo aspecto negativo. Por isso,

observamos desde já que nenhum ceticismo a que cheguemos nos exime do dever de abolir circunstâncias maléficas e substituí-las, na medida do possível, por outras melhores. Os escândalos morais devem ser eliminados, mesmo que não saibamos qual será o resultado. Em relação a esse dever, não faz diferença se alimentamos dúvidas ou confiança a respeito dos seres humanos. Mas isso é importante, quando se trata de utopias e de

⁷⁶ IDEM., p. 274.

⁷⁷ IDEM., p. 276.

⁷⁸ IDEM., p. 273.

objetivos de longo prazo como tal, nos quais a visão vai mais além de uma simples correção dos males atuais. Por isso, novamente se coloca aqui a velha questão da relação entre o bom Estado e o bom cidadão⁷⁹.

Esta posição jonasiana se contrapõe à atual concepção liberal predominante no mundo ocidental sobre a neutralidade do Estado do ponto de vista moral defendida por filósofos como Kant, Hobbes e Maquiavel em suas teorias distintas⁸⁰. Seria este “o Estado da guarda noturna” por ser desejável que ele não seja notado em nome da liberdade individual dos seus cidadãos. Mas, “a aparição de uma possível tarefa para a responsabilidade e a mais ampla pergunta, implícita nela, de até que ponto podemos nos permitir amanhã a permissiva sociedade de hoje”⁸¹ nos impõe a contínua questão sobre o melhor governo, segundo o “princípio responsabilidade”. O Estado moralmente neutro não garante o bem-estar social por meio da repartição material e imaterial dos produtos, regulada de forma pública que assegure estabilidade aos cidadãos a fim de superar aquele “vício do medo e da sobrevivência a qualquer preço” imposto, nesse caso, pelos efeitos desmoralizantes da exploração econômica e de outros aspectos sociais institucionais (como a falha dos serviços de educação, saúde e até emprego).

Novamente, é necessário confirmar que a questão prática que tange o princípio responsabilidade diz respeito ao quanto o Estado pode determinar o bom ou mau caráter de seus membros. Nesse sentido, inegavelmente, conclui-se que os regimes liberais são pelo menos melhores nesse aspecto, na medida em que evitam as causas da corrupção inerentes aos regimes despóticos. Segundo Jonas, a liberdade é um valor moral em si, digna de seu alto preço; além disso, algumas virtudes são possíveis de florescer apenas em um regime de liberdade, pois “nas situações inter-humanas nunca faltará ocasião para a justiça, a bondade e a lealdade, e sua posse como postura permanente, assim como exercício criterioso, caso a caso, sempre representará um valor que nenhuma sociedade quer perder nem pode substituir pela mera coação jurídica”⁸². Portanto, um sistema liberal é preferível por motivos morais a um sistema não-livre, onde podemos afirmar junto ao filósofo que:

⁷⁹ IDEM., p. 277.

⁸⁰ IDEM., p. 277-278.

⁸¹ Hans Jonas, *Técnica, medicina e ética*, São Paulo, Paulus, 2013, p. 69.

⁸² IDEM., p. 70.

Um Estado de direito é melhor que um Estado arbitrário; a igualdade diante da lei, melhor que a desigualdade; o direito por mérito, melhor que aquele por herança; o livre acesso aos direitos, melhor que o acesso por parte de uns poucos privilegiados; o direito a defender os seus interesses e a participar dos processos decisórios sobre a coisa pública, melhor que a sua transferência permanente de gestores oficiais; a diversidade individual, melhor que a homogeneidade coletiva; a tolerância para com o outro, melhor que a conformidade obtida à força⁸³.

Ainda segundo Jonas, devemos conceder maior valor à posse das virtudes que podem florescer somente em um regime de liberdade em detrimento do valor de evitar os vícios que também surgem neste tipo de governo, como os problemas da estabilidade e bem-estar social que citamos acima. Ou seja, os problemas na economia são pagos pelo valor supremo da liberdade. Porém, “aqui o que se pode esperar de melhor é uma compensação, com concessões entre os extremos que sejam irreconciliáveis. Como em tudo o que é real, reina aqui o princípio da ‘compossibilidade’”⁸⁴. O Estado de direito, as ideias básicas de cidadania, da soberania do povo, da representação, do sufrágio universal, da regra majoritária, da equidade social, da ampliação das liberdades civis, entre outros, são frutos de seus avanços e esforços continuados. Os sistemas liberais são construídos na base de concessões permitidas por sua própria natureza “instável”, imperfeita, fluida, capaz de sofrer ameaças e coações de maneira interna e externa, passando sempre por novas adaptações. Exatamente por ser concebida por essas características, há um risco inerente à própria natureza desses sistemas do qual nos alerta Jonas:

[...] deveríamos acrescentar de imediato que o fato de esses sistemas serem melhores, na forma como o definimos aqui, não lhes garante nenhuma durabilidade, pois, ao contrário, em suas vantagens, sobretudo naquela da liberdade, está contido o germe das contradições, das crises, de uma possível degeneração interna e mesmo de uma transformação radical no seu oposto⁸⁵.

⁸³ Hans Jonas, *O princípio Responsabilidade*, op. cit., p. 279.

⁸⁴ IDEM., p. 280.

⁸⁵ IDEM., p. 279.

Por isso, Jonas reafirma o valor das virtudes para este governo, que, uma vez executor do princípio responsabilidade, deve cuidar para que haja uma situação global preventiva às situações de emergência e, sobretudo, de antecipação às ameaças integrais contra as quais nenhuma virtude poderia ser investida. Jonas conclui: “Cabe a nós evitar a necessidade da tirania, controlando-nos e sendo mais uma vez rigorosos em relação a nós mesmos. Um sacrifício voluntário da liberdade agora pode salvar o que há de mais importante nela para depois”⁸⁶. O sacrifício voluntário da liberdade sempre fez parte do pacto social para garantir os direitos individuais, mas, sendo a responsabilidade pela humanidade futura o valor principal para o mundo de amanhã, segue-se que:

[...] o valor complementar a ele é um vivo *sentido* de seu objeto, precisamente o “todo”, a humanidade como tal. Assim, o despertar, a manutenção, e inclusive a *fundamentação* de um sentimento pela “humanidade” é uma importantíssima tarefa educativa e intelectual para o mundo do amanhã⁸⁷.

Portanto, para cumprir a exigência da ética do futuro, o sistema político “precisa se decidir contra o indivíduo e a favor do coletivo (e assim por diante), ou seja, por aspectos que, segundo outra óptica são absolutamente imperfeitos”⁸⁸. Podemos, neste momento, com toda exposição realizada até aqui, questionar um ponto não interrogado por Jonas: este sistema democrático-liberal, pode ser compatível às exigências de vinculação aos princípios da ética do futuro? Ainda que o filósofo não nos forneça uma defesa clara à democracia (em suas mais variadas expressões), ele nos alerta quanto aos indesejáveis regimes totalitários ou autoritários. Outra pista que nos é fornecida trata da necessária vinculação da política a princípios éticos que devem conduzir a ação do governante de modo imperativo, a fim de garantir os direitos das gerações futuras de existir enquanto humanos ontologicamente preservados em sua natureza. De que maneira essa vinculação pode ocorrer e se isso é possível de modo prático são as aberturas que as críticas de Jonas e dos outros autores analisados deixam à *nossa* reflexão enquanto perspectivas filosóficas.

⁸⁶ Hans Jonas, *Técnica, medicina e ética*, op. cit. p. 84.

⁸⁷ IDEM., p. 82.

⁸⁸ Hans Jonas, *O princípio Responsabilidade*, op. cit., p. 280.

Referências bibliográficas.

AA.VV., *La filosofía en América Trabajos presentados en el IX Congreso Interamericano de Filosofía*, Caracas, Sociedad Venezolana de Filosofía, julio de 1979, tomo 1.

Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, México D.F., Siglo XXI, 1968.

Boaventura de Souza Santos, *A difícil democracia. Reinventar às esquerdas*, São Paulo, Boitempo, 2016.

Carlos Beorlegui, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano, una búsqueda incesante de la identidad* (3ª edición), Bilbao, Universidad de Deusto, 2010.

Daniele Dottorini, “Rocha, Glauber”, in: *Enciclopedia del Cinema Treccani*, Roma, 2004.

Enrique Dussel, “Meditaciones anti-cartesianas: Sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad”, in: *Tábula Rasa*, Bogotá, Colômbia, nº 9, 2008.

Eugênio Resende de Carvalho, “A polêmica entre Leopoldo Zea e Augusto Salazar Bondy sobre a existência de uma filosofia latino-americana (1968-1969)”, in: *Ideias*, Campinas, nº 7, nova série, 2º semestre, 2013.

Frantz Fanon, *Pele negra, máscaras brancas*, Salvador, UFBA, 2008.

Hans Jonas, *O princípio Responsabilidade*, Rio de Janeiro, Contraponto-Editora PUC-Rio, 2006.

_____, *Técnica, medicina e ética*, São Paulo, Paulus, 2013.

Italo Moriconi, “Apresentação: Medula e osso”, in: *Torquato Neto essencial*, Belo Horizonte, Autêntica, 2017.

Ivan Domingues, “Filosofia no/do Brasil: os últimos cinquenta anos – desafios e legados”, in *Analytica*, Rio de Janeiro, vol. 17, nº 2, 2013.

_____, *Filosofia no Brasil. Legados & Perspectivas*, São Paulo, UNESP, 2017.

Jacques Derrida, *Espectros de Marx*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1994.

Juan Bautista Alberdi, “Ideas para un curso de filosofía contemporânea”, in: *Latinoamerica, cuadernos de cultura latinoamericana*, Ciudad de México, Coordinación de humanidades/Centro de estudos latino-americanos-Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1978.

Julio Cabrera, “Esbozo de uma introducción al pensamiento desde ‘America Latina’ (Más allá de las “introducciones a la filosofía””, in: *Problemas do pensamento filosófico*

na América Latina, Alberto Vivar Flores-Willames Frank (Orgs.), Goiânia, Editora Phillos, 2018.

_____, *O que significa dizer: “Não existem filósofos no Brasil”?*, (disponível em: <http://filosofojuliocabrera.blogspot.com/2011/08/filosofia-no-brasil.html>).

_____, *Não há filósofos no Brasil?*, (disponível em: <http://filosofojuliocabrera.blogspot.com/2011/06/acerca-da-natureza-e-situacao-atual-das.html>).

_____, *Diário de um filósofo no Brasil*. Ijuí, Editora Unijuí, 2010, p. 12.

Leopoldo Zea, “La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación”, in: *Stromata*, San Miguel, Argentina, 29(4):399-413, out./dez. 1973, (tradução anônima em português disponível em: <http://files.mural2.com/200003973-33b1934ab8/FilosofiaLatinoamericana-Leopoldo%20Zea.pdf>).

_____, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, D.F., Editora Siglo XXI, 2005. (Versão disponível em: <https://cursosluispatinoffyl.files.wordpress.com/2014/01/leopoldo-zea-la-filosofia-latinoamericana-como-filosofia-sin-mas.pdf>).

_____, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, México, D.F., Fondo de cultura económica, 1990.

Luiz Fernando Krieger Merico, *Economia e Sustentabilidade*, São Paulo, Loyola, 2008.

Marcos Nobre-José Marcio Rego (Orgs.), *Conversas com Filósofos Brasileiros*, São Paulo, Editora 34, 2000.

Marilena Chauí, “Conversa com Marilena Chauí”, in: *Conversas com filósofos brasileiros*, Marcos Nobre-José Marcio Rego (Orgs.), São Paulo, Editora 34, 2000.

Mario Glück, “El principio de responsabilidad: ¿una ética impracticable? Reflexiones en torno a la propuesta política de Hans Jonas”, in: *Revista e Filosofia*, v. 18, n° 22, jan./jun. 2006.

Nelson Maldonado-Torres, “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, in: *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (Castro-Gómez, S.-Grosfoguel, R. (Orgs.)), Bogotá, Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores, 2007.

Paulo Roberto Margutti Pinto, “Crisóstomo entrevista Margutti - (Fazer Filosofia no Brasil, Conhecer Pensamento Brasileiro)”, in: *Boletim da ANPOF*, Julho/2018,

(disponível em: <http://www.ANPOF.org/portal/index.php/pt-BR/2014-01-07-15-22-21/entrevistas/1685-crisostomo-entrevista-margutti-fazer-filosofia-no-brasil-conhecer-pensamento-brasileiro>).

Ramón Grosfoguel, “A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI”, in: *Revista Sociedade e Estado*, Brasília, vol. 31, nº 1, jan./abr. 2016.

Renato Janine Ribeiro, “A utopia e a redução de danos: entrevista com Renato Janine Ribeiro”, in: *A crise das esquerdas*, Aldo Fornazieri-Carlos Muanis (Orgs.), Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2017.

_____, “Democracia versus República”, in: *Pensar a República*, Newton Bignotto (Org.), Belo Horizonte, Editora UFMG, 2000.

_____, “Démocratie versus République: inclusion et désir dans les luttes sociales”, in *Diogène*, v. 220, 2007.

Ricardo Timm de Souza, *O Brasil filosófico*, São Paulo, Perspectiva, 2003.

Rossano Pecoraro, “Da democracia e da servidão voluntária na época do blablaismo e do doxismo (com Žižek e La Boétie)”, in: *Coleção do XVII Encontro da ANPOF*, São Paulo, ANPOF, 2018.

_____, “O realismo do mal. A agonia da democracia e demo-fascismo no Século XXI”, in: *Sexo, política e desconstrução*, Baptiste Grasset-Rossano Pecoraro (Orgs.), Rio de Janeiro, CAPES/Imprimatur, 2017.

_____, “Filosofia della storia (latinoamericana)?”, in: *Quadranti – Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea*, vol. III, nº 1-2, 2015 (Dossiê Filosofia da História, Antônio Carlos dos Santos [Org.]).

Stephen Emmott, *10 bilhões*, Rio de Janeiro, Intrínseca, 2013.

Vladimir Safatle, *A esquerda que não teme dizer seu nome*, São Paulo, Três estrelas, 2012.

_____, *Grande Hotel Abismo: por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*, São Paulo, Martins Fontes, 2012.

A Filosofia da Tecnologia e o Desenvolvimento Tecnológico Nacional

Jairo Dias Carvalho *

Resumo

O artigo expõe uma visão de pesquisa em Filosofia da Tecnologia relacionado à realidade brasileira a partir de Álvaro Vieira Pinto adepto de uma concepção nacional desenvolvimentista que defendia a construção de um projeto estratégico para o Brasil que devia permitir a criação tecnológica e um aparelho produtivo nacional. O texto se divide em: 1-o conceito de nação, 2-o conceito de desenvolvimento, e 3-tecnologia e desenvolvimento nacional.

Palavras-chave

Álvaro Vieira Pinto; Desenvolvimento Nacional; Filosofia da Tecnologia; Friedrich List; Nacionalismo Tecnológico.

Abstract

The article exposes a research vision in Technology Philosophy related to the Brazilian reality from Alvaro Vieira Pinto adhering to a national developmentalist conception that defended the construction of a strategic project for Brazil that should allow the technological creation and a national productive apparatus. The text is divided into: 1-the concept of nation, 2-the concept of development, and 3-technology and national development.

Keywords

Álvaro Vieira Pinto; Friedrich List; National Development; Philosophy of Technology; Technological Nationalism.

* Professor Associado do Programa de Pós-Graduação (Mestrado) da Universidade Federal de Uberlândia MG. Coordena uma rede nacional de pesquisa em Filosofia da Tecnologia e participou do projeto Biotecnologias e Regulações da UFMG.

Há cerca de quase três anos um conjunto de pesquisadores no Brasil criou o GT (grupo de trabalho) Filosofia da Tecnologia e da Técnica da ANPOF (Associação Nacional de Pós Graduação em Filosofia do Brasil) com o objetivo de influir na pauta de pesquisa nacional da Filosofia propondo o tema da Tecnologia como fundamental ao País. O texto que segue expressa uma posição particular dentro do amplo espectro de diferentes reflexões feitas pelos membros do GT⁸⁹.

Nossa inquietação pode ser expressa no seguinte questionamento: tem a Filosofia da Tecnologia alguma coisa a dizer sobre o desenvolvimento tecnológico nacional?

As implicações da questão são múltiplas. Será que caberia à Filosofia enquanto disciplina acadêmica se debruçar sobre temas da realidade brasileira? Não será toda “Filosofia” contemporânea no sentido de formular os problemas de sua época? Ou deveremos apenas buscar resolução de problemas internos ao corpus de uma doutrina que porventura se apresenta às inúmeras e diferentes correntes filosóficas? Como conciliar o estudo “inovador” da história da Filosofia com o de temas que se apresentam à realidade brasileira? Será que tem sentido falar filosoficamente da existência de problemas da “realidade brasileira”?

Há um autor brasileiro, muito esquecido, que nos serve de guia nessas reflexões: Álvaro Vieira Pinto (1909–1987) nascido e falecido no Estado do Rio de Janeiro. Vieira Pinto era médico, professor de lógica, poliglota, doutor em Platão pela Sorbonne e foi o primeiro Filósofo da Tecnologia no Brasil e um dos teóricos do desenvolvimento nacional. Suas reflexões sobre tecnologia, que orientam nossas reflexões, têm como pano de fundo um conjunto de ideias nacionalistas e desenvolvimentistas cunhadas no âmbito do ISEB (Instituto Superior de Estudos Brasileiros), órgão estatal que se propunha a ser um centro permanente de altos estudos políticos e sociais em nível de pós-graduação, e que tinha por finalidade o estudo, o ensino e a divulgação das ciências sociais, a Sociologia, a História, a Economia, a Política e a Filosofia para aplicar as categorias e os dados dessas ciências na análise e compreensão crítica da realidade brasileira visando o incentivo e promoção do desenvolvimento nacional. O ISEB pretendia formar uma mentalidade propícia ao desenvolvimento do país e ao processo de industrialização. Para Vieira Pinto:

⁸⁹ As formulações iniciais desse texto foram apresentadas em dois colóquios realizados na PUCPR nos anos de 2016 e 2017 sob os auspícios do NET (Núcleo de Estudos sobre a Técnica) e expressam também parte da pesquisa de pós-doutorado ora em realização naquela instituição.

O papel dos filósofos pertencentes ao meio desenvolvido na compreensão do seu mundo, das razões de tal estado e na proposta de rumos e ações políticas e culturais transformadoras da realidade ambiente é decisivo. Para, isso, é necessário compreender, antes de tudo, o que significa ser filósofo no país pobre e dependente. A primeira exigência consiste em admitir que não pode significar a mesma coisa ser filósofo no país desenvolvido, dominador e autônomo e no que ainda vegeta no subdesenvolvimento, na ignorância do saber letrado e na carência de soberania e capacidade de definição e direção de seu processo de existência enquanto ser histórico particular. (VIEIRA PINTO, 2005a, p.45).

É a partir desta visão da tarefa da Filosofia que pensamos os problemas da “realidade nacional” e especificamente o problema do nosso (não) desenvolvimento tecnológico. Em tempos de globalização tecnológica o tema surge como uma maneira de pensarmos a nós mesmos e de nosso papel enquanto intelectuais. Para nós, “A Questão da Técnica” não existe em si mesma, mas é determinada pela nossa situação tempo espacial. Teria a Filosofia, e em especial a Filosofia da Tecnologia, algo a dizer sobre o porquê não somos polos estratégicos de criação tecnológica? Ou esta questão só pode ser respondida por formulações sociopolíticas?

Defendemos que “Tecnologia e Desenvolvimento Nacional” deva ser o problema filosófico a ser acrescentado à tradição de pesquisa da Filosofia da Tecnologia. O problema pode ser expresso do seguinte modo: Qual Tecnologia, Qual Sociedade, Qual Desenvolvimento queremos para o Brasil? Mas, o que é nação e o que é desenvolvimento? E como estas ideias se relacionam à Filosofia da Tecnologia?

1 - O conceito de nação.

Para definirmos “Nação” partimos das formulações de Álvaro Vieira Pinto em *Realidade e Consciência Nacional* (VIEIRA PINTO, 1960b, p.126-32). Para ele, a Nação é um conceito de totalidade enquanto ambiente inclusivo e envolvente geo-histórico e político produtor e doador de sentido para si do que congrega nele. Cada Nação é uma perspectiva-mundo. A Nação é uma totalidade internamente em movimento e multiplamente polarizada e por isso aberta a novas totalizações. Ela não é um dado: “A nação não existe como fato, mas como projeto. Não é o que no presente a comunidade

é, mas o que pretende ser... A comunidade constitui a nação ao 'pretender ser', porque é assim que a constitui no projeto de onde deriva a atividade criadora, o trabalho". (VIEIRA PINTO, 1960b, p.199). A nação enquanto totalidade multi tensionada internamente é um projeto de destino politicamente construído por uma comunidade. E ela possui contornos variáveis e relativos: "O que agora se dá como limite, o que se dá como totalidade envolvente para o fluir da existência humana, pode ser amanhã o círculo imediato, do qual partiremos para perceber outra totalidade, que, então, aparecerá como englobante máxima". (VIERIA PINTO, 1960b, p.149). Sempre se pode fazer avançar mais as fronteiras das totalidades que se apresentam na história. A cada fase da cultura a comunidade significacional historicamente adquiriu uma forma diferente, por exemplo, a tribo, o clã, a horda e agora a nação. E no futuro talvez poderá ser um bloco de países. Neste caso, poderíamos falar em "Nacionalidade Latino-americana". Assim, a nação é um vir a ser enquanto projeto político de constituição de um envolvente imediato coletivo, de um contorno geo-histórico e totalidade determinante de significação e de sentido às coisas, fatos, objetos técnicos, criações artísticas. Um país torna-se uma nação, uma totalidade de sentido quando erige um projeto de desenvolvimento para si:

É pelo seu projeto de destino que a nação se converte em um todo envolvente. Este.. não é o mero espaço preenchido por coisas e ocorrências, mas a universal conexão de sentido que afeta tudo quanto aí existe. Descobrimos agora a fonte de tal sentido: é o projeto de ser, a decisão de autodeterminar-se, de tirar de si a forma de que se quer revestir. É por seu projeto que a comunidade nacional se alça à condição de totalidade. ...Só as nações que conquistam papel histórico significativo são totalidades. As outras, as que vegetam na inconsciência de seu destino, as que não se sentiram convocadas à livre atividade, as que não emergiram da minoridade política, essas não são totalidades por si, mas partes de outras totalidades. (VIEIRA PINTO, 1960b, pp.160-161).

Só por meio de um projeto a comunidade nacional se eleva à condição de totalidade, as que permanecem no atraso, sem caminhos próprios, são partes de outras totalidades. Assim, será para a construção da e de uma Nação como mundo enquanto totalidade envolvente e fonte produtora de significação e de valor que deverá ser constituído um projeto de desenvolvimento. Trata-se da defesa da tarefa política da

criação da Nação como envolvente significacional autônomo. Isto permitira a constituição da visão própria de si de um país e de seus próprios interesses e uma perspectiva do processo mundial. Para Vieira, há nações que só o são sob o aspecto formal. Para serem nações verdadeiras é preciso construí-la substancialmente, materialmente. É para transformar os constructos formais em Nações que devemos constituir projetos de desenvolvimento com conteúdo nacionalista. Mas, o que é desenvolvimento?

2 - O conceito de desenvolvimento.

O tema do desenvolvimento é uma determinada versão da ideia de progresso. São componentes do conceito: a proeminência do trabalho como forma de autonomia do homem sobre a natureza, o sistema organizado de divisão do trabalho, a perspectiva da produtividade e da inovação, o espaço da liberdade subjetiva movendo a ação produtiva, e a mudança e melhoria das condições sociais da existência em uma curva progressiva contínua produtora de bem-estar. O desenvolvimento é progresso e este é baseado em alterações constantes no sistema de produção permitindo a realização social. Des-envolver é evoluir exponencialmente a energia contida nas formas da produção. Há uma relação entre o potencial produtivo crescente e a obtenção da autonomia de nações e indivíduos. O desenvolvimento seria uma mudança social sistêmica. Mas, parece-nos que o conceito em Vieira Pinto advém de outra tradição: a do “nacionalismo econômico” originada pelo pensador alemão Georg Friedrich List através de sua obra clássica *Sistema Nacional de Economia Política* escrita em 1841. Vieira Pinto é um herdeiro longínquo de List.

Nesta obra, List criou uma teoria do processo de indução ao desenvolvimento das nações economicamente atrasadas. Para ele, a nação era a unidade econômica fundamental se opondo ao que chamava de “cosmopolitismo” do pensamento de Adam Smith. List defendia o desenvolvimento da nação como uma forma de tornar a humanidade livre. Para ele, a consciência da unidade nacional seria a base do bem estar dos povos. List era crítico do trabalho primitivo que utilizaria muito esforço físico e do “dogma” do livre comércio como válido universalmente. Ele defende a diferença entre a economia cosmopolita e a política econômica nacional e o uso temporário de tarifas protecionistas para desenvolver o mercado interno de um país.

Ao defender o conceito de nação como unidade econômica básica e não o indivíduo rejeitando o livre comércio que protege os países mais desenvolvidos industrialmente List propõe o desenvolvimento da indústria e de sistemas sofisticados de transportes nacionais como caminho para a riqueza das nações. Para ele, uma nação jamais se enriquece se se entrega ao comércio com países mais ricos.

O nacionalismo econômico de List é provisório, vai até o ponto no qual as nações igualem seus potenciais e formem uma efetiva união universal. Para ele, enquanto outras nações continuarem a subordinar os interesses da humanidade como tal aos seus interesses nacionais, será absurdo falar de livre concorrência entre indivíduos de nações diferentes. Mas List acreditava apenas em nações onde o tamanho dos seus mercados lhes permitisse o desenvolvimento industrial e de uma infraestrutura econômica e militar e capaz de manter colônias. Fundamentalmente List via o mundo como um sistema em evolução e foi um dos pioneiros da teoria das etapas do desenvolvimento. Seu conceito fundamental é o de forças produtivas. São elas que garantem as transformações sociais (o desenvolvimento). Para ele, o desenvolvimento de uma nação deve ser induzido, requer intervenção do setor público no sentido da proteção das indústrias nascentes contra a concorrência das nações industrialmente mais avançadas. List defende que a tarefa da economia é realizar o desenvolvimento da nação. Ele foi um dos primeiros teóricos da deterioração dos termos de troca entre países agrícolas e países industrializados.

O conceito que mais nos interessa em List é o de força ou poder produtivo expresso no capítulo XII intitulado *A teoria das forças produtivas e a Teoria dos valores* do seu livro citado. (LIST 1986, p.97-106). Nele o autor começa criticando Adam Smith no que se refere às causas da riqueza das nações e dos indivíduos:

As causas da riqueza são algo totalmente diferente da própria riqueza. Uma pessoa pode possuir riqueza, isto é, valor intercambiável, se porém, não possuir a força de produzir objetos de valor superior ao daquilo que consome, tornar-se-á- mais pobre. Uma pessoa pode ser pobre; se porém, possuir a força de produzir uma quantidade maior de artigos de valor do que aquilo que consome torna-se rica. (LIST, 1986, p.97).

List opõe à teoria dos valores a teoria das forças produtivas. Para ele, a força produtiva da riqueza é mais importante que a própria riqueza, pois aquela assegura não

somente a posse e o aumento do que se ganha, mas também a substituição daquilo que se perdeu. E isto é válido tanto para as nações quanto para os indivíduos particulares. Um país que mantém suas forças produtivas sempre pode quando de uma adversidade atingir outra vez a prosperidade. Quando uma nação perde suas forças produtivas torna-se pobre e miserável. List cita o próprio Adam Smith:

O trabalho constitui o fundo do qual toda nação aufere sua riqueza, sendo que o aumento da riqueza depende primeiramente da força produtiva da mão de obra, ou seja, do grau de habilidade, destreza e competência com o qual a mão de obra da nação geralmente é aplicada... (LIST, p.98).

List afirma que a teoria da divisão do trabalho impediu Adam Smith desenvolver suficiente a ideia de força produtiva. Para o autor é, assim, como para Smith é evidente que a riqueza é obtida pelo trabalho, mas que mesmo assim houve nações inteiras que a despeito do trabalho dos seus cidadãos caíram na pobreza. Como se pode explicar isso? Se o trabalho gera riqueza o que gera e causa o trabalho? O que induz a produção, o que põe em atividade as forças de produção? Para List, são fatores subjetivos como a liberdade e a ordenação social que tornam úteis as energias e as forças da natureza que os indivíduos utilizam:

Quanto mais uma pessoa percebe que deve preparar o futuro de seus entes queridos e a promove seu bem estar, quanto mais ela foi acostumada, desde a juventude, à previdência e à atividade, quanto mais desenvolvidos foram seus sentidos nobres, e o corpo e mente foram cultivados, quanto mais viu melhores exemplos desde a sua juventude, quanto mais oportunidades tiver tido de utilizar suas forças mentais e corporais para melhorar sua situação, e também quanto menos tiver sido impedida em sua legítima autoridade, quanto mais sucesso tiverem seus esforços passados, e quanto mais tiverem sido garantidos para ela os resultados de sua atividade, quanto mais tiver sido capaz de obter reconhecimento público e estima por sua conduta e atividade metódicas e quanto menos sua mente sofrer de preconceitos, superstições, noções falsas e ignorância, tanto mais exercerá sua mente e seus membros para produzir, tanto mais será capaz de realizar,

e tanto melhor uso fará também dos frutos do seu trabalho. (LIST, 1986, p. 99).

Para List fatores subjetivos são indutores do trabalho produtivo. Ele acrescenta:

Todavia, muito dependem, em todos esses aspectos, das condições da sociedade em que o indivíduo foi educado, muito depende dos seguintes fatores: que a ciência e as artes floresçam, ser as leis e as instituições públicas tendam a promover o caráter religioso, a moralidade e a inteligência, a segurança da pessoa e da propriedade, a liberdade e a justiça; depende também de que, na respectiva nação sejam cultivados harmoniosamente todos os fatores da prosperidade material, da agricultura, da indústria, do comércio, que o poder da nação seja suficientemente forte para assegurar aos seus cidadãos individualmente o progresso na riqueza e educação de uma geração a outra, e capacitá-los não somente a utilizar as forças naturais de seu próprio país em sua plenitude, mas também, por meio do comércio exterior e pela posse de colônias, tornar as forças naturais dos países estrangeiros úteis a seus próprios interesses. (LIST, 1986, p.99).

Mesmo que não estejamos de acordo com a parte final da citação não podemos deixar de considerar que se trata de uma teoria peculiar do desenvolvimento. List defende que a Economia deva ser a teoria que ensina como despertar e desenvolver as forças de produção e como estas são dominadas e destruídas. Para ele:

O atual estado das nações é o resultado do acúmulo de todas as descobertas, invenções, melhorias, aperfeiçoamento e atividades de todas as gerações que viveram diante de nós; constituem o capital mental da humanidade atual, e cada nação individualmente é produtiva somente na proporção em que souber apropriar-se dessas conquistas das gerações anteriores e fazê-las crescer por seus próprios recursos, na medida em que as potencialidades naturais de seu território, sua extensão e posição geográfica, sua população e poder político forem capazes de desenvolver, da maneira mais completa e regular possível, todas as fontes de riqueza dentro de suas fronteiras, e estender sua influência moral, intelectual, comercial e política

sobre nações menos adiantadas e especialmente sobre os negócios mundiais. (LIST, 1986, p.99).

Para List deve-se levar em consideração a política e o poder político no processo de desenvolvimento. Para ele, na medida em que não se considera devidamente a natureza das forças produtivas não se leva em consideração as condições das nações em seu conjunto, e daí se menospreza a importância de desenvolver em igual proporção a agricultura, as manufaturas e o comércio, o poder político e a riqueza interna. Para o autor a prosperidade de uma nação aumenta não na proporção que esta acumulou maior riqueza, valores de troca, mas na proporção em que mais desenvolveu suas forças de produção e estas são criadas por instituições públicas.

Parece-nos que o conceito de desenvolvimento de Vieira Pinto guarda traços deste conceito do pensamento econômico nacionalista de List. Genericamente, para o autor podemos chamar de desenvolvimento, o processo sistêmico de configuração qualitativa de uma determinada comunidade que decide ser uma Nação. Trata-se de uma transformação qualitativa de uma totalidade, da criação de um aparelho de produção integrado, diversificado relativamente autônomo e endógeno, e de cadeias produtivas que se induziriam reciprocamente. Na linguagem listiana, trata-se da criação de forças produtivas autóctones. Mas implicaria também a criação de uma cultura autônoma, no quais as significações e valores próprios pudessem ser universalizados. O desenvolvimento é a criação de um mundo nacional como seria pré-condição do objetivo último de criação de uma sociedade global.

3 – Tecnologia e desenvolvimento nacional.

Para Vieira Pinto, o desenvolvimento é uma estratégia de construção de uma nação:

O processo de desenvolvimento não se confunde com o simples desenrolar dos acontecimentos diários da comunidade, em que naturalmente se incluem iniciativas criadoras de progresso material. Este decorrer cotidiano não contém como fatos novos mais do que os resultantes da manipulação empírica do real de cada momento, convertido em material utilizável para atender à exigência de melhoria das condições de vida. Este

tipo de progresso não é mais do que uma função elementar, em qualquer grupo social. Ao contrário, o desenvolvimento é antes de tudo um projeto total da comunidade, é um cometimento deliberado do grupo que decide mudar as condições de existência em que se encontra e ascender a forma mais alta. O desenvolvimento nunca é resultado da inércia na dinâmica da sociedade, do prolongamento da ação de alguns movimentos criadores abandonados ao efeito dos impulsos iniciais. É sempre um propósito da sociedade inteira, e por isso implica que esta se tenha convencido da necessidade de empreender esse esforço coletivo. (VIERIA PINTO, 1960b, p. 32).

O conceito de desenvolvimento em Vieira Pinto está ligado ao trabalho. Para ele, segundo nossa perspectiva uma nação desenvolvida é aquela que trabalha para si mesma cada vez mais sofisticadamente e por isso dá sentido ao mundo através da originalidade da sua cultura. O conceito de desenvolvimento do autor tem a ver com o que podemos chamar de “trabalho elaborado”. Para ele, toda técnica é uma acumulação intensiva e qualitativa (no sentido de facilitação) de trabalho para a produção da vida em sociedade. A técnica é uma forma de manuseio da realidade, de ter o mundo às mãos, o que Vieira Pinto chama de amannualidade (*Zuhandenheit*) (VIEIRA PINTO, 1960b, pp.67-72). Para ele, o objeto técnico é um artifício projetado para o manuseio do mundo. O artifício torna o mundo mais manuseável ao homem.

O desenvolvimento é a mudança do grau de “amannualidade” entre o homem e o meio do povo de um país. O desenvolvimento é uma maneira mais sofisticada e qualificada de uma sociedade ter o mundo às mãos, de manuseá-lo operacionalmente e de trabalhar nele em proveito de si mesma. Desenvolver é manusear a realidade com recursos mais elaborados, com mais qualidade. Qualidade significa novidade enquanto desdobramento e desenvolvimento do antigo. O desenvolvido significa o novo do ponto de vista da operação e manuseio do mundo quando são feitos em proveito de que os utiliza. Trata-se da criação de um aparelho de produção nacional cada vez mais sofisticado. E isto implica um amplo processo de criação e desenvolvimento tecnológico.

Para Vieira Pinto, a técnica deve ser referida a um contexto social, a um regime de produção e a determinado momento histórico. A técnica é o esforço que a comunidade empreende a fim de melhorar o modo de fabricação dos bens materiais mediante a alteração dos procedimentos habituais. É criação do novo a partir do antigo,

o que Vieira chama de desenvolvimento. “O processo histórico do desenvolvimento nacional consiste no desenvolvimento de processos técnicos de produção. Eis a razão pela qual o desenvolvimento nacional está forçosamente na dependência do avanço técnico”. (VIEIRA PINTO, 1960a, p.79). Assim, o desenvolvimento dos processos técnicos de produção é o desenvolvimento da amaterialidade a graus mais elevados. O desenvolvimentismo é uma estratégia de qualificação, de constituição de trabalho inovador enquanto operação e manuseio qualitativo do mundo.

Devemos definir o nacional desenvolvimentismo como uma estratégia política para qualificar o trabalho tendo em vista o projeto de criação de uma nação autônoma que o utiliza em proveito de si mesma. “O aproveitamento do trabalho do povo em benefício exclusivo dele mesmo é a diretriz suprema da política nacionalista”. (VIEIRA PINTO, 1960b, p.435). O desenvolvimento é uma concepção do progresso ou evolução da técnica enquanto acumulação qualitativa ou inovadora de trabalho tendo em vista a criação da Nação. “Só tem sentido medir o progresso e o desenvolvimento do país pelo volume e qualidade do trabalho que produz, porque até então tais índices não lhe exprimem a verdadeira capacidade criadora”. (VIEIRA PINTO, 1960b, p.437).

Para Vieira, o elemento organizador das iniciativas voltadas para a construção do desenvolvimento econômico é a percepção de que o homem só trabalha para si quando o faz para a sociedade inteira, por isso defende que uma Nação deva trabalhar para si para se tornar autônoma. Trata-se de buscar de o trabalho qualitativamente nacional. Quando alguém diz que “a nação trabalha pouco”, deve ser acrescentado que trabalha pouco para si. Segundo Vieira Pinto, a principal riqueza de uma nação está na capacidade de fornecer trabalho a si mesma. Isto ressoa o pensamento de List. “Nada vale a posse de imenso potencial econômico, representado por matérias-primas, espaço cultivável, fontes de energia se não se atualizar a riqueza primordial, o labor do povo, sem a qual nenhuma das outras é riqueza”. (VIEIRA PINTO, 1960b, p.435-36).

Para exemplificarmos vejamos a análise que o autor faz da noção de matéria-prima. Para ele, toda substância chamada assim transporta determinado potencial de trabalho a ser feito sobre ela. A matéria-prima só existe enquanto tal, se destinada a confeccionar algum produto mediante o emprego da força humana de trabalho, que a deve converter em certo bem-acabado. “Ela prefigura o objeto futuro, porque só a concebemos em indissolúvel conjugação com o trabalho que sobre ela deva ser executado, sem o qual não teria sentido chamá-la de matéria-prima, pois não seria matéria primordial para nada” (VIEIRA PINTO, 1960b, p.439). Assim, ao exportar matérias-

primas exporta-se um trabalho possível. A questão é quem vai executar o trabalho, o trabalhador nacional ou o estrangeiro? Quando um país exporta ferro, exporta um *quantum* de trabalho que deixará de ser feito nele. “Este é o fato decisivo, que jamais deve ser esquecido”. (VIEIRA PINTO, 1960b, p.439). O trabalhar para si é a realização deste trabalho na nação. Assim, exportar matéria-prima é exportar trabalho nacional potencial. “O que se entende por matéria-prima é sempre a matéria de um trabalho futuro”. (VIEIRA PINTO, 1960b, p.439). Para Vieira Pinto, se ela não for objeto de operações no espaço interno da nação e por instituições nacionais o país estará exportando a sua riqueza fundamental, a capacidade de trabalhar para si. O país ao exportar a matéria deixa ociosa uma mão de obra eventual, que a converteria em bens utilizáveis, segundo ele, exportando uma riqueza natural e o potencial de trabalho nela. Exportar matérias-primas é cancelar trabalho para enorme contingente de trabalhadores. “O País estará alienando aquilo que compõe a sua riqueza fundamental, a capacidade de trabalhar para si”. (VIEIRA PINTO, 1960b, p.439).

Segundo Vieira Pinto, para a Nação, o problema não consiste em saber se a exportação de minérios produz ou não, divisas, mas em saber se produz, ou não, trabalho. “Por isso, a rigor cabe dizer que não existe o problema da exportação de matéria-prima; o problema real é a exportação do trabalho”. (VIEIRA PINTO, 1960b, p. 440). A política de exportação equivale a uma política de desemprego, será que exportamos por que não temos capacidade de fazer ou não temos capacidade de fazer porque exportamos? Para o autor, exportar matéria de trabalho significa privar alguém de trabalhar sobre ela e o país desenvolver tecnologia e conhecimento para fazê-lo. Portanto, desenvolver a Nação é oferecer condições de manuseio, apropriação e disseminação de tecnologias cada vez mais elaboradas e sofisticadas.

Para Vieira Pinto, nas regiões “superiores”, os grupos dominantes compreenderam o papel da ciência e da tecnologia, e sabem que precisam mantê-las em constante expansão, porque esta é a condição da possibilidade de conservar a dominação econômica. Na periferia, persiste uma consciência tecnológica ingênua, que defende uma espécie de filosofia da vivência direta, de um retorno às forças vivas da nação, ao folclore ou à vida simples do povo. Para ele, a causa do desnível tecnológico entre as nações não teria origem biológica já que a tecnologia é parte constitutiva do humano. Esta é uma de suas teses filosóficas mais importantes. Para Vieira Pinto, o homem não seria humano se não vivesse sempre numa era tecnológica. Não há o “humano” antes da atividade tecnológica. A espécie humana se constitui projetando a cada nível de compreensão da

realidade um conjunto de artifícios para poder produzir sua própria vida. É o mesmo processo que faz nascer o humano e a atividade tecnológica por isso não haveria uma oposição entre o homem e a técnica. A atividade de projetar artificialmente trabalho elaborado é própria do humano. O proto-humano se torna o homem ao desenvolver uma capacidade de produzir artifícios capazes de substituir sua ação no mundo.

Para Vieira Pinto, a tecnologia é um patrimônio da humanidade (VIEIRA PINTO, 2005, p.267) e não constitui um produto cultural que por um insondável direito só possa ter nascimento nos centros mais adiantados. Por causa da tese da consubstancialidade, ele defende que a tecnologia pode de direito surgir em qualquer parte. Não há sociedade que possa subsistir qualquer que seja seu nível de desenvolvimento sem as técnicas que criou e que sustentam sua ação sobre a natureza nas condições produtivas existentes por meio de diferentes graus de conhecimento operacional do mundo. Para o autor, não se pode identificar a Tecnologia com a tecnologia das áreas economicamente mais desenvolvidas em cada época. É um erro pensar que as sociedades atrasadas não têm técnica nem a podem engendrar. Por isso deve ser evitado o pensamento ingênuo de que o povo não possui a energia e a criatividade das regiões desenvolvidas e de que não possuímos verdadeira tradição e nem capacidade inventiva e também o discurso sobre a desumanização causada pelo avanço tecnológico. Estes pensamentos sugestionam os segmentos mais ociosos e as elites da nação atrasada. Como a técnica é uma forma da ação produtiva humana e nela não está inscrita relacionar-se a qualidades excepcionais de indivíduos isolados, sendo patrimônio da espécie ela pode ser desenvolvida por qualquer grupo humano.

Para Vieira Pinto “Nunca o explorador estrangeiro terá interesse em fabricar na região anexa o que corresponde ao produto mais elevado de sua invenção. Se há privilégio de que jamais abrirá mão é o de inventar, de gerar a técnica. Só exporta o já sabido, o já usado, aquilo que não pode mais dar lucro senão no estado de sobrevida”. (VIEIRA PINTO, 2005, p.273). Por isso, para ele, cada nação deve desenvolver sua própria tecnologia de ponta.

Segundo o autor, o produto importado carrega consigo determinado conhecimento que pode ser aprendido, sua expansão capacita o consumidor a transformar-se em produtor, quando ele aplica os recursos ganhos com a tecnologia para produzi-la, em vez de remeter o ganho à matriz. Mas, nos países periféricos, os grupos internos preferem submeter-se à dominação externa. Vieira Pinto diz que tais interesses impõem-lhes sob pena de perderem seu status a obrigação de se associarem na qualidade

de parceiros menores às forças culturais alienígenas, facilitando a penetração da influência delas na área atrasada e a entrega a organizações estrangeiras de seus recursos materiais sobre os quais irá operar a tecnologia de fonte estranha. Se fizerem o movimento contrário perderão internamente o privilégio de apropriação dos bens existentes embora ainda sejam patrióticos. Mas, para Vieira Pinto, sempre haverá alguns recursos para dar os passos no caminho certo. Não se trata de repetir o caminho, mas integrar-se no processo civilizatório mundial e para isso será preciso construir um projeto nacional de desenvolvimento do trabalho.

Para Vieira Pinto é necessário que cada povo possa criar sua própria tecnologia avançada ou equiparar-se às dos grandes centros. Para isso será preciso que o centro interno de direção social democraticamente constituído, assuma a plenitude da defesa da inteligência e da cultura nacionais e encarregue seus cientistas, durante o mínimo de tempo e em setores rigorosamente calculados, de procederem à expansão tecnológica autônoma, mediante a compra do conhecimento estritamente necessário para instalar no país as bases do desenvolvimento independente (VIEIRA PINTO, 2005, p.277). Vieira Pinto defende a formulação de uma política de estímulo à criação científica e tecnológica autóctone voltada à solução dos problemas nacionais. Ele defende encarregar os cientistas em setores calculados de procederem à expansão tecnológica autônoma voltada a um desenvolvimento independente. Para isso será necessária uma formação científica universal, a priorização dos setores, problemas e o desenvolvimento de tecnologias próprias, que possam se igualar à produção da inteligência estrangeira. (VIEIRA PINTO, 2005, p.277). Trata-se da criação de uma política de estímulo à criação científica e tecnológica autóctone. “É, portanto, o Estado que deve formular e decidir sobre os programas educacionais e manter as universidades e institutos científicos das nações em desenvolvimento. Abrir mão do poder de decisão em tão fundamental campo de progresso nacional é entregar a soberania nacional”. (VIEIRA PINTO, 2005, p.277).

Para Vieira Pinto é preciso criar os meios para equipararmos-nos aos grandes focos geradores de conhecimento. Segundo ele, o problema é a oposição entre a pressão de uma minoria interna que deseja um alto padrão de vida e por isso concede parte dos recursos para a aquisição de produtos acabados de tecnologia adiantada e a necessidade de usar os recursos para a ascensão cultural e criação de novas tecnologias para o país como um todo. Para ele, cada nação podia erigir o seu pitoresco em paradigma esforçando-se num ingênuo equívoco por conquistar à margem da história o título de totalidade mediante a simples acentuação de sua fisionomia própria, mas agora com o

processo civilizador e o progresso material rápido isto se tornou uma inútil velocidade. Segundo Vieira Pinto: “Vê-se assim, que a instauração do processo de desenvolvimento nacional está intimamente ligada à possibilidade de enveredar o país pelo rumo da revolução tecnológica”. (VIEIRA PINTO, 1960b, p.80). Não se trata de repetir o caminho, mas integrar-se no processo civilizatório mundial e para isso será preciso construir um projeto nacional de desenvolvimento do trabalho. Isto significa manusear mais facilmente o mundo. Desenvolver é “progredir” no modo como manuseamos o mundo. O desenvolvimento nacional é o projeto de desenvolvimento da Nação, de sua passagem qualitativa do modo de manusear o mundo, de construção de um envolvente de significação que trabalha para si, que manipula o mundo em proveito próprio.

4 - Conclusão

O nacionalismo é um projeto de destino de uma comunidade que deseja trabalhar qualitativamente para si mesma. Trata-se da construção de um aparelho de produção autóctone fundado e sustentado com recursos próprios e dirigido por interesses nascidos nessa sociedade, é esta mudança qualitativa que chamamos de desenvolvimento. E será isto que permitirá à nação a construção de um ângulo de visão englobante da totalidade do real e a criação de enunciados próprios de sentido que obterão por isso o valor de proposições universais.

Por isso defendemos que os temas do desenvolvimento tecnológico autônomo, do trabalho qualificado para si de uma nação sejam pensados pela Filosofia da Técnica e da Tecnologia.

Mas, como uma nação pode trabalhar para si diante da transnacionalização da criação de tecnologias? Como se caracterizaria hoje a inovação e a produção da tecnologia contemporânea e como podemos competir com esta produção? O que faremos com a narrativa acerca da quarta revolução industrial, da convergência tecnológica, da necessidade de criação de ecossistemas de inovação, da tríade inovação, sustentabilidade e empreendedorismo? Como se dá a relação entre estados nacionais, corporações estratégicas e as tecnologias? Qual tecnologia nós queremos para o desenvolvimento nacional? Não serão estas as nossas questões da técnica?

Devíamos propor uma narrativa que atualize o tema do desenvolvimento nacional enquanto projeto de nação que trabalha para si de maneira qualificada, o tema das tecnologias convergentes, do redesenho e democratização da tecnologia, da

tecnologia concreta, de inovação, sustentabilidade, empreendedorismo, da tecnologia social. Devemos também pensar o conceito de trabalho e de forças produtivas nacionais, que decorrem do nacionalismo econômico de List.

Parece-nos que o nó das opções políticas contemporâneas está em entender em que medida as corporações estratégicas transnacionais se relacionam a seus estados nacionais. Não constituem, elas, seus países como bases estratégicas de produção e potencialização econômica, polos motores tecno produtivos? Como podemos competir com isso? Será que podemos sequer pensar em processos tecnológicos que permitem o desenvolvimento nacional? Como pensar a relação entre estados nacionais, corporações estratégicas e tecnologia? Como pensar a transnacionalização da produção da tecnologia contemporânea e a proposta de Álvaro Vieira de construir Tecnologias Autóctones para o desenvolvimento nacional?

Referências bibliográfica

List, Georg Friedrich. (1986). *Sistema Nacional de Economia Política*. Os Economistas. Tradução: Luiz João Baraúna. São Paulo, 1986.

Vieira Pinto, Álvaro (1960a). *Consciência e Realidade Nacional*. Rio de Janeiro: ISEB.

Vieira Pinto, Álvaro (1960b). *Consciência e Realidade Nacional*. Rio de Janeiro: ISEB.

Vieira Pinto, Álvaro. (2005a). *O Conceito de Tecnologia. Volume 1*. Rio de Janeiro: Contraponto.

Vieira Pinto, Álvaro (2005b). *O Conceito de Tecnologia. Volume 2*. Rio de Janeiro: Contraponto.

Fisgados pelos nós das redes no mar que navegamos – informação e regime de visibilidade

Valéria Cristina Lopes Wilke *

Resumo

A sociedade “sempre ligada”, hiperconectada, hiperacelerada é atravessada pelas redes de produção e consumo, financeirização e comunicação ininterruptas e pela dependência das interfaces propiciadas pelas máquinas eletrônicas. Sob estas redes subsiste a web, a rede alcance mundial, que até agora já interconectou amplas parcelas de territórios, urbanos ou rurais, inóspitos ou amigáveis, em todos os quadrantes do planeta e puxou para sua entretela de fios todos os que podem ter pelo menos uma única tela conectada. E fiat lux. O mundo se põe nas pontas dos dedos. Este fato permite considerar alguns aspectos da circunstância que habitamos. Entretanto, o caminho seguido nesta reflexão não se deterá nas questões ligadas ao controle ou à vigilância, mas em aspectos que permitem pensar o campo visual da cultura contemporânea, com o fito de discutir as subjetividades que se formam no horizonte informacional. Para tanto, em primeiro lugar, o horizonte sócioeconômico neoliberal será apresentado em algumas linhas mestras, pois é dele que provém a espinha dorsal da teia de sentidos que conforma o mundo que hoje habitamos. A seguir, a não coisa será considerada em seus traços elementares, uma vez que ela é o elemento basilar que, em última instância, transita pelas redes digitais sob diferentes roupagens. Por fim, serão considerados alguns aspectos da cultura visual contemporânea que permitem somar elementos à análise do processo de constituição de novo regime de visibilidade e de um novo tipo de observador, aqui conceituado preliminarmente como observador-usuário. Parte-se da compreensão de que os modos de percepção e de atenção acompanham as transformações históricas. Por

* Professora Associada do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO).

consequente, as questões e os problemas ligados ao entendimento do que vem a ser a visão, o campo de visualidade, a ação dos sentidos sobre este campo são enfrentados de maneiras diferentes conforme o que a circunstância histórica propõe.

Palavras-chave

Tecnologias de informação; Imagem técnica; Regime de visibilidade; Observador-usuário.

Abstract

The hyperconnected, hyperaccelerated, non-stop society is permeated by uninterrupted production and consumption networks, financialization and communication, and by the dependence on the interfaces provided by electronic machines. Under these networks remains the web, the global network, which up until now has already interconnected large plots of territories, urban or rural, inhospitable or friendly, in all the quadrants of the planet and pulled to its interlacing of wires all that can have at least connected screen. And fiat lux. The world stands at its fingertips. This fact allows us to consider some aspects of the circumstance that we inhabit. However, in this reflection the followed path will not sustain issues related to control or surveillance on the contrary it will analyse aspects that enable us to think about the visual field of contemporary culture, in order to discuss the subjectivities that are elaborated in the informational horizon. For this purpose, first of all, the neoliberal socioeconomic horizon will be presented in some master lines, since it is from him that the backbone of the web of meaning that shapes the world we inhabit today. Next, the non-thing will be considered in its elementary traits, since it is the basic element that, ultimately, transits through the digital networks in different clothes. Finally, we will consider some aspects of the contemporary visual culture that allow us to add elements to the analysis of the process of constitution of a new visibility regime and of a new type of observer, here named observer-user. It is understandable that the way of perception and attention follow up historical transformations. Therefore, the questions and problems connected with the understanding of what is the vision, the field of visuality, the action of the senses on this field are faced in different ways according to what the historical circumstance proposes.

Keywords

Information technologies. Technical image. Visibility regime. Observer-user.

Introdução

No tempo presente assiste-se ao alargamento da experiência vital que passou a abranger também as infovias e o nosso trânsito compulsivo por elas. Parte da vida se passa, pois, dentro das redes, das bases e dos bancos de dados, das estradas da informação, uma vez que estamos enfeixados num horizonte informacional. Cada simples uso do cartão eletrônico do banco ou da marcação de um *like* no Twitter, ou do uso do cartão de transporte, por exemplo, gera o acúmulo maciço de informações sobre o indivíduo nas bases de dados interligadas. A contrapartida deste fato é a situação em que os indivíduos, enquanto consumidores ou leitores ou usuário do transporte público, entregam voluntariamente seus dados à vigilância e ao controle, pois nesta estrutura informacional, por um lado, de modo mais ou menos visível quem mais utiliza os aparatos, as ferramentas, os programas são as empresas de marketing e de crédito, que procuram a credibilidade das pessoas listadas pelos arquivos. Estar incluído num desses arquivos é condição de credibilidade, pois as bases de dados cadastram consumidores confiáveis, dignos de crédito e descartam ou outros, i.e., aqueles que não jogam o jogo do consumo de modo confiável pelas regras do mercado e ninguém faz parte de alguma base de dados sem ter as credenciais adequadas. Por outro, as ações de figuras como Julien Assange e Edward Snowden revelaram ao mundo alguns meandros da vigilância e do controle, até então secretos, presentes na possibilidade de coleta e de armazenamento de dados de cidadãos, empresas e até governos, realizados por governos e grandes corporações.⁹⁰ Assiste-se igualmente ao desenvolvimento crescente dos controles sociais implicados na sociedade em rede; à fabricação de um novo formato de sujeito, de novos corpos e subjetividades; à vigência de um tempo assinalado pela crise das instituições modelares da sociedade disciplinar e de elaboração de novos dispositivos, sofisticados, ágeis, flexíveis, transparentes, pulverizados, dispersos, que são veículos, estratégias e aparatos do biopoder e do controle social.

A sociedade “sempre ligada”, hiperconectada, hiperacelerada é atravessada pelas redes de produção e consumo, financeirização e comunicação ininterruptas e pela dependência das interfaces propiciadas pelas máquinas eletrônicas. Sob estas redes subsiste a *web*, a rede alcance mundial, que até agora já interconectou amplas parcelas de

⁹⁰ Mais recentemente explodiu o escândalo em torno do Facebook, pois usuários deste sistema tiveram os dados pessoais explorados pela *Cambridge Analytica*, de maneira não autorizada, durante a campanha presidencial de Donald Trump, nos EUA. Este evento, cujas consequências ainda estão em desdobramentos, novamente alimentou os debates acerca das implicações políticas do uso de dados de usuários de redes sociais.

territórios, urbanos ou rurais, inóspitos ou amigáveis, em todos os quadrantes do planeta e puxou para sua entretela de fios todos os que podem ter pelo menos uma única tela conectada. E *fiat lux*. O mundo se põe nas pontas dos dedos.

Este fato permite considerar alguns aspectos da circunstância que habitamos. Entretanto, como poderia parecer a primeira vista, o caminho seguido nesta reflexão não se deterá nas questões ligadas ao controle ou à vigilância, mas em aspectos que permitem pensar o campo visual da cultura contemporânea, com o fito de discutir as subjetividades que se formam no horizonte informacional. Para tanto, em primeiro lugar, o horizonte sócioeconômico neoliberal será apresentado em algumas linhas mestras, pois é dele que provém a espinha dorsal da teia de sentidos que conforma o mundo que hoje habitamos. A seguir, a não coisa será considerada em seus traços elementares, uma vez que ela é o elemento basilar que, em última instância, transita pelas redes digitais sob diferentes roupagens. Por fim, serão considerados alguns aspectos da cultura visual contemporânea que permitem somar elementos à análise do processo de constituição de novo regime de visibilidade e de um novo tipo de observador, aqui conceituado preliminarmente como *observador-usuário*. Parte-se da compreensão de que os modos de percepção e de atenção acompanham as transformações históricas. Por conseguinte, as questões e os problemas ligados ao entendimento do que vem a ser a visão, o campo de visualidade, a ação dos sentidos sobre este campo são enfrentados de maneiras diferentes conforme o que a circunstância histórica propõe.

1 – O mar que navegamos.

Desde os finais da década de 1980, pelo menos, apareceram diagnósticos acerca do contemporâneo que apontavam para a relação de diferentes fenômenos que a meu ver tinham a interconexão de crescentes áreas do globo, via tecnologias de informação (TIs), como elemento fundamental para as transformações pelas quais o capitalismo contemporâneo passava (e passa) no âmbito de sua natureza política, econômica e social. Esta percepção não significa a defesa de algo como o determinismo tecnológico, pois as TIs foram insumo necessário mas não suficiente para as mudanças ainda em curso.

A década de 1970 foi marcada por uma profunda crise estrutural no sistema do capital, cujos ecos ainda são presenciados hoje com a redução e/ou precarização das políticas públicas. (Meszáros, 2000) Perry Anderson (1995) explicou que a prioridade imediata era deter a grande inflação daqueles anos e para tanto fez-se necessária a

reorganização do campo econômico que foi realizada em novos termos, paradigmaticamente encabeçada pelos governos republicanos de R. Reagan e G. Bush (EUA), M. Thatcher (Reino Unido) e H. Kohl (Alemanha). Ao longo destes governos foi disseminada a agenda que justificou o Estado mínimo diante do *Welfare State*, uma vez que a intervenção na economia foi apontada como a causa principal da crise estrutural do sistema; a redução de impostos (especialmente dos segmentos ricos); a auto-regulação, que dificultou e reduziu a ação do poder público sobre diferentes aspectos da economia nacional e sobre as transações financeiras globais; a privatização das empresas públicas; a desregulamentação trabalhista e o desmonte das seguranças sociais conquistadas e implantadas no Estado de Bem-Estar Social; a compreensão do ser humano como mônada e por isto responsável exclusivo pelo que faz e pelo que lhe advém socialmente. Por fim, conforme Anderson (1995, p. 14),

[...] a desregulamentação financeira, que foi um elemento tão importante do programa neoliberal, criou condições muito mais propícias para a inversão especulativa do que produtiva. Durante os anos 80 aconteceu uma verdadeira explosão dos mercados de câmbio internacionais, cujas transações, puramente monetárias, acabaram por diminuir o comércio mundial de mercadorias reais. O peso de operações puramente parasitárias teve um incremento vertiginoso nestes anos.

A desregulamentação significou tão-somente o deslocamento do pólo orientador ‘sociedade prevista pelo *Welfare State* para o pólo orientador ‘mercado’, que passou a ser a principal fonte de regulamentação. A predominância do interesse privado coincidiu, por sua vez, com a crise do Estado do Bem Estar Social, com a retração das forças sociais e dos serviços públicos, e com o questionamento da validade da atuação do Estado-nação em várias de suas funções.

Em maior ou menor medida os países do centro do capitalismo e também os periféricos, desde a década de 1970, assumiram a agenda da Sociedade Monte Pelèrin, cujas ideias triunfaram ao nortear a reorganização neoliberal do sistema do capital.

O livre fluxo das finanças em decorrência da desregulamentação financeira e trabalhista terminou por radicalizar o processo de globalização, o qual seria impossível também sem o advento das redes digitais, que possibilitaram, dentre outros fatores, a interligação instantânea dos mercados e a ação dos arranjos econômicos globais,

alavancados pela diminuição das restrições aos fluxos de capitais, bens e dinheiro através dos territórios nacionais.

Este reordenamento socioeconômico neoliberal foi atravessado pelo salto tecnológico capitaneado pelas tecnologias de informação associadas ao processamento e comunicação ultra veloz da informação. Para Castells, o traço fundamental desse novo ordenamento social consiste na instalação das tecnologias de informação no núcleo da lógica capitalista. Outras características relevantes seriam, ainda, a habilidade de produzir e utilizar essas tecnologias como instrumentos fundamentais para o desenvolvimento; a intensificação dos fluxos informacionais e comunicacionais, sendo o acesso a eles fundamentais para o desenvolvimento geral das sociedades; o posicionamento dos sujeitos individuais e coletivos, das organizações, instituições e economias nas relações de poder segundo os lugares ocupados nas redes e segundo a importância estrutural dos fluxos informacionais produzidos por eles. Na sociedade em rede, portanto, as informações circulam pelas televias (infovias) instantaneamente, fazendo com que essa forma societária seja vista, frequentemente, como a Sociedade de Informação⁹¹. O atributo mais explícito dessa sociedade acha-se na convergência tecnológica presente em diversos aplicativos (softwares, hardwares e componentes telemáticos), decorrente do desenvolvimento de TIs que informam pelas infovias, à distância e de modo trans-fronteiriço. Na raiz dela encontram-se dois elementos basilares, o hardware e o software que, juntos, fizeram do computador o que ele é hoje. A substituição da linguagem analógica pela digital é outra característica da sociedade de informações. A digitalização tornou possível a transformação das informações textuais, imagéticas e sonoras em *bits* que circulam pelas infovias. Tal sociedade constitui-se, portanto, como a expressão da produção social do conhecimento e da tecnologia, realizada no âmbito da acumulação do capital na fase neoliberal, alavancada pelo advento e pela expansão das redes digitais de alta velocidade e da internet.

⁹¹ Sociedade da Informação é um dos descritores sociais utilizados para nomear a sociedade atual, mas não o único, pois na descrição da sociedade contemporânea analistas de diferentes posicionamentos teóricos têm usado termos como sociedade da informação, sociedade pós-industrial, pós-fordismo, modernidade tardia, pós-modernidade, pós-história para explicarem as transformações em curso. Conceitualmente tais descritores ressaltam a importância da demanda crescente das novas tecnologias da informação no desenvolvimento dos mecanismos comunicacionais que: transformam a informação na fonte principal de produção de valor e de conhecimento; promovem as interações instantâneas independentemente das fronteiras físicas, e as interconexões entre diferentes plataformas e redes de computadores mediante a codificação e decodificação de informações de diversas bases de dados a ponto de permitir que qualquer indivíduo conectado possa acessar diretamente tais dados de diversos aparatos como o computador, tablete ou smartphone, por exemplo; disseminam a demanda mundial por infraestrutura das redes de informação, que cobrem territórios urbanos e rurais, e retroalimentam a indústria da inovação no setor.

Manuel Castells ao focar a informação como chave hermenêutica chamou atenção para algo que ele considerou decisivo na nova conformação social: “aplicação dos conhecimentos e das informações para a geração de conhecimentos e de dispositivos de processamento/comunicação da informação, em um ciclo de realimentação cumulativo entre a inovação e seu uso.” (CASTELLS, 2005, p. 69) Esta situação foi possível porque as tecnologias de informação, entre as décadas de 1970 e 1990, foram difundidas por vastas regiões do planeta “com a velocidade da luz, por meio de uma lógica que [...] é a característica dessa revolução tecnológica: a aplicação imediata no próprio desenvolvimento da tecnologia gerada, conectando o mundo através da tecnologia da informação.” (idem, p. 70) Mesmo ao reconhecer que essa difusão foi desigual, apesar de ampla, e ter deixado desconectada do sistema tecnológico mundial parte considerável da população mundial, o sociólogo observou que, acentuadamente, “mais atividades, grupos sociais e territórios dominantes, por todo o globo estão conectados, na aurora do século XXI, em um novo sistema tecnológico que, como tal, começou a tomar forma somente na década de 1970.” (idem, p. 70) Igualmente Milton Santos⁹² explicou que o que ele chamou de meio técnico-científico-informacional era a face geográfica da globalização, pois a lógica global tendia a se impor a todos os territórios, e “mesmo onde se manifesta pontualmente, ele assegura o funcionamento dos processos encadeados a que se está chamando de globalização”. (SANTOS, 1996, p.193). Neste meio

[...] a *informação* não apenas está presente nas coisas, nos objetos técnicos, que formam o espaço, como ela *é necessária à ação realizada sobre essas coisas*. A *informação é o vetor fundamental do processo social e os territórios são, desse modo, equipados para facilitar a sua circulação*. Pode-se falar, como S. Gertel

⁹² Milton Santos em sua análise da contemporaneidade identificou três grandes momentos: o meio geográfico natural, o meio geográfico técnico-científico e o meio geográfico técnico-científico-informacional. Este último teve início após a segunda guerra e incorporou, progressivamente, os países do terceiro mundo. O que o diferencia dos demais meios é a interação simbiótica entre ciência e técnica, a ponto de ter sido cunhado o termo tecnociência para nomear esta circunstância histórica. A tecnociência vigora sob o mercado, que, por sua vez, tornou-se global graças a ela. Santos (1996, p. 191) chamou a atenção para o fato de que os objetos técnicos são também informacionais, pois “graças à extrema intencionalidade de sua produção e de sua localização, eles já surgem como informação; e na verdade, a energia principal de seu funcionamento é também a informação.” Para ele, este momento do meio técnico-científico-informacional é algo novo, sendo que nele a ciência, a tecnologia e a informação, juntas, acham-se na base da “produção, da utilização e do funcionamento do espaço e tendem a constituir seu substrato” (idem, p. 192). Este meio abrange igualmente as áreas urbanas e as rurais e é marcado pela fluidez de ideias, produtos, mensagens ou dinheiro que transitam pelas redes como informações ubíquas e instantâneas.

(1993), de inevitabilidade do "nexo informacional". (SANTOS, 1996, p. 193 - grifo nosso).

A nova estrutura social que emergiu com estas transformações sócio-técnoeconômicas do meio técnico-científico-informacional, nas últimas décadas do século XX, foi a de uma sociedade interligada, a sociedade em rede, tal como vista por Manuel Castells (2005), que tem provocado diferentes consequências na vida das pessoas e dos grupos, conforme a historicidade dos seus contextos e suas posições na estrutura social.

Na contemporaneidade temos, portanto, uma confluência de inovações sociais, econômicas, políticas, organizacionais, tecnológicas e institucionais, que ainda promovem rupturas ou diferenciações nos contextos marcados pela acumulação do capital. No nível das inovações tecnológicas, as tecnologias de informação e comunicação podem ser apontadas como elementos centrais para a compreensão e para a vigência da dinâmica técnico-científica vinculada ao processo de produção e circulação do capital. Simultaneamente a esse contexto técnico-científico, assiste-se também às mudanças no escopo do trabalho (sua forma, suas relações, sua regulamentação, sua teorização), uma vez que o caráter 'informacional' presente nele tem se tornado mais evidente e também seu papel para a valorização do capital. Essa circunstância também apresenta mudanças no âmbito político, que tem levado à reestruturação e/ou a desestruturação de instituições e mecanismos associados às relações e formas de exercício de poder, uma vez que ocorre o aparecimento de novos atores políticos e/ou reposicionamento de antigos, o que tem provocado sobressaltos na geopolítica mundial. O processo de desregulamentação e privatização dos meios de comunicação, nas últimas décadas do século XX, a partir dos EUA, e o advento das tecnologias de informação e comunicação concorreram para o crescimento e a generalização do acesso à informação. Pode-se afirmar que, no âmbito das corporações e das empresas prestadoras de serviços, esse fato está associado às estratégias, lutas e práticas que permitem fazer com que os que detêm o capital açambarquem mais e mais informações oriundas de diferentes empresas, instituições de pesquisas, e trabalhadores individuais e coletivos, visando o aumento do processo de acumulação do capital. No âmbito das classes que não têm a posse do capital, por um lado, a discussão dos direitos à informação, em geral, aparece ligada à informação como um dos direitos inalienáveis do cidadão, compreensão que se acha na base do desenvolvimento de políticas públicas governamentais. Por outro, também ocorre conforme a expectativa do modo de produção capitalista: a informação é um valor que o

trabalhador precisa oferecer para conseguir sobreviver e realizar seu ser social, o que faz com que ele precise desenvolver competências e habilidades que permitam a ele reconhecer e fornecer informação.

A questão informacional está associada a um leque variado de problemas ontológicos, ético-políticos, epistemológicos que conduz a um elenco de questões que envolvem, dentre outros temas, a construção de uma nova subjetividade e de uma antropologia filosófica condizentes com o meio técnico-científico-informacional, a virtualidade, a cibercultura, a política e o controle, a imagem técnica, o regime de visualidade e as práticas visuais que contribuem para a elaboração de diferentes modos de olhar, perceber e conhecer nos âmbitos da história e da cultura e que estão ligados a uma rede de saberes e dispositivos, dentre os quais os técnicos.

2 – As ondas onde surfamos.

À medida que os nós das redes imagéticas foram entrelaçados os seres humanos experimentaram diferentes tipos de imagens. Cada um dos nós agenciou maneiras de apreender, conhecer e construir a realidade e possibilitou modos distintos de estar no e com o mundo. Faz parte do jargão cotidiano contemporâneo associar a internet ao verbo navegar. Sim, navegamos na internet e também surfamos suas ondas atrás das não-coisas. As pranchas que usamos no nosso surf diário e (quase) ininterrupto são as imagens técnicas digitais.

O horizonte digital será abordado mediante algumas pontuações feitas por Villem Flusser sobre as imagens técnicas, as coisas e as não coisas. Ele foi um dos primeiros filósofos a compreender o papel que as tecnologias da informação teriam na sociedade que estava a se formar a partir da segunda metade do século XX. Ao ponderar sobre os processos midiáticos contemporâneos e também sobre as consequências da atuação dos artefatos tecnológicos desenvolvidos desde o final da Segunda Guerra Mundial sobre as formas de conceber, ver e se relacionar com e no mundo constatou o aparecimento das não coisas no mundo enredado das coisas. No cerne do nó desta rede de fios está a invenção das imagens técnicas.

Na análise flusseriana, a imagem foi entendida como superfície que re-apresenta algo, como um tipo de abstração e também como o instrumento básico para desmaterializar corpos e coisas. Na maneira peculiar como Flusser interpretou o processo de hominização está realçada a relação das imagens com os seres humanos. A apreensão

e o conhecimento do mundo pelo ser humano se deram inicialmente com o contato e o embate com realidade física. Lentamente os humanos alcançaram a possibilidade de representar o mundo, i.e., re-apresentá-lo por meio da produção de figuras iconográficas, o que já denotou o crescimento das capacidades de abstração e da imaginação. As imagens são, portanto, resultado “do esforço de abstrair duas das quatro dimensões de espaço-tempo, para que se conservem apenas as dimensões do plano.” (FLUSSER, 2009, p. 7). A imagem tradicional é justamente este procedimento de abstrair duas das quatro dimensões espaço-tempo para representar a realidade. Por meio dela o mundo foi codificado ainda na pré-história com os pictogramas - desenhos, pinturas, figuras planas. Esta codificação implica a capacidade de compreender as representações imagéticas, ou seja, decodificá-las, à proporção que o olhar do observador vagueia de modo circular não-linear pela superfície plana das mesmas, a fim de articular a compreensão. A codificação do mundo natural o transformou em circunstância cultural passível de ser significada.

A passagem da pré-história para a história é marcada por outro acontecimento, o aparecimento da escrita que implicou supressão de outra dimensão, a largura, restando o comprimento, uma única dimensão. No transcurso do desenvolvimento das forças produtivas no século XIX foram inventados aparelhos que permitiram o aparecimento das imagens técnicas, aquelas que são elaboradas e mediadas maquinicamente. No contexto das tecnologias digitais, por sua vez, as imagens técnicas resultam da junção automática de elementos pontuais por aparelhos dirigidos pelas teclas que são tocadas. Como as mãos não conseguem tocar os fótons, impalpáveis, as teclas dos aparelhos são usadas para reuni-los. Como indicou Flusser, estes pontos não são algo em si, mas "apenas o chão no qual algo pode surgir acidentalmente. O 'material' do qual o universo emergente se compõe é virtualidade". (FLUSSER, 2010a, p. 25). Cabe aos aparelhos fazer com que as virtualidades sejam visíveis mediante as imagens, agora digitais e nulodimensionais, pois nelas também o comprimento foi suprimido. Restam os pontos ou números no universo algorítmico que são reunidos pelo gesto que vai do abstrato ao concreto ao reuni-los. Este gesto se difere daquele que produz as imagens tradicionais: elas resultam do gesto que abstrai as dimensões dos volumes e que, por isso, vai do concreto ao abstrato.

No procedimento analítico flusseriano acerca da imagem transparece a noção de escalada da abstração com a qual foi explicada a subtração progressiva das dimensões dos objetos. Na circunstância marcada pelas tecnoimagens, a espacialidade é subtraída e os

corpos dos objetos que povoam o mundo passam a ocupar o espaço virtual; por serem elaborados a partir da sequência digital algorítmica, eles podem, por isso, ser projetados em qualquer suporte. Neste processo, o ser humano, em sua experiência com a realidade exterior e seu processo de comunicar tal experiência, foi do mundo tridimensional ao bidimensional das pinturas rupestres e destas à escrita e ao texto unidimensionais; posteriormente, no rastro do pensamento linear e conceitual, compatível com a escrita, foram lançadas as bases para a criação dos aparelhos produtores das tecnoimagens e para a posterior comunicação nulodimensional. Lidamos com os aparelhos ao apertar as teclas e teclando informamos o mundo, dando sentido a ele. Pelas teclas temos o mundo na ponta de nossos dedos, que de fato, são órgãos de escolha e decisão, dentre as possibilidades previstas pelo dispositivo técnico. A sociedade informatizada é a de tateadores que apertam teclas em função da formação a ser criada, disseminada e armazenada, mas que computam os pontos em função dos programas. O ato de tatear cria imagens que não são efetivas, não têm superfície, são zero dimensionais. A relevância destas imagens em nossas vidas apontam para a decadência do objeto - da coisa - e para a emergência da informação, a não-coisa, que é o que vale e importa no horizonte informacional contemporâneo.

O que são coisas para Flusser e que até pouco tempo povoavam soberanas nosso universo? Aquilo que continuamos a diferenciar em nosso ambiente entre coisas naturais e artificiais, animadas e inanimadas e que devido ao nosso hábito milenar, diante delas sabemos “mais ou menos o que se deveria fazer para viver”. O filósofo chamou a atenção para a emergência das não-coisas em todos os nossos espaços de vida a ponto de suplantarem as coisas em inúmeras circunstâncias. Para ele (2007), as não coisas são informações imateriais, ‘impalpáveis’, pois as mãos não podem agarrá-las. Por isso necessitamos da mediação dos aparatos para acessá-las mediante teclas. A informação da TV, do computador, dos hologramas, dos programas não são tangíveis por não estarem inscritas nas coisas. São não tangíveis, apenas decodificáveis. Como não podemos agarrá-las e possuí-las, típica experiência da civilização sedentária (*sitzen-besitzen* - sentar-possuir)⁹³, cada vez mais as consumimos. Assim, vale muito mais consumi-las do que

⁹³ Na reflexão sobre o nomadismo, apresentada num dos Seminários do Celeiro, Flusser desenvolveu uma interessante análise do processo de hominização, mediante as três catástrofes pelas quais ser humano passou. Na primeira, o ser humano foi nômade, caçou e colheu ao sabor do vento, e desenvolveu as ferramentas de pedra. Os verbos que Flusser utiliza, *fabren* e *erfabren*, mostram que ao se deslocar, além de comer, os humanos apreenderam o mundo e o conheceram. A segunda catástrofe veio com o assentamento, com a fixação, o sedentarismo. Os verbos *sitzen* e *besitzen* indicam que o assentar permitiu o possuir, e a escrita foi utilizada para controlar as posses ao estar a serviço do sistema contábil. A terceira catástrofe está em curso e ainda sem nome, contudo. Flusser chamou a atenção para o fato de que as

possuir coisas. Na década de 1990, Flusser (2007, p. 56) já indicava a tendência de que “todas as coisas perderão seu valor e todos os valores serão transferidos para as informações”, para as não-coisas. Esta constituiria uma das características da época que o filósofo chamou de pós-história: o que se deseja é a informação e não tanto os objetos. Sob o vento fluido informacional os conectados navegam, surfam, produzem e consomem de maneira progressiva as não-coisas. E alimentam a roda do capital que tem na informação um de seus insumos mais valiosos e disputados.

3 – O mar que percebemos.

Lucia Santaella (2003) considera que com as tecnologias digitais o sujeito mudou de escopo ao passar de espectador a usuário e neste processo foi instado a não apenas reagir a estímulos ou a olhar, mas a agir, a ter iniciativas e a escolher entre opções e meios convenientes. Entretanto, esta passagem foi construída historicamente, pois os modos de ver e de ser visto mudam conforme as contingências sociais nos seus diversos âmbitos (dentre os quais o científico, o econômico, o tecnológico, o político, o artístico, o arquitetônico). Neste sentido, as transformações ocorridas entre as últimas décadas do XIX e início do XX - tais como o aparecimento da metrópole moderna, o desenvolvimento das fábricas, dos transportes cada vez mais mecanizados e rápidos, da luz artificial (inicialmente a gás e depois a elétrica), da arquitetura de vidro e aço, do entretenimento (cinema e rádio no esteio da reprodutibilidade técnica dos bens simbólicos), das lojas de departamentos, dos luminosos, dos reclames -, instauraram novas sensibilidades, criaram novas demandas e um novo modo de visualização.

J. Crary (2012) ao abordar a reconfiguração dos regimes de visibilidades optou pelo termo observador ao invés do usual espectador, pois o primeiro guarda a ideia de que observador é tanto aquele que vê e que é constrangido também por conjunto de limitações e de possibilidades, porque vê dentro de um quadro de regras e convenções, de relações discursivas, sociais, tecnológicas e institucionais. Sua abordagem centrou-se na presença de um novo tipo de observador⁹⁴, já nas duas primeiras décadas do século

nossas casas são, nesta etapa, furadas e atravessadas pelos ventos informacionais, que as tornam inabitáveis, e que nos convidam a estar fora da casa, navegando pela natureza fluída da informação.

⁹⁴ O termo observador mantém o sentido de olhar, mas por possuir campo semântico maior abraça as ideias do ato de cumprir regras, obedecer códigos, regulamentos, práticas, costumes. Este ponto é relevante para que Crary pudesse acentuar a importância das reconfigurações do observador e dos regimes do ver e de ser visto e não tanto as transformações ocorridas nas formas da representação visual. A Crary interessou muito mais como a visão age nos processos de subjetivação ou seja, como a história do olhar se faz presente nos diferentes processos de visualidade.

XIX, antes, portanto, da invenção da fotografia, frequentemente apontada como instância promovedora da mudança. Este observador longe de ser um receptor passivo à mercê de estímulos externos, constrói seu mundo de modo ativo, pois no processo de modernização da percepção houve a passagem do regime de visão alicerçado na transparência do olho que capta o mundo externo para a visão do observador corporificado, que na associação de olho e corpo vê e simultaneamente produz o que vê (a *visão subjetiva*). Este observador é o correlato do regime de visibilidade no qual a visão e a atenção passaram a ser investigadas cientificamente e do contexto em que aparelhos ópticos como o estereoscópio, o zootrópico, o estroboscópio, dentre outros, surgiram numa mistura entre ciência e entretenimento, como posteriormente também serão a fotografia, o cinema, a televisão e o computador. Aqueles aparatos ópticos evidenciaram o rompimento com o anterior modo de conceber a visão, o ver e o ser visto, cujo paradigma foi a câmara escura, e sua subsequente reconfiguração. O modo de visualização centrado na câmara escura⁹⁵ pressupunha epistemologicamente o entendimento do mundo como efeito de leis naturais, de base newtonianas, independente do corpo humano. Nele vigorou um regime de objetivação e distanciamento do mundo observado pelo sujeito. Dentro do aparato óptico, o observador não fazia parte da imagem que via, porque a câmara escura o impedia de ver que sua posição fazia parte da representação. Neste sentido, como o ato da percepção estava separado da fisicalidade do corpo do observador, a visão acontecia descorporalizada. Ao longo do século XIX, os estudos fisiológicos do funcionamento do olho mostraram-no como parte integrante do ato de ver. As pesquisas empíricas realizadas produziram saberes que transformaram a visão em fenômeno mensurável e passível de ser modificado. A óptica fisiológica explicou, por exemplo, a visão periférica e binocular, a persistência da imagem na retina, os limites da atenção para que ela pudesse ser quantificável e normalizada. O próprio

⁹⁵ A câmara escura, entre os séculos XVII e XVIII, tornou-se majoritariamente o modelo explicativo da visão humana e da objetividade da representação do mundo pelo sujeito cognoscente, tomado como instância basilar do processo do conhecimento. Seu declínio como modelo explicativo já estava presente na doutrina das cores de Goethe. Ao se tapar o orifício por onde entrava a luz, Goethe centrou-se nos olhos que olham para a escuridão e que percebiam círculos coloridos, que não têm relação com o que está dentro ou fora da câmara escura, a pós-imagem retiniana, mas com o corpo do observador, o qual tornou-se a condição necessária da visão. Pesquisas empíricas de cientistas na esteira de Goethe, como Plateau e Fechner, dentre outros, demonstraram que a pós-imagem retiniana não dependia de estímulos externos, mas era a que permanecia na retina por mínima fração de segundo, após o objeto se ausentar. Ou seja, segundo esta concepção, a visão nunca esteve subordinada a alguma imagem exterior. Por conseguinte, a visão ganhou a possibilidade de tornar-se autonomamente subjetiva e também a anunciadora de um novo modo de ver e das posteriores indústrias da imagem. Diz Cray (2012, p. 82): “[...] havia o entusiasmo e o assombro em relação ao corpo, que aparece agora como um novo continente a ser explorado, mapeado e dominado, com novas cavidades e mecanismos revelados pela primeira vez.”

contexto socioeconômico demandou estudos sobre a atenção, uma vez que o sistema necessitava de trabalhadores atentos, e que eram formados em meio aos modernos choques dispersivos em muito provocados pela própria lógica do capitalismo que requeria a constante troca de atenção de uma coisa para outra, de uma novidade para outra. Assim, o novo observador é também o indivíduo cuja atenção pode ser desestabilizada pelas recorrentes experiências do choque propiciadas pela modernidade. Para Crary (2013), ao acelerar a troca e a circulação este sistema do capital acabou por instilar um novo tipo de adaptabilidade da percepção, que balançava entre o regime de atenção e de distração recíprocas. A atenção foi entendida como a capacidade desenvolvida por um sujeito para recortar e isolar determinados conteúdos de um campo sensorial e organizá-los conforme interesses produtivos. Como este processo de organização, seleção e isolamento, ela implicou, segundo o historiador, a fragmentação do campo visual, pois selecionar significava excluir partes do campo perceptivo.

O novo tipo de observador⁹⁶ possibilitado pelas transformações sócioeconômicas, filosófico-científicas do século XIX é resultado, portanto, das condições que a modernidade imprimiu em seus múltiplos âmbitos ao reestruturar os saberes, as práticas sociais e os indivíduos em suas faculdades produtivas e cognitivas e em suas aspirações.

Este diagnóstico tem similitudes com o de Walter Benjamin ao compreender o sujeito moderno a partir de sua inserção no universo urbano moderno, que o provocava com uma sobrecarga sensorial ou um bombardeio de estímulos⁹⁷. Na metrópole moderna do final do século XIX experimentava-se a aceleração, a simultaneidade, a vivência do

⁹⁶ Para Crary, o estereoscópio substituiu a câmara escura como modelo paradigmático explicativo da visão. O estereoscópio é um aparelho óptico criado no século XIX. Ele se encaixa no rosto, na altura dos olhos, e serve para ver simultaneamente, num visor binocular, pares de fotografias estereoscópicas do mesmo objeto captado por pontos diferentes. Quando olhadas pelas duas lentes do aparelho, as imagens se fundem numa imagem mental que dá a sensação de tridimensionalidade. Isto ocorre devido à diferença dos ângulos de visão que o cérebro lê como profundidade. Na imagem estereoscópica não há um único ponto de fuga, como na fotografia e na pintura perspectivada. Este aparelho óptico emula a visão binocular humana. O corpo ausente da câmara escura passava a ser ele mesmo um componente deste aparelho e outros desenvolvidos naquela época, pois era preciso encaixar o dispositivo no rosto com uma das mãos enquanto a outra girava o mecanismo que posicionava as imagens. Como modelo explicativo, por não operar com um único ponto de fuga, quebrou a hegemonia do regime de visibilidade perspectivo unilocular, que vigorava desde os fins do *Quattrocento*. O estereoscópio foi o ponto de interseção que agenciou conhecimentos filosóficos, científicos, artísticos e técnicos no início do século XIX e também as novas forças socioeconômicas e representou a reconfiguração do papel do indivíduo como observador.

⁹⁷ Este fato de certa forma antecipa o sujeito contemporâneo atravessado por uma quantidade muito maior de informações, em relação ao início do século XX, também por imagens e sons velozes, partidos e descontínuos e por novos perigos como acidentes de carro, quedas de avião, explosões de bueiros de gás e de smartphones, dentre outros.

choque, a massificação, que contribuíram para a mudança da percepção e da recepção. Como explicou o filósofo: “Se, em Poe, os passantes lançam olhares ainda aparentemente despropositados em todas as direções, os pedestres modernos são obrigados a fazê-lo para se orientar pelos sinais de trânsito. A técnica submeteu, assim, o sistema sensorial a um treinamento de natureza complexa.” (BENJAMIN, 1991, p. 125) Na grande cidade, o ritmo da multidão é acelerado e os passantes sofrem diferentes choques, a ponto de os olhos serem sobrecarregados com as funções de segurança, que tentam por a salvo os movimentos do corpo da série possível de choques.

Benjamin (1987) indicou que as grandes transformações históricas daquela época de fato significaram mudanças no aparelho perceptivo do sujeito moderno e o cinema também foi importante elemento para ele investigar a metamorfose que assistia. Naquele contexto, o cinema enquanto produção artística pós-aurática teve contribuição pedagógica em termos da sua produção (em decorrência das novas forças produtivas que utilizaram largamente a técnica) e de sua recepção, marcada pela experiência do choque proporcionada pela ação das imagens em movimento e seus ângulos e montagens sobre o espectador. Diante do filme tornava-se impossível a contemplação, uma vez que a associação de ideias do espectador era interrompida imediatamente, com a mudança da imagem. Conforme Benjamin (1987, p. 192),

Nisso se baseia o efeito de choque [*Chockewirkung*] provocado pelo cinema, que, como qualquer outro choque, precisa ser interceptado por uma atenção aguda. *O cinema é a forma de arte correspondente aos perigos existenciais mais intensos com os quais se confronta o homem contemporâneo.* Ele corresponde a metamorfoses profundas do aparelho perceptivo, como as que experimenta o passante, numa escala individual, quando enfrenta o tráfego, e como as experimenta, numa escala histórica, todo aquele que combate a ordem social vigente.

Porém, não apenas o olho padecia do choque. Todo o corpo espremido entre estímulos e defesas na metrópole, nas fábricas ou na guerra condicionou-se a outra forma de percepção, a distração.

Ao cinema coube, pois, papel relevante no exercício e aprendizado do sujeito moderno em relação às novas percepções e reações que o crescente aparelho técnico exigia na vida cotidiana.

A recepção por meio da distração constituiu para o filósofo o sintoma de transformações profundas nas estruturas perceptivas modernas. Ela foi observada progressivamente em diferentes domínios da arte como no caso do dadaísmo que, ao provocar escândalos e atingir o espectador, promoveu a distração. Neste contexto, o cinema foi um *locus* privilegiado para observar esta mudança: a moderna percepção mostrava o mundo a partir da fugacidade, do fluxo, da simultaneidade⁹⁸ e multiplicidade de olhares, elementos tão presentes nos filmes. Paradoxalmente, graças ao estágio de desenvolvimento das forças produtivas, na passagem do século XIX para o XX, este mundo fugaz podia ser tecnicamente captado em sua efemeridade pelas imagens estáticas e em movimento e fixadas tecnicamente por diferentes processos bem como os ruídos foram capturados na cera, na goma laca e nos vinis dos primeiros gramofones⁹⁹.

Benjamin e Crary nos provocam a pensar que o capitalismo necessitou da força de trabalho que contrabalançasse atenção e dispersão nas práticas sociais acentuadamente perpassadas pelas informações sensoriais de diferentes matizes. Para tanto, atuaram as práticas disciplinarizadoras do corpo, no interior da sociedade disciplinar para prepará-los como potentes e adequados recursos do capital ao normalizarem, corrigirem e aperfeiçoarem os indivíduos. O corpo precisava ser e estar atento e, em contrapartida, sua capacidade de responder com atenção foi compensada pelas distrações frívolas, especialmente as oriundas da indústria do entretenimento, que se formava. O capital requeria, portanto, uma atenção fragmentada desde que não se perdesse na contemplação do objeto e uma desatenção domesticada que também não cedesse completamente aos fenômenos que distraem. Neste sentido, Crary (2013, p. 36) afirmou que atenção e distração têm sido levados a novos limites, desde o século XIX, “com a introdução ininterrupta de novos produtos, novas fontes de estímulo e fluxos de informação, respondendo em seguida com novos métodos para administrar e regular a percepção.”

Se o regime de visualidade a partir do século XIX incorporou a espessura do corpo humano, a mobilidade e as trocas com o exterior, em que medida esta perspectiva ainda se mantém no horizonte digital, no qual tantas mudanças se insinuam? Na esteira da grande mudança ocorrida no regime de visibilidade, que alinhavou diferentes mudanças sociais (tecnológicas, epistemológicas, econômicas, científico-filosóficas,

⁹⁸ Nas artes plásticas, exemplo candente desta situação é o quadro de Picasso *Les demoiselles de Avignon* (1907), que ao proporcionar o olhar multifacetado e simultâneo lançado sobre as mulheres de um bordel espanhol praticamente inaugurou a pintura moderna.

⁹⁹ Para Benjamin, a cultura moderna impregnou-se pela técnica, tal como o mundo do trabalho, provocando novas experiências e experimentações. A experiência artística e a estética não auráticas são exemplos desta situação.

estéticas), hoje experimenta-se modos de ver e de se ver em ambientes digitais criados por interfaces tecnológicas que apontam para a provável emergência de novo regime de visibilidade. Há algumas considerações que podem ser feitas sem, contudo, fechar a questão, pois os dados são recorrentemente lançados no jogo da história do tempo presente.

As tecnologias digitais ou tecnologias informacionais estão na base do surgimento de um tipo de imagem técnica que não mais se insere no universo ótico, no qual cada ponto da representação imagética equivaleria a um ponto do objeto preexistente captado pelo olhar humano. As tecnoimagens não resultam da captação fotomecânica da realidade física, mas, enquanto superfícies visuais produzidas digitalmente constituem o produto de algoritmos. Como modelizações em duas ou três dimensões, as imagens técnicas têm origem na construção de modelos lógico-matemáticos, os programas, que codificam os objetos representados. A atualização destes objetos se dá enquanto pixels a partir de códigos dos programas. Tais imagens, mediadas pela máquina, passaram a apresentar o que pode ser programado/modelado e cada ponto, de fato, expressa uma matriz numérica e não corresponde a nenhum objeto preexistente. A realidade, portanto, apresentada por estas imagens é simulada, o que não significa que seja irreal, e se insere num novo momento da relação moderna relação humano-mundo-máquina¹⁰⁰. O estágio de desenvolvimento das forças produtivas dos fins do século XIX e início do XX conduziu à criação de máquinas que permitiram a reproduzibilidade técnica dos bens culturais, especialmente os artísticos, o que alavancou a transformação deles também em mercadoria.

Desde a segunda metade do século XX, com o desenvolvimento do computador, das redes de computadores e da posterior interconexão caminhava-se para o processo de informacionalização dos objetos artísticos, o qual, por sua vez, atuou na transformação da natureza deles em algo calculável e programável, logo radicalmente manipulável, fato que abriu as portas para a plasticidade radical da experiência cultural contemporânea. Outro aspecto desta experiência a ser ressaltado é a interatividade. A este respeito afirma Maria Teresa Cruz (2011, p. 72) que a interatividade consiste na interação com diferentes sujeitos, objetos e máquinas em que “[...] triunfa a lógica da comunicação, a lógica do relacional e da conectividade, e também a mobilização da racionalidade técnica que a

¹⁰⁰ Desde o século XIX a moderna maquinação técnica tornou-se protagonista na experiência da sensibilidade humana, ou seja, nas afecções, e contribuiu para ressignificar a relação humano-mundo-máquina mediante dispositivos de imagem e de som que impactaram o corpo, seus sentidos e suas emoções: fotografia, cinema, rádio, televisão e mais recentemente, as redes digitais e os ambientes cibernéticos.

todos requer acção ou performance. [...] a sintonização das sensibilidades e a agregação em comunidade, pois incentiva-nos à constante partilha das visões pessoais, opiniões e afectos. [...]”.

Ao se considerar estes elementos, por conseguinte, é possível ponderar que a modelização digital, a invenção do computador, a interconectividade e a interatividade podem estar contribuindo para a constituição de novo regime de visibilidade, a saber, aquele decorrente da geração de imagens por algoritmos, sua recepção e disseminação pelas redes digitais, e também para um novo tipo de observador, pois aos poucos reconfiguram-se as relações entre o sujeito observador e os novos modos de apresentação e representação. Pode-se falar igualmente que este observador, na acepção proposta por Crary, é também usuário do computador e das redes digitais, e por isso é aqui apresentado preliminarmente como *observador-usuário*. Este tipo de observador emerge no horizonte digital e se constitui ao ser tomado em agenciamentos sociais qualificados por um conjunto específico de relações materiais e por uma rede de signos correspondentes. Ambos na contemporaneidade são perpassados pelas redes digitais e pelo computador. Neste sentido, acreditamos que a análise e conceituação deste novo tipo de observador necessariamente passam pelo agenciamento informacional caracterizado pelas tecnologias de informação.

O computador e as redes digitais, por onde transitam as imagens técnicas, formam o meio mediante o qual crescentemente transcorrem as experiências de perceber, apreender e agir sobre o mundo. Por meio deles o observador-usuário obtém as informações (as não-coisas) tão necessárias para um conjunto relevante de ações e decisões, para a recepção, manipulação e disseminação imediata de conteúdos que são postados nas diferentes plataformas digitais. O computador tende a moldar os ambientes, as práticas, as experiências e também aqueles que os utilizam ao se tornar o principal mediador das formas contemporâneas de apreender e de agir no mundo, logo, das experiências que estão propostas pelos dispositivos e postas neles. Como Cruz explica

O computador é pois, por excelência, o *medium* que se transforma ele mesmo, progressivamente, em meio ou meio ambiente, isto é, em (ciber)espaço, prometendo recobrir inteiramente todos os domínios da experiência, ao mesmo tempo que lhe acrescenta novas características e possibilidades, nomeadamente: uma virtualidade propriamente tecnológica (isto é, um novo regime de realização, de realidade e de controlo), uma

extraordinária flexibilidade (que introduz na cultura contemporânea uma morfologia de variação e de hibridação) e, em última análise, novos princípios de plasticidade (isto é, de operações de síntese e de arquitectónica dos objectos). A sua natureza é propriamente a da informação culminando os longos esforços da geometrização e da matematização da representação. (CRUZ, 2007, p. 32)

Os espaços gerados por computação atuam na resignificação da visão, do ver e do se ver, pois muitas das funções anteriormente relacionadas ao olho humano são crescentemente ultrapassadas e substituídas por práticas nas quais a visualidade e as imagens não têm mais como referência o observador situado no mundo físico opticamente percebido (o mundo das coisas). Neste sentido, tais espaços computacionalmente criados diferenciam-se tanto dos espaços visualizados pela perspectiva, a partir do Quattrocento, como pelos espaços miméticos criados pela fotografia, cinema e televisão. Os primeiros são chamados genericamente de ciberespaço, termo que ao unir as palavras espaço e informação dotou-o de consistência *imaterial* e fluida, apesar de requerer toda uma estrutura física para ser formado que envolve satélites, cabos óticos, chips, empresas de telecomunicações, de entretenimento e de computadores, por exemplo. Pelo ciberespaço navega-se, de maneira conectada, pelas redes de informação, saltando de interface em interface num mar de dados que, em alguma instância, “são” os diferentes produtos culturais informacionalizados. No ciberespaço, o que está na ordem do virtual atualiza-se pela síntese algorítmica, ou seja, presentifica-se, e “reclama o acesso a um *tempo real*, instabilizando ao mesmo tempo as distinções entre realidade, ficção e imaginário, pois proporciona um espaço de experiência onde estes planos parecem poder intersectar-se.” (idem, p. 34-35) Desta forma, navegabilidade, virtualidade (ou informacionalização) e interconectividade como elementos característicos do ciberespaço passam a intervir também sobre o contemporâneo modo de ver e ser visto, na medida que parte do que é agenciado pela experiência atual transcorre nas redes de informação mediada pelos aparatos e interfaces digitais.

As tecnologias da informação estabelecem relações inusitadas com o corpo, sobretudo com a sensorialidade. O próprio termo multimídia implica o desenvolvimento e o agenciamento de diferentes programas, suportes, produtos com interfaces que se abrem a estruturas visuais, sonoras, cinéticas. Interface é o dispositivo que faz a adaptação

entre dois sistemas independentes; a interface eletrônica permite a interação com a máquina. Conforme Lemos (1997), a interface digital atua como um mediador cognitivo. A mediação ocorre a partir de uma ação que abarca diferentes agentes e tem início com a ação de um usuário conectado que acessa determinada informação e a manipula. No campo do desenho, por exemplo, há diferentes ferramentas que geram paletas de cor que permitem que uma criança pinte uma árvore numa tela digital; o design gráfico digital colabora no desenvolvimento de animações digitais e videogames, dentre diferentes produtos e serviços. Outros sintetizam música. Outros simulam ambientes virtuais que são vivenciados a partir de sistemas e aparatos que permitem a experiência de imersão radical, tais como os simuladores de voo ou de navegação no mar que integram “informação visual, sonora, cinética e tátil, abrindo a possibilidade da relação homem-máquina se fazer pelos principais canais sensoriais e motores”, conforme modelo multisensorial. (CRUZ, 2000) O multimídia abre interfaces sensoriais variadas, apesar de ainda haver certa prevalência do uso de telas e dos efeitos visuais. Em jogos e simuladores que utilizam sistemas de realidade virtual de imersão completa via luvas ou capacetes, por exemplo, esta situação é radicalizada. Algo desta radicalidade é experimentada nos filmes 3D: quem não se flagrou tentando pegar furtivamente uma das “águas vivas” aladas da cena final do filme *Avatar* ou tocar no Buzz de *Toy Story 3* só porque eles se “aproximaram” mediante os óculos especiais?

Quando se joga online, o jogador sabe que está num ambiente físico diante do computador ou de um console. Mas instantaneamente seus sentidos e sua atenção são jogados no campo de batalha fictício, em outros terrenos geográficos e tempos, como no jogo *Assassin's Creed*, em que o *gamer* lida com as diferenças entre a sociedade dos Assassinos e a dos Templários a partir de Desmond Miles. Esta entrada em outro mundo deve-se às interfaces entre o usuário e diferentes tipos de sistemas operacionais. A experiência dos jogadores de videogames difere-se completamente da presente no projeto cartesiano em que se nota a cisão entre mente e corpo, portanto, do regime de visualidade paradigmaticamente apresentado pela câmara escura. Em relação ao projeto moderno que modelarmente pode ser aqui destacado em termos do estereoscópio e da vivência do choque, é possível considerar que a vivência dos jogadores acha-se mais próxima, porque também nesta a visão foi corporificada e lida com formas sensoriais heterogêneas. Entretanto, a experiência humana nos ambientes virtuais e nos *games* radicaliza esta corporificação, uma vez que ela mescla pensamentos, sensações, sentimentos e a significação da história que se desenrola. (Maia, 2016) Ou seja, o jogador necessita

coordenar diferentes ações para lidar com os comandos necessários conforme o que aparece na tela, sem se preocupar, por exemplo, em uma atuação aceitável, com os movimentos primários dos dedos que já devem inicialmente estar internalizados. Certamente a performance no mínimo satisfatória necessita de horas dedicadas à tela, aos controles para desenvolver as habilidades mecânicas e também as que estão para além dessas como a compreensão da música ou do ambiente ou das possibilidades do campo de ação das personalidades das personagens. A cada videogame e mesmo a cada sessão de um mesmo jogo a experiência de quem joga é confrontada pelos desafios do *game* que afetam o *gamer* em seu sistema sensório-motor-cognitivo: o corpo e a mente atuam indissociavelmente na troca de informações com o ambiente e os objetos/personagens/contextos do jogo e com ambiente e objetos do mundo físico.

Por situações como esta há interpretações como a de Francisco Ortega, que defende que a visão subjetiva moderna não daria mais conta do que ocorre nas tecnologias de imagem da segunda metade do século XX, pois “as reconstruções digitais da realidade permitem aos observadores adotar múltiplos ângulos e perspectivas, deslocar-se entre diferentes registros visuais que fisiologicamente não poderiam realizar” (ORTEGA, 2004, p. 127). Estas reconstruções sugerem que esteja em curso o processo de superação do corpo (até então autossuficiente e isolado em si mesmo) ao requererem a integração humano-aparelhos na figura do observador-usuário, “ligado, umbilicalmente ao computador, nos dispositivos de realidade virtual, e com o corpo literalmente coberto de próteses” (MACHADO, 2007, p.184).

Na experiência contemporânea, o computador e as redes digitais, as imagens técnicas e o processo de informacionalização realçam a crescente complementaridade existente entre o observador-usuário e o maquinário digital. Ressaltam também algumas mudanças que estão em curso em relação ao contemporâneo regime de visualização, tal como abordado anteriormente.

4 – Considerações finais.

Cultura é o mundo das coisas disponibilizadas porque foram informadas pelas mãos daquele que, pela ação poietica, produz. Existe, pois, o universo das coisas à mão (*vorhanden*), o das coisas disponibilizadas porque foram agarradas, informadas, manipuladas, transformadas e disponibilizadas (*zuhanden*) e mais recentemente, o da não-coisa ou informação. Neste sentido, as coisas e as não-coisas passaram a compor o

universo dos objetos culturais disponibilizados, no qual se insere o processo que envolve o agarrar, o informar, o manipular, o transformar, o disponibilizar e o acessar pela mediação maquínica de programas e sua linguagem lógico-matemática. Assiste-se no tempo presente a radicalização da imbricação cultura e máquina no horizonte do que se insinua como novo regime de visibilidade.

As análises de W. Benjamin e de J. Crary consideram que modo de atenção varia ao acompanhar as mudanças transcorridas nos campos de visualidade. Assim, foi possível entender que o mundo moderno instalou uma crise na atenção relativa à prática da contemplação, a partir do sujeito móvel que sofre choques dentro do contexto dos processos de modernização e de racionalização. Também instalou outra compreensão da atenção, que ao se tornar um dos objetos de pesquisa e de conhecimentos a partir do século XIX, podia ser qualificada e quantificada. Uma atenção que caminha junto da distração e dispersão e que na sociedade disciplinar foi alvo também de práticas disciplinarizadoras. No cenário atual, um dos aspectos a se destacar é a vigência da vida que passa cada vez mais relacionada ao fluxo quase que intermitente de sensações que chegam de uma pletora de estímulos diferentes maquinicamente agenciados, que sugere a possível emergência de um novo regime de visualidade. Neste novo modo de ver e de ser visto o computador se afigura como possível aparelho paradigmático, tal como foram antes a câmara escura e o estereoscópio nos regimes de visibilidade a partir do século XVII. Cabe ressaltar que está em curso também o desenvolvimento de pesquisas e estudos que se deparam com as questões e os problemas ligados à atenção e dispersão do observador-usuário, vivenciados crescentemente numa sociedade *non-stop*, interligada vinte quatro horas por dia, sete dias por semana (24/7). Fazem parte deste universo teórico, por exemplo, investigações sobre a atenção, a percepção, a inteligência que levam em consideração especialmente as experiências de artistas que utilizam tecnologias digitais e as de jogadores de videogames digitais, o que tem provocado novos enquadramentos destes atos humanos. Entretanto, o jogo da história do tempo presente continua a ser jogado, novos cenários se constituem, situações cotidianas problemáticas aparecem e demandam resolução, novas questões teóricas são propostas e o que nos cabe fazer é observar e analisar este *brave new world*.

Referências bibliográficas

ANDERSON, Perry. Balanço do neoliberalismo. In: SADER, Emir, GENTILI, Pablo (Orgs.). *Pós-neoliberalismo: as políticas sociais e o Estado democrático*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995. p. 9-23.

BENJAMIN, Walter. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. In: *Magia e arte, técnica e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. v. 1. 3 ed. São Paulo: Brasiliense, 1987

_____. *Obras escolhidas III: Charles Baudelaire um lírico no auge do capitalismo*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.

CARVALHO, V. Dispositivos em evidência: a imagem como experiência em ambientes imersivos. In: FATORELLI, A., BRUNO, F. (Org.). *Limiares da Imagem: tecnologia e estética na cultura contemporânea*. Rio de Janeiro, Mauad, 2006, p. 77-90.

_____. O Dispositivo imersivo e a imagem-experiência. *Revista ECO-Pós*, v.9, n.1, p. 141-154, jul. 2006.

CASTELLS, Manuel. *A sociedade em rede*. 8 ed. ampliada e revisada. São Paulo: Paz e Terra, 2005.

CRARY, Jonathan. A visão que se desprende: Manet e o observador atento no fim do século XIX. In: CHARNEY, L., SCHWARTZ, V.R. (Org.). *O cinema e a invenção da vida moderna*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

_____. *Técnicas do observador: visão e modernidade no século XIX*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

_____. A modernidade e o problema da atenção. In: CRARY, Jonathan. *Suspensões da percepção: atenção, espetáculo e cultura moderna*. São Paulo: Cosac&Naify, 2013.

CRUZ, Maria Teresa. *Da nova sensibilidade artificial*. Disponível em: www.bocc.ubi.pt ou <https://pt.scribd.com/document/354966974/Cruz-Teresa-Sensibilidade-Artificial>. 2000 Acesso em: maio 2005.

_____. Espaço, *media* e experiência. Na era do espaço virtual e do tempo real. *Comunicação e Sociedade*, v. 12, 2007, pp. 23-27.

_____. A ideologia da interactividade: para uma crítica da economia estética. In: CRUZ, Maria Teresa (org) *Novos medias novas práticas*. Lisboa: Nova Vega e autores, 2011

FLUSSER, Villem. *Filosofia da caixa-preta: ensaios para uma futura filosofia da fotografia*. São Paulo: Relume Dumará, 2002.

_____. *O mundo codificado: por uma Filosofia do Design e da Comunicação*, São Paulo: Cosac&Naify, 2007.

_____. *O universo das imagens técnicas: o elogio da superficialidade*. São Paulo: Annablume, 2010.

LEMOS, A. (1997). Anjos interativos e retribalização do mundo. Sobre interatividade e interfaces digitais. *Revista Tendências XXI*, v.2. Lisboa: APDC, 1997, p. 19-29. Disponível em: <<http://www.facom.ufba.br/ciberpesquisa/lemos/interativo.pdf>>. Acesso em: dez. 2017

MACHADO, A. *O sujeito na tela: modos de enunciação no cinema e no ciberespaço*. São Paulo: Paulus, 2007,

MAIA, Alessandra. *Performatividade Sensorial*. 2016. Disponível em: <<http://portalintercom.org.br/anais/nacional2016/resumos/R11-2382-1.pdf>>. Acesso em novembro de 2017.

MÉSZÁROS, István. A crise estrutural do capital. In: *Outubro*, No. 4. São Paulo: Instituto de Estudos Socialistas, 2000.

ORTEGA, F. *O corpo incerto: corporeidade, tecnologias médicas e cultura contemporânea*, Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

REGIS, Fátima; TIMPONI, Raquel; MAIA, Alessandra. Cognição integrada, encadeada e distribuída: breve discussão dos modelos cognitivos na cibercultura. *Revista Comunicação, Mídia e Consumo*, v. 9, n. 26, 2013.

SANTAELLA, Lúcia. *Culturas e artes do pós-humano: da cultura das mídias à cibercultura*. São Paulo: Paulus, 2003.

SANTOS, Milton. *A natureza do espaço: razão e emoção*. São Paulo: Hucitec, 1996.

_____. *Técnica, espaço e tempo*. São Paulo: Hucitec, 1994

SINGER, Ben. Modernidade, hiperestímulo e o início do sensacionalismo popular. In: CHARNEY, Leo; SCHWARTZ, Vanessa R. (Orgs). *O Cinema e a invenção da vida moderna*. São Paulo: Cosac&Naify, 2004.

SOARES, Laura Tavares. *Os custos sociais do ajuste neoliberal na América Latina*. 3 ed. São Paulo: Cortez, 2009.

ZUMTHOR, Paul. *Performance, recepção, leitura*. São Paulo: Cosac&Naify, 2007.

A respeito de escuta. (Escuta como corpo. Corpo como experiência e história)

Gilvan Luis Fogel *

Resumo

O Tema é escuta. E escuta é entendida desde corpo e corpo, por sua vez, desde e como experiência (*páthos*) e história (tempo). Corpo, portanto, não é *coisa física, material* — biologia, fisiologia, neurologia, etc., etc. Assim entendido, corpo vai coincidir com *vida* e vida fala do acontecimento súbito ou do único e i-mediato ato sentir-ver-perceber-aparecer — *aísthesis-nous*.

Palavras-chave

Escuta; Corpo; Experiência; História; Vida.

Zusammenfassung

Die Frage ist nach dem Hören. Hören wird vom Leib her verstanden. Leib aber wird als Erfahrung (*páthos*) und Geschichte (Zeit) ausgelegt. So gesehen, wird Leib mit *Leben* übereinstimmen. Und als Leben gesehen, ist also Leib der Name für das einzige und plötzliche *Ereignis* fühlen-sehen-vernehmen-erscheinen — *aísthesis-nous*.

Stichworten

Hören, Leib; Erfahrung; Geschichte; Leben.

* Professor Titular do PPGF/IFCS/UFRJ.

1. “Ouvindo não a mim, mas o *lógos*...”, reza o canônico fragmento 50, de Heráclito. Como é ouvir? Ora, ouvindo, escutando! E ouvir *lógos*? Que é isso? Ouvindo o *lógos*, quantos decibéis registra o audiômetro?

Começemos com ouvir, com escuta. Seguramente, ao pé da letra, o ouvir aqui em questão não é ouvir no sentido do *sentido da audição* e que se vai esclarecer na consulta ao manual de fisiologia ou de neurologia — esta escuta não poderá ser avaliada num exame de audiometria. Ainda que, claro, tenha inspiração ou arranque desde este sentido de audição. Talvez, melhor, na escuta ou ausculta médica — aquela que o médico, à antiga, olhos fechados, colando o ouvido no peito ou nas costas do paciente, vasculha tudo que está recolhido, calado, mas pulsando como indício, aceno, sintoma. Ele, o médico, escuta, ausculta e, de olhos fechados, vê — entrevê. Ou mesmo sem colar ouvido nem ao peito e nem às costas, mas só de olhos bem abertos — olhando bem o *cara* na cara, o aspecto do paciente. Olhando centrado, concentrado, agudamente, com olho de lince. Olhar de lince é escuta. Por outro lado, boa escuta, para quem tem ouvidos de ouvir, é ver como quem tem olhos de ver. Sim, pois “o que o coração não sente os olhos não veem”. Mas chega de lero-lero.

2. Escuta, aqui, é centrar-se, concentrar-se no fenômeno, na coisa. Fenômeno é o que aparece, nos aparece. E o que nos aparece é a coisa, são as coisas. Mas o que é coisa, uma coisa? Uma coisa, toda e qualquer, quando aparece, aparece graças a um *sentido*, a uma *força* que *já* se deu e a possibilitou, a pôs aí assim como é, tal como é, isto é, tal como se dá ou aparece — aí, neste sentido já acontecido ou dado, está o fenômeno. Assim sendo, coisa é, na verdade, este sentido, esta força que a faz ser isso que ela é e tal como é — tal como aparece. Um sentido, uma força, isto é, *um lógos* ou *o lógos*. Por isso, é preciso ouvir, não a mim, isto é, a quem vê ou fala, mas o (ao) *lógos*, que é a força reveladora, o sentido realizador. Para *ver-ouvir* este sentido (força) é preciso muita concentração, pois, na verdade, este sentido, possibilitando e mostrando a coisa, ele mesmo e como tal, já se retraiu, já se dissimulou na própria coisa que ele possibilita e mostra. É um exercício de malabarismo, meio de prestidigitador, pois, primeiro, é preciso como que *desver* a coisa para ver, para *poder* entrever o sentido nela presente, mas retraído e dissimulado, e, então, *co-ver* coisa e sentido ou força realizadora/possibilitadora da coisa que aparece e tal como aparece. Este jogo é um limiar — o limiar ou a superfície, que é a vida, a existência. É *extraordinário* que, o que aparece, apareça assim, tal qual aparece!

Mas, atenção! Cuidado! Este sentido realizador, esta força possibilitadora ou instauradora, não é, tal como nosso senso comum imediatamente representa, uma causa (agente, sujeito) *atrás* do realizado, isto é, da coisa, do que aparece, se dá, se mostra. Portanto, o sentido realizador/possibilitador não é uma coisa que se soma ou se acrescenta à coisa realizada/possibilitada, mas sentido (força *lógos*) e coisa constituem um único e mesmo *ato*, um único e mesmo *acontecimento*, uma vez que o sentido (a força, o *lógos*) *é* aparecer, *só pode* ser aparecer. Este é um ato, um acontecimento de vida, da vida, pois vida *é* aparecer, mostrar-se — *expor-se, auto-expor-se*. Sim, isso é *extraordinário*.

Vamos tentar explicar, mostrar isso. Vamos fazer um desbordamento, uma perífrase, que é o percurso da elucidação. Um rodeio estratégico, pelo qual, afastando-se, vamos nos aproximar.

3. Coisa, fenômeno, em sendo sentido, é o que nos *sobrevém*, isto é, nos vem sobre e, assim, nos acomete, nos toma, nos agarra — *pega*. *Pega-se* coisa, fenômeno (sentido), mais ou menos, tal como se *pega* gripe, caxumba! Pois coisa, fenômeno, é uma afecção, um *páthos*. Na verdade, é-se pegado, tomado, *agarrado*. E assim é, primeiro, porque o homem é o único lugar e a única hora de toda e qualquer realidade possível. Abstraído o homem, absoluta e inteiramente abstraído ou excluído o homem, toda e qualquer realidade nem é e nem não é, pois foi, teria sido excluída a condição de possibilidade de todo e qualquer real, realidade, ser, isto é, aparecer, dar-se, mostrar-se. Mas, de novo, atenção! — pois ser lugar e hora do real, não quer dizer que o homem seja a causa, o autor, o dono (i.é, o sujeito) do real, da realidade. Em segundo lugar, sendo o homem lugar e hora de todo real possível, ele o é à media que se mostra ser o vivente que é *aberto*, quer dizer, apto ou disponível a ser tocado, afetado. O homem é o vivente que é afetável, tocável, *tomável* (*idem extraordinário!*) por um *sentido*, isto é, por *lógos*, que põe e impõe um modo possível de realidade ser, quer dizer, aparecer, mostrar-se, uma vez que realidade só é realidade, *só pode* ser realidade desde ou a partir do sentido (*lógos*) sempre já interposto e, assim, sempre já vigente ou imperante. O *sempre já* dá a dimensão de súbito, de imediato ou de *salto* de toda e qualquer realidade possível. Em sendo com ou, melhor, *desde* esta constituição súbita ou imediata (salto), e assim (de repente, subitamente) nos *sobrevindo*, isto é, nos afetando, nos agarrando ou pegando, o sentido, todo sentido tem a forma de *transcendência*. Ele é, faz-se ou dá-se como transcendência. Ele nos ultrapassa, nos sobrepassa, uma vez que é *algo*, melhor, *um modo possível de ser* de realidade, que não está no poder de decisão e de deliberação do homem ser ou não ser, acontecer ou não

acontecer, dar-se ou não dar-se. O homem, em sendo aberto ou *livre para* a recepção do sentido, não é, no entanto, livre para receber ou não receber, ser tocado ou não tocado por sentido, por *lógos*. Isso ele não pode, para isso ele não é livre. Por isso, o homem não é nem a *causa* (agente, autor) e nem o *dono* do sentido, isto é, do real, de realidade. Antes, ele é ou está à mercê de sentido, de *lógos*, ou seja, da *forma* ou da gênese ontológica de real, de todo real. Ouvir o *lógos*, pôr-se à escuta de sentido, é entregar-se a esta mercê, abandonar-se ou largar-se a este dom, a esta doação — a esta graça, pois inteiramente *de graça*, em puro salto *ou* doação.

4. *Intermezzo*. Estranho, muito estranho este *bicho homem*, ou seja, um, antes, *o vivo*, *o vivente*, que, *i-mediatamente*, não é *coisa ou algo* nenhum (nem alma, nem espírito, nem vontade, nem matéria, nem córtex cerebral, nem sinapses, nem...), mas só e tão só um *oco*, um modo de ser que é ser possibilidade de ser, enquanto e como ser livre ou aberto (apto, propenso) para ser tomado ou tocado por um poder ser, um sentido ou *lógos*, que em si e por si (em se fazendo ou se realizando, se *expondo* como ação e história, isto é, *tempo*) é possibilidade de ser, de vir a ser *uma* realidade possível. Estranho, muito estranho... Como, de onde, por que e para que este sentido, este *lógos*? E *este* vivente?! Tais perguntas são inoportunas, tardias. Não há isso, nada disso, pois é de graça, é salto, é súbito, é *i-mediato*. Estranho, muito estranho... Evoé! De novo! Mais uma vez e sempre! Na falta de um *quê* e de um *quem* — de qualquer modo, muito obrigado!

5. Nosso tema é escuta. Voltemos e retomemos, pois o circunlóquio — a tal perífrase — já foi longo. Escuta, dissemos, é centrar-se, concentrar-se na coisa, no fenômeno. Ou seja, centrar-se, concentrar-se no *sentido* que faz da coisa a coisa que ela é, tal qual aparece ou se mostra. Mas, pergunta-se: como? *Acordando, despertando* para este sentido, para o *lógos*. Este sentido, este *lógos*, é uma abertura, isto é, ele é uma possibilidade, que abre ou libera (liberta) para... possibilidade, a saber, a possibilidade que este sentido é, vem a ser, em se fazendo, em se realizando. Trata-se, pois, de abrir-se ou dispor-se para esta abertura (fazer-se livre para a liberdade) ou disposição (possibilidade). Assim abrir-se e sintonizar-se, isto é, pôr-se no mesmo tônus, na mesma força, no mesmo ritmo ou cadência. Sintonizar-se e sincronizar-se, isto é, pôr-se no mesmo *tempo* — o *tempo*, o ritmo ou o andamento do sentido fazendo-se sentido, auto-gerando-se. Assim, passa-se a co-nascer com o sentido, a ser consanguíneo com ele. Assim co-nascendo, vai-se, de algum modo, que é o do co-nascimento, se co-fazer o sentido se fazendo sentido, isto é,

a coisa se fazendo coisa ou mesmo, e sobretudo, o real se realizando em autogênese. Isso, só isso é o *concreto* — de *concrecimento*. É-se partícipe da realização de realidade. Repete-se o nascimento do mundo. Imita-se, mimetiza-se deus e deuses...!? Esta é a boa versão da platônica teoria ou compreensão do conhecimento como participação ou co-nascimento. Pois, aqui e assim, conhecer é co-nascer (com *idea*, que é o *ver*, ver *physis*, quer dizer, o *nascer*, o despontar e iluminar-se ou mostrar-se), é “con-naître”; saber é *sabor*, ter/ser o sabor das *coisas* (= sentido, *lógos*); *saboreá-las* — e assim, de novo, ser consanguíneo com o real, com o movimento de sua realização. É *degustar* o real; ter, sentir o seu gosto — e, já disse Schlegel, “para o que se tem gosto, tem-se gênio”, ou seja, traduzindo: para o que se tem/é *interesse* (= gosto!) ou se é interessado, nisso e para isso se nasce, se desperta (nasce-se e desperta-se para o que se é, *já* se é e, assim, vem-se a ser o que se é — isso e assim é ser *gênio*, ou seja, *nascido*, *despertado para*), se co-faz e, então, se participa como criador, como co-criador, partícipe da dinâmica de realização de realidade, isto é, da ou de *criação*. Imita-se o criador, o demiurgo. E *criador*, *demiurgo*, aqui, não é uma, alguma *entidade*, algum *algo*, mas *o* ou *a* coisa nenhuma e ninguém, a saber, a vida, o fundo da vida, que é o abissal, o salto, o gratuito, a graça e o *de graça*.

Trata-se, portanto, de entregar-se, abandonar-se ao que (= sentido), de algum modo, se é, *já* se é. E este “de algum modo” está dizendo o modo de ser homem, humano. O sentido, um sentido, é sempre uma dimensão, uma possibilidade de vida ou do homem e, então, abandonar-se, entregar-se a um tal sentido (dimensão, horizonte) significa entrar mais na vida, na existência — mesmo *afundar* na vida, na existência, à medida que, assim, entregando-se, abandonando-se ao sentido ou a *um* sentido, salta-se para dentro da vida, para o seu *coração*.

6. O senso comum, o hábito nosso de cada dia, diz: entregar-se — ah, isso é *coisa* passiva; abandonar-se — ah, isso é indiferença, apatia, um *laissez faire*. Não, na verdade, não se trata nem de uma e nem de outra atitude, postura. Esta entrega, este abandono está falando de um modo de ser que não é regido nem pelo passivismo, nem pelo ativismo e nem tampouco por indiferença, apatia. Nem por pressurosa e sôfrega aplicação e nem por preguiça. O que leva, o que possibilita uma tal entrega, um tal abandono é uma estranha atenção, uma estranha tensão, que não se fixa em nada, mas é um solto, atento e alerta — um largado, abandonado — mas que é todo espera. “A espera é um à toa muito ativo”, lê-se num conto de Guimarães Rosa. Todo espera e todo... escuta! Todo escuta, pois todo abandono e entrega ao abandono e à entrega...! Já vimos e dissemos,

escuta é entrega, é abandono, é largar-se à coisa, ao sentido que, *subitamente irrompendo*, faz ou põe coisa como coisa, como *esta* coisa. Escuta, então, é cuidado, *cura*. Escutar é cuidar e cuidar não é mimosear, não é estragar com excessivos desvelos, mas *deixar ser*, quer dizer, fazer com que o que precisa ser (o sentido, a possibilidade) venha a ser. É, sobretudo, *fazendo* espera e escuta, nada fazer, mas só, tão só, deixar ser — acontecer.

Assim, todo espera e todo escuta, *cuidando*, salta-se, *transporta-se* para... o sentido, para a *coisa*, enfim, para o que já é e sempre já foi! Mas, ora, desde e porque súbito ou imediato, não se está, *sempre já* não se está no sentido, na própria coisa, que sempre já se deu, se mostrou?! Saltar para onde já se está, para o que já se é?! E é preciso?! Sim, pois é preciso conquistar para si o que *já* se é — o viver é distraído, o existir é decaído. Esta é a sina do vivente histórico, do vivente que é ação, atividade e drama, ou seja, auto-fazer-se. “No teu fazer, desde o teu afazer, vem a ser o que ou quem tu és”, prescreve, impõe o imperativo vital pindárico. Conquistar, aqui, porém, não é nada de heroico, nada heroicista. Conquistar-se, isto é, *acordar, despertar para* — ser sacudido, levar um sacudidão... pelo próprio sentido. E esta conquista, este saltar para dentro de si, este *repelão e sacudidão* da vida, na e para a vida, em saltando para dentro de sentido, se faz, *precisa* se fazer, de novo, como espera, *como a espera do inesperado*, pois, “se não se espera, não se encontra o inesperado, sendo sem caminho de encontro nem vias de acesso”¹⁰¹.

7. Essa entrega à coisa, este abandono ao sentido — a escuta —, é de tal modo e monta um fenômeno tão íntegro, que constitui a própria vida do real. Vida, isto é, a *psyché*, a alma! E é tão vida, tão *alma*, que é o *corpo* do real, a *textura* e a *espessura* de toda realidade. É o corpo, a textura e a espessura, que é a vida da vida. Escuta, tal como se viu, é a vida da vida. E esta vida, esta alma, agora, se nos mostra como corpo — o corpo (textura) do real, que é também e sobretudo *corpo*, o *meu* corpo. O corpo do real, mas que, desde e como escuta e espera, desde e como abandono e entrega, se faz também o *meu* corpo. Por isso, isto é, graças a esta participação vital, disse Nietzsche, “o corpo é um pensamento mais surpreendente do que a velha alma”¹⁰². A *velha alma* é aquela separada do corpo (o espírito da matéria, o dentro do fora, o sujeito do objeto, o ativo do passivo, etc, etc.) e que vai *virar* a autonomia do eu, da consciência, como *a* substância. E o corpo é um pensamento, isto é, um modo de ser, um modo de ver e de acompanhar, que leva

¹⁰¹ Cf. Heráclito, frag. 18, trad. E. C. Leão.

¹⁰² Cf. Nietzsche, F., KGW, VIII-3, 36[35], S. 289 ou *A Vontade de Poder*, Contraponto, Rio, 2008, nr. 659, p. 332.

a uma compreensão mais aguda, mais radical. E é *mais surpreendente* também porque, na participação e como participação, é um fenômeno mais simples e mais completo. E mais simples porque imediato — na verdade, *o* i-mediato. Mais completo porque, de repente, subitamente, tudo e todo — a saber, o fenômeno, a coisa. É neste contexto que precisa se ouvir ainda esta outra fala de Nietzsche: “Por detrás de teus pensamentos e sentimentos, meu irmão, há ainda um senhor mais poderoso, um sábio desconhecido, que se chama *próprio* (*Selbst*). Ele mora no teu corpo, ele *é* teu corpo”¹⁰³ O *próprio*, porque súbito e imediato, tudo *a-própria*, isto é, tudo traz para junto de si e, assim, *interpreta*, quer dizer, assim traz tudo à fala ou tudo realiza, em mostrando, em tornando visível. A escuta é o recolher-se neste fenômeno simples, imediato — todo e íntegro. Como isso? De quê realmente se está falando?

O ato de aparecer o homem para o homem, o acontecimento do despertar do homem para o homem, o acordar para o sentido *enquanto tal*, que é o ato ou o acontecimento do real *como* real, a sua *bora*, e, nesse sentido, a própria vida da vida — pois bem, este ato-acontecimento ou *instante* (= hora) é sentir e ver. Melhor: é *ver-sentir*, *sentir-ver*. Um único e mesmo ato, um único e mesmo acontecimento que, aqui, agora, se chama *corpo*. Corpo?! Ou será vida, pura e simplesmente vida e *só* vida? Em alemão, a língua de Nietzsche, corpo (“Leib”) e vida (“Leben”) têm a mesma raiz e, possivelmente, remetem à mesma *coisa*, à mesma *experiência*, ao mesmo fenômeno — ao mesmo e único acontecimento ou ato. Mas deixemos isso, por enquanto.

8. Retomemos a fala de ver-sentir, sentir-ver. Sentir (“*aisthánomai*” e “*aísthesis*”), o *mero*, o *puro e simples* sentir, como se diz, não é, porém, um fenômeno da nossa fisiologia nervosa — não se sente sinapses, nervos aferentes e eferentes; não se ouve decibéis, não se vê comprimento de ondas ou corpúsculos, não se degusta *gran Brix* nas papilas. Tais determinações, ainda que *reais*, *objetivas*, são secundárias, tardias e, no fundo, o puro ou o mero sentir é uma pura ou mera abstração, que chegou *atrasada* na intenção de dizer ou mostrar o fenômeno na sua fundação. E vida, existência, jamais é, jamais se dá ou acontece abstratamente, mas sempre concreta, isto é, *inserida*, *jogada*, *decaída*. Ek-sistência, disse Heidegger, é in-sistência. O *aberto* é sempre *fechado*; a *abertura* é sempre *entulhada*. Assim, por isso, ouve-se o cachorro latinho, vê-se o amarelo do ipê florido, degusta-se uma suculenta manga. E este é, estes são os fenômenos arcaicos, originários, arranque, ponto de partida para as determinações científicas — as objetividades *segundas*, dizia

¹⁰³ Cf. Nietzsche, F., *Assim Falava Zaratustra*, I, *Dos desprezadores do corpo*.

Husserl. A partir daí, só a partir daí vão acontecer a fisiologia, a neurologia, as sinapses, os decibéis, etc., etc.

Assim é, pois o homem é *ser-no-mundo*, quer dizer, ele sempre já é, sempre já se deu *desde* ou *a partir* de um *mundo*, quer dizer, de um *lógos* ou de um *sentido* que sempre já se deu (salto, subitaneidade) e que, assim, por isso ou *graças a isso*, torna tudo *possível, visível*. Aqui, por *visível* cabe entender *o que aparece, se mostra, se dá — irrompe, salta*. Só vejo o que vejo, só me aparece o que me aparece *porque (graças a) já sou um mundo, um sentido*. Ver é já ter visto, viu Platão. *Já ter visto*, isto é, ser, *já* ser na e desde a possibilidade do ver-aparecer — isso é a *idéa*. Eu mesmo, o *homem* mesmo só é assim e por isso, graças a isso e assim — dom de mundo, dádiva de transcendência, isto é, do sentido, do *lógos*, *sempre já acontecido, sido*. É o *mundo*, o *sentido* sempre já irrompido, saltado ou *intrometido* que mostra, que torna visível, que faz aparecer, isto é, *ser*. O homem não é ou há primeiro e (+) *depois* se soma, acrescenta ou projeta um sentido às coisas de modo a fazê-las ser, aparecer. Não. Coisas e (+) homem — *isso é, já é um sistema, uma composição, que já é sempre obra de sentido, de mundo*. Assim por isso, todo sentir, toda *mera* percepção sensível, *já é ver, já é perceber (nous, noein)*. *Aísthesis* (o sentir, a sensação) é sempre já *nous* (percepção) de algo *como* algo, sempre já *como isso ou aquilo*, pois, na verdade, no fundo, vejo, *já vejo sempre desde sentido, lógos*, que sempre já se deu, sempre já aconteceu ou irrompeu. Diz Heidegger: “Em sentido grego, o que é ‘verdadeiro’ (ouça-se: *desencoberto, revelado, alétheia*), de modo ainda mais originário... é a *aísthesis*, a simples (ouça-se: i-mediata) percepção sensível de alguma coisa”¹⁰⁴. E ainda: “A ‘verdade’ (aqui: = *a realidade, o fato*) da *aísthesis*... é o desencobrimento (= *verdade, alétheia*) originário”¹⁰⁵.

Este acontecimento, esta irrupção *aísthesis-nous*, sentir-ver, ser-aparecer, isto é, a vida, a existência humana (= *Dasein* enquanto e como ser-no-mundo, ou seja, abertura, ek-stase) é *corpo*. E corpo é *algo simples*, pois i-mediato, salto, irrupção. Aliás, nem corpo é — e aqui retomamos a observação que deixamos de lado, lá no final de 7. É pura e simplesmente *vida*. Quando se fala *corpo*, nosso hábito, nossa *mania*, é imediatamente contrapor *isso*, a saber, corpo, a alma, a espírito. Mas não. Este acontecimento (*aísthesis-nous, sentir-ver, percepção-visão*) é *antes* desta divisão, desta separação (o clássico *chórismos*) e oposição e também disjunção. Todas estas separações, oposições, disjunções, tais como corpo x alma, matéria x espírito, enfim, tais separações, oposições e disjunções são posteriores, tardias operações do *intelecto (modos deficientes, diria Heidegger)* na tentativa de

¹⁰⁴ Cf. Heidegger, M., *Ser e Tempo*, § 7, B, Vozes, 1988, p. 64, trad. Márcia Schuback

¹⁰⁵ Idem., § 44,b, p. 295.

esclarecer, explicar, este proto-acontecimento, este *fenômeno originário*, quer dizer, fundador, instaurador e inaugurador, que é *antes e fora* de qualquer começo ou fim — o *corpo*, a *vida*. Esclarecer, explicar, quer dizer, colocar sob controle o incontrollável, dominar ou domar o indomável, a saber, o salto, o i-mediato — *aquilo que sempre já sou; aquilo com que sempre já conto*. O inocente. O sem por quê, o sem para quê. Sem de onde e sem para onde. O *de graça*, o gratuito, a gratuidade. Querer *fora*, isto é, além ou aquém, antes ou depois de salto — isso é coisa de *l'homme révolté* e de *bípede ingrato*. Ambos são um e o mesmo — o *homo methaphysicus*. O *tipo* do fundamento, o *cara* da vontade de fundamento ou de *verdade antes do salto, fora do círculo* — o impossível. O tipo que não aceita dom, presente, gratuidade e o que se insurge, se rebela contra o finito, a finitude — a doação, a dádiva.

Portanto, o acontecimento fundador, inaugural, *aísthesis-nous*, *sentir-ver*, o i-mediato, é *corpo*. O homem. A vida.

9. Acima foi dito algo inapropriado. Referimo-nos a corpo como *algo*. Corpo não é nenhum *algo*. Não é nenhuma *coisa*, nenhuma *entidade*, nada *material*. Carne, músculos, pele, sangue, nervos, vísceras — tudo isso são *coisas*, isto é, determinações, posteriores, *já desde ou a partir de corpo*. Corpo (*aísthesis-nous*, *sensação-percepção*, *sentir-ver*) é o acontecimento súbito, imediato — *inteira e absolutamente superficial*, isto é, *a-bissal*. Por isso ainda, disse Nietzsche também, que ele, o corpo, é *a grande razão*. Em “grande razão”, “grande” está dizendo *real, verdadeiro, essencial*; “razão” está dizendo *juntar, compactar* — *junção, compactação*. Então, “grande razão” quer dizer: corpo é a real, a *verdadeira*, a essencial *junção, compactação*, ou seja, a real, a essencial e i-mediata junção-integração (= reunião) em um *um*, isto é, em um *lógos ou sentido*. Lembremos que, só porque há ou dá-se prévia ou antecipadamente uma tal junção-integração em um *um*, em um sentido (*lógos*) — só por isso ou *graças a isso* o que aparece, aparece, *pode* aparecer; o que se dá, se dá, *pode* dar-se¹⁰⁶. Por isso, *aparece*;

¹⁰⁶ Pensar, em sendo o poder de acompanhar o movimento de um aparecer, a dinâmica de um mostrar-se ou revelar-se (Cf. Heráclito, frag. 112) — em sendo isso e assim, pensar é igualmente, sempre, juntar, compactar, reunir em *um* (i.é, em um *sentido*, em um *lógos*), para poder aparecer, mostrar-se, fazer-se visível. Nietzsche viu e entendeu a *coisa* assim, também. Para ele, este poder de junção, de compactação, que ele também chama “Dichtung” e “dichten” (poesia e poetar ou poetizar) — enfim, tal poder é *corpo*. Daí ser corpo *a grande razão*. Razão, *lógos*, é este poder de compactação, reunião, espessamento e, então, *o corpo é a razão* — *a grande razão*. Nessa direção, ainda que voltado para um outro interesse (o do conhecimento como uso, apropriação/esquematização, asseguramento e controle), ele faz uma insólita *leitura* e uma aguda interpretação da doutrina kantiana da imaginação e do esquematismo transcendentais. Ele fala do *poder poético ou poetizante* (“*dichterisch*”, “*erdichterisch*”) da *razão* — pois *razão* foi um dos sentidos (o dominante, predominante) assumidos por *lógos* (Cf. p.ex. Nietzsche, KGW, VIII-2, 10[159] ou *A Vontade de Poder*, nr. 544 — a este respeito, no entanto, são inúmeras as passagens de Nietzsche a ver e a considerar). “Poético”, “*dichterisch*”, aqui, está dizendo *compactar, espessar* e, daí, *juntar, reunir*. Portanto, aqui, poético não se refere

graças a isso, faz-se visível. Assim, corpo é *coisa* nenhuma, mas só e tão só este acontecimento, esta irrupção — a vida, a existência humana. Ouvir, a escuta, é o recolher-se, o centrar-se inteiramente nisso, neste acontecimento, nesta irrupção. Mas ele, o corpo, ou ela, a irrupção, cada qual, não há em si; ele, o corpo, não acontece em si, como *puro* corpo, como *mera irrupção*. Ele, o corpo, a *vida*, que é *lógos*, é o um que, em si e por si, em tudo, isto é, em todo real possível, se diferencia; se faz *outro* ou se *altera* em sendo o mesmo. Pois não há *o* corpo, mas *muitos* corpos, quer dizer, muitos sentidos possíveis, muitas vidas possíveis (horizontes, dimensões, perspectivas, interesses). Isso quer dizer: *todos* (ou *cada*) os modos possíveis de vida ser, de existência aparecer, fazer-se visível *ou* concretizar-se. Dito ainda de outro modo: as múltiplas dimensões, os múltiplos modos de ser, de aparecer de vida, de existência — a vida, o homem como soldado, como político, como escritor, como pintor, como desportista, como pescador. Pense-se em Santiago, o personagem de *O Velho e o Mar*, de Hemingway. A entrega, a quase *devoção* dele ao ofício-pescar é sempre corpo se fazendo corpo como escuta, corpo-vida como entregar-se, como abandonar-se à *coisa-pescar*. Entrega e até devoção, sim, mas não beataria, não afetação ou falsa devoção, ou seja, nada de tartufaria, nada a ver com as hipocrisias de M. Tartuffe.

Mais uma vez, há que considerar-se esta entrega, este abandono. Já se disse, não é um abandono apático, uma entrega indiferente. Mas é entrega, é abandono! Largado ao sabor, à mercê da *coisa*, da dimensão ou do horizonte que se é, no qual se está, tal como

a fazer versos, rimas, a *cometer* sonetos, pois em “Dichtung” (poesia) está contido “dichten” e “erdichten”, que dizem compactação, espessamento; compactar, espessar. Desse modo, por extensão, juntar, reunir. Assim, no alemão, “Dichtung” e “dichten”, poesia e poetar, estão dizendo e pensando este juntar, reunir, compactar, espessar — reunir em *um* para tornar ou fazer-se visível. Na raiz desta experiência, pelo menos de imediato, não está a “poiesis”, a produção, a criação. Ou, sim, está, mas a “poiesis”, a criação ou produção, que precisa ser vista, isto é, pensada, entendida como, em sendo criação, movimento ou jogo (repetição, retomada) de junção, de reunião, de compactação ou *espessamento* em um *um*, isto é, em um sentido (*lógos*) configurador e revelador, em juntando, em compactando num horizonte, num *quadro*, numa *moldura* — o *um* ou *lugar*, *âmbito* e *hora* do aparecer ou mostrar-se, de *todo* aparecer ou mostrar-se possível. Enfim, o sentido, o *lógos*. “Tudo que vive é espesso” (= intenso, compactado), diz um poema de João Cabral de Melo Neto (Ver *Cão sem plumas*, IV). Ao longo das interpretações heideggerianas do *lógos* heraclítico, vê-se justamente a exposição e a explicitação desta junção/compactação/composição como o próprio de *lógos* e *légein*. Nesta mesma direção, com esta mesma compreensão ou *visão*, tem-se esta *especulativíssima* passagem de Santo Agostinho, em *Confissões*, X, 11, trazendo à tona, pelo viés do latim, a mesma experiência de pensamento. O contexto é de reminiscência e de ideias inatas. Lê-se: “...E assim como se fossem novos, é necessário pensar segunda vez nesses conhecimentos existentes na memória — pois não têm outra habitação — e juntá-los (*cogenda*) novamente, para que se possam saber. Quer dizer, precisamos de os coligir (*colligenda*), *subtraindo-os a uma espécie de dispersão*. E daqui (*cogenda*, *cogo*) é que vem *cogitare*; pois *cogo* e *cogito* são como *ago* e *agito*, *facio* e *facito*. Porém, a inteligência reivindicou como próprio este verbo (*cogito*), de tal maneira que só ao ato de coligir (*colligere*), isto é, ao ato de juntar (*cogere*) no espírito e não em qualquer parte, é que propriamente se chama *pensar* (*cogitare*). [Vozes, Petrópolis, 1988, trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina]. Onde Agostinho escreve “espírito”, aqui, em nosso contexto, leia-se *corpo* (“Leib”) e *vida* (“Leben”).

se está em um *elemento*, o *meu elemento* — mas não indiferença, apatia. Aqui, vem-nos um verso de Fernando Pessoa/Alberto Caeiro, em *Poemas Inconjuntos*: “Sentir é estar distraído”¹⁰⁷. Como distraído?! Tal como estamos apresentando, não é isso, este sentir, a máxima atenção, a maior concentração? Ser distraído, aqui, quer dizer, *fora de si*, onde este *si* é o eu, a minha subjetividade, a minha consciência, o meu propósito ou a minha deliberação voluntária. Assim distraído (*distraere*) de si, está-se liberado para entregar-se, abandonar-se à coisa, isto é, ao horizonte, à dimensão. A *coisa*, o horizonte ou a dimensão, ou seja, o sentido — esta ou este é o norte, melhor, o *elemento*. Assim, nesta entrega e abandono, é-se ou está-se seriamente, gravemente num jogo, no jogo que é a nossa, a *minha vida* nisso que faço e como faço — no meu *ofício*. A minha história *ou o meu tempo*. Neste abandono sério, nesta grave entrega, é-se ou está-se como que *esquecido de si*. Este esquecido do si, na verdade, é sempre o fazer-se da lembrança do *medium* — mesmo a condição para que se dê, se faça ou aconteça tal lembrança; da recordação, retomada ou repetição do *elemento*, isto é, *do corpo*. Assim eles, corpo e elemento, entranham-se, fazem-se entranha. É a *incorporação* ou *encorpação* de corpo. Quer dizer, é corpo, desde e como corpo, se fazendo corpo; é escuta, desde e como escuta, se fazendo escuta. A *coisa*, o fenômeno em questão, aí e assim *crece*, quer dizer, ela não se avoluma, não engorda, mas se *intensifica*, se *agrava*. Ela, a *coisa*, fica até mais fina, mais magra, isto é, muito mais intensa e seca. Alma (a vida, o alento, o vigor) seca é a melhor, mais forte, vigorosa, viu e disse Heráclito¹⁰⁸. Até o úmido, para ser úmido, para agravar e intensificar a umidade que é, precisa, *enquanto e como úmido*, ser, tornar-se seco, *mais seco*, isto é, assim, *in hoc signo*, torna-se *mais úmido* — uma umidade *enxuta*. *Mais espessa*. Trata-se da apuração de uma identidade, da intensificação, do agravamento de um próprio. De uma *essência ou força*.

É neste contexto, sob esta aura ou hausto, que se precisa ouvir e entender este aforismo nietzschiano: “Seriidade, gravidade do homem (*des Mannes*, i.é, de um *vir*) — isto quer dizer: ter re-encontrado a seriidade, a gravidade, que, quando criança, tinha no jogo, na brincadeira”¹⁰⁹. Quando em questão está o pensamento, a filosofia, esse *negócio* de vida, corpo, escuta — *isso é coisa séria, grave*. Aqui e agora, com toda propriedade, diz-se, precisa-se dizer: vamos, pois, ao *jogo*, porque o trabalho é *roubo*!

¹⁰⁷ Cf. Pessoa, F., *Obra Poética em um volume*, Aguilar Editora, Rio, 1974, pág. 236.

¹⁰⁸ C. Heráclito, frag. 118 (Diels-Kranz).

¹⁰⁹ Cf. Nietzsche, F., *Além do bem e do mal*, nr. 94.

10. Fechemos estas considerações sobre escuta e corpo dizendo que, corpo, enquanto escuta, escuta e espera, é, na verdade, *experiência e história*. Corpo, sendo escuta, faz-se ou dá-se enquanto e como experiência e história. Sim, experiência e história dizem ou mostram bem, muito bem, o modo como se faz corpo/escuta, isto é, a vida, a existência humana. Corpo, antes de ser qualquer *matéria ou tecido*, antes de ser pele, carne, *músculos*, vísceras e tripas (tudo isso é real, verdadeiro! Mas é secundário, segundo, posterior, tardio! E, principalmente, corpo, aqui, nada tem a ver com *malhação*, com rijos e modelados glúteos...!) — *antes* de tudo isso, corpo é, pois, *experiência e história*. Ou, se se quer, sim, experiência e história constituem a matéria, o tecido da vida enquanto e como corpo. Experiência está dizendo *páthos, afecção* — mesmo *humor*. O homem, sendo abertura ou possibilidade de ser, isto é, *livre ou aberto para*, é receptividade, ou seja, ele é ou *pode* ser (tal poder-ser, porque vital ou existencial, é necessário; não pode não ser, pois. Aqui não há, não se faz contingência lógica) tocado, tomado *por...* uma possibilidade de ser, uma dimensão, um horizonte, um verbo (sentido, *lógos*) do/no viver ou existir. Tal modo de ser se apodera, se apropria do homem, que é o vivente apoderável, apropriável, ou seja, tocável, tomável — afetável. O homem, por ser *abertura, possibilidade de ser*, é o vivente que se deixa ser apoderado, apropriado, pois se faz tocável, afetável e, então, se faz usável. O afeto usa, o *páthos faz uso do homem* para ele, afeto, vir a ser o afeto que é e, assim, apropriando-se *do* e usando *o* homem, faz, quer dizer, possibilita igualmente o homem vir a ser o homem que é, o homem que pode e virá a ser, *se se fizer* (!), a saber, o escritor, o pintor, o engenheiro, o médico, o ator, o pescador, p.ex., o Santiago, lá de *O Velho e Mar*. Viver é ser-fazer. O afeto apodera-se, *apropria-se* do homem, de *um* homem, ou seja, ele, o afeto, então, dá ao homem assim apropriado, concede-lhe o *seu (do afeto) próprio*, o seu modo próprio de ser, que será também o próprio, a identidade do homem, *deste* homem assim apropriado e usado na ação, como ação ou atividade, p.ex., o *caso* de Santiago-pescador, lá em *O Velho e o Mar*.

E tal experiência, no e como o mesmo ato, abre, inaugura um *movimento, um tempo*, pois *toda* ou *cada* coisa (= sentido, *lógos*) *tem* seu tempo, *é* seu tempo, quer dizer, um ritmo, um andamento muito próprio no e do seu fazer-se, realizar-se, *expor-se*. Escuta revela, evidencia este *tempo*, este *andamento*, este *ritmo*. Então, vai sintonizar-se, sincronizar-se com ele. Pôr-se no mesmo tônus, no mesmo registro. O revela e o deixa ser, *permite ou consente* que ele venha a ser, se faça. É o tempo, o andamento, que é o movimento, a dinâmica de realização desta experiência, de sua auto-exposição, em usando, em fazendo uso do homem, o usável, o apropriável, pois tal *coisa-tempo*, constituindo-se numa experiência, é

vida se concretizando e vida, em si e por si (de graça!), é aparição, exposição, auto-exposição, quer dizer, movimento que, desde si mesmo, move, põe, *expõe* ou realiza a si mesmo — *alma, psyché*. Aparecer, puro e simples aparecer — aparição, transbordamento. E isso é, sim, uma *viagem*¹¹⁰ — *história*. Tempo se fazendo tempo — *expondo-se, auto-exposição de vida*. A viagem, a história que é a vida, a existência humana, sendo tecida, cunhada no fazer, modelada no afazer, no *ofício* — portanto, em lida, em ocupação *séria, grave* com uma coisa (sentido, *lógos*). Cunhagem, modelagem de vida, de existência em ação, em atividade. Isso caracteriza o tempo, que é história. Mais uma vez, é tempo se fazendo tempo e, assim, esculpindo uma vida. Cada uma e cada qual. No corpo, como corpo. Em escuta, como escuta. Escuta e espera. E: “se não se espera o inesperado...”

Começamos com o fragmento 50, de Heráclito (“Ouvindo não a mim, mas o *lógos*...”). A partir do que foi dito, sentimo-nos no direito de concluir com o 19, que põe e impõe: “Não sabendo/podendo ouvir, não sabem/podem falar”. Está dito.

¹¹⁰ *Erfahrung*, experiência, de *fabren*, viajar (e ver!), diz o alemão e viu e explorou Hegel. A *Fenomenologia do Espírito*, enquanto e como *experiência* (“*Erfahrung*”) da consciência, é a *viagem, a história, o tempo da consciência* se fazendo consciência, isto é, *da vida* se fazendo vida, pois, para Hegel, a consciência *maturada* é vida. Quer dizer, consciência torna-se, vem a ser vida. Deixemos isso, porém, para lá, de lado, pois isso já é outra musa, outra *estória*...

Bodies and Technologies: Transformation of Human Experience

Arun Kumar Tripathi *

Abstract

Computer technology provides a new way of understanding the world by virtue of having bodies. There are multiple ways in which any single technology may be related to users and multiple ways in which each technology is culturally embedded. In this essay, I epitomize the postphenomenological experience in human-technology relations, to realize various structural features of human vision for the technologically mediated world, which is centred upon the ways we are bodily engaged with technologies in the concrete praxis.

Keywords

Embodied mind; Enhancement; Postphenomenology; Interface; Biotechnology; Cognitive science.

INTRODUCTION: INCORPORATING NEW TECHNOLOGIES

Since the human race began, human invents technology: technology invents humans. The characteristics that make us human will continue to be manifest in our relationship with technology. Technology has been woven into the social and cultural fabric of different cultures. All humans have a material culture with complexly patterned praxes involving artifacts –we have only recently begun to appreciate the completely of even what may be called technologically mediated cultures. Technologies either magnify

* Central University of Tibetan Studies, Sarnath. Independent Scholar. Email id: tirelessarun@gmail.com

or amplify human experiences. They can change the ways we live. This non-neutral, transformative power of humans enhanced by technologies is essential feature of the human-technology relations. Technologies are the extension of our bodies. The technological form of life is part and parcel of culture, just as culture in the human sense inevitably implies technologies.

Modern technologies either implicitly or unequivocally relate to human perception, and they also point to the ‘whole body’ style of perceiving which we experience. The phenomenological underpinning of technology has a force on the cultural environment of technological development. Technologies have become extended sense organs, enabling perception of realities. Complex technologies teach us new things about our perception & relation to the world. Human perception is enhanced by incorporating new technologies. Contemporary technologies either implicitly or explicitly relate to human perception.

Technology has virtualized the body and enables me to extend my reach. An extension requires the retention of the physical body. Merleau-Ponty (1965) describes this extension in his example of a blind man and the extension of the man’s sense of touch through his walking stick. The experience we receive with technologies, is greatly influenced by the body dimension.

We are increasingly using new technologies to change ourselves beyond therapy. In accordance with our own desires, understanding the challenges of human enhancement has become one of the most urgent topics of the current age. Gordijn and Chadwick (2009) contribute to such an understanding by critically examining the pros and cons of our growing ability to shape human nature through technological advancements. Human embodiment is presupposed in and by our technologies, particularly those related to the production of knowledge, including scientific instrumentation, communication technologies, and the new forms of virtual reality, simulation and modelling devices.

Don Ihde (1990) comments “Embodied relations with technologies represent the case where, I take the technology into my experiencing in a particular way by way of perceiving through each technology and through the reflexive transformation of my perceptual and body senss” (p. 73). *An example of this type of relation is wearing eyeglasses.* In this relationship with technology, not only is my bodily sense extended, but I see not just with my eyes but with my whole body in a unified sensory experience of things (Ihde,

1990, p. 77). *Computers extend our ability to gather information and to learn outside the confines of geographic region and time.*

New technologies lead to a new kind of human being - one embodied in a new technologically enhanced body. Homo is indeed *homo faber*, and he becomes more so every day. This is the new technologically enhanced human being – who is not an objective artefact (a technology) but a subjective artefact of the new technologically enhanced (perceptually, cognitively, and desire- and institutionally-oriented) human subject. The social/cultural changes that this brings about are usually neither determinate nor generally foreseeable; and, because of this, the changes will demand special oversight. This new technologically-enhanced human being opens up the social imagination of users to new worlds in which there is a redistribution of powers, such as powers to intrude into and manipulate the lives of others with or without their knowledge; powers to snoop, deceive, acquire resources secretly, defeat traditional rights and privileges as well as power to depose existing institutional authorities. The changes in the making of this new human being are unforeseeable and will eventually demand changes in ethics, laws, social structures, accountability, and institutions.

Mind, Andy Clark argues, it is increasingly fashionable to assert, is an intrinsically embodied and environmentally embedded phenomenon. But there is a potential tension between two strands of thought prominent in this recent literature. “One of those strands depicts the body as special, and the fine details of a creature’s embodiment as a major constraint on the nature of its mind: a kind of new-wave body-centrism. The other depicts the body as just one element in a kind of equal-partners dance between brain, body and world, with the nature of the mind fixed by the overall balance thus achieved: a kind of extended functionalism” explains (Clark, 2007 & Clark, 2008).

Andy Clark astutely argues that recent years have seen an explosion of work, both in philosophy and across the many sub-disciplines of Cognitive Science that is now typically glossed as belonging to the investigation of the mind as ‘embodied and environmentally embedded’ (Clark, 2008). The phrase ‘mind as embodied and Embedded’ seems to have been coined by John Haugeland in a similarly titled paper that was circulating widely in the early 1990’s and that later appeared as Haugeland’s *Having Thought* (1998). There, Haugeland writes that:

If we are to understand mind as the locus of intelligence, we cannot follow Descartes in regarding it as separable in principle from the body and the world...Broader approaches, freed of that prejudicial commitment, can look again at perception and action, at skillful involvement with public equipment and social organization, and see not principled separation but all sorts of close coupling and functional unity...Mind, therefore, is not incidentally but intimately embodied And intimately embedded in its world (Haugeland, 1998: 236-237).

It is important to explore, *how technologies help to shape human "knowledge" and understandings of the world*. When human understanding and perception is mediated through technological devices, then also the knowledge is mediated through the technological devices.

EMBODIED TECHNOLOGY AND POSTHUMAN EYE

Technologies do become embodied, but never totally nor in fully transparent ways. That is how they give us the powers and possibilities we would not otherwise have. But the price of this power entails a subtle and graded sense that while we use and even partially embody our technologies, we also ultimately remain the contingent humans we are. The very ability to step into a multiplicity of our technologies—and thus to also step out of them—is the existential indicator of this constraint for even the best simulation. It is also the point which calls for our constant need for critique (Ihde, 2004).

Don Ihde (2006) argues that movies like the *Matrix* trilogy play upon fantasy in a technological context and relate to the human sense of embodiment. Ihde argues that contemporary technologies are used to explain some of effects and implications for „mind” and embodiment in the film *Matrix*. Ihde points out to an important fact that we have to experience the embodiment where we live, rather to “plug-in” into a technofantasies world.

Postphenomenology, as Ihde (2009) contends, substitutes embodiment for subjectivity. According to Ihde, postphenomenology is an attempt to overcome modernist epistemology with its Cartesian “subject/object” and “internal/external”

splits. But, as a point of departure from the phenomenological tradition, it draws explicit inspiration from early strands of American pragmatism. Bodies cannot be transcendental; they are existential (Merleau-Ponty). Ihde argues that with Merleau-Ponty one could see that subjectivity is not something limited to being inside the box as „Truth does not ‘inhabit’ only ‘the inner man’, or more accurately, there is no inner man, and in the world, and only in the world does he know himself.” (pp. xi)

Verbeek (2007) has given the best description about the human vision of technologically mediated lifeworld by elaborating three approaches ‘modern’, ‘postmodern’ and ‘posthuman’ to the questions as What does this imply for ‘the human condition’ – the state of being of people living in this technological culture? What kind of subject emerges from these technological mediations? And how do the visual arts help to produce and understand these subjects? These approaches have strongly differing, Verbeek says, analyses of the relations between human beings, mediating technologies, and reality.

On *the phenomenon of technological mediation*, Verbeek (2007) radicalizes Don Ihde’s phenomenological approach of technology and offers a valuable framework in his work. In their analysis, Ihde and Verbeek understand technological mediation as the role technology plays in the relation between human beings and their world. Verbeek writes that „Ihde discerns several relationships human beings can have with technological artifacts.” I agree with Ihde and Verbeek that technologies can be ‘embodied’ by their users, making it possible that a relationship comes about between humans and their world, and also technological artifacts are ‘incorporated’ here, as it were: they become extensions of the human body.

As an example that, technologies become extensions of the human body, let me illustrate the research objective of the NASA’s Extension of the Human Senses group. It’s research to develop novel algorithms for modeling and pattern recognition in dynamic non-stationary environments. The work encompasses all stages of using neuro-electric signals for augmentation including: data acquisition, sensor development, signals processing, modeling, pattern recognition, interface development, and experimentation. This research group specializes in developing alternative methods for human-machine interaction as applied to device control and human performance augmentation. *Signal*

processing environment – EHS has developed a distributed data flow based Signal Processing Environment for Algorithm Development (SPEAD). The Extension of the Human Senses group (EHS) focuses on developing alternative human-machine interfaces by replacing traditional interfaces with bio-electric control and augmentation technologies.

In *Leib, Körper und Maschinen* Donn Welton (2004) addresses the relationship between the body and machines. But the distinction that Husserl introduced means that the topic is more complicated than we first thought. We must first sort out what we mean by body and then see if the way we are thinking of it gives us insight into how the body is involved with machines. Indeed, the term machines needs to be qualified as well, for Welton will not deal with technologies in a broad sense¹¹¹ but only with a certain set of machines that are directly used or incorporated into the body. The lived body is often analyzed as the body experienced "from the inside" while the physical body is treated as the body experienced "from the outside." This difference is then justified by a series of contrasts, some receiving more attention than others, argues Welton (2004).

CULTURAL PERSPECTIVE OF EMBODIMENTS AND TECHNOLOGIES

“Being bodies” according to Ihde replaces the ‘subject’ by embodiment. Merleau-Ponty in his works drew his distinction between the ‘objectively’ constituted body, the mechanical and third-person constituted body of the Cartesian sciences and the *corps vécu* or lived body as experiencing body. This is the body-in-action, outside itself already in a world. Living my body is simultaneously and yet experientially being both inside and outside (Ihde, 2009a).

Verbeek (2015) elaborates that, technologies can be seen as extensions of the human; there can be a dialectics between humans and technologies; and human–technology relations can be approached in terms of hybrids. Our perceptions and experiences, our actions and ways of living, all these elements of human existence take shape in close interaction with technologies. The concept of technological mediation can be helpful in investigating this hybrid character of human–technology relations (see Verbeek 2015).

¹¹¹ For this, see Don Ihde, 1990.

Nagataki and Hirose (2007) in their paper argues that Andy Clark points out, there are two different methods within the trend to set importance on the body in cognitive science. The first is called “simple embodiment,” which treats features of the body and its interaction with the environment as constraints upon a theory of inner organization and processing. The second, which is called „radical embodiment,” goes much further and treats such facts as profoundly altering the subject matter and theoretical framework of cognitive science. They comment that Clark (1999) writes; „the distinction between the simple and the radical forms is, however, not absolute, and many (perhaps most) good research programs end up containing elements of both” (p. 348). But most researchers who apparently take the radical form criticize the view which appoints inner organization and processing made by explicit inner representations as the leading part of cognition.

From *Technics and Praxis* (1979) through *Technology and the Lifeworld* (1990) Don Ihde version of an *embodied intentionality* was one which examined the placement and role of our use of, interaction with, and subsequent mutual constitution of our *technologically textured world* and *embodied being*. I agree with Ihde that what remains phenomenological is the inter-relationality of embodied being in a concrete and material world. If I ‘make’ technologies; they, in turn, make me (Ihde, 2004). What is different about this postphenomenology in a nuanced change from classical phenomenology, is the thematizing of materiality, particularly in the form of instruments and devices by which we make ‘worlds’ available to us which were previously unexperienced and unperceived. Instruments are the means by which unspoken things ‘speak’ and unseen things become ‘visible’ (Ihde, 2009a)

Ihde (2009b) shows that computer processes linked to imaging technologies give us a style of instrumentation in which, *by virtue of inversions and transpositions*, give us tools for producing radically new visualizations argues (p. 465). Ihde (2009b: 465) claims that “what makes technologies valuable for human practices are the non-neutral transformational capacities of these technologies. It is the subtle and profound transformation of experience.” Ihde (2009b: 453) notes “Although it is not often noted, Albert Einstein often used human bodily experiences to illustrate his physical theories.” Postphenomenology, in a complementary role with other science studies disciplines, remains within the trajectory of those theories which reject early modern epistemology

and metaphysics, including rejection of 'subject'–'object' distinctions, and holds, instead, to an inter-relational, co-constitutive ontology (Ihde, 2012, p. 369).

Perceptions are bodily activities, not the actions of some homunculus inside a *camera obscura* box looking at mental images which represent something 'out there.' In phenomenology, variations are the means by which *possibility structures* are discovered, Ihde says. "Because such materiality *does selectively transform*, it also *magnifies or amplifies* certain possibilities while *reducing or dampening* others" (Ihde, 2003).

Perception is mediated by technologies and instruments. Perception is a hermeneutical activity. There is a relationship between hermeneutics and perception. In this way, perception can be called as a hermeneutical act. While perceiving the objects, you are also interpreting the object that is why perception is a hermeneutical act. In our material culture, we are encountering people living with different worldviews ('ways of seeing'), but still they survive together. This is the reason, we have a tacit understanding of Being, which is embodied in our cultural practices and language.

The bodily, conceptual and perceptual habits this person has developed enable conscious attention to be directed to the tasks being performed with the computer, rather than on the technological mediation.

French philosopher Maurice Merleau-Ponty does teach that we have an 'embodied Mind' or exist as 'incarnate-selves'. Merleau-Ponty teaches us that the body is the source of our knowledge of the world precisely because in its physicality – but not its self-awareness it is an entity like every other entity in the world as seen from the phenomenological standpoint. To see one must be visible, to touch one must be able to be touched. Human beings are different than animals and other things by virtue of their capacity to distantiate themselves from the "incarnate-self" (the 'self-awareness' of the innate human structures).

The body and world to which we attend in phenomenological self-awareness attended is the primordial ground of all of our experiences. Embodiment and openness of body gives us a deeper emotional understanding and assist us, of how to live in the world with others and how to experience the world with others. In his 1963 doctoral dissertation, "The Human as Material Subject of the World", Samuel Todes starts with Merleau-Ponty's account of the lived body and goes on to develop a description of the

structure of the active body and the role that structure plays in producing the self-aware spatio-temporal field of experience, which he later elaborates, how the self-awareness of the spatio-temporal makes possible ‘objective’ knowledge in the sense of ‘separateness’ of the subjects that show up in it, to assist us to understand, of how our incarnate – not just our physical bodies – an integral part to experience the world with others and how important our body plays in our understanding the world.

We can attain explicit knowledge of the world through our understanding with the world, by virtue of having bodies that are self-aware. We can find answers to questions involving the self-aware body by using our physical body in the world. Human beings respond only to the changes that are relevant given their self-aware bodies and their interests, so it should be no surprise that no one has been able to program a computer to respond to what is relevant. Self-aware Bodies are important for making sense with the world. Forms of life are organized by and for beings physically embodied like us. Our self-aware embodied concerns so pervade our world that we don't notice the way our self-aware body enables us to make sense of it.

The body is not to be understood as a medium between me and the world. Rather, our primary being-in-the-world has the form of an embodied existence. Thus, we cannot first study the body, and next investigate it in its relation to the world. I can say “we are navigating the world through our bodies.” The world is given to us as bodily explored, and the body is revealed to us in its exploration of the world.

POSTPHENOMENOLOGY OF TECHNOLOGICAL TRANSFORMATION

Technological mediation concerns the role of technology in human action (conceived as the ways in which human beings are present in their world) and human experience (conceived as the ways in which their world is present to them).

Ihde's and Verbeek's work, and the work of others (including Selinger and Rosenberger) that build on his ideas, is referred to as postphenomenology. Postphenomenology tells us about the importance of phenomenology in postmodern era, which diverges from classical phenomenology, such as in its focus on technological mediation, its reliance on “case studies” more familiar to the field of science studies and its kinship with many of the ontological commitments of American pragmatism (Ihde, 2009a; Rosenberger & Verbeek, 2015).

Rosenberger (2015) illustrates “Technologies such as pacemakers and neuro-stimulators have the potential to disrupt the typical postphenomenological conception of human-technology relations because this perspective so far has focused mainly on how users engage with devices through bodily interaction and perception....Multistability refers to the capacity of any technology to support a variety of uses and meanings. This idea is often wielded by postphenomenologists against totalizing accounts of technology that fail to recognize the variability and context-dependency of human-technology relations....In all of these cases, the technology plays a “mediating” role in human experience, coming between the user and the world, and transforming them both in the process elaborates” (pp. 130-133).

Phenomenology arose as an attempt to overcome the tension between idealism and realism. Phenomenology thus overcomes the dichotomy between subject and object, human and world, by replacing it with a mutual interrelation (Verbeek, 2005: 110). Phenomenological tradition gives emphasis on the notion of embodiment, the notion of an embodied mind or a minded body, is supposed to replace the ordinary notions of mind and body.

Phenomenology, even more postphenomenology, Ihde (2012) holds, *rejects this entire Cartesian tradition*. Instead it opts for situated knowledge, but with an inter-relational ontology (p. 370). The ontology of postphenomenology is inter-relational (Ihde, 2012). Secondly Ihde (2012) shows that postphenomenology attempts to move farther from early modern epistemology by, as it were, substituting *embodiment* for *subjectivity*. Here there lies some implicit Merleau-Ponty vis-à-vis Descartes—rather than a subject in a *camera-body-box*, the embodied human is “already outside itself in the world.” What postphenomenology in relation to technoscience focuses upon is the way the human in science *praxis* embodies instruments (p. 370).

According to Ihde, classical phenomenology, first under Edmund Husserl, was formulated within a specific historical context in which “modern” philosophies dominated. The philosophy of this period was “modern” with its distinctions between “subject/object,” “body/-mind,” “external/internal” worlds, and for Husserl was largely exemplified by Descartes and Kant. For science, Ihde comments, the early twentieth-century philosophers of science tended to characterize science as a largely abstract,

mathematized practice which was primarily theory-driven. And, regarding technology, neither philosophy nor science could be said to be sensitive to the roles of material technologies. Further, Ihde (2009a) contends that Husserl's phenomenology as a new „rigorous science“ attempted to radically challenge these notions. For example, Husserl's Cartesian Meditations challenged and inverted Descartes, and his Crisis challenged the early modern notion of science. Yet, in spite of this, the shadows of the modern remained attached to classical phenomenology, which ironically became known as a “subjectivist” philosophy. Later Don Ihde (2009a) reviews some of the major changes in the escapes from early modern philosophy, others in the philosophy of science, and others, which enhanced the sensitivity to material technologies. Then, returning to phenomenology in a contemporary setting, Ihde makes a case for a postphenomenology. Putting briefly, Ihde succinctly comments, such a modified phenomenology, would (a) substitute strands of pragmatism, which retains a strong notion of experience in its interpretive framework, but does so without falling under the shadow of early modern philosophy; (b) retain and enhance the central roles of phenomenological variations, perception and embodiment, and the role of practice as central to phenomenology; (c) and, finally, incorporate the now so-called empirical turn which characterizes contemporary philosophy of technology with its concreteness of science and technology studies (Ihde, 2009a)..

Don Ihde *Consequences of Phenomenology*, with a specific response to Rorty was published (1986). Indirectly, what Rorty had succeeded in doing for me was to help me see that while both Dewey and Husserl had similar anti-Cartesian programs, similar philosophies based upon human experience, and both produced what can be called inter-relational ontologies, the pragmatist program succeeded in avoiding precisely the “subjectivist” cast which Husserl's too-close use of subjectivity, philosophy of consciousness and subject/object language could not avoid. And while Husserl's ego-cogito-cogitatum version of intentionality was clearly an inter-relational ontology, Dewey's adaptation of a (creative–imaginative) organism–environment model also succeeded in not appearing to be either subjectivist or anti-scientific. Pragmatism had much to offer to phenomenology in just this sense Tripathi (2016: 236 – 238).

According to Ihde (2009a) it can be seen, that while there were marked differences between these early philosophers of technology—for example, most of the Europeans were interested in technology-in-general, were mostly critical or took a

dystopian attitude, whereas the Americans tended more towards optimism and in some degree were more empirically oriented. One could note that it was the praxis philosophies: Marxism, pragmatism, and phenomenology—that developed the interest in the material culture.

Kapp's theory of extension of human body seems quite plausible. But as technologies get more complex, it is more difficult to see in what sense they are extensions of our human bodies. Instruments tell the inadequacies of human body (Tripathi 2015: 200).

Technological mediation concerns the role of technology in human action (conceived as the ways in which human beings are present in their world) and human experience (conceived as the ways in which their world is present to them) (Tripathi 2016: 237). By exploring postphenomenology, Ihde (2009) addresses the cultural role of technologies in relations to perception, multiculturalism, and technoscience, and gives special consideration to the impact of image technologies, such as television and cinema, upon the contemporary world.

In *Embodied Technics* (Automatic Press/VIP, 2010) Don Ihde *has* addressed a number of perspectives on our embodied and mediated experience with and through contemporary technologies, as in media studies, science studies, cultural studies—and in much philosophy—there is much attention to questions concerning the human-technology interfaces we all experience. Some thinkers hold that the new technologies of media, imaging, and digital-computational technologies *disembody* the human. Such technologies are thought to take us away from ordinary and face-to-face experience and *distance* us from others, nature or even objects. Scholars coming from phenomenological or postphenomenological positions, argue that our contemporary technologies actually *embody* or *re-embody* our fleshly experience in new ways, in interactive ways, says Ihde.

Do the tools of technology transform human experience? This seems to me, is a central question in the philosophy of technology linking social sciences and humanities. How does science transform experience in our everyday life? How bodies are experienced, and with how forms of subjectivity and existence in their relations to multiple material forms can be captured through anthropological, psychological and

philosophical modes of investigation? Ihde has precisely expanded the above thesis of *human experience with tools in everyday life as four relations* in his *Technology and Lifeworld*. Ihde (1990) argues that human life has always been suffused with technology. Ihde undertakes a phenomenological description of several sets of human-technology relations in order to analyze how technologies often mediate and transform our experiences. The contributions of Ihde to the philosophy of technology, now going back more than 40 years, were a direct development from the phenomenology. In contrast to Husserl, who rarely referred to technologies — excepting his insights about writing and of measurement practices — it was more Merleau-Ponty and Heidegger who suggested a possible line of development. Ihde referred to this work which includes an analysis of Merleau-Ponty's blind man's cane and the feather-hatted woman, and extensively with respect to Heidegger's tool analysis [see *Technology and the Lifeworld* (Indiana, 1990)]. However, in his book “Husserl’s Missing Technologies” (Fordham University Press, 2016), Ihde (in his analysis of Husserl) ventures through the recent history of technologies of science, reading and writing, and science praxis, calling for modifications to phenomenology by converging it with pragmatism. This fruitful hybridization emphasizes human–technology interrelationships, the role of skilled embodiment, and the inherent multistability of technologies. In this perspective, technologies do have a powerful cultural variant, and it is thus important to study the “cultural variability” of postphenomenological mediation of technologies (Tripathi, 2017: 140).

Embodiment, *being a body*, is a constant within postphenomenology. But since bodies are actively perceptual and culturally-historically constituted, postphenomenology would take account of the variations and possibilities of diverse embodiment. Variational analyses provide the methodological style of this approach (Ihde, 2009a). It is important to develop new skills and imaginations to be creative through new technologies. I have tried to illustrate the phenomenological experience in human-technology relations, to discover a variety of structural features of human vision, which is centred upon the ways we are bodily engaged with technologies in the concrete praxis.

References

- Clark, A (2008) *Pressing the Flesh: A Tension in the Study of the Embodied, Embedded Mind?* In *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXXVI No. 1, January, International Phenomenological Society, pp. 37- 59
- Clark, A (2007) *Re-Inventing Ourselves: The Plasticity of Embodiment, Sensing, and Mind* in *A Journal of Medicine and Philosophy* (A Forum of Bioethics and Philosophy of Medicine), 32: 263-282
- Clark, A (2006) *Language, embodiment, and the cognitive niche* in *Trends in Cognitive Sciences*, Volume 10, Issue 8, August, Pages 370-374
- Clark, A (2001) *Natural-Born Cyborgs?* In M.Beynon, C.L. Nehaniv, and K. Dautenhahn (Eds.): *CT 2001*, pp. 17 – 24
- Clark, A (1999) *An embodied cognitive science?* In *Trends in Cognitive Sciences* – Vol. 3. No. 9, September
- Gordijn, B & Chadwick, R (Eds.) (2009) *Medical Enhancement and Posthumanity* Springer
- Ihde, D (1990) *Technology and the Lifeworld: From Garden to Earth*, Bloomington: Indiana University Press.
- Ihde, D (2003) THE ULTIMATE PHENOMENOLOGICAL REDUCTION (pp. 59 – 67). In *Interfaces* 21/22 http://topologicalmedialab.net/xinwei/classes/readings/Arakawa+Gins/Interfaces-Arakawa_volume21-22-1.pdf
- Ihde, D (2004) *Incorporating the Material: Phenomenology and Philosophy of Technology* [in Japanese] *Phenomenology and 21st Century Knowledge*, edited S. Nagataki (Nakanashi Shuppan Co.), pp. 216-243.
- Ihde, D (2006) *Technofantasies and Embodiment in The Matrix in Theory*, edited M Diocaretz and S. Herbrechter (Rodopi, 2006), pp. 153-166.
- Ihde, D (2009a) *Postphenomenology and Technoscience: The Peking University Lectures*, SUNY Press.
- Ihde, D (2009b) *From da Vinci to CAD and beyond*, *Synthese* 168:453–467 DOI 10.1007/s11229-008-9445-0.
- Ihde, D (2012) ‘Cartesianism’ Redux or Situated Knowledges, *Found Sci*, 17:369–372 DOI 10.1007/s10699-011-9243-x.

Nagataki, S & Hirose, S (2007) *Phenomenology and the Third Generation of Cognitive Science: Towards a Cognitive Phenomenology of the Body* in Human Studies [In the paper, authors propose a new research initiative of *cognitive phenomenology of the body* by extending the Merleau-Pontian perspective.

Rosenberger, R (2015) Postphenomenology: What's new? What's next? In J. K. B. O. Friis & R. E. Crease (Eds.), *Technoscience and postphenomenology: The Manhattan Papers* (pp. 129-148). Lanham, MD: Lexington Books.

Rosenberger, R. & Verbeek, PP (2015) A field guide to postphenomenology. In R. Rosenberger & P.-P. Verbeek (Eds.), *Postphenomenological investigations: Essays on Human- technology relations* (pp. 9-40). Lanham, MD: Lexington Books/Rowman Littlefield Press.

Tripathi, AK (2015) Postphenomenological investigations of technological experience. *AI & Society*, 30(2), 199-205. doi: 10.1007/s00146-014-0575-2.

Tripathi, AK (2016) Culture of sedimentation in the human–technology interaction. *AI & Society*, 31(2), 233-242, doi: 10.1007/s00146-015-0581-z.

Tripathi, AK (2017) Hermeneutics of technological culture. *AI & Society*, 32, 137-148. doi:10.1007/s00146-017-0717-4.

Verbeek, PP (2005) *What Things Do: Philosophical Reflections on Technology, Agency, and Design*, Penn State University Press.

Verbeek, PP (2007) *Beyond the Human Eye. Technological Mediation and Posthuman Visions* in Mediated Vision, Petran Kockelkoren (ed.), Rotterdam: Veenman Publishers and ArtEZ Press. Online Accessed on June 30, 2018): http://doc.utwente.nl/54460/1/peter-paul_verbeek.pdf

Verbeek, PP (2015) COVER STORY: beyond interaction: a short introduction to mediation theory. *Interactions* 22(3):26–31. doi:10.1145/2751314.

Welton, D (2004) *Leib, Körper und Maschinen, Interdisziplinäre Phänomenologie-Interdisciplinary Phenomenology*, [1]: 207-224, Kyoto University.

Tecnocracia e onipotência: o avesso da política

Francisco Dias de Moraes *

“Hoje” é nosso grande desafio, o desafio de ser si mesmo ou, o que historicamente é a mesma coisa, ser contemporâneo de si mesmo. O autêntico contemporâneo de si é aquele que é capaz de sair de si, de afastar-se do mundo que lhe é demasiado próximo na medida justa para poder ver-se, situar-se – em vendo o mundo que ele é. É preciso poder fazer isso, conquistar este movimento e esta postura, para ter o direito de se autodenominar um contemporâneo. É difícil, é muito difícil, é mesmo raro alguém ser contemporâneo – contemporâneo de si.

(Gilvan Fogel. *Que é filosofia? Filosofia como exercício de finitude*)

Resumo

O presente artigo procura pensar o nexo essencial entre, de um lado, tecnocracia e onipotência e, de outro lado, entre política e contingência. Para tanto, parte da diferença, evidenciada por Platão e Aristóteles, entre saber produtivo e saber de uso a fim de evidenciar a superioridade intrínseca do segundo sobre o primeiro. Nesse sentido, à medida que a tecnocracia rejeita qualquer saber, de qualidade distinta, como sendo capaz de regulá-la, não se reportando a nenhum objeto claramente identificável num contexto específico de uso, o artigo demonstra que esta forma de exercício de poder passa a operar em vista da onipotência, frustrando o prazer dos homens. Em contrapartida, a política, entendida como relação virtuosa entre meios e fins no processo deliberativo, possibilita a passagem da potência ao “estar pronto para agir”, o que exige o encontro com o possível. É na passagem ao ato que a potência, experimentando a sua crise, chega propriamente a seu termo. Desse modo, como ser de ação, capaz de assumir a própria impotência, o homem revela-se, de acordo com a argumentação desenvolvida, como sendo essencialmente político e voltado para a realização de seu próprio bem: a *eudaimonía*.

* Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (PPGF/UFRRJ) e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGF/IFCS/UFRRJ).

Palavras-chave

Tecnocracia; Potência; Política; Ação; *Eudaimonía*.

Abstract

This paper tries to think the essential nexus between, on the one hand, technocracy and omnipotence and, on the other, between politics and contingency. For this, it takes as starting point the difference, evidenced by Plato and Aristotle, between productive knowledge and use knowledge in order to explicitly the intrinsic superiority of the second over the first. In this sense, as the technocracy rejects any knowledge, of distinct quality, as being able to regulate it, not referring to any clearly identifiable object in a specific context of use, the article demonstrates that this form of exercise of power starts operating in view of omnipotence, frustrating the pleasure of men. On the other hand, politics, understood as a virtuous relationship between means and ends in the deliberative process, allows the passage of power to "be ready to act", which requires meeting with the possible. It is in the passage to the act that the power, experiencing its crisis, properly comes to its end. Thus, as a being of action, capable of assuming one's own impotence, man reveals himself, according to the developed argument, essentially political and directed toward the realization of his own good: *eudaimonía*.

Keywords

Technocracy; Potency; Politics; Action; *Eudaimonía*.

Introdução

O que segue é uma tentativa preliminar de tomar pé na realidade, naquela realidade que mais nos determina. A dificuldade inerente a tal tentativa é a dificuldade de tomar distância, de ganhar a distância certa. Estamos a tal ponto fincados em nosso hoje que esta é uma tarefa particularmente difícil, embora necessária. Esse tomar distância é em si mesmo um problema, pois não depende de nós, de nossa vontade de saber, de nossa curiosidade. No hoje, propriamente, nada chama a atenção a ponto de suscitar qualquer curiosidade. O hoje não é um evento atual. Ele não está aí para ser presenciado. Também a crítica a qualquer aspecto particular seu, por mais relevante que seja, não pode

ser de nenhuma ajuda. O hoje está sempre se retraindo à medida mesmo que se oferece para ser criticado. Somente um recuo especial fornece a distância adequada. Esse recuo passa pelos gregos, especialmente por Platão e Aristóteles, e por filósofos contemporâneos que seguiram o aceno de uma diferença essencial, sem escolherem o abrigo fácil e confortável do progresso histórico. Esta é a diferença entre o mundo da polis, centrado no que é mais próximo e particular, com suas centenas de *pólis* independentes, e o cosmopolitismo técnico, que se aventura nos espaços mais longínquos do globo terrestre. Entre os dois polos estende-se o Ocidente, que precipita-se, irresistível, na torrente de uma avalanche histórica, que Nietzsche chamou de niilismo¹¹².

Tecnocracia

Cabe tentar esclarecer, da melhor maneira possível, os termos utilizados no título que anuncia a questão a ser tratada. Por tecnocracia entende-se uma forma específica de exercício de poder. Não se trata, porém, pura e simplesmente, do poder exercido por aqueles a quem chamamos “técnicos”, os quais possuem um saber especializado reconhecido como tal em seu âmbito particular. Tecnocracia não significa, portanto, o governo ou poder dos técnicos, tal como, em sua formulação genérica, oligarquia é o governo dos poucos ricos e a democracia é o governo do povo ou da maioria. Não se trata de uma forma de governo entre outras. Tecnocracia representa antes uma forma de não governo, um tipo naturalizado de condução que prescinde de qualquer comando explícito e que opera, fundamentalmente, por dissuasão. Assim entendida, tal forma de exercício de poder pode abrigar-se em qualquer forma de governo. Sua peculiaridade é a eliminação da diferença visível entre governantes e governados, entre quem comanda e quem é comandado, o que parece corresponder à mais acabada realização do ideal democrático. Governantes e governados fazem apenas “o que seria de esperar” de cada um, e ambos são funcionários da organização global. Mas o que deles se espera é que cada um cumpra, de maneira eficaz e previsível, ou seja, de maneira padronizada, seus respectivos papéis. Desse modo, é possível estar na posição de dirigente e apenas executar comandos, sem que ninguém precise responsabilizar-se por nenhuma decisão tomada, o

¹¹² “O que conto é a história dos dois próximos séculos. Descrevo o que vem, o que não pode mais vir de outro modo: o advento do niilismo. (...) Toda a nossa cultura europeia move-se já, desde há muito, com a tortura de uma tensão, que cresce de década em década, como se estivesse encaminhando-se para uma catástrofe: inquieta, violenta, precipitada: como uma correnteza que anseia por chegar ao fim e que não mais se lembra, tem medo de lembrar-se.” NIETZSCHE. *Vontade de poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, nº 2, p. 23.

mesmo podendo ser dito daqueles que se encontram na posição de comandados. A gestão ou o aparato se responsabiliza por tudo¹¹³.

Mas se por tecnocracia não se está entendendo um governo dos técnicos por que então a escolha desse nome e não de um outro mais apropriado? A escolha do nome precisa, assim, ser justificada. O que tal nome está aqui designando é uma forma de exercício de poder cuja cunhagem mais explícita e acabada tem lugar no exercício de poder caracterizadamente técnico, mas de tal forma que este se estende para fora de qualquer domínio particular a partir do qual pudesse ser limitado. O poder técnico, em sentido tradicional, possui sua legitimidade e sua inteligibilidade a partir de sua circunscrição particular¹¹⁴. Este pressupõe um saber reconhecido ou facilmente reconhecível em função de seu próprio objeto específico. Na medida em que tal saber deixa de possuir um referencial claramente identificável ele, enquanto poder, torna-se ilimitado e já não permite nenhuma forma de regulação por parte de outro saber de espécie distinta e superior. Conhecemos a diferença, estabelecida por Platão, entre saber produtivo e saber de uso. O poder de produzir alguma coisa seria, segundo Platão, sempre devedor de um saber usar a coisa produzida, de modo que o primeiro teria de submeter-se ao segundo¹¹⁵. Da mesma forma, para Aristóteles¹¹⁶, é o flautista, ao lançar mão do instrumento e tirar dele o seu melhor, que está em condições de avaliar se e até que ponto o instrumento, no caso, a flauta, foi bem fabricado, o mesmo valendo quando o instrumento em questão é uma casa. Não é o mestre de obras que sabe mais a respeito da casa, pelo simples fato de tê-la construído, mas quem faz uso dela e tira desta o seu

¹¹³ “Com-posição, “*Gestell*”, significa a força de reunião daquele pôr que põe, ou seja, que desafia o homem a des-encobrir o real no modo da disposição, como dis-ponibilidade. Com-posição (*Getell*) denomina, portanto, o tipo de desencobrimento que rege a técnica moderna mas que, em si mesmo, não é nada técnico. Pertence ao técnico tudo o que conhecemos do conjunto de placas, hastes, armações e que são partes integrantes de uma montagem. Ora, montagem integra, com todas as suas partes, o âmbito do trabalho técnico. Este sempre responde à exploração da com-posição, embora jamais constitua ou produza a com-posição.” M. HEIDEGGER. “A questão da técnica” in *Ensaaios e conferências*, p. 24.

¹¹⁴ É o que Sócrates torna visível em sua *Apologia*, escrita por Platão, quando afirma que os artesãos possuem manifestamente um saber do qual ele está privado, e, assim, sabem mais do que ele. Seu único problema seria a presunção de saber que lhes acomete ao pretenderem extrapolar a circunscrição específica de seu saber. *Apologia de Sócrates*, 22 d.

¹¹⁵ - “Mas, a que tendem as propriedades, a beleza e a perfeição de um móvel ou de um ser vivo ou de qualquer ação, se não for ao uso em vista do qual todos foram feitos, quer o tenham sido pelo homem, quer pela natureza?

-Certo

-Logo, é de necessidade absoluta que o usuário de cada coisa seja o mais experimentado e mostre ao respectivo fabricante os defeitos ou excelências desse objeto, revelado pelo uso. (...)

-Vemos, assim, que a respeito de um mesmo objeto o fabricante só forma opinião verdadeira sobre sua excelência ou seus defeitos por privar com quem sabe e ser obrigado a acatar-lhe a opinião, porém a ciência desse objeto só a possui quem faz uso dele.” Platão. *República*, livro X, 601 d-602 e.

¹¹⁶ *Ética a Nicômaco*, 1097 a 26.

melhor, ou seja, o morador. A simples competência técnica não poderia aqui pretender valer como parâmetro absoluto e inquestionável. O que se está chamando aqui de tecnocracia é o poder técnico que passa a dispensar todo e qualquer saber, de caráter distinto, que possa ser considerado válido a ponto de poder regulá-lo. Tecnocracia é o exercício de poder técnico que passa a operar no registro da onipotência.

Mas como um saber desse tipo, um saber caracterizadamente técnico, poderia perder todo referencial claramente identificável e ainda assim seguir sendo poder? Não seria o valor intrínseco do objeto a verdadeira fonte de tal poder? Na verdade, na vigência da tecnocracia, o que passa a valer como objeto é o que previamente foi instituído como tal. É o domínio da marca e do marketing! A marca define e muitas vezes dá nome ao próprio produto. Ninguém sabe o que é um carro independentemente da marca e do design do automóvel. O que vemos como carro está longe de valer como meio de transporte pura e simplesmente. Nada mais é feito sob medida para um certo uso preexistente. O que é feito cria o próprio padrão de funcionalidade e assim condiciona o seu uso. Nesse sentido, o usuário é padronizado e incluído, virtualmente, no processo produtivo, de modo a ser despojado, antecipadamente, de qualquer autoridade e mesmo de qualquer necessidade específica ou peculiar. O consumidor pode apenas reivindicar o que a ele foi disponibilizado. Ao consumidor, que não é um usuário em quem se reconheça um saber e uma autoridade próprios, cabe apenas escolher entre opções já preparadas e reiteradas pela propaganda. Pode escolher entre marcas distintas. O direito do consumidor é o direito de ser tão só e apenas consumidor, ou seja, alguém que se limita a reivindicar o que o produto já disponibiliza ao ser fabricado. Não se pode escolher ter um carro que atenda a certas demandas, só se pode escolher ter um carro com demandas já atendidas. Pode-se, apenas, escolher entre modelos diferentes de um mesmo padrão. Não é dado a ninguém preferir o que os produtores decidirem não mais produzir. Ninguém pode mais escolher comprar um fusca, um fusca dos anos 70 ou 80, embora seja o carro preferido por aqueles que moram em comunidades serranas do Rio de Janeiro. O fusca produzido hoje já é o fusca que se mantém no design padrão e que segue as demandas já fixadas pelos produtores, as quais podem ser propagandeadas em larga escala. Todas as demandas distintas daquelas que são produzidas juntamente com o produto precisam ser anuladas, desqualificadas, reprimidas, neutralizadas. A tecnocracia, por força da propaganda de determinados produtos e de suas demandas, nos dissuade, permanentemente, a assumir demandas mais próprias e buscar meios próprios para realizá-las. Fica-se na dependência do novo produto a ser lançado, do novo filme, da

nova série de TV, da nova prisão preventiva, da nova delação premiada, etc. O novo ou sua ilusão geram a impressão de um mundo em permanente mudança, em constante irrupção de novidades e excitação. Excita-se para manter cativo o excitado. Mas quando tudo vira excitação e controle, também aquele que excita precisa ser permanentemente excitado! E nada se faz ou se pensa, nada se cria ou se fabrica, sem a superexcitação da novidade! Este mundo da permanente novidade conta também com seus líderes, suas celebridades, que são produzidas tanto quanto os produtos. A identificação com as celebridades chega a ser, inclusive, um dos componentes da superexcitação permanente, um elemento de forte dissuasão, que desobriga e neutraliza as particularidades e qualquer busca por ser si mesmo. Sem os holofotes da publicidade, quase já não é possível saber-se existente.

É preciso convir, porém, que a tecnocracia, embora não seja um governo de técnicos, tampouco pode prescindir de seus funcionários. Estes assumem, em sua atuação, o papel de exemplos e paradigmas que devem servir de bússola para os demais ao realizarem o ajuste entre meios e fins. São figuras centrais nesta nova ordem, pois se baseiam no ideal de neutralidade, de obediência irrestrita e eficaz aos “fatos”. São os novos paradigmas de homens de ação, pois podem manipular irrestritamente os meios à medida que já assumem os fins como verdadeiros “fatos consumados”. Para esses *personagens*, como os chama Alasdair MacIntyre, os fins não representam nenhum problema, nenhuma questão. Dessa maneira, podem agir com segurança e previsibilidade. O funcionário será então aquele que pode realizar, sem qualquer escrúpulo, a “manipulação”. Tudo se justifica em função do sucesso! Isso que representava, em outro contexto e em outra ordem, um problema moral, ou seja, a manipulação de seres humanos como simples meios para algo, a incapacidade de tomá-los como fins em si mesmos, passa a não mais constituir problema algum. Dado que os fins não entram em questão, sendo, na prática, nivelados aos meios, podem ser livremente empregados sem tais escrúpulos. São personagens assim caracterizados, por exemplo, o administrador e o terapeuta. Diz MacIntyre:

O administrador representa em seu personagem a obliteração da diferença entre relações sociais manipuladoras e não-manipuladoras; o terapeuta representa a mesma obliteração no âmbito da vida pessoal. O administrador trata os fins como fatos consumados, fora de sua alçada; ocupa-se da técnica, da eficiência na transformação da matéria-prima em

produto final, da mão de obra não-qualificada em mão de obra qualificada, do investimento em lucro. O terapeuta trata os fins como fatos consumados, fora de sua alçada; também se ocupa da técnica, da eficiência na transformação dos sintomas neuróticos em energia direcionada, dos indivíduos desajustados em indivíduos ajustados. Nem o administrador nem o terapeuta, em seus papéis de administrador e terapeuta, se engajam ou são capazes de se engajarem em um debate moral. Se vêem a si mesmos, e são vistos por aqueles que os vêem da mesma forma que eles mesmos, como figuras incontestáveis, que declaram restringir-se a aqueles domínios nos quais a concordância racional é possível – isto é, naturalmente, da perspectiva deles, ao domínio dos fatos, ao domínio dos meios, ao domínio da eficiência mensurável.¹¹⁷

Da mesma forma que a produção se encarrega das demandas e inclui, virtualmente, o usuário no próprio produto, o qual passa a ser um produto encerrado em si mesmo, assim também o administrador e o terapeuta, segundo o diagnóstico de MacIntyre, como funcionários e paradigmas da nova ordem, são capazes de moldar o ser humano a partir de um certo padrão desejável de ajustamento e rendimento. Os indivíduos ficam assim entregues ao poder de manipulação irrestrito de profissionais, que figuram, aos olhos de todos, como absolutamente inquestionáveis. A tecnocracia reduz tudo, toda a realidade humana, ao domínio da eficiência mensurável. Nada aqui parece em condições de opor resistência a esse poder. O que não se ajusta torna-se imediatamente material para um novo ajuste, ou então desajustado, não ajustável e, logo em seguida, dispensável, como uma lata velha.

Onipotência

Já o termo onipotência, que vimos estar estreitamente vinculado à tecnocracia, no sentido de um poder que se exerce, aparentemente, sem nenhuma regulação exterior, precisa agora ser melhor elucidado. Onipotência, enquanto termo, apresenta a significação imediata de um cúmulo de potência, de uma potência irrestrita. Supondo este significado, cabe perguntar, em primeiro lugar, se algo assim seria realizável ou mesmo desejável? A palavra parece indicar um ser capaz de tudo e não ser limitado por nada.

¹¹⁷ *Depois da virtude*. Trad. Jussara Simões. Bauru, SP: Edusc, 2001, p. 63.

Mas quem é capaz de tudo seria, por isso, capaz de alguma coisa determinada? Ser capaz de algo determinado não implica, por sua vez, ter de assumir uma limitação? De fato, ser capaz de tudo parece ser o mesmo que não ser capaz de nada. É assim que o sonho de onipotência parece desaguar no mais absoluto vazio de potência, isso se entendermos que potência já é sempre, a cada vez, potência para algo, para uma certa atividade e realização. A potência nunca se encontra de modo indeterminado como potência de qualquer coisa. Haveria assim uma relação estrutural e indissolúvel entre potência e realização, entre potência e atualização. Só é capaz de falar aquele que já possui a tendência e o direcionamento para o ato da fala, a potência para tal. Um falante em potência já se encontra assim determinado pela possibilidade de tornar-se falante. Mas é o ato que faz aparecer e revela a potência, é o ato que constitui a perfeita potenciação da potência. Disso se segue que a potência não existe nunca para si¹¹⁸, como promete a onipotência, mas sempre já para o ato que a exprime. A potência existe em função do ato e não o contrário. Não aprendemos a falar, não aprendemos coisa alguma, para simplesmente possuímos a capacidade, mas antes para agir e atuar. Não se louva ninguém por ser capaz de algo, mas sim por ter realizado, e bem, alguma coisa. Mas se é assim, e se a potência não pode ser indefinidamente acumulada, de onde nos vem o desejo – mesmo que ilusório – de onipotência? De onde nos chega essa preferência por um ser capaz de tudo, por um poder tudo, em detrimento de poder e fazer algo?

Aristóteles, que foi o grande pensador da potência (*dýnami*), nos dá uma pista nesse sentido quando afirma que “toda potência refere-se a uma impotência do mesmo em relação ao mesmo.”¹¹⁹ Ninguém pode alguma coisa se não pode, simultaneamente, poder não essa mesma coisa. Todo poder é, simultaneamente e de imediato, um poder não, e não um não poder. *Adynamia* significa assim ‘poder não’. Este é o significado de ser contingente. Poder, ser potente, significa ter de assumir uma impotência, como mostrou Giorgio Agamben¹²⁰. Na passagem ao ato, quando efetivamente agimos, precisamos assumir o poder não. Agir de verdade implica em fazer passar esse ‘poder não’ integralmente ao ato. Na atualização desse ‘poder não’ está a alegria e o despojamento de toda ação. É um ‘destravamento’ e, ao mesmo tempo, a evidência de que ela, a ação, não pode ser indefinidamente adiada: é quanto estamos realmente prontos

¹¹⁸ A sensação (como potência) não é sensação de si mesma, diz Aristóteles. *Metafísica*, 1010 b 35.

¹¹⁹ “τοῦ αὐτοῦ καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ πάσα δύναμις ἀδυναμία.” *Metafísica*, IX, 1046 a 30.

¹²⁰ “O vivente, que existe no modo da potência, pode sua própria impotência, e só desse modo possui sua potência.” Giorgio Agamben. *A potência do pensamento: Ensaios e conferências*. Trad. António Guerrero. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 249.

para agir! Nenhuma ação em sentido próprio é possível sem que passemos por este estar pronto. Mas enquanto ainda não podemos poder não, enquanto permanecemos impotentes para tal, ou seja, enquanto ainda não estamos prontos para agir e adiamos a resolução - e uma vez que é possível à potência não passar ao ato - pode acontecer de nos sentirmos perfeitamente poderosos e nos orgulhamos de um poder aparentemente ilimitado. É quando, paradoxalmente, afundamos na dor da impotência. É a partir dessa dor mal resolvida que surgiriam os sonhos de onipotência. É o que se pode ler no texto de Agamben que agora citamos:

A dor da potência desvanesce-se, de fato, no momento em que ela passa ao ato. Mas existem por toda parte – também dentro de nós – forças que obrigam a potência a permanecer em si mesma. É sobre essas forças que repousa o poder: ele é o isolamento da potência em relação ao seu ato, a organização da potência. Apropriando-se da sua dor, o poder fundamenta sobre ela a sua própria autoridade: e deixa literalmente incompleto o prazer dos homens.

Mas aquilo que assim se perde não é tanto o prazer como o próprio sentido da potência e da sua dor. Tornando-se interminável, esta cai sob a alçada do sonho e gera, para si própria e para o prazer, os mais monstruosos equívocos. Pervertendo a justa relação entre os meios e os fins, a busca e a formulação, confunde o cúmulo da dor – a onipotência – com a maior das perfeições. Mas o prazer só é humano e inocente enquanto fim da potência, enquanto impotência; e a dor só é aceitável enquanto tensão que obscuramente prenuncia a sua crise, o juízo resolutivo. Na obra, como no prazer, o ser humano desfruta enfim da sua própria impotência.¹²¹

Segundo a formulação de Agamben, a onipotência seria o delírio da impotência fundamental de não poder ‘poder não’, é o poder que se pretende livre de ‘poder não’, ou seja, o poder de pretender-se isento de qualquer pressão para agir. É uma espécie de prazer perverso que se origina do abismo da própria dor, do cúmulo da dor, que perdeu ou não encontrou a sua inocência de converter-se em ato. A onipotência, como delírio, se originaria da impotência humana de assumir plenamente o possível e a contingência, ou seja, que algo só pode ser à medida que pode igualmente não ser. A previsibilidade da

¹²¹ AGAMBEN, Giorgio. *A ideia de prosa*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 61-62

tecnocracia como forma de exercício de poder, à medida que se funda no delírio de onipotência, prolonga a dor e produz infelicidade à medida que veta aos seres humanos concretos o encontro com o possível, a ação, e assim, pervertendo a relação entre meios e fins, os entrega à impotência e ao sonho de poder ilimitado. Ou, como na formulação de Agamben, “o poder apropriando-se de sua dor deixa, literalmente, incompleto o prazer dos homens.”

Política

Sendo a onipotência o delírio da impotência, da impotência de poder não, a genuína experiência da potência será sempre a experiência de uma limitação. Mas de que limitação se trata? A potência, como visto, se dirige ela mesma à sua realização. Não se pode ter a potência, à medida que a potência mesma é um ter, uma *héxis*. Nossas capacidades não são capacidades que poderíamos ou não empregar a nosso bel prazer. Por isso, Aristóteles afirma que a *héxis* é a posse de uma privação¹²². O que podemos de fato possuir é, paradoxalmente, uma falta, uma carência de ser. Ser capaz de alguma coisa, ter capacidade para algo, implica, ao mesmo tempo, em não ter esse algo à disposição. Ser falante, ser capaz de falar, para voltar a um exemplo já mencionado, não significa poder falar ilimitadamente; significa antes ter de buscar e encontrar algo de que falar, algo que requisite o falar. Este algo não está simplesmente em poder do falante, que está exposto, evidentemente, a não ter o que dizer. Da mesma forma, ser corajoso não é o mesmo que praticar a torto e a direito “atos de coragem”; ser corajoso é precisar esperar que a ocasião certa se apresente, a ocasião que demanda certo ato de coragem. Este ato de coragem determinado não pode ser previsto. Ele precisa ser descoberto na própria situação e no momento oportuno (*kairós*). O ato de fala e o ato de coragem estão assim na dependência da possibilidade. Eles precisam se apresentar como possíveis. A passagem da potência ao ato, a “crise da potência”, exige o encontro com o possível: uma suportação da dor. Mas o que seria esse possível possibilitador da ação ela mesma? Esse possível, é o que quero sustentar, é de natureza essencialmente política, à medida que envolve o exercício deliberativo e a escolha deliberada, ou seja, a escolha de uma ação em

¹²² *He stéresís estin héxis pos. Metafísica*, 1119 b 7.

detrimento de outra, um preferir alguma coisa antes de outra (*proairesis*)¹²³. A política, que acontece no espaço aberto da deliberação, implica em assumir a contingência radical de nossas ações e de nossas decisões. Nela tem lugar a relação virtuosa entre meios e fins mediante a qual nem os fins são tomados como “fatos consumados” e nem os meios são vistos como dados ou fatos disponíveis a uma manipulação ilimitada. Ao contrário do que costumamos pensar, a política, sendo inseparável do exercício deliberativo, é a única forma de ação escrupulosa.

Mas como se daria a correta relação, a relação virtuosa, entre meios e fins no próprio processo deliberativo? O que significa deliberar e sobre o que propriamente se delibera? Aristóteles afirma, enfaticamente, no livro III de sua *Ética a Nicômaco*, que “não deliberamos sobre os fins, mas sobre as coisas que conduzem aos fins” (1112 b 12), ou seja, a deliberação se debruça unicamente sobre os meios que tendem a um certo fim. E Aristóteles exemplifica dizendo que nem o médico delibera se há de curar e nem o político delibera se há de fazer uma boa constituição. Os fins, portanto, caíam fora do processo deliberativo, restando apenas os meios para serem objeto de deliberação. Mas dizer isso não significa que os fins não participam eles mesmos da deliberação, muito pelo contrário. Os fins, enquanto tais, são norteadores do ato de deliberar e somente por que há tais fins torna-se possível propriamente decidir-se. Tomar em consideração o fim é o que permite, em última instância, encontrar os meios adequados que conduzem a ele. Nenhum médico seria propriamente médico sem estar voltado para a cura de pacientes. Nenhum político seria propriamente político sem estar voltado para a elaboração e preservação de uma boa constituição. Mas nem o médico e nem o político são o que são unicamente devido a essa orientação normativa prévia, como se os fins visados por eles existissem independentemente de qualquer ação, para uma visada teórica desinteressada. Ambos precisam ser capazes de encontrar, na ocasião oportuna, aquilo que propriamente está ao seu alcance e que pode ser feito. Por isso, Aristóteles pode determinar o objeto de deliberação como sendo aquilo que está em nosso poder, como o que depende de nós¹²⁴. São as escolhas do médico e suas ações que propriamente o constituem como médico, o mesmo podendo ser dito do político. Ninguém se torna médico ou político

¹²³ “La *proairesis* est alors le moment de la décision, le vote (*airesis*) succédant à la délibération, et qui n’est plus seulement la manifestation de l’intelligence délibérante, mais de la volonté désirante, laquelle intervient pour mettre en branle la délibération, mais aussi pour y mettre fin. Par la *proairesis*, le possible médité et supputé devient possible voulu, voulu non par lui-même, mais comme moyen en vue d’une fin. C’est tout cela qu’Aristote veut résumer dans la définition concise qu’il donne de la *proairesis*, comme *boulentikê orexis tón eph’hemín*, “désir délibératif des choses qui dépendent de nous”.” AUBENQUE, P. *La prudence chez Aristote*, p. 121-122.

¹²⁴ *Ética a Nicômaco*, 1112 a 30.

sem ser experimentado nessas ações que perfazem a prática médica ou a prática política. O que quero dizer é que a ação que constitui o médico como médico e o político como político possui ela mesma uma natureza própria, determinada pelo fim orientador dessa prática específica. É essa qualidade da ação a ser praticada, a qual é a única capaz de qualificar o próprio agente, o que impede que o agente cometa qualquer coisa ao acaso ou aja de modo inescrupuloso. Nesse sentido é que nem tudo está aí simplesmente para ser manipulado e que os fins não justificam os meios. A escolha dos meios adequados, aqueles que estão ao nosso alcance e em nosso poder, exige a restrição ao que é digno do agente em sua natureza de agente. Não está em poder do médico enquanto médico, do político enquanto político, agir de qualquer maneira e fazer qualquer negócio. O escrúpulo aqui é ditado a eles não por algum valor ou moralidade superior, proveniente de um plano suprasensível, distinto dos fins de suas respectivas atividades, mas diretamente de sua própria condição de agente, de sua própria prática.

É muito sintomático, nesse sentido, que Aristóteles considere a política como a prática mais arquitetônica e a mais proeminente dentre todas¹²⁵. É que somente a política tem em vista o bem humano, aquele bem que subordina a si todos os demais, o qual é definido por ele como uma certa atividade, como um certo modo de agir e de viver, e não como um estado de conforto e bem-estar, por maior que ele seja. A política, nesta medida, porque se reporta a esse bem, pode determinar que ciências e atividades devem ter lugar em uma cidade e que cidadãos devem dedicar-se a elas¹²⁶. O contexto em que Aristóteles faz essa afirmação é, sem dúvida, muito diferente do nosso, marcado pela tecnocracia, ou seja, pela recusa de qualquer instância reguladora e superior ao próprio saber técnico especializado. No entanto, permanece o fato de que nenhum homem pode chegar a si mesmo se não entende suas ações como estando indissoluvelmente ligadas à sua própria realização individual e à realização daqueles com quem convive e tem de viver em uma certa comunidade. É o que Aristóteles parece ter em vista quando afirma ser sinal de grande insensatez não ordenar a vida a um fim¹²⁷. Há, portanto, uma clara superioridade dos fins em relação aos meios e do fim último, objeto da prática e da reflexão política, sobre os fins das diversas atividades humanas em seus âmbitos particulares.

¹²⁵ *Ibid.*, 1094 a, 27.

¹²⁶ *Ibid.*, 1094 a 30.

¹²⁷ *Ética a Eudemo*, 1214 b, 10.

A relação virtuosa entre meios e fins, tal como a caracterizamos acima, deixa-se perceber mais nitidamente na relação entre saber produtivo e saber de uso, relação que é deturpada pela tecnocracia. Ninguém ousaria produzir coisa alguma que não se destinasse a um certo uso. É o uso, o bom uso, o uso exigente, que serve de parâmetro à produção e que, em última instância, lhe confere valor. Por isso mesmo, o uso é algo mais final e soberano do que o produzir, mesmo no caso em que a produção não se destine a aprontar algo de exterior e subsistente, tal como um simples utensílio, mas, como no caso do terapeuta e do médico, busque produzir estados de saúde física e mental nos indivíduos ou, no caso dos líderes políticos, em caso de guerra, busquem chegar à paz. Nestes casos, igualmente, o estado a ser produzido se subordina a um certo tipo de vida desejado e não pode ser pensado independentemente dele. Saúde e paz, como bens, são inseparáveis de um certo modo de viver, este sim desejado unicamente por si mesmo. Tal como um mestre de obras deve construir uma casa de acordo com certas demandas dos futuros moradores, tendo em vista suas especificidades e seu modo de viver, que não são padronizáveis, também o médico e o terapeuta devem ajustar sua conduta, seu saber, em última instância, a um certo modo de vida que eles próprios, não mais enquanto profissionais em suas respectivas áreas, mas enquanto cidadãos, reconheçam como desejável e partilhem com os beneficiários de suas respectivas artes. É nesse bem comum que se funda a possibilidade de um diálogo efetivo entre o detentor de um saber técnico especializado e o beneficiário desse saber. É preciso que haja algo que seja buscado unicamente em vista de si mesmo e esse algo só é passível de ser reconhecido na dimensão mais comum do uso. A superioridade da ação sobre a produção, do saber usar sobre o saber produzir, possibilita assim o reconhecimento de um bem comum e a correta relação entre meios e fins, impedindo o divórcio entre eles ou a simples anulação de suas diferenças. Por conseguinte, deliberar não pode ser o procedimento, supostamente neutro, de ajustar meios a fins previamente fixados, que mal se distinguem dos primeiros, para produzir um resultado eficaz, mas encontrar, no espaço da contingência, ou seja, no espaço de liberdade que nos é concedido, os meios adequados para a realização de fins específicos, os quais, em última instância, são inseparáveis do fim último de bem viver e realizar-se humanamente. Somente por levar isso em conta constantemente é que o agente torna-se consciencioso e respeitável enquanto agente, e não por sua suposta “competência” ou por sua “bondade”. O que torna o agente respeitado é antes a sua potência, a qual, como vimos, implica em assumir a própria impotência.

Conclusão

Todo esse âmbito prático no qual o que está em jogo não é a execução bem sucedida de procedimentos com vistas a resultados mensuráveis previamente estipulados como desejáveis, mas a qualificação do agente, ou melhor, o tornar-se capaz de deliberar em virtude do possível, daquilo que depende de nós, é o que gostaríamos de chamar de política, em conjunto com Aristóteles. Política, assim entendida, abrange a totalidade da vida humana em sua propriedade, à medida que cabe pensar o homem, cada um de nós, sendo determinado pela necessidade de agir ele mesmo e chegar a realizar-se enquanto homem¹²⁸. Aqui não faz sentido pensar em procedimentos bem sucedidos que não levem em consideração o desejo do próprio agente de constituir-se em vistas de seu próprio bem, ou seja, de sua *eudaimonía*. A tecnocracia, como avesso da política, está conduzindo nossa humanidade histórica à sua radical anti-essência, retirando-a da possibilidade de decidir qualquer coisa e entregando-a ao delírio doentio da onipotência. Ninguém está a salvo desse processo e certamente não basta ter consciência dele para tornar-se imune. A cada vez somos levados a desistir de nós mesmos a fim de nos assegurarmos de que tudo está “na mais perfeita ordem”. Por toda parte há procedimentos autorizados e profissionais competentes dispostos a garantir a sensação de que tudo está no rumo certo. Mas por maior que seja a sedução dessa sensação de segurança, desse conforto assegurado, a necessidade de agir e arriscar-se continua a projetar-se sobre a existência humana. Não por algum amor inconsequente à aventura, como os “sábios” atuais gostam de vaticinar, mas pela inquietação criadora e pelo inconformismo de ser que nos chegam de nossa própria essência. Afinal, mesmo no domínio da tecnocracia, o homem não deixa de ser o vivente político que é.

Bibliografia:

AGAMBEN, G. *A potência do pensamento. Ensaios e conferências*. Trad. António Guerrero. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

_____. *A ideia de prosa*. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

¹²⁸ “Político é o que elege as boas ações por si mesmas, enquanto a maioria aspira a esse modo de vida pelas riquezas e pelo proveito.” *Ética a Eudemo*, 1216 a, 25.

_____. *O que é o contemporâneo? E outros ensaios*. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó, SC: Argos, 2009.

AUBENQUE, P. *La prudence chez Aristote*. Paris: PUF-Quadrige, 2002.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Ethica Nicomachea I 13- III 8: Tratado da virtude moral*. Trad. Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2008.

_____. *The Nicomachean Ethics*. Translation by H. Rackham. London: Harvard University Press, 1999.

_____. *Ética Eudemia*. Trad. Carlos Megino Rodriguez. Madrid: Alianza Editorial, 2002.

_____. *Política*. Ed. Bilingue. Trad. Antônio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

FOGEL, G. *O que é filosofia? Filosofia como exercício de finitude*. São Paulo: Ideias e letras, 2009.

HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

MACINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude*. Trad. Jussara Simões. Bauru, SP: Edusc, 2001, p. 63.

_____. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Indiana: University of Notre Dame Press, 2007.

NUSSBAUM, Martha C. *A fragilidade da bondade: Fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Trad. Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

PLATÃO. *A República*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém, PA: EDUFPA, 2000.

_____. *La République (livres VIII-X)*. Trad. E. Chambry. Paris: Les Belles Lettres, 1973.

O mundo comum: a questão ambiental em Hannah Arendt e Bruno Latour

Silvia Maria Santos Matos *
Antônio Carlos dos Santos **

Resumo

O objetivo deste artigo é pensar, em meio à crise ambiental, um mundo comum a partir da associação coletiva entre cultura e natureza. A premissa que o fundamenta, é a ideia de que uma sociedade participativa propõe mudanças nas práticas políticas e deve ser norteadas por valores éticos de cuidado com a natureza. Nesta perspectiva, dois autores contemporâneos são fundamentais para compreender esta problemática: Hannah Arendt e Bruno Latour. Arendt analisa o mundo no centro da política, como objeto de identidade de algo comum que congrega os homens. Já Latour defende que a reconstrução da política passa pela associação de humanos (sujeitos) e não-humanos (natureza e objetos criados pelas descobertas da ciência) no debate público. Ambos se encontram na ideia segundo a qual o mundo comum é o locus político por excelência, no qual humanos e não humanos dão sentido à existência e à sobrevivência de todos. Para a sua melhor compreensão, este texto está dividido em duas partes: na primeira, são analisadas as ideias de Arendt sobre a política, como resultado da capacidade humana de agir. Na segunda, com base nas ideias de Latour, objetiva-se pensar a associação entre ciência, política e natureza, envolvendo elementos humanos e não humanos que formam um só coletivo. Assim, este artigo pretende colaborar com esse debate, tão importante quanto necessário, na contemporaneidade.

Palavras-chave

Associação coletiva; Questão ambiental; Ética da responsabilidade; Política.

* Doutora em Desenvolvimento e Meio Ambiente. Pós-doutoranda pelo Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento e Meio Ambiente da Universidade Federal de Sergipe onde atua como professora visitante. Pesquisadora do Grupo de Pesquisa “Filosofia e Natureza”.

** Doutor em Filosofia pela Université de Paris X (Paris-Nanterre). Professor do Departamento de Filosofia e professor do Programa de Pós-graduação em Filosofia e do Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento e Meio Ambiente da Universidade Federal de Sergipe. Líder do Grupo de Pesquisa “Filosofia e Natureza”.

Abstract

The objective of this article is to think, in the midst of the environmental crisis, a common world from the collective association between culture and nature. The premise underlying it is the idea that a participatory society proposes changes in political practices and must be guided by ethical values of care for nature. In this perspective, two contemporary authors are fundamental to understand this problem: Hannah Arendt and Bruno Latour. Arendt analyzes the world at the center of politics, as the object of identity of something common that brings men together. Already Latour argues that the reconstruction of politics passes through the association of humans (subjects) and nonhumans (nature and objects created by the discoveries of science) in the public debate. Both are in the idea that the common world is the political locus par excellence, in which humans and not humans give meaning to the existence and survival of all. For your better understanding, this text is divided into two parts: in the first, Arendt's ideas on politics are analyzed as a result of the human capacity to act. In the second, based on the ideas of Latour, the objective is to think about the association between science, politics and nature, involving human and non-human elements that form a single collective. Thus, this article intends to collaborate with this debate, as important as necessary, in contemporaneity.

Key words

Collective association; Environmental issue; Ethics of responsibility; Policy.

1 - Introdução

Arendt e Latour destacam que a modernidade gerou estruturas e situações sociais que tornaram difíceis tanto o convívio dos seres humanos uns com os outros, quanto com a natureza, em virtude dos processos de racionalização e de suas formas de ação. Valores como o bem comum, o cuidado com a natureza e o respeito às tradições foram sendo esquecidos à medida que os interesses econômicos, de consumo e de poder tomaram a direção das ações humanas.

A ideia de uma oposição entre natureza e cultura marca a definição antropológica do mundo moderno. Para Latour (1994), de modo particular, a crise do meio ambiente na contemporaneidade é consequência da tentativa da modernidade de separar a natureza das ações humanas, e propõe que se perceba que essa época jamais conseguiu efetivar essa separação, ou nas suas palavras, essa purificação¹²⁹, e que ao invés disso produziu

¹²⁹ Modo como os modernos entendiam o mundo, ou seja, puro e perfeito através do domínio e tecnicização da natureza.

múltiplos híbridos¹³⁰ sem os quais seria impossível entender o funcionamento das sociedades. Com essa percepção, podemos desenvolver modos econômicos, políticos e culturais de fazer uso da natureza, de maneira a compreendê-la como parte da vida humana, de suas características existenciais.

Quando se passa a entender que homem e natureza compõem um mesmo mundo de relação comum e de interdependência mútua, ficará mais fácil a definição tanto de uma postura ética de preservação da natureza na vida cotidiana, quanto à de uma posição política que estabeleça novas regras de uso da natureza, a qual se destaque o seu cuidado público. Essa postura ética de cuidado com a natureza significa essencialmente assumir a condição de que o ser humano existe na relação com os outros, sendo a própria a natureza um desses outros nessa relação. Como escreve Latour (1994) a condição de que humanos e não-humanos existam numa relação de interdependência.

Assim, o objetivo deste artigo é pensar, em meio à crise ambiental, um mundo comum a partir da associação coletiva entre cultura e natureza. A premissa que o fundamenta, é a ideia de que uma sociedade participativa propõe mudanças nas práticas políticas e deve ser norteadas por valores éticos de cuidado com a natureza. Nesta perspectiva, dois autores contemporâneos são fundamentais para compreender esta problemática: Hannah Arendt e Bruno Latour. Arendt analisa o mundo no centro da política, como objeto de identidade de algo comum que congrega os homens. Já Latour defende que a reconstrução da política passa pela associação de humanos (sujeitos) e não-humanos (natureza e objetos criados pelas descobertas da ciência) no debate público. Ambos se encontram na ideia segundo a qual o mundo comum é o lócus político por excelência, no qual humanos e não humanos dão sentido à existência e à sobrevivência de todos. Para a sua melhor compreensão, este texto está dividido em duas partes: na primeira, são analisadas as ideias de Arendt sobre a política, como resultado da capacidade humana de agir. Na segunda, com base nas ideias de Latour, objetiva-se pensar a associação entre ciência, política e natureza, envolvendo elementos humanos e não humanos que formam um só coletivo. Assim, este artigo pretende colaborar com esse debate, tão importante quanto necessários, na contemporaneidade.

2 - A cidadania ativa como uma capacidade humana na perspectiva do bem comum

¹³⁰ De acordo com Latour, são considerados híbridos todos os humanos e não-humanos, ou seja, os objetos produzidos por estes por meio do conhecimento científico, a exemplo da bomba de vácuo de Boyle, a camada de ozônio, a eletricidade, os átomos, as estrelas, os neurotransmissores, os robôs, os micróbios de Pasteur, etc (LATOUR:1994).

As reflexões de Arendt voltam-se para o entendimento da política como a organização dos “assuntos humanos”. Para a autora, a política é a forma de estar no mundo junto a outros seres humanos, no qual se discute assuntos plurais de interesse da comunidade (ARENDT, 2007). Ao analisar a capacidade humana para a política, Hannah Arendt toma a experiência da *polis grega* e destaca que, para os gregos, o cidadão pertence a duas ordens de existência, uma que se caracteriza pelo que lhe é próprio, ou seja, o domínio da família e a outra que se caracteriza pelo que é comum, isto é, o domínio da política (ARENDT, 2010).

Arendt afirma que o “o homem é a-político. Ou seja, a política surge no entre-os-homens, portanto, totalmente fora dos homens. Por conseguinte, não existe nenhuma substância política original, sendo uma capacidade humana e não uma disposição humana interna. Assim, a política surge no intraespaço e se estabelece como relação: o único fator indispensável para a geração de poder é a convivência entre as pessoas (ARENDT 2007, p. 23).

Para os que creem que a política é uma necessidade imperiosa, Hanna Arendt observa que esta não é necessária, em absoluto –, seja no sentido relacionado a natureza humana como a fome, por exemplo, seja no sentido de ser uma instituição indispensável do convívio humano. Aliás, ela só começa onde cessa o reino das necessidades materiais. Isto significa que o convívio com os outros de forma humana pressupõe a capacidade de escapar do domínio da necessidade pura e entrar para um domínio da ação, ou da política, no qual as pessoas desenvolvem suas capacidades para o discurso e para ação, atividades estas consideradas políticas. Para Arendt, ação significa liberdade (ARENDT, 2010).

Arendt defende que a condição básica para o discurso e a ação é a pluralidade humana, ou seja, é porque as pessoas são diferentes entre si, mas iguais na condição humana, que podemos nos compreender, dar sentido ao nosso existir de forma a entender o mundo de coisas que nos cercam. Contudo, somos diferentes, na medida em que o discurso e a ação são inovadores do nosso existir. É a diversidade de perspectivas que possibilita a ação e o discurso e que através do entendimento e da compreensão pode levar a um consenso ou mesmo dissenso entre o público. Se fôssemos todos idênticos não haveria necessidade alguma de estabelecer comunicação ou de agir sobre uma realidade que não varia. Se não tivéssemos nada em comum, o próprio discurso perderia sua base e a ação não se justificaria. Nas suas palavras Arendt escreve que:

A pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem duplo aspecto da igualdade e da distinção. Se não fossem iguais, os homens não poderiam compreender uns aos outros e os que vieram antes deles, nem fazer planos para o futuro, nem prever as necessidades daqueles que virão depois deles. Se não fossem distintos, sendo cada ser humano distinto de qualquer outro que é, foi ou será, não precisariam do discurso nem da ação para se fazerem compreender. Sinais e sons seriam suficientes para a comunicação imediata de necessidades e carências idênticas (ARENDT, 2010, p. 219- 220).

É nesse contexto que o sentido profundo da esfera pública se encontra, ou seja, o próprio sentido da política. É na vontade livre da ação e do discurso exercidos no reino da vida política que constituem a experiência genuinamente humana. Nesse sentido, o agir humano está para a esfera pública como a respiração está para a vida biológica. Negá-la é negar a própria vida, a existência de todo um corpo, no caso em questão, um corpo político.

Todas as atividades humanas são condicionadas pelo fato de que os homens vivem juntos, e a ação é a única das atividades humanas fundamentais¹³¹ que não pode sequer ser imaginada fora da sociedade dos homens. Só a ação é prerrogativa exclusiva do homem, nem um animal nem um deus são capazes de ação, e só a ação depende inteiramente da constante presença de outros (ARENDT, 2010, p. 26- 27). Desse modo, a política se configura como uma atividade que necessita do olhar do outro, ou seja, em suas palavras Arendt afirma que “é esta presença de outros que veem o que vemos e ouvem o que ouvimos que nos garante a realidade do mundo comum e de nós mesmos” (ARENDT, 2010, p. 61). Sem esse convívio plural, não tem como a ação, categoria política por excelência, aparecer. Assim, de acordo com esse entendimento, ficar isolado

¹³¹ Arendt designa três atividades humanas fundamentais: “trabalho, obra e ação”. O trabalho é a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujo crescimento espontâneo, metabolismo e resultante declínio estão ligados às necessidades vitais produzidas e fornecidas ao processo vital pelo trabalho. A condição humana do trabalho é a própria vida. A obra é a atividade correspondente à não naturalidade da existência humana. A obra proporciona um mundo “artificial” de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural.[...] A condição humana da obra é a mundanidade. A ação, única atividade que ocorre diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem vive na Terra e habitam o mundo. Embora todos os aspectos da condição humana tenham alguma relação com a política, essa pluralidade é especificamente a condição [...] de toda a vida política [...]. A pluralidade é a condição da ação humana porque somos todos iguais, isto é, humanos (ARENDT, 2010, p.8-11).

é o mesmo que estar impossibilitado de agir. Nesse sentido Arendt observa que ao contrário da fabricação, a ação jamais é possível no isolamento.

Entretanto, ressalta Arendt, nas condições de um mundo comum¹³², a realidade não é garantida primordialmente pela “natureza comum” de todos os homens que o constituem, mas antes pelo fato de que, a despeito de diferenças de posição e da resultante variedade de perspectivas, todos estão sempre interessados no mesmo objeto. A autora destaca ainda que, quando já não é possível discernir a mesma identidade do objeto, a destruição desse mundo comum é inevitável. Arendt aponta algumas situações em que isto pode ocorrer:

Isso pode ocorrer em condições de isolamento radical, no qual ninguém mais pode concordar com ninguém, como geralmente ocorre nas tiranias; mas pode também ocorrer nas condições da sociedade de massas ou de histeria em massa, em que vemos todos passarem subitamente a se comportar como se fossem membros de uma única família, cada um a multiplicar e prolongar a perspectiva do vizinho. Em ambos os casos, os homens tornam-se inteiramente privados, isto é, privados de ver e ouvir os outros e privados de ser vistos e ouvidos por eles. São todos prisioneiros da subjetividade de sua própria existência singular, que continua a ser singular ainda que a mesma experiência seja multiplicada inúmeras vezes (ARENDT, 2010, p. 71).

Esse entendimento pressupõe que a capacidade de discernimento não seja nada mais do que a capacidade de agregar, de modo correto e adequado, o isolado ao geral que lhe corresponde e sobre o qual se chegou a um acordo. (ARENDT, 2007, p.33). Daí que a esfera pública enquanto um espaço que debate o mundo comum e que estabelece as linhas que tanto ligam, como as que separam as pessoas, que as une em um espaço comum e ao mesmo tempo não permite que elas caiam umas sobre as outras. Se as pessoas estivessem sempre isoladas em seus espaços privados no mundo, nem a história, nem a vida política seriam possíveis. São os encontros que a esfera pública proporciona

¹³² De acordo com Arendt “o mundo comum é aquilo que adentramos ao nascer e que deixamos para trás quando morremos. Transcende a duração de nossa vida tanto no passado quanto no futuro, preexistia à nossa chegada e sobreviverá à nossa breve permanência nele. É isso o que temos em comum não só com aqueles que vivem conosco, mas também com aqueles que aqui estiveram antes e com aqueles que virão depois de nós” (ARENDT, 2010, p. 67).

que fornecem as condições não apenas para estabelecer as preocupações comuns do presente, mas também para identificar o que o presente deve ao passado e quais as esperanças que nutre em relação ao futuro.

Além disso, o espaço público é o espaço que assegura as bases da relação dialógica, já que sua realidade é plural e depende de perspectivas diferentes. Assim, ainda que o mundo seja o espaço comum a todos, nele cabe a cada uma posição diferente. Essas posições dificilmente coincidem. Entretanto, a única possibilidade de coincidência em perspectivas depende do diálogo, no qual ação e discurso podem expressar tanto as similaridades como as diferenças entre os seres humanos.

Nesse sentido, o que caracteriza essencialmente o viver partilhado dos seres humanos no mundo é que existe um mundo de objetos entre aqueles que coletivamente o dividem. Daí a importância da vida pública, que existe precisamente para enfrentar questões de interesse coletivo que não podem ser resolvidas através de caminhos que contêm apenas verdades singulares, radicadas em interesses privados. Ela envolve e constrói mecanismos que devem dar conta da diversidade que nela se expressa. Por isso, a importância do “nós”, enquanto sujeito da ação coletiva e produtor de poder entendido aqui como um recurso gerado pela habilidade dos membros de uma comunidade para estabelecerem uma discussão e eventualmente concordarem sobre qual caminho a seguir.

Uma das principais características do mundo é a de ser ele um abrigo estável das coisas de uso das quais se constitui o artifício humano erguido e preservado pela atividade da fabricação. O mundo constitui-se pela presença tangível e estável das coisas que configuram a morada não-mortal de seres mortais, cuja própria permanência está em constante contraste com a vida em seus processos naturais de crescimento e declínio, exigindo a repetição incessante do trabalho. (ALVES NETO, 2008, p.249).

Assim, o mundo comum nas reflexões de Arendt é o lugar onde se abriga os negócios humanos, o cabedal de conhecimentos, os artefatos produzidos, as instituições, significados, linguagens, as histórias de uma comunidade, enfim tudo que está relacionado ao que é comum a todos. A autora escreve que o mundo comum:

Tem a ver com o artefato humano, com o produto de mãos humanas, com os negócios realizados entre os que, juntos, habitam o mundo feito pelo homem. Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que nele habitam em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor, pois, como todo

intermediário, o mundo ao mesmo tempo separa e estabelece uma relação entre os homens (Arendt, 2010, p. 62).

Estas reflexões nos leva a entender que a natureza e as coisas produzidas pelo homem devem ser objeto de preocupação e de debate na esfera pública, tendo esta mesma esfera como elemento de ligação entre os homens, por um lado, e entre eles e a própria natureza, por outro lado. Nessa mesma perspectiva afirma Latour, na sua análise sobre a modernidade, que essa época isolou o homem da natureza e a natureza dos humanos. Ainda de acordo com esse teórico, os modernos veem a natureza como objeto posto para ser dominado e explorado. A consequência disso é a crise ambiental vigente. Nesse sentido, Latour avançou com a discussão em relação à Arendt, porque questiona o isolamento da natureza em relação ao humano.

Em Hannah Arendt encontramos a defesa de uma esfera pública plural como saída ao isolamento entre homens e com isso a possibilidade de ligação de aspectos que são comuns, ou seja, temas que necessitam de discussão e de decisão em conjunto. Em Latour, também encontramos a proposta de uma ética entre coletivos formada por humanos e não humanos, entre o homem e as coisas da natureza.

3 - A união de coletivos: natureza e cultura

No contexto da crise ambiental, a política se defronta com o desafio de incluir a natureza nos debates humanos. Em sua análise sobre a modernidade ocidental, Latour afirma que na sua construção ideológica houve uma separação entre natureza e cultura. O mesmo autor escreve que diferentemente dos “selvagens” que concebe a natureza e cultura como uma coisa só, os modernos do Ocidente vivenciam o sentimento de que era preciso separar em dois coletivos distintos, as “coisas”, de um lado, as “pessoas” do outro lado (LATOUR, 2004, p.85).

Desse modo, o mundo moderno, no qual os ocidentais se lamentam, por vezes, de pertencer tudo exigindo das outras culturas para que se lhe venham juntar, falta-lhe inteiramente a natureza (LATOUR, 2004, p.86). Nesse contexto, ocorre uma oposição entre natureza e cultura, e é nesta relação que se encontra um referencial privilegiado para distinguir o mundo ocidental do não ocidental.

Na análise da relação entre homem e natureza empreendida por Latour, observa que na sua constituição ontológica, o homem prescinde de uma relação recíproca com a

natureza, ou seja, homem e natureza formam o mesmo mundo de relação comum. No entanto, com o advento da modernidade, houve uma ruptura entre o mundo natural e o mundo social. As outras culturas não-ocidentais desenvolveram princípios de organização que agruparam em uma só ordem, ou um só coletivo, seres e circunstâncias¹³³ que os ocidentais insistem em manter separados.

Nesse sentido, de acordo com o autor, enquanto nós, os ocidentais, quando pensamos ser indispensável haver duas câmaras¹³⁴ para manter nosso coletivo, a maior parte das outras culturas insistia para não ter duas. Ao contrário do que parecia estranho à nossa perspectiva ocidentalizada, na verdade, somos nós que vivenciamos um modo diferente de relação com a natureza, separando em dois coletivos distintos (LATOUR, 2004, p.85).

O autor destaca que se o “desenraizamento foi alcançado, obter-se-ão as duas formas extremas de mútuo desdém: uma natureza que ignora tudo do mundo social; um mundo social que ignora tudo da natureza”. Ele ainda registra que reencontramos esta figura em inumeráveis cenografias: como a diferença entre “científico e literário”; a oposição entre “campo” e “cidade” (LATOUR, 2004, p.98).

Latour observa que esta dupla separação permitiu mobilizar e construir a natureza – tornada imanente por mobilização e construção. Assim, a constituição dos modernos, segundo a qual concebe a natureza distinta do fabrico da sociedade, possibilitou que estes sentissem livres para modificá-la, o que tornou a ideia de conquista ilimitada e de dominação total da natureza. Ao descrever este princípio da separação, que caracterizou a constituição moderna da sociedade, Latour registra que as representações de humanos e não humanos organizou a vida pública em duas câmaras ou assembleias: a primeira abarca a totalidade dos humanos falantes, que creem nas ficções plenas da realidade exterior. A segunda se compõe exclusivamente de objetos reais, que não têm o dom da palavra, mas têm a propriedade de definir o que existe, por meio do silêncio da realidade, que faz falar o mundo mudo, dizer a verdade sem ser discutido, pôr fim aos debates intermináveis por uma forma indiscutível de autoridade, que se limitaria às próprias coisas.

¹³³Latour registra que a ideia que se tem das culturas não ocidentais, é a de que eles respeitariam a natureza, viveriam em harmonia com ela, se afundariam nos seus segredos mais íntimos - fundindo sua alma com aquela das coisas, falando aos animais, casando-se com as plantas, discutindo de igual para igual com os planetas (LATOUR, 2004, p.80).

¹³⁴ Os modernos dividiram o mundo em duas câmaras distintas: natureza e sociedade (LATOUR, 2004).

Os não-humanos, não são objetos e menos ainda fatos. Eles aparecem primeiro como entidades novas que fazem falar aqueles que se reúnem em torno delas. É lógico que ao observar isto, Latour não pretende que as coisas falem “por si mesmas”, pois ninguém, nem mesmo os humanos, falam por si mesmos, mas sempre por outra coisa. O sentido que o autor atribui a “coisas” é o de seres que têm necessidade de uma representação. Quer dizer que quem fala é a ciência com todos os seus instrumentos produzidos e não o cientista, através de transformações operadas pelas disciplinas científicas nos laboratórios.

No cenário científico, o laboratório ocupa o lugar da assembleia na política. A natureza, através de experimentos, é representada diante de um grupo limitado de humanos: os cientistas. Estes, por sua vez, irão representá-la diante de um grupo maior de humanos: a sociedade. Portanto, são duas espécies de poderes que a modernidade inventa: o poder do soberano de representar os humanos em suas discussões, e o poder do cientista de representar o mundo objetivo. Saber e poder, de acordo com este dispositivo de representação, próprio da modernidade, que Latour denomina “Constituição Moderna”, não devem se misturar, caso contrário, a ciência se tornaria ideológica, e a política fria, incapaz de entender a humanidade.

Assim, ao dividir a vida política em duas câmaras incomensuráveis, a antiga Constituição resultou apenas na paralisia, e teve como resultado, segundo Latour, duas assembleias igualmente ilícitas: a primeira, reunida sob os auspícios da Ciência, era ilegal, uma vez que definia o mundo comum fora do processo público; a segunda era ilegítima de nascença, pois lhe faltava a realidade das coisas relegadas à outra câmara, devendo contentar-se com as “relações de força”, com uma multiplicidade de pontos de vista irreconciliáveis. Uma possuía a realidade, mas não a política; a outra, a política e a única “construção social” (LATOUR, 2004, p.108).

Deste modo, o objeto científico se assemelha ao da política, tornando-se turbulento, confuso, múltiplo ao mesmo tempo em que a política é obrigada a lidar não somente com os homens entre si, mas com a natureza entre eles. Em toda sua análise, Latour deixa claro que o problema da crise ambiental que ora vivenciamos, em última instância, deriva da repartição entre humanos e não humanos que a modernidade realizou, concedendo apenas à ciência o direito de falar em nome do mundo objetivo, enquanto à política foi reservado o direito de organizar a coletividade, sem que os não-humanos jamais fossem incluídos até aqui no trabalho do coletivo.

Assim, restringir a discussão política aos humanos, a seus interesses, suas subjetividades, seus direitos parecerão dentro de alguns anos, tão estranho quanto ter limitado, durante tão longo tempo, o direito de voto aos escravos, pobres e mulheres. Utilizar a noção de discussão, limitando-se somente aos humanos, sem perceber que existem milhões de aparelhos sutis, capazes de acrescentar vozes novas ao capítulo, é privar-se, por preconceito, do poder das ciências. “A metade da vida pública encontra-se nos laboratórios”, registra Latour (LATOUR, p.132).

Por isso, como afirma Latour, na constituição da modernidade não há matéria comum às ciências e à política. O autor deixa claro em sua proposta, que no lugar de uma ciência dos objetos e de uma política de sujeitos deveríamos dispor de uma ecologia política dos coletivos de humanos e não humanos. Latour questiona: essa nova constituição poderia substituir a antiga? Será necessária uma política que esteja voltada para os humanos ou que leve em consideração também a natureza? Contudo, o mesmo autor atenta para esta improbabilidade, ao menos no contexto atual de assimilar as ciências à Ciência e a política a uma composição progressiva de um mundo comum, uma vez que as estratégias das quais a política dispõe para organizar os humanos não podem ser facilmente transpostas para as decisões sobre objetos como a camada de ozônio, sobre os ecossistemas, sobre uma série de entidades com as quais esta atividade nunca havia antes se deparado (LATOUR, 2004, 2013).

Latour sugere redesenhar e reconstruir as novas instituições da democracia, uma vez que de acordo com o autor os termos natureza e sociedade não designavam os seres do mundo, mas uma forma muito particular de organização pública que caracterizou o mundo moderno, ou seja, não existe de um lado a natureza e de outro a política. Nas suas palavras afirma:

Precisamos dispor desde já de uma multiplicidade de humanos e de não humanos, que o coletivo tem, precisamente, por função, a de coletar. Na falta de dispor de instituições conceituais, de formas de vida que pudessem servir de alternativa à Constituição moderna, arriscamo-nos, na verdade, a nos encontrar sempre envolvidos, a despeito de nossa vontade, nestas guerras entre realismo e construtivismo social (LATOUR, 2004, p. 80).

Tal proposição do autor não consiste apenas em medidas de correção a exemplo de fechamento de lixões, ou mesmo por fim às poluições, para isso bastaria um bom

departamento ministerial, registra Latour. Também não basta reempregar conceitos antigos de natureza e de política para estabelecer os direitos e as formas de uma ecologia política. Latour destaca que as noções de natureza e de política já haviam sido desenhadas ao longo dos séculos, por isso torna-se impossível qualquer reconciliação ou qualquer síntese entre os dois termos. Trata-se de modificar os termos do debate, reatando o “nó górdio” das ciências e das políticas, separado pela modernidade. Nesse sentido, o autor propõe outra interpretação da ecologia política, outro senso comum, diferente do estado atual que a caracteriza, marcado pelo tom profético e da denúncia.

Assim, o fato da questão da natureza em associação com a política e a cultura não terem sido consideradas no projeto da modernidade, faz com que ao se tentar implantar ações e medidas em favor do meio ambiente ou da “ecologia”, estas se apresentem de modo pontual e com resultados efetivos limitados. Latour registra que, quanto mais associamos materialidades, instituições, técnicas, conhecimentos, procedimentos à palavra coletivo, melhor será seu uso: o duro labor necessário à composição progressiva e pública da unidade futura será mais visível. Nesse contexto, a palavra pública não deve viver mais sobre uma ameaça permanente de uma salvação vinda do alto, que poderia abreviar os processos e que permitem definir o mundo comum por leis não feitas pela mão do homem (LATOUR, 2004, p.95).

A nova Constituição da ecologia política que Latour propõe em oposição à Constituição moderna, consiste em remeter à distribuição de seres entre humanos e não-humanos. Este contexto permite a Latour definir os dois pontos que a modernidade insiste em separar. Contudo, em sua análise o autor registra que não houve esta separação, ao contrário, dentro da simetria¹³⁵ os concebe como híbridos constituídos por múltiplas matrizes, cuja existência os modernos insistem em negar.

Essa nova constituição, na qual se assenta a “democracia das coisas”, não se trata apenas da representação dos centros da vida política em torno da eleição e da autoridade, mas a representação também no sentido bem conhecido “dos instrumentos que representam as coisas de que falamos”. Assim, a questão da democracia de que fala Latour não é apenas saber se nós votamos ou não, se estamos ou não autorizados pelas pessoas que nos elegeram. Isto é o que se manifesta como a primeira parte da representação, mas também a de saber como e quando se fala do milho transgênico, essa

¹³⁵A simetria aceita e introduz na compreensão do pesquisador as mais distintas variáveis, busca a relativização dos olhares, dos saberes e das práticas, procura fugir dos juízos moralizantes e de valoração que a modernidade, mesmo em crise para Latour, inflige a seus constituintes, sejam humanos ou objetos, ou melhor, não-humanos e humanos.

“coisa” é representada, desta vez no interior do recinto. Por isso, a “democracia das coisas” quer dizer, justamente, o duplo interesse pelos dois sistemas de representação: representação dos humanos que falam das coisas, e representação das coisas de que os humanos falam, em seus recintos (LATOUR, 2004, p. 408-409).

Segundo Latour, trata-se de uma questão extremamente simples, mas que a filosofia política não abordou, pois ela fez uma separação completa entre, de um lado, as coisas que são representadas pelos cientistas, mas fora do procedimento político, e a representação dos humanos. Nesse sentido, o mesmo autor propõe uma filosofia política para as associações de humanos e não humanos, considerando que a ecologia sempre esteve no centro da política, mas nem sempre no centro da filosofia política. Latour destaca que a filosofia política se encontra face a face com a obrigação de internalizar o ambiente que ela, até aqui, considerava como outro mundo, uma vez que durante alguns séculos definiu a política como um problema de representação somente dos humanos. Desse modo, propõe que a filosofia política deve absorver de novo as coisas que estavam antes nas mãos exclusivas dos *experts* científicos.

Registra ainda que tudo se passa como se nos fosse necessário definir uma metafísica comum aos humanos e aos não-humanos, uma vez que rejeitamos a distinção entre natureza e sociedade, pois impunha justamente uma metafísica particular, fora de todo procedimento público (LATOUR, 2004, p.118). Do mesmo modo, propõe uma nova ciência da totalidade em oposição à ciência cartesiana redutiva. Esta ciência da totalidade consiste em definir uma metaciência, ciência da complexidade, ciência dos *processus* capaz de abarcar a complexidade dos viventes (LATOUR, 2004, p.95;96).

Enfim, a ciência moderna, que havia sido instituída para lidar com a natureza em estado objetivo é, com a crise ambiental, convocada para o debate político sobre objetos confusos, dotados da capacidade de afetar o rumo de toda Humanidade. O que torna a crise ambiental responsável pela ampliação das relações entre ciência e sociedade, é o seu caráter de crise de objetividade. Diante disso, impõe-se mais fortemente a necessidade de participação da sociedade nas decisões que envolvam política e ciência. Latour (2004, p.88) define a política como a “composição progressiva de um mundo comum a compartilhar”, que no seu entendimento o denomina coletivo. Se para o autor, o coletivo é aquilo que colhe entidades humanas e não humanas; é o espaço comum por onde a política e as ciências e técnicas se misturam na tentativa de responder aos desafios do híbrido, como um conjunto de coisas relacionadas entre si, nada mais coerente que a política renasça e se realize através desse composto híbrido de natureza e homens.

4 - Considerações finais

Arendt, ao analisar a “Condição Humana”, observa que a existência humana seria impossível sem coisas, e estas seriam um amontoado de artigos desconectados, um não mundo, se não fossem os condicionantes da existência humana. Isto não quer dizer, como registra a autora, que o homem tenha uma natureza ou essência no mesmo sentido em que as outras coisas têm, e sim que os dois se complementam (ARENDT, 2010, p. 11, 12). Ainda para a autora, a vida humana, na medida em que está ativamente empenhada em fazer algo, está sempre enraizada em um mundo de homens ou de coisas feitas pelos homens, assim:

As coisas e os homens constituem o ambiente de cada uma das atividades humanas, que não teriam sentido sem tal localização; e, no entanto, esse ambiente, o mundo no qual nascemos não existiria sem a atividade humana que o produziu, como no caso das coisas fabricadas; que dele cuida, como no caso das terras de cultivo; ou que estabeleceu por meio da organização, como no caso do corpo político (ARENDT, 2010, p. 26).

Embora Arendt não tenha tratado da questão entre política e natureza especificamente, seu entendimento sobre a conexão existente entre homens e coisas nos permite compreender que o caminho da ação política que contemple a natureza deve passar pela associação entre humanos e coisas no debate público.

Em sentido semelhante, Latour também defende em uma entrevista concedida à revista *Mana*, em 2004, a seguinte afirmativa:

A política sempre foi, de fato, uma política das coisas. A questão foi sempre construir cidades, definir fronteiras e paisagens. Foi a filosofia política que inventou, em meados do século XVII, uma teoria da representação unicamente do mundo social humano, ao colocar a economia e as ciências do outro lado. Isso significa que, do ponto de vista da atividade que chamamos política, sempre se tratou de questões — *issues*, como dizem os ingleses —, que são preocupações não simplesmente materiais, mas preocupações em relação a bens e coisas (LATOUR, 2004, p.408).

Vê-se que, no lugar de uma ciência dos objetos e de uma política de sujeitos, deveríamos dispor de uma ecologia política de humanos e não-humanos. Para o autor, esta interação não é somente desejável, mas necessária. É ela quem vai permitir preencher o coletivo de seres dotados de vontade, de liberdade, de palavra e de existência reais (LATOUR, 2004, p.120). A relevância política dessa forma de compreender o mundo demonstra a importância de levar em conta a diversidade de entidades a agir no mundo, ao mesmo tempo em que fornece um repertório capaz de propor a criação de associações entre novas entidades. Possibilita propor associações melhores do que as disponíveis até o momento. Criar uma nova descrição do mundo é, ao mesmo tempo, proporcionar novas formas de associações e ação no mundo.

Diante do contexto de crise ambiental que atualmente nos defrontamos, duas atitudes são possíveis, como o próprio Latour esclarece: esperar que um suplemento de ciências possa pôr fim às incertezas; ou, considerar a incerteza como o ingrediente inevitável das crises ecológicas. A segunda atitude tem a vantagem de substituir o indiscutível pelo discutível, e de unir duas noções de ciência, a da objetiva e a da controvérsia. Diante das ideias aqui analisadas, percebemos com Latour que a relação entre homem e as coisas do mundo deve ser pensada como possibilidade de uma política a reconstruir diante das controvérsias do mundo moderno.

Assim como Latour defende a associação de humanos e não-humanos em um mundo comum, Arendt também sustenta que, no ponto central da política, esteja sempre a preocupação com o mundo e não com o homem apenas. Para a filósofa, modifica-se o mundo tão pouco, modificando-se apenas os homens dele. Pois o mundo e as coisas do mundo em cujo centro se realiza os assuntos humanos não são a expressão da natureza humana, mas sim o resultado de algo que os homens possam produzir: que eles mesmos não são, ou seja, coisas, e que os pretensos âmbitos espirituais ou intelectuais só se tornam realidades duradouras para eles, nas quais se podem mover, desde que existam objetivados enquanto mundo real. Para a autora “os homens agem nesse mundo real e são condicionados por ele e exatamente por esse condicionamento toda catástrofe ocorrida e ocorrente nesse mundo é nele refletida”. Isto está relacionado ao fato de que em toda parte em que os homens se agrupam, seja na vida privada, social ou na vida pública, surge um espaço que os reúne e ao mesmo tempo separa uns dos outros. Cada um desses espaços tem sua própria estrutura que se transforma com a mudança dos tempos e que se manifesta na vida privada em costumes; na social, em convenções e na pública em leis, constituições, estatutos e coisas semelhantes. Arendt afirma que “sempre

que os homens se juntam, move-se o mundo entre eles, e nesse inter espaço ocorrem e se fazem todos os assuntos humanos” (ARENDT, p.36, 2007).

A proposta de uma ética do debate público em torno de um mundo de relação comum e associação de coletivos propostos respectivamente pelos dois principais autores que fundamentaram a análise deste artigo, ou seja, Hannah Arendt e Bruno Latour permitem pensar a possibilidade de estender este debate à natureza como objeto de identidade entre os homens, separada pelo projeto da modernidade.

Referências bibliográficas

ALVES NETO, Rodrigo R. “Mundo e alienação na obra de Hannah Arendt”, *Filosofia Unisinos*, v.9, nº3, p.243-257, set/dez 2008.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução Roberto Raposo. Revisão técnica Adriano Correia. 11ª edição, Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2010.

_____, *O que é política?* Editoria Ursula Ludz. Tradução Reinaldo Guarany. 7ª edição. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 2007.

LARRÈRE, Catherine e LARRÈRE, Raphael. *Do Bom Uso da Natureza: para uma filosofia do meio ambiente*. Tradução Armando Pereira da Silva. Lisboa: Ed. Instituto Piaget, 1997.

LATOUR, Bruno. “Natureza e política”. *Jornal O GLOBO*. Rio de Janeiro, 28 dez 2013. Disponível em:

<http://oglobo.globo.com/blogs/prosa/posts/2013/12/28/antropologo-frances-bruno-latour-fala-sobre-natureza-politica-519316.asp>. Acesso em 14 nov. 2014.

_____. *Políticas da Natureza: como fazer ciência na democracia*. Tradução Carlos Aurélio Mota de Souza, São Paulo: . EDUSC, 2004.

_____. “Por uma antropologia de centro”. *Revista Mana*, Tradução de Renato Sztutman..v. 10, n.2, p. 397-414, oct. 2004.

_____. *Jamais fomos modernos*. Tradução Carlos Irineu da Costa, Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

SANTOS, Antônio Carlos. “Em torno da ética ambiental”. In: SANTOS, Antônio Carlos e BECKER, Evaldo (Orgs.). *Entre o homem e a natureza: abordagens teórico-metodológicas*. Porto Alegre: Ed. Redes, 2012.

SCHIO, Sônia Maria. *Hannah Arendt - História e Liberdade: da ação à reflexão*. 2ª edição. Porto Alegre: Ed. Clarinete, 2012.

Ethics and Nonhuman Animals: A Philosophical Overview

Fabio A. G. Oliveira *

Abstract

The central purpose of this chapter is to provide an overview of the relationship between ethics and nonhuman animals. That is, in what way ethics has been understanding and incorporating nonhuman animals as participants in our moral community. To that end, I present how some of the different ethical perspectives concur to offer a more adequate response to the question of how we should include nonhuman animals in morality. The theoretical contributions offered by Peter Singer (utilitarianism), Tom Regan (law), Karen Warren (care) Martha Nussbaum (capabilities) and Maria Clara Dias (functionings) are called for the construction of this panorama and to the development of this debate.

Keywords

Animal ethics; Moral community; Applied ethics.

Introduction

Narratives that subordinate and, to a certain extent, justify the domination of nonhuman animals and nature in face of the unique and exclusive interests of human beings are easily found throughout the history of philosophy. The most varied discourses

* Professor of Philosophy of Education in the Department of Human Science at Fluminense Federal University (UFF), in Rio de Janeiro, Brazil. Permanent Member of the Program of Bioethics, Applied Ethics and Public Health (PPGBIOS) and at Program of Philosophy (PPGF) at Federal University of Rio de Janeiro (UFRJ).

constructed and hierarchically determined the place each should occupy in the world.¹³⁶ In this way, the Judeo-Christian tradition, aligned with the Stoic teachings that defend that the capacity of reasoning was the sole source of the dignity of the natural being, determined and restricted the core of morality to the realm of human beings.¹³⁷ That is, who should dominate and who should be dominated. Facing such a naturalized discourse over time makes animal ethics one of the burning debates of the day.

In 1971, the collection *Men, Animals and Morals*, edited by Stanley Godlovitch, Roslind Godlovitch and John Harris was released.¹³⁸ In spite of its almost inexpressive receptivity, on April 5, 1973 the Australian philosopher Peter Singer published in the *New York Review of Books*¹³⁹ a review of the work in question, under the provocative title: *Animal Liberation*. In 1975, Singer¹⁴⁰ publishes a book with the same title, addressing the animal issue in the light of a utilitarian perspective focused on the equal interests of sentient beings, that is, beings with the capacity to experience pain and pleasure. The introduction of the debate proposed by Singer in *Animal Liberation* makes the 1970s the cradle of contemporary animalist discussions.

In the 1980s, Tom Regan¹⁴¹ publishes *The Case of Animals Rights*. From a different perspective of Singer, Regan bets on the understanding of the nonhuman animal as the subject of a life and, consequently, subject of right. To this end, it approaches the struggle of human rights with that of animal rights, claiming to deal with inseparable moral projects.

The following decades to date have been marked by innumerable discussions about animalistic ethics. Among them, Karen Warren¹⁴² proposes to think of the animal issue in the light of an ecofeminism focused on care. According to this current, it becomes essential to incorporate gender asymmetries into the ecological (animalistic)

¹³⁶ The belief in the supremacy and dominion of the human over animals and the natural world as a whole can also be observed in several biblical passages. One of them exemplifies this idea: "All the animals of the earth will fear and respect you: the birds of the sky, the reptiles of the ground and the fish of the sea are in your power. Everything that lives and moves will serve as food for you. And I give you all, as I have already given you the vegetables." (GENESIS, IX, 2-3) BIBLE. Portuguese. Bíblia Sagrada. Translation by Ivo Storniolo and Euclides Martins Balancin. São Paulo: PAULUS, 1990. Edição Pastoral.

¹³⁷ Jews and Stoics defend situations in which we have negative duties to animals. That is, duty not to abuse or mistreat them. However, in both, nonhuman animals are not incorporated into the moral community.

¹³⁸ GODLOVITCH, S.; GODLOVITCH, R.; HARRIS, J. *Men, animals and morals*. New York: Taplinger Pub Co, 1971.

¹³⁹ SINGER, P. Available at: <<http://www.nybooks.com/articles/1973/04/05/animal-liberation/>>. Accessed on: 26 Jul. 2017.

¹⁴⁰ SINGER, P. *Libertação animal*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

¹⁴¹ REGAN, T. *The case of animal rights*. Berkeley, LA: University of California Press, 2004.

¹⁴² WARREN, K. *Ecofeminist philosophy. A western perspective on what it is and why it matters*. New York: Rowman & Littlefield Publishers, 2000.

debate, since it would be possible to identify that an androcentric bias would cross a good part of the philosophical tradition. Warren's approach in *Ecofeminist philosophy* aims to defend a universalistic character of care while proclaiming for a contextual moral vegetarianism, as opposed to the abstract prescriptions, according to Warren, identified in the theories of Singer and Regan.

Martha Nussbaum¹⁴³ advocates the capability approach as the way to address nonhuman animal issues. According to Nussbaum, the purpose of her proposal is "to map the political principles governing the relationship between humans and animals"¹⁴⁴. Therefore, Nussbaum intends to make the focus on capacities to be able to offer a way out of the paths offered by Singer and Regan, while at the same time trying to avoid being held hostage to compassion and to the instrumentalization of nonhuman life.¹⁴⁵

Maria Clara Dias^{146 147} bets on the inclusion of nonhuman animals in light of the functionings approach. Dias endorses part of the approach offered by Singer, but refuses that members of the moral community are restricted to sentient beings. The author does not appeal to the idea of a subject of a life, like Regan, not even to the capabilities, according to Nussbaum, but in a philosophical strategy focused on the functionings themselves in opposition to the other perspectives presented previously.

From the presentation of these different approaches, we seek the construction of a space of plural dialogue, evidencing that the issue of nonhuman animals is one of the most paradigmatic debates of contemporary Bioethics.

1. Peter Singer and Utilitarianism

The proposal put forward by Peter Singer, which consists of the definition of who are "our own" and therefore of whom belongs to our moral circle, inserts itself, as already announced, in a utilitarian tradition. In general, for this tradition, it is the principle of utility that underlies the adopted ethical perspective. The term utility in this sense designates that property existing in anything, property by virtue of which the object tends to produce or provide benefit, advantage, good or happiness, or to prevent harm, evil or unhappiness from happening to the part whose interest is at stake. If this part is the

¹⁴³ NUSSBAUM, M. *Fronteiras da justiça*. Deficiências, nacionalidade, pertencimento à espécie. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

¹⁴⁴ Ibidem, p. 431.

¹⁴⁵ Ibidem, p. 432.

¹⁴⁶ DIAS, M. C. *Perspectiva dos funcionamentos*. Rio de Janeiro: Pirlampo, 2015.

¹⁴⁷ Idem. *Ensaio sobre a moralidade*. Rio de Janeiro: Pirlampo, 2015.

community in general, it will be about community happiness, whereas, in the case of a particular individual, the happiness of the individual will be at stake.¹⁴⁸ This idea, however, is refined by John Stuart Mill,¹⁴⁹ who seeks to reform Bentham's utilitarian morality by refusing the maximization or quantification of welfare resulting from the calculation of pleasures and by investing in the qualitative aspect of the constituent elements of happiness. According to Mill:¹⁵⁰ The doctrine that accepts utility or the principle of greater happiness as a moral foundation holds that actions are right to the extent that they tend to promote happiness and are wrong when they tend to produce the opposite of happiness. By happiness is meant pleasure and absence of pain, through unhappiness, pain and deprivation of pleasure.

In a way, the classical utilitarianism of Bentham and Mill shares the idea that welfare considerations provide reasons for action and, in assessing the strengths of these reasons, the welfare of all that are concerned should be impartially considered. In order to refine and innovate the utilitarian thesis, Singer improves not only the thesis of the classical utilitarians, but deconstructs the arguments of his greatest critic, John Rawls. For this, Singer criticizes the basis of equality underlined by Rawls and, more precisely, the concept of moral personality.

Since John Rawls¹⁵¹ himself admits that the capacity for moral personality is not strict, Singer points to the fact that if moral personality is related to the sense of justice that each member of the moral community must possess, then there will be a gradation of the sense of justice in these moral personalities. Moreover, if the minimum to identify the basis of equality needs a line that demarcates who has or does not have the sense of justice, we must point out that it is an exclusionary project that will leave out a series of human beings that will never reach the minimum level of this sense, such as individuals who, depending on the problems and/or disabilities they may have, will never reach the so-called moral personality defended by Rawls, thus rejecting the Rawlsian project, Singer seeks to analyze which minimal would that be so that we could determine who is part of this group which we call "our community".

1.1 The Two Levels of Morality: Unmasking Speciesism

¹⁴⁸ BENTHAM, J. *Uma introdução aos princípios da moral e legislação*. 2. ed. São Paulo: Brasil Cultural, 1979. p. 4.

¹⁴⁹ MILL, S. *A liberdade/ utilitarismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

¹⁵⁰ Ibidem, p. 30.

¹⁵¹ RAWLS, J. *Justiça e democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

Singer joins Richard Hare¹⁵² who, in relation to the calculation of personal choice, distinguishes two levels of morality. The first level of morality is associated with moral intuitions, judgments we make in our daily lives, the result of a series of social relations and rules that we endorse without reflecting on them. In a way, these are the choices that we end up making as the result of our involvement, our personal interests and contextual pressures. For Hare, it is an orientation that, although we cannot escape it, has the purpose of making some situations more pragmatic and less reflective. However, there would be a second dimension of morality, where the critical level would reside. At this second level, we would be able to form a more reasoned thinking about which principles we should endorse as a guide to our daily lives, our actions, and so on.

From this two-dimensional idea of morality, Singer presents the principle of impartiality with the purpose of defending its universalization. This proposal seeks to put in check what, for Singer, we could name arbitrary (or particularistic) criteria to justify our moral actions based on the criteria of proximity/distance and, of course, belonging to a human/nonhuman species. Singer's goal is to denounce and condemn, among other things, what animalistic ethical literature calls speciesism.¹⁵³

The Principle of Equal Consideration of Interests in Singer's Thesis and Its Limits

The principle of equal consideration of interests advocated by Singer signals that in our moral deliberations we should attach the same weight to the similar interests of all those affected by our actions. In this way, an interest is an interest, regardless of who it belongs to, human or nonhuman. In short, it is a question of arguing that interests should be considered equally. But how is this equality guaranteed?

The principle of equal consideration of interests does not mean treating everyone equally. Singer warns us that equal consideration of interests is a minimum principle of equality in the sense that it does not impose equal treatment. It is worth noting that in Singer's view, not even rejection of speciesism would imply assuming that all lives are equal in value.¹⁵⁴

¹⁵² HARE, R.M. *Moral thinking: its levels, method and point*. Oxford: Oxford University Press, 1981.

¹⁵³ According to Singer, speciesism is the bias or biased attitude of one in favor of the interests of members of their own kind and against those of others. Cf. SINGER, P. *Libertação animal*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010. p. 8.

¹⁵⁴ SINGER, P. *Libertação animal*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010. p. 32.

It is necessary to observe some controversies that are frequently highlighted in Singer's thesis. First, considering that the author seeks to defend a moral perspective that is not restricted to conventional contractualist models that aim to privilege rationality as the determining criterion of those who are part of our circle of morality, the interests of other beings would enter into the field: the interest of all sentient beings. Singer makes a distinction between what would be basic and complex interests. And it is from this distinction that the hierarchy of interests comes to enter into his theory, as some of his opponents point out, as it is the case of Gary Francione.

This hierarchy is evident in *Animal Liberation*, and is rescued by the author in *The Life of Animals*, by J. M. Coetzee.¹⁵⁵ In this work, Singer¹⁵⁶ becomes a character of his own narrative, as he describes a supposed conversation with his daughter, Naomi. The central topic of this dialogue is above all the way in which Singer himself understands animal issues and how his way of staying hostage of a kind of hierarchy over life types ends up impacting the character of a fictional dialogue that he, the father, establishes with his daughter.

In the dialogue, Naomi confided to her father that she had the anguish of knowing who Singer would save if by chance the house where they lived caught fire when she was still a child: she or the dog, Max. Naomi's question goes to the core of the hierarchy of Singer's interests. Since a child does not have complex abilities, such as self-understanding, notion of future or past, and Max, the dog, already possessed some abilities hierarchically superior to hers, she feared that the father's response was for the salvation of Max. The truth is that we readers also expected the same answer. However, Singer claims he would save his daughter, Naomi. The author bases his answer on the basis of a supposed question to Max:

Sorry, Max, you were going to have to defend yourself. You know, even as a child, Naomi was able to wonder if I would save you or her. You never thought of that, did you? And Naomi was always talking about how she would be when she grew up. I'm sure you've never thought about what you're going to do next summer, not even next week.¹⁵⁷

¹⁵⁵ COETZEE, J. M. *A vida dos animais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

¹⁵⁶ SINGER, P. Peter Singer. In: *A vida dos animais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p. 102-110.

¹⁵⁷ Ibidem, p. 105.

Although Singer tries to answer his daughter without calling into question his own theory, Naomi insists:

Is not this speciesism? What you are saying is not that these characteristics – self-consciousness, planning the future, and so on. – are those that humans have, and are therefore more valuable than any characteristic of animals? Max has a better nose than mine. Why is this not an objective reason to save him and not me?¹⁵⁸

Singer provokes his daughter in order to demonstrate that the ethical question would not be around life in itself. Consequently, his perspective would not lead him to understand death as an evil in itself. The central issue for the author lies in the death associated with pain. And this perhaps is, in fact, the most central point of the divergence between Singer's utilitarian perspective and Regan's proposal for animal law. Tom Regan, like the philosopher Ursula Wolf and other philosophers based on the Kantian theory, direct a critique to the utilitarianism of preferences of Singer, identifying that such an approach would not defend that the lives have value in themselves. Regan and Wolf are examples of philosophers who somehow try to use Kant's rights theory not only to question Singer, but to rethink how the rights approach would provide a way for building a broader view of the moral community (beyond the criterion of rationality) that is, at the same time, associated with the defense of the subject of a life.

2. *Tom Regan, Human and Nonhuman Rights*

Regan's central proposal¹⁵⁹ is to argue that all human beings have inherent value and the right to be treated with respect because they are "subjects of a life." That is, according to the author, they are the subjects of a life for being aware, a unified psychological identity and an experience of welfare that can do them better or worse: they are beings that have value beyond their utility for others and, therefore, deserve respectful treatment. His proposal can be summarized as follows:

¹⁵⁸ Ibidem, p. 105.

¹⁵⁹ REGAN, T. *The case for animal rights*. Berkeley, LA: University of California Press, 1983.

Regan considers that the fundamental error in the relationship between human and nonhuman animals is that the latter are treated by the former as mere "things", "resources" usable for the satisfaction of human interests – thus creating a system of exploitation that does not find moral support. According to Regan, some animals have a psychological complexity that makes them subjects of a life; therefore, have inherent value and have as much right to be treated with respect as non-paradigmatic humans. Since these non-paradigmatic human beings are part of the moral community, similar moral status must be attributed to animals with similar psychological capacities, which also become involved in moral relations.¹⁶⁰

Regan's attempt is therefore to combine the idea of human rights with the defense of animal rights, a situation in which it is impossible to ground the first without resorting to the second. Parallel to this, the author points out as an error – a morally questionable limitation – to take the criterion of sentience, defended by Singer, as founding for the expansion of our moral circle. According to Regan, just as traditional moral philosophy defined the scope of morality, leaving out the vast majority of beings endowed with sensitivity and consciousness, the utilitarian perspective here represented by Peter Singer would leave out of the moral consideration all the living beings destitute of sentience. Such beings would be to Regan, nevertheless, subjects of a life and therefore part of our circle of moral obligations. For this reason, Regan admits that the moral community would consist of beings endowed with reason, beings endowed with conscience and beings devoid of reason and sentience.

2.1 The Idea of Inherent Value in Tom Regan

Regan seeks to establish his defense in the conception of inherent value in relation to establishing a critique of Singer's utilitarianism. According to the author, Singer defends an aggregative theory, in which the sum of satisfaction and frustration of different individuals would be associated with the consequences of all involved. For him, Singer would place moral value in the interests of the individual and not in the interested subjects. That would mean that under certain circumstances Singer would accept that the inherent values of some beings could be morally suppressed or sacrificed in the name of

¹⁶⁰ Op. Cit., p. 71.

maximizing the happiness or welfare of a majority. For Regan, it is critical that a theory of animal rights establishes as a criterion the idea that no being of inherent value can be used as a means to an end.

To be the subject of a life would be precisely the criterion that, in Regan's view, would approximate the struggle of human rights to animal rights. Thus, all those who have inherent value possess it *equally*, whether human or not. Thus, Regan argues that if we are correct in asserting that all subjects of a life have inherent value in the same measure we conclude that everyone should be treated in the same way. Therefore, we should also assign basic moral rights to animals.¹⁶¹

Having established these criteria, Regan believes that we have sufficient reasons to give up the utilitarianism of preferences. Once the inherent value is assumed we would no longer accept that the life of one being could be in the service of the interests of another being or other beings, nor would one life be subject to the preferences of another. Therefore, the subjects of a life would be understood, within this perspective, as ends in themselves, moving away the component of utility established and assumed in Singer's theses.

3. Karen Warren and Ecofeminisms

By Highlighting the differences between Singer's and Regan's theories, Warren constructs her perception of both authors from their similarities. For the author, both Singer and Regan would be framed in a reformist conception of ethics, which, according to her, can bring important limitations that need to be problematized. According to Warren, the appeal for rationalism found in both Singer and Regan, aimed at building ethical perspectives that include nonhuman animals in the moral circle, is the same one used to reject them. Therefore, one should consider the focus given exclusively to reason. What does she carry? For the author, as for other ecofeminists (Josephine Donovan, Carol Adams, and Lori Gruen),¹⁶² to think to what extent feelings and emotions are pushed aside by the utilitarian perspectives and rights applied to animals need to be

¹⁶¹ Ibidem, p. 71.

¹⁶² Here it is worth noting that Warren does not adopt (or reject) the same ecofeminist perspective of Adams, Donovan, and Gruen. Warren's proposal aims to adopt care as a process and not the ethics of care. For Warren, assuming an ethic of care as a feminist proposition may run the risk of incorporating a material or value dualism. For Warren, however, it is necessary to incorporate the feminist denunciations that demonstrate that a principled ethic does not always aid in a morally correct decision. Given this fact, the search for inclusion of care becomes paramount in her work.

deconstructed from a gender perspective, denouncing the androcentrism of the philosophical tradition that thought and forged ethics.

And why have feelings and the role of emotions been removed from the ethical scene? The question raised from different ecofeminist currents seeks to establish a relation between the subjugation of nature, animals and women in the scenario of philosophy. This relationship is established by Warren under a conceptual bias that aims to highlight the virtual exclusion of women from the intellectual scenario.¹⁶³

To Warren, thinking and constructing an ecofeminist proposal means questioning the systems of domination that operate to limit the freedoms of beings. Questioning the bases of systems would be a critical reflection on the structures and institutions that underpin the way we see and locate the "other." Within this territory, the woman was designed as a not totally rational being, moved mainly by the subjective character of her passions that jeopardized her choices and deliberations, that is, her potential as a thinking being. In this way, man would be the only one capable of performing a reflexive, critical process about the world. Parallel to this, images have long shown the attempt to "animalize women" and, on the other hand, a kind of "feminization and sexualization of animals".¹⁶⁴

The relationship between women and nonhuman animals would therefore arise from the oppression they both suffer, whether physical or psychological. This process would be triggered by the social imaginary that naturalizes the practices of domination, reproduction, institutionalization of violence and maintenance of a society where the subject is the man – white, European, cisgender, heterosexual – while the others are signified by him through language. In this way, as Beauvoir¹⁶⁵ says, the subject (man) and the world around him come to be defined according to his narrative: the others are the others by the one defining himself as I.

The non-fragmented understanding of a worldview, in which the strongest oppresses the weakest in the most different contexts, would invite us to denaturalize these practices, constituting what Carol Adams¹⁶⁶ conceptualized as an "absent referent." This concept would be responsible for bringing to the language the role of demystifying the way the "other" was meant in reference to the "I". Language, therefore, would assume

¹⁶³ ROSENDO, D. *Sensível ao cuidado: uma perspectiva ética ecofeminista*. Curitiba: Prismas, 2015. p. 91.

¹⁶⁴ ADAMS, C. *A política sexual da carne: a relação entre carnivorismo e a dominância masculina*. São Paulo: Alaúde, 2012.

¹⁶⁵ BEAUVOIR, S. *Le Deuxième Sexe*. Paris: Gallimard, 1949.

¹⁶⁶ ADAMS, C. Op. cit.

the fundamental point, since it would have the power to deconstruct the literal sense of women's subjugation and care as a woman's practice. More than that, the concept of absent referent could lead us to a questioning about the heterosexist order that dominates the social imaginary as a whole and that, to some extent, structured the way all relationships are established, not to mention the discourse on biology and ecology strongly compromised and impregnated by narratives that aim at the normalization of certain practices from a conception of nature.

The absent referent in this sense allows us to identify the process by which we pass when we become the "other" of a supposed "I". The absent referent as a concept-complaint would make it possible to note that the option for an ethics that removes care would necessarily erase from the scenario the female subjects who participate in the moral community. In this way, women are animalized and feminized, reduced to the potential of the body exposed to consumption dominated by the masculinist imaginary, nature as a scenario of exploitation of natural resources and nonhuman animals, in the condition of things, were and are still fragmented by the speeches and everyday habits. Carol Adams, on this point, draws attention to the way we relate to our plate of food in a way that is totally foreign to the ethical discourse we intend to apply in other spheres of life. We fragment our own practices in the name of violence that we do not want to problematize; a supposed "ethics" dominated by narcissistic, individualistic, masculinist and capitalist interests, evidently associated with the discourse of scientific knowledge, above all, of nutritional territory.

3.1 Between Justice and Care: In Search Of a Contextual Moral Vegetarianism

Within the ecofeminist debate, we find a strong debate between ethics based on fairness (impartiality) or care (bias). Usually the ecofeminist perspectives end up committing themselves to the ethics of care for the moral grounding of their approach. In this way, they incorporate into their basis the problematization of the supposed impartial and disinterested subject of justice against the bonds that, according to Warren, end up determining values (associative duties) that emerge from an ethics sensitive to care. Warren,¹⁶⁷ despite not adopting the ethics of care, develops, from it the criticisms she recognizes as necessary to the perspectives focused on justice.

¹⁶⁷ WARREN, K. *Ecofeminist philosophy*. A western perspective on what it is and why it matters. New York: Rowman & Littlefield Publishers, 2000..

Warren presents more specifically six criticisms:

- 1) It is based on a misconception of the "I" as an atomistic individual, rather than beings in relation to one another;
- 2) It preserves a misconceived or limited concept of morality as fundamentally a matter of absolute and universal rights, rules and principles;
- 3) It supposes that the resolution of moral conflicts is always relative to the judgments, competition of interests, rights or rules of independent moral agents in a hierarchical, adversarial, winner-loser mode;
- 4) It fails to evaluate to what extent other values, particularly values of care, enter into the actual decision-making of women (and others) faced with genuinely ambiguous moral situations;
- 5) It misrepresents morality as unambiguous, simplified, and abstract, when, for most of us, it is ambiguous, complex, and concrete;
- 6) Its methodology tends to reproduce the status quo, consolidating existing power and authority relations through the methodological concealment of these relations.¹⁶⁸

From these criticisms, Warren intends to defend that care need not necessarily be a separate ethics, but constitutive of an ethics that aims to carry contextualized universalist pretensions – a fundamental element of her proposal. After all, universality resides in particularity.¹⁶⁹ In this sense, an ethics sensitive to care would mean affirming the need to understand that the practice of care would be an ability of a moral agent.¹⁷⁰ Hence, Warren does not fit the criticism that are commonly aimed at ecofeminism aligned with the ethics of care. It is a critique that questions the extent to which ecofeminism based on an ethic of care would not endorse some essentialist gender presuppositions by relating care directly to women, a project of defending a specific moral psychology to the feminine universe. Warren does not follow this path, and therefore such criticism does not fall on her.

Warren also rejects the idea that ethics focused on nonhuman animals should project a universal moral commitment to vegetarianism. For her, it is necessary to identify

¹⁶⁸ Ibidem, p. 106-107.

¹⁶⁹ ROSENDO, D. *Sensível ao cuidado: uma perspectiva ética ecofeminista*. Curitiba: Prismas, 2015.

¹⁷⁰ Ibidem.

that, in certain contexts, the use of nonhuman animals for feeding purposes escapes the preponderant logic of domination in Western societies – as shown by Carol Adams.¹⁷¹ In addition, the author proposes that we consider situations of human communities that, given the geography in which they are situated, have no alternative or choice about the type of diet that they can or should adopt. In other cases, such as the Sioux tribes, humans are hunters, but they are also hunted. That is, they are eaters and also food. It is therefore important for Warren to think that the logic of the domination of the other occurs in specific situations where and when all that is edible as flesh is ontologized. At this point, it is possible to say that Warren approaches the proposal of an intersectional vegetarianism, as we can locate in the perspectives defended by Matthew Cole and Karen Morgan. However, it must be acknowledged that Warren does not elaborate further on the use of nonhuman animals in other fields, such as use for research, entertainment, clothing, and so on.

Anyhow, Warren's ecofeminist contribution seeks to problematize the approach taken by an ethical conception of principles (Singer and Regan), and ends up questioning the limits of an ethics of care. For Warren, ecofeminist ethics should not break dramatically with principled ethics, but rather resurrect the values that feminists point to the ethic of care for a broader ethics that should be pursued in concrete cases. Thus, we would be able to adopt moral attitudes towards other human and nonhuman beings.

4. *Nussbaum and the Focus on Capabilities*¹⁷²

Martha Nussbaum,¹⁷³ aligned with the basic principles of Aristotelian ethics, understands that

[...] the capabilities approach provides a better theoretical guide than other approaches to the issue of animal rights. For it recognizes a wide number of types of animal dignity and the corresponding needs for its flourishing. And because it is attentive to the variety of activities and goals that the various types of creatures pursue, the focus is capable of producing

¹⁷¹ ADAMS, C. *A política sexual da carne: a relação entre carnivorismo e a dominância masculina*. São Paulo: Alaúde, 2012.

¹⁷² In this section, we will use the term "animals" to speak of "nonhuman animals" because it is the terminology used by the Portuguese version of the work of Martha Nussbaum.

¹⁷³ NUSSBAUM, M. *Fronteiras da justiça. Deficiências, nacionalidade, pertencimento à espécie*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013. p. 401-402.

standards of justice among species that are subtle yet demanding, involving fundamental rights for creatures of different kinds.

To defend her perspective, Nussbaum¹⁷⁴ incorporates the critique of social contract theories, now applied to the case of nonhuman animals. According to the author, because they are strongly committed to the classical notion of rationality as the premise of who can or can not participate in the contract, these theories would fail to recognize the intelligence of many animals. In addition, it would restrict the contract only to the primary and not derived from a theory of justice subjects.¹⁷⁵

On the utilitarian perspective, Nussbaum recognizes that among all contemporary ethical perspectives, the most contemporary version of utilitarianism has undoubtedly contributed to the recognition of animal suffering as evil.¹⁷⁶ It was, according to the author, the ethical perspective that has been trying the most to broaden our conception of moral circle, in order to include nonhuman animals as participants in ethics. The author even points out that, at first, the utilitarianism of preferences advocated by Singer offers satisfactory answers to our most basic moral intuitions, since it seems reasonable to accept that unjustly inflicted pain should be the central object of our ethical concerns. However, Nussbaum¹⁷⁷ points out that this perspective has some problems:

[...] the ambiguity of the very notion of preference; the existence of preferences shaped by ignorance, ambition and fear; even worse, the existence of "adaptive preferences" that simply adapt to the low level of quality of life that the person ended up being led to expect for themselves over time.

Moreover, Nussbaum draws attention to the fact that the evaluation and comparison of utility when we turn to animals becomes very problematic. Therefore, trying to understand the preferences of animals would carry obscurity, fragility, and difficulty.

¹⁷⁴ Ibidem.

¹⁷⁵ Even though it is in this way, Nussbaum also recognizes that the focus on capabilities is a close ally to contractualist perspectives. Cf. NUSSBAUM, M. *Fronteiras da justiça*. Deficiências, nacionalidade, pertencimento à espécie. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013. p. 415

¹⁷⁶ Ibidem.

¹⁷⁷ Ibidem, p. 420.

The author takes up the ideas of Aristotle in *Parts of Animals*.¹⁷⁸ For her, the scientific spirit recognized by Aristotle before other animals would not only lead us to admire these complex organisms, but also to the idea that it is good for these organisms to persist and flourish according to the kind of things they are.¹⁷⁹ From this idea, Nussbaum argues that we humans would have specific moral obligations towards nonhuman animals. These obligations would be related to the promotion of welfare and the dignity of the individual creature.¹⁸⁰ The author says:

The focus on capabilities attaches no importance to high numbers as such; their focus is on the welfare of existing creatures and the damage done to them when their powers are harmed. Of course, creatures can not flourish in isolation, and thus, for animals as for humans, the existence of appropriate groups and communities is an important part of the flourishing of individuals.¹⁸¹

4.1 Positive and Negative Duties: Capabilities and Overlapping Consensus

The ethics focused on the capabilities elaborates a general critique to the moral notions that distinguish positive and negative duties and that, with that, only incorporate the first ones. In other words, it questions the reason why we traditionally believe that it is morally wrong to kill someone, but we do not tend to recognize the same moral weight by letting someone die. For Nussbaum, in the case of animals, there is no room for *stricto sensu* distinguishing between positive/negative. If on the one hand we have an obligation not to inflict any inappropriate treatment on the animals, we should also endorse positive practices aimed at flourishing. Of course, the positive duty here translated as human intervention must accompany an exercise that does not anthropomorphize animal life. Here is evident the concern for animals that live directly with humans. However, it is possible and necessary to think about how human attitudes also interfere with the lives of animals in their natural habitats. Although Nussbaum does not touch on this point, we could think here of how humans have been influencing the way of organization and quality of life of nonhuman beings from the anthropogenic character of climate change.

¹⁷⁸ ARISTÓTELES. *Partes dos Animais*. Porto: INCM - Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1999.

¹⁷⁹ Ibidem, p. 428.

¹⁸⁰ Ibidem, p. 438.

¹⁸¹ Ibidem, p. 438.

If animals are part of our moral community, there would be no frontier that would allow us to deny our responsibilities to these nonhuman animals, whether near or far from us.

Nussbaum assumes that the focus on capabilities ends up being a form of political liberalism, relying on the idea of overlapping consensus advocated by John Rawls. To this end, it highlights two confrontations: the first concerns the challenge of those who would take part in the consensus. The second question is whether we could expect animal rights to become the object of overlapping consensus over time.¹⁸² The author assumes that the overlapping consensus in the case of animals would be an anthropocentric idea, since the participating members would be beings human beings, who would defend moral judgments, from reasonable reasonable doctrines, basing themselves on their own good faith. It is evident that such a form of understanding would be contested and rejected by utilitarians, such as Bentham, who understand that the reason for the adoption of a moral attitude would be foreign to the human point of view. The reason would be animal suffering itself.

Nussbaum ends her defense of animal ethics from the focus of capabilities as a project that is part of the building of global justice project. For her, facing the paradigms erected by the tradition of the frontiers of political philosophy is a challenge to which the theory of capabilities has offered interesting answers. The animal issue would be one of many other dilemmas assumed by its perspective, aiming at the construction of a model of justice that values the complexity of animal lives and their struggles to flourish in freedom.

5. M. C. Dias and the Focus on Functionings

Maria Clara Dias defends the inclusion of nonhuman animals in light of the functionings approach (perspectiva dos funcionamentos - PF). To understand how the author constructs her perspective applied to the animal case one must consider her critique of the way in which the Enlightenment tradition isolated the human being from other life forms and the ecosystem in general.¹⁸³ That is, it is necessary, firstly, to understand the criticism proposed by Maria Clara Dias, in the formulation of the PF,

¹⁸² Ibidem, p. 475.

¹⁸³ The perspective of the functionings applied to the animals was developed by Fabio A G Oliveira and Priscila Carvalho in an oral communication “Environmental and animal ethics in light of the functionings approach”, presented during the UNESCO Chair in Bioethics 12th World Conference, BIOETHICS, MEDICAL ETHICS & HEALTH LAW, on October 2015, Naples–Italy.

regarding the conception of "individual self" drawn in modernity. According to the author, this would be a caricatural conception that does not allow us to understand the way each and every one of us is constituted. No wonder it is during the Enlightenment that we see the human being occupy a central place in the various fields of knowledge.¹⁸⁴ The inferiority of nonhuman animals is also welcomed by the notions that our rationality and capacity for self-determination should be the foundation of morality. As nonhuman animals do not share such characteristics, such an argument is used as justification for an instrumental and often utilitarian treatment of those. They would not be "ends in themselves" because they do not have the capacity to self-determine, not to be rational, nor able to assume the role of legislators. This logic is the basis that synthesizes the support of a moral hierarchy, which promotes and reiterates the qualification of nonhuman functional systems.

That would mean saying that the PF allows us to affirm that we are blindfolded, if not at least we suffer from a moral blindness, because of an inheritance that forges a false understanding about ourselves. This is because, in some sense, we think that we are made out of nothing, that our identities are constituted preponderantly in isolation. The notion of a self built in a totally independent way is declared to be at least innocent and at best worthy of problematization. To assume this way of thinking, according to Dias, greatly compromises our self-description as moral subjects and corroborates the illusion that we can live in isolation.

It is true that her conception could be understood as another perspective, among many, hostage of the anthropocentric premise: the defense of a human exceptionalism. Such a defense would be the incorporation of nonhuman animals into our moral community only when they were in some way associated with human beings and their (in)direct interests. In this sense, Dias's defense would be quite similar to Kant's¹⁸⁵ proposal in *Lectures on ethics*, when the philosopher assumes the existence of an ethical relationship with nonhuman animals (in the example given by Kant, a dog) whenever it is associated with the life of a human being, in this case the "owner of the animal". Here we would have an answer that would not fully meet us, since it excludes the animals with which we have no contact, maintaining a kind of "weak" anthropocentrism in effect. The

¹⁸⁴ It is important to emphasize that, at that moment, the Enlightenment responds to theocentrism, trying to establish the bases from which human culture, understanding, freedom, autonomy and rationality could constitute the tools against dogmatism and interference of the legislation of faith and always presented with political powers. In this sense, the philosophy of illustration would have left us a bonus and a burden, namely: the valorization of reflection on the one hand and anthropocentrism on the other.

¹⁸⁵ KANT, I. *Lectures on ethics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 1980.

author, however, rejects this argument and offers an alternative. Having previously rejected a purely abstract conception of the self, Dias points to the need for an "[...] empirical investigation into the various existing forms of life that have been more or less explicitly incorporated into our moral universe".¹⁸⁶ Questioning the caricatural notion of a deterritorialized "I" and its anthropocentric vision, the philosopher intends to reject an ingrained matrix of thought, which prevents us from understanding nonhuman animals, the environment and even inanimate beings, as constitutive parts of who we are and of what we project as our ideal of an accomplished or happy life.

The immediate consequence of adopting this perspective, according to Dias, is the redirection of the focus from our moral conception of justice to the demands inherent in the basic functioning of the various functional systems. In addition, the "I" is reinserted into the universe that forged it: the world. Having thus expanded our moral circle to other functional entities, we must now defend the constitution of a universalist, non-anthropocentric, non-anthropomorphic moral community.

5.1 Basic Functionings and Nonhuman Animals

It is possible to say that the perspective advocated by Dias directly rejects Regan's subject of a life. Because the focus on the functionings is not compromised or restricted to the notion of life to determine who or what should be included as the object of morality. While for Regan the concept of the subject of a life is itself sufficient for the determination of what has moral status, for Dias, an ethical theory need not conceive of life in itself as a value. The basic functions of each functional system that deserve attention.

As for utilitarianism, a perspective based on the basic principles of diminishing pain and maximizing pleasure as a way of guaranteeing a decent life to sentient beings, the PF rightly questions the criterion of sentience. By leaving out a broader (systemic) understanding of how the identities of beings are formed, Singer's utilitarianism of preferences, for example, is incapable of including non-sentient beings and even inanimate objects in their moral community. In addition, it remains hostage of a hierarchy with which the PF does not agree. Unlike Singer's preference utilitarianism, the PF does not rank human beings as morally superior by their ability to glimpse future projects.

¹⁸⁶ DIAS, M. C. *Perspectiva dos funcionamentos*. Rio de Janeiro: Pirilampo, 2015. p. 21.

After all, according to the author, our most serious moral failure would be to put ourselves

[...] as the high point of a hierarchical scale of the beings concerned by our moral discourse. This is a mistake which, in my view, does not even seem to escape Singer. [...] Singer does not hesitate to admit that the life of beings capable of elaborating a life project is hierarchically superior to an only lived life.¹⁸⁷

The proposal offered by Warren, on the other hand, for not breaking with the universalistic pretension sought by the PF and keeping in line with the need to contextualize demands, from the care approach, may approximate the theses defended by Dias. Here it makes sense to point out, however, that ecofeminism does not bring with it the pretense of incorporating inanimate objects into morality, unlike PF. However, with respect to nonhuman animals, the similarities become evident, especially when Dias states that

[...] during our process of knowledge production we may be led to the error of projecting on the other beings characteristics that mark our own species. From a moral point of view, we can be attentive to such an offense and develop our imaginative ability to broaden our sensitivity to previously imperceptible demands. We may pay less attention to our intellectual arrogance and more attention to our own feelings. We can see and hear in a less "anthropocentric" way. Against the crime in the projection on the other of our own demands, these are the only weapons that we have: a continuous process of sensitization and accurate listening of the other.¹⁸⁸

Faced with the capacity focused proposal, we can locate, in the liberal aspect of Nussbaum, the greater distance from the focus given to the functionings offered by Dias. If for Nussbaum the focus of ethics must be given in favor of freedom for the exercise

¹⁸⁷ Ibidem, p. 227.

¹⁸⁸ Idem. *Ensaio sobre a moralidade*. Rio de Janeiro: Pirilampo, 2015. p. 227.

and flourishing of a life, Dias bets on a less liberal and more inclusive conception of justice.¹⁸⁹

If Dias is correct and we no longer have the moral justification of a hierarchy among the various beings, then we must concentrate our moral commitment, as the author observes, in the endless quest to understand the other, be it a human being or not a human being. Only in this way could we avoid the blind repetition of grave moral errors against the beings with whom we share the world. In this process of interaction and constant and uninterrupted listening, the capacity to sensitize us to the suffering of others invites us to open the door and allow affections to take their place in ethics.

6. Conclusion

As it was possible to observe, different approaches integrate the map of theories and authors who seek, from different perspectives, to offer reasons that justify the inclusion of nonhuman animals in morality. This debate urges us to think about the way we operate in the world and in what way we often leave out of our ethical concerns elements that can and should be incorporated into our horizon of commitments. Taking our responsibility for animal treatment modifies not only our way of treating them more directly, but the way we come to be constituted as subjects in the world. Hence, to think about nonhuman animals is to rethink the role and responsibility of human beings, from the identification of border boundaries erected in time and maintained daily. In the end, it is a question of assuming that we share the world with other beings, and that this implies moral obligations that go beyond the category of belonging to the same species. Taking a more careful look, we can surprise ourselves and learn to live more harmoniously.

¹⁸⁹ Idem. *Perspectiva dos funcionamentos*. Rio de Janeiro: Pirilampo, 2015. p. 21.

Direito e sensibilidade: impasses no discurso dos direitos humanos

Maria Cecília Pereira de Almeida •

Resumo

A democracia é comumente tratada como o regime político no qual o povo tem voz ativa e decide autonomamente seus destinos. Em um Estado democrático de direito mesmo esta voz é limitada por algo elaborado, em tese, pelo próprio povo: a lei. É o direito que determina a ação e a omissão do Estado, bem como a sua medida e seu *modus operandi*. Segundo uma corrente da tradição do pensamento filosófico, o direito representaria um índice de racionalidade conferido ao poder político. Diversos impasses que fazem parte das democracias ocidentais contemporâneas revelam, porém, que não obstante a busca por uma racionalidade indiscutível, há noções e princípios muito ligados ao domínio da moral e até do afeto que estão envolvidos de modo essencial no discurso dos direitos. Neste contexto, levando em conta especialmente a obra de Hannah Arendt, a intenção é fazer uma análise de conceitos frequentemente opostos ao direito e à racionalidade, mais pertinentes à dimensão dos afetos e das emoções, que apesar de muitas vezes negligenciados não deixam de ser portadores de sentidos relevantes postos na arena da luta política.

Abstract

Democracy is commonly treated as the political regime in which people have an active voice and have the right to decide their future. In a democratic state of law, even this voice is limited by something made, in theory, by the people themselves: the rule of law. It is the law that prescribes the action and omission of the State, as well as its *modus operandi*. According to a tradition of the philosophical thought, the law would represent an index of rationality inscribed on political power. A lot of problems in contemporary

• Universidade de Brasília (UnB). E-mail: cecylia.a@gmail.com

Western democracies reveal, however, that despite the search for an undisputed rationality, there are notions and principles closely linked to the domain of morality and even emotions that are essentially involved in the discourse of rights. In this context, taking into account especially the work of Hannah Arendt, the intention is to make an analysis of concepts often opposed to law and rationality, more pertinent to the dimension of affections and emotions, that carry relevant senses placed in the arena of political struggle, although often neglected.

A democracia é comumente tratada como o regime político no qual o povo tem voz ativa e decide autonomamente seus destinos. Em um Estado democrático de direito mesmo esta voz é limitada por algo elaborado, em tese, pelo próprio povo: a lei. É o direito que determina a ação e a omissão do Estado, bem como a sua medida e seu *modus operandi*. Segundo uma corrente da tradição do pensamento filosófico, o direito representaria um índice de racionalidade conferido ao poder político. A racionalidade refrearia a simples e cega vontade, e, para alguns pensadores, basearia a moralidade, unificaria e distinguiria o gênero humano. O apelo a preceitos racionais é algo indissociável da construção do Estado moderno. As leis positivas seriam parte importante dessa construção, pois possibilitariam o conhecimento dos comportamentos aceitáveis e facilitariam a previsibilidade de ações e práticas.

Diversos impasses que fazem parte das democracias ocidentais contemporâneas revelam, porém, que não obstante a busca por uma racionalidade indiscutível, há noções e princípios muito ligados ao domínio da moral e até do afeto que estão envolvidos de modo essencial no discurso dos direitos. Como é sabido, as declarações de direitos costumam exaltar o respeito à igualdade, à liberdade, à dignidade e até mesmo à amizade. Isso é notável, por exemplo, na *Carta da ONU* de 1945, que, em diversos dispositivos se preocupa em estipular normas para reger as nações que devem se pautar por relações de “amizade”, “tolerância” e “paz”. Neste contexto, levando em conta especialmente a obra de Hannah Arendt, a intenção é fazer uma análise de conceitos frequentemente opostos ao direito e à racionalidade, mais pertinentes à dimensão dos afetos e das emoções, que

apesar de muitas vezes negligenciados não deixam de ser portadores de sentidos relevantes postos na arena da luta política.

Parece inegável que o direito como ordenador da vida social é hoje onipresente. Praticamente todas as relações entre pessoas físicas, entre pessoas jurídicas, entre pessoas e coisas, e até mesmo entre pessoas e animais estão meticulosamente regulamentadas. Não há nada que a ele escape. Curiosamente, em vez de proporcionar um sentido de segurança e liberdade cada vez maior e uma harmonia social mais constante, o que assistimos é a oposição de interditos e de interferências por parte do Estado na vida privada, causando por vezes o efeito oposto: a restrição da liberdade. Um filósofo que analisa habilmente este fenômeno é Giorgio Agamben. Ao examinar as relações entre a vida, o direito e a política, especialmente na obra *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*, o autor propõe como objetivo desvendar a lógica da biopolítica, o modo de organização do poder que se imiscui diretamente na vida dos homens, característica da contemporaneidade. Segundo o autor, trata-se de continuar a investigação não levada inteiramente a cabo por Foucault e Hannah Arendt, e examinar de que modo “a vida natural começa, por sua vez, a ser incluída nos mecanismos e cálculos do poder estatal”¹⁹⁰.

Agamben trata da biopolítica enquanto modo de articulação do poder no qual há um “deslocamento e um progressivo alargamento, para além dos limites do estado de exceção, da decisão sobre a vida nua na qual consistia a soberania”¹⁹¹. Para o autor, esta é uma marca da política moderna. Retomando certa distinção feita pelos gregos, para Agamben, a vida natural simples, “o simples fato de viver comum a todos os seres vivos”¹⁹², *zōē* para os gregos, era uma dimensão excluída da política. Esta se confinava ao âmbito doméstico, do *oikos*. A vida que era objeto da política era a vida qualificada, a vida política, destinada ao “viver bem”¹⁹³, chamada *bios*. A Modernidade, porém, se erige em torno da importância da vida biológica como questão central do poder soberano. Desta forma, “a politização da vida nua como tal constitui o evento decisivo da modernidade, que assinala uma transformação radical das categorias político-filosóficas do pensamento clássico”¹⁹⁴.

O campo é, segundo Agamben, o “paradigma biopolítico do Ocidente”¹⁹⁵, já que lá o estado de exceção se atualiza radicalmente. É lá que o Estado captura corpos que

¹⁹⁰ Agamben, *Homo Sacer I*, p. 11.

¹⁹¹ Agamben. *Homo Sacer I*, p. 128.

¹⁹² Agamben. *Homo Sacer I*, p. 10.

¹⁹³ Cf. Agamben. *Homo Sacer I*, p. 11.

¹⁹⁴ Agamben. *Homo Sacer I*, p. 12.

¹⁹⁵ Agamben. *Homo Sacer I*, p. 187.

serão depois assassinados, é lá que ocorrerão experiências cruéis com vidas humanas sob a máscara de experimentos científicos, em suma, é no campo que os homens deixam de ser cidadãos e passam a ser *mera vida*, corpos matáveis, *homines sacri*.

As análises de Giorgio Agamben não deixam muitas dúvidas quanto ao caráter paradoxal que é exercido pelo direito no mundo moderno. Parece lícito afirmar, porém, que o diagnóstico da Agamben é apenas o desdobramento de conclusões já antecipadas por Hannah Arendt. Com efeito, em *Origens do totalitarismo*, Arendt nos ajuda a perceber a insuficiência da noção dos direitos do homem em face de uma situação-limite: a vida dos apátridas no pós-guerra. Agamben parece levar às últimas consequências certo ceticismo de Arendt no que diz respeito aos direitos do homem, radicalizando e universalizando o desamparo de um mundo paradoxalmente regido pelo direito.

É digno de nota que Arendt concebe a política de modo diverso, desafiando de certo modo a tradição, propondo novos conceitos e novos modos de abordar o fenômeno político – ainda que este novo seja um retorno à Antiguidade Clássica. Este novo olhar é condicionado pelo ineditismo do fenômeno da dominação totalitária. Os movimentos totalitários são de tal ordem, segundo a autora, que não podem ser compreendidos com as categorias tradicionais do pensamento filosófico-político. É preciso criar, pois, outros, que deem conta destes novos fenômenos.

Trata-se de constatar que houve um rompimento entre o passado e presente. De acordo com André Duarte, para Arendt as categorias e conceitos políticos tradicionais não mais permitiriam a compreensão dos eventos políticos contemporâneos, nem seriam capazes de sugerir ou inspirar alternativas capazes de revigorar a política e impedir a reinstauração do mal totalitário.¹⁹⁶ Se tais categorias tradicionais em boa medida se apresentavam comprometidas com as condições que tornaram possível o fenômeno totalitário, tratava-se de pensar o presente sem os conceitos do passado. Se isso impõe dificuldades, de certa forma também permite uma grande liberdade. Liberdade que a leva inclusive a rejeitar ou criticar certas categorias que são tidas como sagradas, como é o caso dos direitos do homem.

Arendt articula, de maneira perspicaz, as dificuldades teóricas e práticas em torno da natureza dos direitos do homem. Ao longo dos séculos XVII e XVIII, pensadores jusnaturalistas propunham que o direito estava inserido na natureza de cada homem. Considerou-se que o direito pertencia naturalmente ao indivíduo antes da formação da sociedade civil. Isso implicaria, portanto, no dever de abstenção por parte do Estado em

¹⁹⁶ Duarte, André. *O pensamento à sombra da ruptura*, p. 153.

violar quaisquer desses direitos preexistentes, pois cada sujeito, em sua singularidade, seria portador de certos direitos naturais, e, como tais, invioláveis, imperecíveis, *sagrados*.

Neste contexto, as declarações de direitos apenas descreveriam o “reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e de seus direitos iguais e inalienáveis”¹⁹⁷, e declarariam direitos preexistentes ao Estado, inalienáveis, imprescritíveis e universais, que teriam como titular o homem na sua singularidade.

Hannah Arendt percebe porém que tais direitos naturais só podem ser de fato efetivados pelo Estado. Não obstante a importância e alta distinção conferida pela tradição a tais direitos, na prática eles são desprovidos de efetividade jurídica, pois em princípio nada, a não ser o Estado-Nação pode lhes garantir. Desse modo, constata-se que os direitos necessitam da mediação do Estado para adquirir um valor jurídico que não possuem por si sós.

É isso que auxilia Arendt a refletir sobre a pergunta que investiga como foi possível o totalitarismo tendo em vista o estabelecimento inequívoco dos direitos do homem. A mesma pergunta será feita por Agamben mas com uma outra inflexão: “A questão correta sobre os horrores cometidos nos campos não é, portanto, aquela que pergunta hipocritamente como foi possível cometer delitos tão atrozes para com seres humanos; mais honesto e sobretudo mais útil seria indagar atentamente quais procedimentos jurídicos e quais dispositivos políticos permitiram que seres humanos fossem tão integralmente privados de seus direitos e de suas prerrogativas, até o ponto em que cometer contra eles qualquer ato não mais se apresentasse como delito (a esta altura, de fato, tudo tinha se tornado verdadeiramente possível).”¹⁹⁸

Seja como for, ambos reconhecem o paradoxo das Declarações dos Direitos do Homem: referir-se a um ser humano abstrato que não existia em parte alguma. Os direitos do homem, que se supunham independentes de cidadania e nacionalidade, revelaram sua fragilidade diante do fenômeno do surgimento dos apátridas:

[...] como resultado da liquidação dos dois Estados multinacionais europeus de antes da guerra — a Rússia e a Áustria-Hungria — surgiram dois grupos de vítimas, cujos sofrimentos foram muito diferentes dos de

¹⁹⁷ Declaração Universal dos Direitos Humanos, adotada e proclamada pela resolução nº217 A (III) pela Assembléia Geral das Nações Unidas, em 10 de dezembro de 1948.

¹⁹⁸ Agamben, G. *Homo Sacer I*, p. 178.

todos os outros grupos, no intervalo entre as duas guerras mundiais; ambos estavam em pior situação que as classes médias desapossadas, os desempregados, os pequenos *rentiers*, os pensionistas aos quais os eventos haviam privado da posição social, da possibilidade de trabalhar e do direito de ter propriedades: eles haviam perdido aqueles direitos que até então eram tidos e até definidos como inalienáveis, ou seja, os Direitos do Homem.¹⁹⁹

Segundo Arendt, para os apátridas não há direitos como a vida, a liberdade, a propriedade ou ainda à igualdade perante a lei. Para eles não existem mais leis, pois estão privados de uma comunidade política que os contemple como sujeitos de direito e em relação à qual tenham direitos e deveres. O que é notável, é que a “a inocência, no sentido de completa falta de responsabilidade, era a marca da sua privação de direitos e o selo da sua perda de posição política”.²⁰⁰

Da reflexão sobre a importância do princípio da universalidade dos direitos do homem, e do pertencimento a uma comunidade, Arendt extrai sua conclusão sobre os direitos humanos. Não é verdade que “todos os homens nascem livres e iguais em dignidade e direitos”, como afirma a Declaração de 1948, na esteira da declaração Francesa de 1789. Nós não nascemos iguais: nós nos tornamos iguais como membros de uma coletividade em virtude de uma decisão conjunta que garante a todos direitos iguais:

A igualdade, em contraste com tudo o que se relaciona com a mera existência, não nos é dada, mas resulta da organização humana, porquanto é orientada pelo princípio da justiça. Não nascemos iguais; tornamo-nos iguais como membros de um grupo por força da nossa decisão de nos garantirmos direitos reciprocamente iguais.²⁰¹

Arendt constata que a igualdade não é algo dado e não resulta de um absoluto transcendente e externo à comunidade política. Ela é um construto, elaborado convencionalmente pela ação conjunta dos homens através da organização da comunidade política. A igualdade não é algo inerente à natureza humana. E isso é facilmente verificável numa situação limite como a dos refugiados ou dos internados em

¹⁹⁹ Arendt, H. *Origens do totalitarismo*, p. 301.

²⁰⁰ Arendt, *Origens do totalitarismo*, p. 327.

²⁰¹ Arendt, *Origens do totalitarismo*, p. 334.

campos de concentração, para os quais a única dimensão que lhes sobrava era o fato de serem humanos.

Ora, há uma certa racionalidade que se estabelece na consagração de uma normatividade própria do direito. Grosso modo, trata-se de estabelecer certos direitos para todo e qualquer homem. Os direitos humanos pressupõem a cidadania não apenas como fato e como meio, mas sim como um princípio, pois a privação da cidadania afetaria substantivamente a própria natureza humana. É como se o ser humano, uma vez privado de suas qualidades acidentais, o seu estatuto político, percebe-se também privado de sua substância. Como afirma Arendt, sem o pertencimento a uma comunidade, o homem perde sua qualidade substancial, que é de ser tratado pelos *outros como um semelhante*: “parece que o homem que nada mais é que um homem perde todas as qualidades que possibilitam aos outros tratá-lo como semelhante”.²⁰²

É justamente para garantir que o dado da existência seja reconhecido e não resulte apenas do imponderável da amizade, da simpatia ou do amor no estado de natureza, que os direitos são necessários. É por isso que Hannah Arendt realça nas *Origens do totalitarismo* que o primeiro direito humano é o *direito a ter direitos*. Isso significa pertencer, pelo vínculo da cidadania, a algum tipo de comunidade juridicamente organizada e viver numa estrutura baseada no princípio da legalidade.²⁰³

Parece que o impasse percebido por Arendt é desenvolvido por Giorgio Agamben que o radicaliza: não só o direito é uma criação completamente dependente do conceito de nacionalidade, como ele próprio pode ser posto em xeque até mesmo para os nacionais: o *homo sacer* é esse sujeito sem direitos, e que nunca terá o “direito a ter direitos”.

Ora, o que leva Arendt a fazer a afirmação do direito a ter direitos é entender que há ou deveria haver uma conexão entre a humanidade e certos direitos. Em tese, temos direitos humanos porque somos todos humanos. O que Agamben faz é mostrar que essa afirmação é problemática. É possível definir o que é humano? O problema filosófico aqui é identificar qual é a categoria antropológica essencial para se pensar uma política a partir da humanidade. De acordo com Costas Douzinas:

²⁰² Arendt, H. *Origens do totalitarismo*, p. 333.

²⁰³ Cf. Arendt, H. *Origens do totalitarismo*, p. 329.

Humanidade não é uma qualidade compartilhada. Ela não possui um significado fixo e não pode atuar como fonte de regras morais ou legais. Historicamente, a noção de ‘humanidade’ vem sendo usada como uma estratégia de classificação ontológica em plenamente humano, menos humano e inumano”.²⁰⁴

Parece possível afirmar que durante algum tempo a ilação mais evidente que se fez sobre o caráter distintivo da humanidade foi justamente a sua racionalidade. Richard Rorty em seu artigo *Human rights, rationality, and sentimentality*, procura mostrar que um dos motivos pelos quais direitos humanos são violados é o não reconhecimento do outro como humano²⁰⁵.

Ao longo do texto, o autor descreve toda uma tradição do pensamento filosófico que apresenta a racionalidade como algo que baseia a moralidade e que unifica e distingue o gênero humano. Como fez Platão, lembrar os homens deste atributo compartilhado por todos tornaria possível livrar o mundo do preconceito e da superstição, ou seja, mostrar aos homens que todos compartilham algo tão importante quanto a razão bastaria para fazê-los reconhecerem-se como iguais.

Entretanto, segundo o autor, isso não é suficiente. Atos de intolerância, de acordo com Rorty, ocorrem por pelo menos três motivos: em primeiro lugar, violadores de direitos fundamentais fazem uma distinção equivocada entre o homens e animais. As vítimas são animalizadas, apesar de terem a forma humana; assim, sérvios não reconhecem muçulmanos como seres humanos, assim como também os nazistas em relação aos judeus na Segunda Grande Guerra. Em segundo lugar, há uma distinção entre adultos e crianças; para alguns, mulheres, negros, pessoas ignorantes e supersticiosas devem ser tratadas como crianças e não com a dignidade de seres humanos adultos. E em último lugar, o fato de não ser homem é uma das maneiras de também não ser humano; aqueles que não têm masculinidade ou tiveram este sentimento violado, perdem também a sua humanidade.

Diante deste cenário, seguindo os passos de Arendt, tentando voltar os olhos para categorias esquecidas pelo atual pensamento político, parece lícito afastar certa ênfase posta na racionalidade de uma humanidade e voltar a reflexão para certos afetos naturais

²⁰⁴ Douzinas, C. *O paradoxo dos DH*, “primeira tese”.

²⁰⁵ Cf. Rorty, R. *Human rights, rationality, and sentimentality*, p. 242.

das criaturas. Arendt, seguindo de certa forma o pensamento de Rousseau reconhece o poder transformador de um afeto como a compaixão:

[...] a compaixão é inquestionavelmente um afeto material natural que toca, de forma involuntária, qualquer pessoa normal à vista do sofrimento, por mais estranho que possa ser o sofredor, e portanto poderia ser considerada como base ideal para um sentimento que, ao atingir toda a humanidade, estabeleceria uma sociedade onde os homens realmente poderia se tornar irmãos.²⁰⁶

Não se trata aqui de estabelecer uma utopia política sentimental – e a própria Arendt é muito clara em rejeitar esse tipo de empresa -, mas valorizar este *afeto natural* para dotar os homens de uma apreensão autenticamente política do liame de solidariedade que os une em um mundo comum²⁰⁷. A compaixão seria exatamente o vínculo que permitiria aos homens a ultrapassar as fronteiras da nacionalidade. Trata-se de descobrir, perceber e sofrer conjuntamente a singularidade de uma pessoa na qual reconhecemos algum tipo de sofrimento justamente porque em última instância, nela há algo em comum conosco.

Além disso, segundo Gerome Truc, a compaixão seria uma espécie de “condição eventual pré-política de possibilidade” de nossa responsabilidade política diante do mundo. Vale dizer que uma vez que reconheço um sofrimento por parte de outros homens, ainda que sejam estrangeiros, se eu reconheço uma parcela de humanidade nessas pessoas a consequência necessária é que eu me reconheça como corresponsável por esta exclusão e este sofrimento.²⁰⁸ A compaixão abole a distância que separa duas pessoas singulares. Ao mesmo tempo, ela opera um reconhecimento da singularidade de uma pessoa que até há pouco tempo me era estranha²⁰⁹.

Trata-se de reconhecer que as relações entre razão e paixão em Arendt não são óbvias, e que sua posição sobre essa dicotomia tradicional é heterodoxa. Há uma suspeita sobre o papel político que as emoções podem desempenhar (uma vez que as emoções não foram suficientes para refrear o totalitarismo), e, ao mesmo tempo, a crença de que permanecer impassível diante do sofrimento alheio pode ser um índice de inumanidade,

²⁰⁶ ARENDT, H. “Reflexões sobre Lessing”, In: *Homens em tempos sombrios*, p. 22.

²⁰⁷ Cf. TRUC, Gerome. *Assumer l'humanité*, p. 127.

²⁰⁸ Cf. TRUC, Gerome. *Assumer l'humanité*, p. 127.

²⁰⁹ Cf. TRUC, Gerome. *Assumer l'humanité*, p. 128.

ou de ausência total de pensamento (*thoughtlessness*), quando não de irracionalidade. A compaixão não pode ser vista como algo a fundamentar inteiramente uma sociedade política, mas ela é uma qualidade “pré-política”, distintiva e fundamental de nossa humanidade.

Qual o papel do coração na política? Arendt diz que esse papel é sempre questionável.²¹⁰ No entanto, é forçoso reconhecer que a ênfase proposta na racionalidade do direito, numa suposta cientificidade do direito não impediu - e continua a não impedir - certas catástrofes humanitárias. É nesse sentido que é útil lembrar de conceitos que foram afastados da análise político-jurídica.

Hannah Arendt mostra que os períodos de tempos sombrios acarretaram o obscurecimento do âmbito público o que fez com que os indivíduos não recorressem à política exceto em seus interesses vitais ou com relação à sua liberdade pessoal. Há um desprezo pelo mundo e pelo âmbito público. É em tempos sombrios que floresce a noção de fraternidade, por exemplo.

No entanto, diferentemente do que pensavam Rousseau e os iluministas franceses de modo geral, Arendt não encara a fraternidade como um fenômeno político positivo, pois ela “aparece historicamente entre povos perseguidos e grupos escravizados”.²¹¹ Desta forma, este tipo de humanidade separa, antes de unir. Diferencia e não iguala os membros da sociedade. Esta aproximação forçada geralmente em razão da perseguição promove o desaparecimento do espaço público do mundo entre os perseguidos, os reprimidos, chamados também de infelizes e miseráveis.

Arendt lembra que os antigos reconheciam a natureza efetiva da compaixão, mas não a consideravam melhor do que o medo. Isso porque se trata de uma emoção passiva e que limita ou impossibilita a ação. Conclui por isso que o humanitarismo da fraternidade diz respeito em grande medida aos insultados e injuriados que partilham dela por meio da compaixão. Ela não é desejável na medida que contribui para a obscuridade, para a invisibilidade dos homens que não pensam ser mais preciso ver o mundo visível, o mundo das relações políticas que deixa de existir para por em primeiro plano as relações afetivas e fraternais entre seres humanos, que apesar de ter seu lugar, é irrelevante em termos políticos.²¹²

²¹⁰ Cf. ARENDT, *Eichmann em Jerusalém*, p.51-4.

²¹¹ ARENDT, H. “Reflexões sobre Lessing”, In: *Homens em tempos sombrios*, p. 21.

²¹² ARENDT, H. “Reflexões sobre Lessing”, In: *Homens em tempos sombrios*, p. 23-4.

Mas há um equivalente público da compaixão: é a “solidariedade”. Esta não é uma emoção, como a compaixão, nem um sentimento como a piedade, mas um princípio que estabelece uma comunidade de interesses com os oprimidos e explorados. É uma preocupação imparcial refletida sobre a “dignidade do homem”. Ela permite o discurso e pode inspirar a ação política.

Diferentemente da fraternidade, a solidariedade e a amizade são virtudes políticas. A amizade, exaltada pelos antigos, era indispensável à vida humana²¹³. Ao recuperar Lessing, Hannah Arendt se contrapõe à concepção rousseauísta da amizade, segundo a qual ela só pode se dar na privacidade e na intimidade entre os indivíduos. Para a autora, a amizade será uma qualidade política.

Na esteira do pensamento aristotélico, Arendt esclarece que a essência da amizade consiste no discurso e somente na troca e no diálogo entre os cidadãos, que partilham um mundo comum, que proporciona a união da *polis*. Esta qualidade longe de ser sentimental, como a fraternidade, é sóbria e serena. Diferentemente ainda da fraternidade, ela não se liga somente ao mundo privado, íntimo e pessoal, mas é eminentemente política e “preserva a referência ao mundo”:²¹⁴ “Rousseau via a *fraternité* como a realização plena da humanidade. Lessing por outro lado, considerava a amizade – tão seletiva quanto a compaixão é igualitária – como o fenômeno central da humanidade”.²¹⁵ A amizade tem um valor político crucial pois ela permite aos homens não apenas ultrapassar fronteiras, como no caso da compaixão, de produzir um deslocamento e de as estender de maneira potencialmente ilimitada, no horizonte de pluralidade inesgotável da humanidade²¹⁶.

O que torna a amizade portadora de um valor político é a sua potencialidade de encorajar a humanidade a assumir a responsabilidade por suas ações: Que qualidade humana deve ser sóbria e serena, ao invés de sentimental; que a humanidade se exemplifica não na fraternidade, mas na amizade; que a amizade não é intimamente pessoal, mas faz exigências políticas e preserva a referência ao mundo.²¹⁷

Além disso, a amizade não é um fenômeno que remete à esfera da intimidade, ou privada. A amizade em seu sentido político é a manifestação de uma estima, é sinônimo de respeito. Parece que o próprio direito reconhece o valor de certos afetos ou emoções,

²¹³ ARENDT, H. “Reflexões sobre Lessing”, In: *Homens em tempos sombrios*, p. 30.

²¹⁴ ARENDT, H. “Reflexões sobre Lessing”, In: *Homens em tempos sombrios*, p. 31.

²¹⁵ ARENDT, H. “Reflexões sobre Lessing”, In: *Homens em tempos sombrios*, p. 20.

²¹⁶ Cf. TRUC, Gerome. *Assumer l'humanité*, p. 134.

²¹⁷ ARENDT, H. “Reflexões sobre Lessing”, In: *Homens em tempos sombrios*, p. 34.

ao fazer “Declarações sobre os princípios da tolerância”, Isso é notável no preâmbulo da *Carta da ONU* de 1945, especialmente no seu artigo 1º, que se preocupa em estipular normas para reger as nações, que devem se pautar por relações de amizade, tolerância e paz²¹⁸.

Grande parte da reflexão do pensamento político entende a amizade não como um meio, mas como um fim em si mesmo. Hannah Arendt, por exemplo, faz uma diferenciação entre os conceitos nem sempre claramente distintos de amor, respeito e amizade. Ao tratar do perdão, ela exclui o amor da esfera da política. Segundo a autora, ele é *extramundano*, ele separa e retira os indivíduos da esfera pública: “dada a sua paixão, o amor destrói aquela mediação que estabelece uma relação entre nós e os outros, e deles nos separa”. Em seguida, faz uma comparação entre a noção de amor e de respeito: “o que o amor é em sua esfera própria e estritamente delimitada, o respeito é na esfera mais ampla dos negócios humanos”. E assimila a noção de respeito à noção de *philia politike* emprestada de Aristóteles: “o respeito é uma espécie de “amizade” sem intimidade ou proximidade; é uma consideração pela pessoa, nutrida à distância que o espaço do mundo coloca entre nós, consideração que independe de qualidades que possamos admirar ou de realizações que possamos ter em alta conta”. Daí pode-se depreender pelo menos dois aspectos interessantes: primeiro que este respeito deve ser nutrido sem levar em conta quaisquer qualidades ou virtudes da pessoa, e ainda, que ele deve ser nutrido à distância, uma distância interposta entre nós e o “espaço do mundo”²¹⁹. Parece possível supor, deste modo, que Arendt trata de “respeito” aquela consideração – e não sentimento – que se deve nutrir pelo outro simplesmente pelo fato dele ser outro, independentemente de suas qualidades ou defeitos, mas, sobretudo pelo fato de compartilharmos um espaço comum, o espaço público.

²¹⁸ Na versão francesa : “nous, peuples des nations unies, résolus • à préserver les générations futures du fléau de la guerre qui deux fois en l'espace d'une vie humaine a infligé à l'humanité d'indicibles souffrances, • à proclamer à nouveau notre foi dans les droits fondamentaux de l'homme, dans la dignité et la valeur de la personne humaine, dans l'égalité de droits des hommes et des femmes, ainsi que des nations, grandes et petites, • à créer les conditions nécessaires au maintien de la justice et du respect des obligations nées des traités et autres sources du droit international, • à favoriser le progrès social et instaurer de meilleures conditions de vie dans une liberté plus grande, et à ces fins :

- à pratiquer la tolérance, à vivre en paix l'un avec l'autre dans un esprit de bon voisinage,
- à unir nos forces pour maintenir la paix et la sécurité internationales,
- à accepter des principes et instituer des méthodes garantissant qu'il ne sera pas fait usage de la force des armes, sauf dans l'intérêt commun,
- à recourir aux institutions internationales pour favoriser le progrès économique et social de tous les peuples”.

²¹⁹ ARENDT, *A condição humana*, p. 254

Inspirando-se no pensamento aristotélico, Arendt esclarece que a essência da amizade consiste no discurso e somente na troca e no diálogo entre os cidadãos, que partilham um mundo comum. A amizade seria assim uma qualidade imprescindível para recuperar o político. Esta qualidade, longe de ser sentimental, é sóbria e serena. Ela não se liga somente ao mundo privado, íntimo e pessoal, mas é eminentemente política e “preserva a referência ao mundo”²²⁰. Ao recuperar o pensamento de Lessing, Arendt declara a importância do dom da amizade, com a abertura ao mundo, que redundaria no verdadeiro amor à humanidade.

Diante da insuficiência do direito não parece despropositado tomar a noção de amizade política ao menos como uma boa perspectiva de começo. A amizade política pode ser uma boa perspectiva de começo. Pode-se perguntar o quanto a análise aqui percorrida lida com o homem, as instituições e os estados como efetivamente são. Não está em jogo aqui nenhum tipo de utopia sentimental ou idealismo delirante. Como Martha Nussbaum bem assinala, os “ideais são reais: eles dirigem nossas lutas, nossos planos, nossos progressos”²²¹. Ela lembra que mesmo as constituições são documentos ideais no sentido em que não são inteira e perfeitamente implementados, além de subsumirem as mais profundas aspirações de uma nação. Ainda assim, uma constituição provê bases para a ação no mundo, inspira os pilares da educação e do progresso para diminuição dos problemas sociais²²².

Uma parte da história da filosofia não abriu mão desse idealismo na política: os esforços por parte de alguns pensadores para justificar uma religião civil, uma religião da humanidade, um cosmopolitismo futuro, uma solidariedade ativa ou a amizade política podem ser possibilidades não apenas fundantes de uma nova perspectiva filosófica, mas de uma efetiva emancipação política.

Referências bibliográficas

Agamben, G. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

Arendt, H. *A condição humana*. São Paulo: Forense Universitária, 2011.

²²⁰ ARENDT, H. “Reflexões sobre Lessing”, In: *Homens em tempos sombrios*, p. 31.

²²¹ NUSSBAUM, M. *Political emotions*, p. 383.

²²² Cf. NUSSBAUM, M. *Political emotions*, p. 383.

- _____. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- _____. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- _____. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- Aristóteles, *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- Douzinas, Costas. *O paradoxo dos direitos humanos*. Anuário do Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Direitos Humanos/UFG, Vol. 1, n.1, 2011. [Disponível em <http://www.cienciasociais.ufg.br/up/106/o/ConferenciaAberturax.pdf?1350490879> Acesso em 23.11.2011.
- Duarte, André. *O pensamento à sombra da ruptura*. Paz e Terra, 2000.
- Goyard-Fabre, Simone. *Os fundamentos da ordem jurídica*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- Konstan, David. *A amizade no mundo clássico*. São Paulo: Odysseus, 2005
- Lefort, Claude. *Pensando o Político*. São Paulo, Paz e Terra, 1991
- Nussbaum, Martha. *Political emotions: why love matters for justice*. The Belknap Press of Harvard University Press, 2013.
- Villey, M. *A formação do pensamento jurídico moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. “Polemique sur les Droits de L’Homme”. In: *Les Études Philosophiques*. PUF, avril-juin, 1986.
- Pangle, Lorraine Smith. *Aristotle and the philosophy of friendship*. Cambridge University Press, 2003.
- Rorty, R. “Human rights, rationality, and sentimentality”. In: HAYDEN, Patrick. *The Philosophy of Human Rights*. Paragon House, 2001.
- Stern-Gillet, Suzanne. *Aristotle’s philosophy of friendship*. Albany: State University of New York Press, 1995.
- TRUC, Gerome. *Assumer l’humanité : Hannah Arendt : la responsabilité face à la pluralité*. Éditions de l’Université de Bruxelles, 2008.

Marcuse e a longa marcha pelas ruínas *

Silvio Ricardo Gomes Carneiro **

Resumo

O presente artigo tem como objetivo atualizar o debate promovido por Herbert Marcuse e Rudi Dutschke sobre a “longa marcha pelas instituições”, compreendendo o momento contemporâneo como a época neoliberal, o que sugere mudanças significativas dos modelos institucionais desde então. Na troca de correspondência entre os dois amigos, havia a preocupação sobre a ação política para vias emancipatórias, tendo em vista os conflitos políticos existentes. De um lado, facções do movimento estudantil segue em defesa da tomada do poder pelo Terror. De outro, ambos reconhecem as fragilidades das instituições democráticas do período, sobretudo na hora de conter toda a ordem de violência sistêmica que se aprofunda cada vez mais. O modelo escolar passa a ser privilegiado tanto por causa da centralidade que assume em discursos neoliberais, como os de Gary Becker, quanto também pela ambiguidade de seu papel social, que reproduz as divisões sociais tanto quanto possibilita o contato dos sujeitos com as mais variadas formas do conhecimento. Nesse sentido, ao invés de propagar uma descolarização da sociedade, Marcuse promove a reescolarização da sociedade, em franco debate com Ivan Illich e sua sociedade desescolarizada. Para um diagnóstico mais contemporâneo, trouxemos também os diagnósticos de Jan Masschlein e Maarten Simons, que consideram os processos de aprendizagem neoliberais como a marca da descolarização das escolas. Embora seja um registro mais contemporâneo, lembramos que Marcuse já havia operado com estas chaves em suas conferências nos fins dos anos 1960. Mas por que tratar as instituições como ruínas? Acompanhamos aqui outro

* Texto apresentado na VII Conferência Bianual da International Herbert Marcuse Society, realizada em 2017 na York University, Toronto, Canadá. Para mais informações: <https://sites.google.com/site/marcusesociety/Home> (acessado em 16/07/2018).

** Professor de Filosofia do Centro de Ciências Naturais e Humanidades da Universidade Federal do ABC. E-mail para contato: silviocarneiro@gmail.com.

diagnóstico de Marcuse que em conferência de 1974, considera a “mafiazação” das sociedades, o que significa uma mudança no registro do poder: muito embora a classe burguesa mantenha-se como dominante no *Establishment*, a mafiazação impele que a marca do poder seja a violência política, seja no sentido de uma guerra global pela competição dos mercados, seja pela própria destruição das instituições de uma democracia bastante fragilizada. Eis aqui a percepção das ruínas. Eis por onde a proposta é marchar.

Palavras-Chave

Marcuse; Ruínas; Instituição; Neoliberalismo.

Abstract

This paper aims to understand the debate between Herbert Marcuse and Rudi Dutschke on the “long march through the institutions” and bring it to the age of Neoliberalism and its changings on the contemporary institutional models. Reading the letters exchange between these two friends, both expresses a justified worry on the political actions to emancipatory ways in contrast to the political conflicts in that historical context. On the one hand, factions of student movement supporting the Terror in their struggles. On the other hand, both correspondents recognize the weakness proper to the democratic institutions in that historical context when it shows itself as powerless face to the deeper and deeper systemic violence. Schools will be central to our discussions: on the one hand, education will be in the center of neoliberal discourses, as presented Gary Becker; on the other hand, schools present the ambiguity of their social role, reproducing social divisions as well as making possible the encounter between subjects and the most differentiated forms of knowledge. Then, in spite of des-scholarizes society (as Illich proposes), Marcuse promotes a reescolarization of the society. In views of a more contemporary diagnostic, we relate here the Masschelein and Simons’ analysis. They consider the neoliberal processes to learning as the sign of “des-schooled” schools. In spite of the temporary differences, we remark this operation in Marcuse texts at the end of the 1960’s. However, why to deal institutions as ruins? We follow Marcuse’s conference in 1974, when he considers the mafiaization of societies, that is, a radical change on the relations of power: although bourgeoisie class sustains their social place as rulers in neoliberalism, mafiaization impels power to the violent policies: in the sense of a global war for the markets in competition as well as to the

destruction of the democratic institutions in crisis. That is the perception of the ruins. That is the way from where we march.

Keywords

Marcuse; Ruins; Institutions; Neoliberalism.

Wo eine Kette von Begebenheiten vor uns erscheint, da
sieht er eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf
Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert
Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*

Introdução

Após os protestos de 1968, os diálogos de Marcuse com os movimentos estudantis revelam uma profunda reflexão sobre qual tipo de estratégias políticas podem mudar o mundo em direção à emancipação. Gostaria de remarcar aqui a estratégia conhecida como “longa marcha pelas instituições”, como um modo de pensar a dialética marcuseana da libertação em tempos de capitalismo neoliberal. Esse movimento dialético pressupõe algumas questões prévias para evitar uma simples justaposição de considerações sobre eventos que ocorreram entre 1967 e nossos dias. A investigação principal trata do significado de instituições em tempos neoliberais.

Nesse sentido, substituo a expressão “instituição” por “ruínas” no título de meu artigo, pois pretendo promover um debate sobre os significados de nossas lutas no interior de nossas relações sociais. Decerto, tal substituição não é apenas parte da má-compreensão de certo pessimismo baseado na velha Escola de Frankfurt na figura de Adorno, ironicamente tratado por Lukács como hóspede do confortável “Grande Hotel Abismo” (LUKÁCS, 2000, p. 18). De outro modo, trata-se de, mediante o conceito de “ruínas”, pensar o destino ambíguo das instituições em tempos do capitalismo neoliberal. Lembro aqui que “ruínas” não significa apenas prédios “erodidos”, mas também uma marca social da arquitetura passada. Observe nossas universidades e as pessoas dentre delas. Podemos ver e ouvir nelas o movimento em seu ambiente resistindo às forças do tempo? Ou tal espaço é apenas mais uma construção produtiva guiada pelo fetichismo

do conhecimento, organizado pelos resultados em rankings de universidades eficientes? Como observar sua gente? São pessoas impelidas pelos desejos de Eros ou são zumbis em busca de cérebros? Antes que se responda precipitadamente, é importante advertir que esta não é uma simples questão a responder. Os limites não são claros entre as instituições e as ruínas. Talvez não sejam apenas instituições mortas como um *shopping* cheio de gente inebriada pelo brilho das mercadorias. Talvez não sejam apenas instituições vivas como em povos nativos tocados pela natureza e seus mitos. A despeito desta retórica das comparações parecer um exercício romântico e ingênuo, consideramos um passo importante para, mediante extremos, desnaturalizar nosso modo de pensar instituições.

Afinal, não podemos compreender o propósito da “longa marcha pelas ruínas” sem desnaturalizar nossas instituições. Elas são estruturas culturais e históricas. Por conseguinte, instituições estão submetidas ao tempo histórico e recebem significados simbólicos variados em contextos culturais também variados. Por exemplo, as universidades da Idade Média ocupam um lugar social diverso em comparação com as universidades atuais. É fato que instituições contemporâneas conservam algumas tradições pedagógicas medievais como mensagens dos velhos tempos (para além do bem e do mal contido em tais procedimentos pedagógicos). No entanto, as funções sociais das universidades contemporâneas representam um ritual de reconhecimento social diverso daqueles rituais presentes nas universidades medievais. Basta notar, como Bourdieu sugere, como os diplomas se configuram na estrutura de reprodução econômica e cultural do mundo capitalista (BOURDIEU, 1998, p. 155). Contudo, é preciso perceber o traço específico deste exercício comparativo. O que podemos notar sobre as instituições em tempos neoliberais é o contínuo resultado de processos sociais que arruinam instituições em nome do discurso prevalente de “modernização”. Eis o básico do neoliberalismo, algo que Marcuse já previa em meados dos anos 1960, quando associava os processos de destruição inerentes às próprias máquinas de poder, logo nas primeiras páginas de *O homem unidimensional*:

esta sociedade é irracional como um todo. Sua produtividade é destrutiva sobre o desenvolvimento livre das necessidades e faculdades humanas, sua paz mantida pela constante ameaça de guerra, seu crescimento dependente da repressão das possibilidades reais para pacificar a luta por existência – individual, nacional e internacional. (MARCUSE, 2001, p. XL)

Assim, desde o ponto de vista atual, é necessário pensar como marchar entre ruínas e não apenas entre instituições.

A longa marcha através das instituições

“Marchar através das instituições” é expressão do contexto histórico próprio ao movimento estudantil e das revoltas culturais. Para entender melhor o que está em jogo, acompanhamos Peter-Erwin Jansen, sobre a divergência fundamental do movimento estudantil alemão no início dos anos 1970 (JANSEN, 1998). De um lado, as organizações comunistas lutam pela ideologia “correta” a fim de conquistar o melhor guia da consciência proletária. De outro, grupos “endógenos”, como o SPD (Associação estudantil socialista alemã) permaneceu de maneira cética em oposição ao “sujeito-coletivo revolucionário do proletariado” e apoiou outras estratégias para “‘experiências vividas conscientemente’ dos sujeitos atuantes”, isto é: a luta por edifícios abandonados, por salas ocupadas nas universidades ou mesmo greves pela “ciência relacionada à vida”.

Tal oposição pode ser compreendida de maneira superficial como o velho fratricídio ideológico de comunistas *versus* anarquistas, revolucionários *versus* reformistas etc. Todavia, a correspondência entre Marcuse e o ativista alemão da SPD, Rudi Dutschke, vai além desta aparente disputa. Nas cartas publicadas, datadas entre abril de 1970 e fevereiro de 1973, os dois se preocupam com a disputa dos movimentos estudantis. Em determinado momento, Marcuse sublinha a importância da estratégia de Dutschke pela “longa marcha dentro das instituições” em oposição às “tendências extremistas que vê a tomada do sistema através de atos individuais de terror como o único meio efetivo” (MARCUSE, 2014, p. 335). Novamente, esta não é uma questão simples: em um consequente ponto de vista marxista, Marcuse rejeita o terror dos extremistas tanto quanto desconfia da democracia burguesa, em que “o processo democrático está *bloqueado nas formas democráticas*” (MARCUSE, 2014, p. 335).²²³ Tais tendências políticas, (o formalismos da democracia burguesa e a ação direta do Terror), não são as alternativas para suas escolhas de engajamento. Para além desta oposição aparente, Marcuse e Dutschke estão se questionando pelas condições materiais para uma

²²³ Lembremos aqui o contexto histórico dessa afirmação, sem a qual muitos se equivocam ao afirmar Marcuse como um autor anti-democrático. Marcuse acompanha a análise do período sobre as eleições nos Estados Unidos que levou à suspeita da vitória de Nixon. Período conturbado da história estadunidense que assassinou e esteve à caça dos principais líderes de movimentos pelos direitos civis.

efetiva emancipação social. É neste lugar que se deparam com a longa marcha pelas instituições.

Primeiramente, Marcuse e Dutschke reconhecem este período histórico como um contexto não-revolucionário. Em sociedades próprias ao capitalismo tardio, que Marcuse denomina como “sociedades da opulência” (dado o elevado grau tecnológico de produção de bens, a despeito da sua capacidade em distribuí-los)²²⁴, tendências contrarrevolucionárias surgem como hegemônicas. O neoliberalismo surge como uma forma de governo neste período, quando Ronald Reagan, então governador da Califórnia, promove mudanças institucionais adequadas ao ideário de novas gestões das políticas públicas. Em alguns países do hemisfério sul, como Brasil e Chile, a ditadura civil-militar assume o processo de transformações institucionais em caráter brutal contra a emancipação social em progresso até então. Tais fatos históricos ilustram as páginas iniciais da obra de Marcuse, *Contrarrevolução e revolta*.²²⁵ Diante de tais condições materiais, as estratégias de mudança social para a emancipação devem adotar outros meios. Explodir instituições em um mundo contrarrevolucionário poderia não atingir as metas revolucionárias no horizonte de emancipação. Pelo contrário, as atitudes de terror podem reforçar as contradições sociais e a repressão brutal.

Contudo, há coisas a fazer. Embora os anos 1970 não fossem um tempo revolucionário, isso não significa que seja o “fim da história”. Tanto Marcuse quanto Dutschke reconhecem a possibilidade de mudanças sociais nas contradições imanentes do capitalismo. A “longa marcha pelas instituições” de Dutschke representa esta perspectiva, sendo especial o papel ambíguo desempenhado pela educação: ao mesmo tempo parte fundamental para a reprodução do sistema em um mundo do trabalho tecnológico; mas também, enquanto parte da *Bildung*, apresenta tendências de mudá-lo:

²²⁴Ver MARCUSE, *One-dimensional man*.

²²⁵ Uma análise que sucede a elementos previstos em *O homem unidimensional*, quando Marcuse analisa a potência emancipatória dos países que não participam diretamente do eixo das sociedades industriais avançadas, possibilitando formas alternativas de vida. A despeito desse cenário de potências libertadoras, Marcuse também antecipa que, o encontro destas realidades com as forças de modernização poderia ser efetivado sob a mais brutal forma. Muito embora Marcuse tenha em vista os fenômenos sociais da Índia e do Egito, a seguinte passagem antecipa o cenário de ditaduras vivenciados em países da América Latina: “Parece que o desenvolvimento sobreposto a estes países trará um período de mais administração mais violenta e mais rígida do que o que passou pelas sociedades avançadas, as quais puderam ser construídas junto às conquistas da era liberal. Em suma: as áreas atrasadas estão por sucumbir seja por uma das várias formas de neocolonialismo, seja por um sistema mais ou menos terrorista de acumulação primária. (MARCUSE, 2001, p. 50). Lembremos aqui que as considerações sobre o atraso dos países não significam neste contexto uma visão elitista de Marcuse. Aqui, o autor se utiliza do vocabulário da época, o qual coloca em contraste frequentemente com a ilusão de progresso vendida em sociedades industriais avançadas.

A dialética da educação nesta sociedade traz uma crescente dependência sobre a educação, o conhecimento sem restrições nos processos econômicos competitivos, e na direção dos processos políticos; e, ao mesmo tempo, uma necessidade crescente para “conter” o conhecimento e a razão dentro do universo conceitual e de valores da sociedade estabelecida e seu aprimoramento e crescimento de modo a proteger esta sociedade contra a mudança radical. (MARCUSE, 2009, p. 34).

Desde esta perspectiva das ambiguidades, Marcuse expressa nas trocas de correspondências com seu amigo a possibilidade de um “salto qualitativo” a partir das contradições internas da sociedade. As estratégias de Dutschke se movimentam no interior das contradições sociais para superá-las. Contrário às tendências reformistas da *Realpolitik*, que arrebatou muitos dos partidos sociais-democratas de então²²⁶, Marcuse retoma o “salto qualitativo” de Dutschke que, veremos, não é “revolucionário” no sentido tradicional e mesmo marxista do termo, como a tomada do centro do poder. De modo diverso, ambos os amigos assumem em suas correspondências a perspectiva de transformação social em vistas de superar as contradições sistêmicas.

O “salto qualitativo” pelas instituições

Para entender porque Marcuse caracteriza a estratégia de Dutschke como um “salto qualitativo”, será necessário retornar no tempo prévio a estas correspondências, mais precisamente na conferência “Libertação da sociedade afluenta” que Marcuse proferiu no ano de 1967, em um seminário que mobilizou grandes vozes de todo mundo da esquerda da época, *Dialectics of Liberation*.²²⁷ Naquele tempo, Marcuse apresentava a dialética da libertação como uma mudança qualitativa. A necessidade por libertação, longe do formalismo social das lutas por reconhecimento na esfera pública, parte das contradições de uma sociedade que desenvolve em grande medida as necessidades

²²⁶ Conforme sugere em *One-dimensional man*, quando Marcuse nota a virada ideológica dos Partidos Trabalhista Britânico e, na Alemanha, dos Partidos Comunistas e Social-Democrata (MARCUSE, 2001, p. 22). Elementos que nos anos 1990 eram marcadamente alinhados com a Terceira Via propagada por Tony Blair e Gerard Schröder.

²²⁷ O evento ocorreu em Londres, organizado pelos articuladores do movimento anti-manicomial, R. D. Laing, David Cooper, Joseph Becker e Leon Redler, no Instituto de Estudos Fenomenológicos. Estiveram presentes, além dos já mencionados organizadores e Marcuse, Gregory Bateson, Jules Henry, John Gerassi, Paul Sweezy, Paul Goodman, Lucien Goldmann, Allen Ginsberg e Stokely Carmichael. O registro das conferências pode ser encontrado na versão impressa, na coletânea recém-reeditada *The Dialectics of Liberation*. Também é possível encontrar registros audiovisuais do encontro. A conferência de Marcuse e demais convidados, bem como o clima acalorado das discussões, podem ser encontrado no documentário *Anatomy of Violence*, dirigido e produzido por Peter Davis, encontrado no link: <https://www.youtube.com/watch?v=a-MwCTctZxE> (visitado em 16/07/2018).

culturais e materiais dos seres humanos. Assim, a dialética da libertação expressa o movimento para além das mudanças quantitativas, empregando as forças produtivas para a produção de bens materiais e culturais para toda a humanidade.

Novamente, Marcuse não reduz a relação entre mudanças quantitativas e qualitativas a uma simples oposição entre revolução *versus* reforma. Nosso autor considera os riscos de um “círculo vicioso” nos movimentos históricos da revolução, que abre portas ao Terror em nome de princípios ideológicos. A revolução se movimenta para além das formas ideológicas: outra qualidade social deve advir em sua transformação efetiva. Assim, a revolução não pode ser compreendida como uma troca de grupos sociais no poder. Pela mudança compreendida em termos simples, as instituições repressivas do regime anterior podem ser conservadas ou mesmo se tornar piores do que no regime anterior. Neste sentido, o conceito marcuseano de “mudanças qualitativas” sublinha a necessária “transvaloração de valores” nos processos revolucionários, quando o horizonte de uma nova humanidade surgir.

Porém, a mudança qualitativa não deve ser apenas um modo de transformação social. Marcuse nota uma utopia concreta compreendida nos laços que implicam mudanças qualitativas e quantitativas. De acordo com o autor,

O problema que estamos enfrentando é o ponto em que a quantidade pode se tornar qualidade, onde a mudança qualitativa nas condições e nas instituições podem se tornar uma mudança qualitativas que afeta toda a existência humana. (MARCUSE, 2014, p. 79).

Sob a perspectiva das sociedades afluentes, é notável a possibilidade quantitativa para produzir bens para toda a humanidade. O ponto está no bloqueio da experiência que preparam as condições de mudanças subjetivas. Decerto, neste cenário sem escassez há uma demanda por uma nova sociedade sem trabalho, exploração e mais-repressão.²²⁸ Todavia, tudo ocorre no interior de duas possibilidades opostas: o idealismo da paz para toda a humanidade contra as produções econômicas das mercadorias. Em outras

²²⁸ Expressão que Marcuse desenvolve em “Eros e civilização”, quando considera o princípio freudiano de que toda a história da humanidade é a história da sua repressão e, mediante o cenário da sociedade da opulência, nosso autor observa que determinados mecanismos sociais repressivos servem apenas para a manutenção do *status quo*, tornados obsoletos em regimes de opulência em que o lugar social do trabalho para a constituição subjetiva passa a ser questionado das mais variadas formas. O que, porventura, seria justificado em um regime de escassez, com o desenvolvimento das forças produtivas em sociedades da opulência, mostra-se mais como uma regressão da ordem de forças sociais do que movimento para a libertação social.

palavras, o que está em jogo nas contradições da sociedade da opulência é a experiência bloqueada da revolução, isto é, a possibilidade da transição social do capitalismo para o socialismo pelas “forças centrífugas” que impelem o campo social para além do *status quo*.

Aparentemente, a “longa marcha pelas instituições” se mostra uma estratégia limitada. Que tipo de marcha poderia propor mudanças qualitativas dentro do *Establishment*? Como esta estratégia evita a reprodução do sistema? Em *Contrarrevolução e revolta*, Marcuse responde a tais objeções pela seguinte descrição da estratégia da Longa Marcha:

Trabalhar contra as instituições estabelecidas enquanto se trabalha nelas, mas não simplesmente “perfurando desde seu interior”, mas antes “fazendo o trabalho”, aprendendo (como o programar e ler computadores, como ensinar em todos os níveis de educação, como usar as mídias de massa, como organizar a produção, como reconhecer e esboçar a obsolescência planejadas, como planejar etc.), e ao mesmo tempo preservar a própria consciência de alguém no trabalho com os outros. (MARCUSE, 1972, p. 55)

Isto é, promover “contra-quadros” nas estruturas institucionais, aprender suas contradições bem como recriar o modo de produção baseado na solidariedade e no trabalho coletivo. Alguns destes passos entram em correspondência com a transição marcuseana para o socialismo presente na relação entre mudanças qualitativas e quantitativas.

Contudo, resta ainda uma questão para essa proposta. Afinal, em que medida as instituições têm a solidez esperada para tal espaço de contra-quadros? Nos tempos de hoje, estamos falando dos mesmos moldes institucionais, dos mesmos vínculos subjetivos com a esfera social? Ou existe uma mudança radical promovida pela Contrarrevolução hoje, tendo em vista novos modelos de sociabilidade? Perguntar-se sobre estes pontos exige de nós uma investigação sobre as instituições contemporâneas.

Que tipo de instituições são essas pelas quais marchamos?

Certamente, é preciso notar as dificuldades de adotar esta estratégia. Como dissemos, instituições são estruturas históricas e culturais. Então, sofrem a influência do tempo. Por consequência, não podemos evitar a questão: em que tipo de instituições estamos marchando?

É necessário escapar de uma crítica superficial e abstrata contra todas as instituições, a fim de observar como operam nossas instituições contemporâneas. Na

verdade, a perspectiva de Dutschke não está isolada e acompanha diversas experiências de mudanças institucionais ao redor do mundo. Lembremos aqui as experiências dos movimentos estudantis para criação de novas Universidades em compasso com suas demandas de formação: o “Lumumba-Zapata College” nos EUA, ou o “Rosa Luxemburg” em Berlim, ou o “Zumbi dos Palmares” no Brasil – eis alguns movimentos do período que sinalizam mudanças de conteúdo das disciplinas oferecidas no interior das instituições, tendo em vista os sujeitos excluídos sistematicamente da educação “tradicional”. Tais reivindicações expressão não apenas novas vozes dentro do sistema, mas uma luta fundamental contra o sistema.

Lutas como estas apresentam implicações internas de enormes proporções. Marcuse considera como são importantes as lutas por educação em sociedades industriais avançadas, quando o trabalho intelectual se torna uma parte importante do aparato produtivo. Tal perspectiva marcuseana prevê teorias neoliberais sobre o capital humano,²²⁹ em que a educação passa a ser reconhecida como uma peça estratégica para os novos ciclos de acumulação capitalista.²³⁰ Nosso autor sabe, dada essa mudança na composição do trabalho intelectual, que a educação se tornará cada vez mais um território em disputa. Assim, Marcuse se move em direção diversa, tentando sublinhar outros significados de educação e de seus intelectuais:

A educação é nosso trabalho, mas educação em um novo sentido. Sendo teórica tanto quanto é prática, prática política, a educação hoje é mais do que uma discussão, mais do que ensinas e aprender e escrever. Ao menos e até que siga para além da sala de aula, ao menos e até que vá para além da faculdade, da escola, da universidade, ela permanece impotente. Educação hoje deve envolver a mente e o corpo, a razão e a imaginação, as necessidades intelectuais e pulsionais, porque toda nossa existência se tornou o sujeito/objeto da política, da engenharia social (MARCUSE, 2009, p. 86).

Atualmente, este discurso parece perigoso, uma vez que os engenheiros sociais e os economistas corporativos podem falsear esta passagem como um reforço da pedagogia do capital humano das competências e habilidades, a despeito do significado que Marcuse confere às novas sensibilidades subjacentes ao processo que descreve, bem como os pressupostos para uma transformação social em sentido emancipatório.

²²⁹ Ver BECKER, *Human Capital: A theoretical and empirical analysis with special reference to education*.

²³⁰ A questão é compreender como países arruinados pela Guerra, como Japão e Alemanha, conseguiram uma reviravolta econômica em grande volume. De acordo com os economistas neoliberais do período, seria justamente os modelos de investimento em educação tratados nestes países que explicam o “sucesso” de seus desenvolvimentos.

Para evitar de maneira clara esta apropriação pelo pretense discurso neoliberal pós-ideológico, é interessante contrastar duas perspectivas de tendências de Esquerda sobre a instituição educacional. De um lado, Ivan Illich e seu *Deschooling Society*; de outro, Jan Masschelein e Maarten Simons no conceito de escola “não escolarizada”. Muito embora estas perspectivas se apresentem em tempos históricos diversos,²³¹ sugerimos que ambas contribuem para, a partir das instituições educacionais, pensarmos sobre a Longa Marcha de Dutschke. Afinal, desde estes dois diagnósticos, a “super-institucionalização” das escolas desenhada por Illich entra em contraste com a “desinstitucionalização” das escolas de Masschelein e Simons. Entre uma e outra posição, podemos investigar com mais atenção os impasses contemporâneos de uma longa marcha nas instituições.

A crítica de Illich mostra como nossa sociedade acaba distorcendo o lugar social das escolas como um serviço público para o povo. A partir da política educacional do currículo (uma tendência central do neoliberalismo hoje), a aventura pedagógica é reduzida a uma política de certificados institucionalizados. É importante para uma sociedade meritocrática justificar suas desigualdades estruturas pelo currículo do indivíduo. A mensagem de Illich é notável: “Currículo sempre foi utilizado para assinalar rankings sociais” (ILLICH, 1971, p. 7). Entretanto, a proposta do autor para escapar desta sociedade supra-escolarizada aparece, por vezes, como ingênua. Neste sentido, é sintomático que Illich, citando o neoliberal Milton Friedman, defenda os *vouchers*, princípio elementar das propostas das *escolas Charter*, contra os fundos públicos da educação (ILLICH, 1971, p. 42). Uma vez diagnosticada a sociedade como escolarizada, ou seja, uma sociedade estabelecida na base de prestação de serviços pelo Estado e que reduz a autonomia de seus cidadãos, a crítica de Illich leva, a despeito de suas próprias intenções, a uma arriscada defesa do livre-mercado, de modo a estabelecer a autonomia curricular do educando, mediante a prestação de fundos distribuídos à população. Ao invés, portanto, de uma sociedade estruturada pelas instituições de serviço, dentre os quais a escola, Illich procura reverter com o campo das autonomias curriculares, numa sociedade “sem escolas” em defesa da autonomia crescente dos indivíduos em sociedade.

Alguns anos depois, quando o neoliberalismo conquista não apenas um campo ideológico como discurso hegemônico, mas também infiltra sua racionalidade técnica e governamental nos serviços estratégicos do Estado, Masschelein e Simons sinalizam para a consequência desse processo que são as escolas “descolarizadas”. Todos eles,

²³¹ Ivan Illich publica sua obra em 1971. As pesquisas de Jan Masschelein partem, em grande medida, do diagnóstico a partir dos anos 1990.

Masschlein/Simons e Illich, partem da crítica contra as políticas educacionais centradas no currículo. No entanto, Masschlein e Simons insistem no esvaziamento de sentido das escolas enquanto instituição. Ele observa fenômenos como o regime disciplinar nas escolas. Crianças são treinadas para aprimorar o uso de seu tempo cada vez mais, para organizar seu tempo cotidiano com uma série de disciplinas e atividades (MASSCHLEIN & SIMONS, 2014-2015, p. 283). Cada passo do desenvolvimento e aprendizagem dos sujeitos deve aprimorar o desempenho desde os primeiros tempos escolares (ou até antes). No coração deste processo de organização dos sujeitos nas escolas é que os dois autores podem afirmar que, de fato, as escolas estão paradoxalmente “des-escolarizadas” (MASSCHLEIN & SIMONS, 2014-2015, p. 285). De acordo com os autores, antes de ser uma tábua curricular, a escola é tempo. E o tempo da escola é o tempo do lazer (*scholê*). Quando reproduzimos as instituições educacionais para ensinar como administrar nosso tempo, perdemos a experiência do tempo na educação. Enfim, concluem Masschlein e Simons, utilizamos a escola contra a própria experiência viva das escolas (MASSCHLEIN & SIMONS, 2014-2015, p. 291).²³²

Illich e Masschlein/Simons representam duas posições capazes de mostrar quão crucial é a questão: *em que tipo de instituições estamos marchando?* De acordo com Illich, devemos evitar marchar nas instituições como as escolas oficiais. Para Masschlein e Simons, por sua vez, devemos marchar dentro de tais instituições com o horizonte de recuperara experiência das escolas, embora ele reconheça quão intoxicadas estão no atual momento.

A despeito desse nebuloso contraste, há uma questão para ser respondida: escolas são de fato instituições? Questão que não pode ser tratada de maneira isolada, distante dos processos históricos que a configuram.

Considerações finais: a “mafiaização” no Neoliberalismo e as instituições como ruínas

Masschlein/Simons e Marcuse têm posições próximas, quando este afirma em uma de suas conferências aos estudantes de Berkeley (1975): “Nó *não* queremos destruir

²³² Aqui podemos sugerir uma linha de leitura interessante para um fenômeno ocorrido em 2015 nas escolas do Brasil. Estudantes, por diversos motivos conforme a situação política e educacional de cada Estado, ocuparam suas escolas. Nesse tempo, trouxeram novos elementos formativos. Jovens que, muitas vezes eram estigmatizados como “desinteressados” mostraram nesta situação justamente o contrário. Paulo Arantes, em entrevista sobre o assunto, resume bem o momento: “eles lutaram para que as escolas continuassem como escolas” (ARANTES & FUHRMANN). Diagnóstico que muito bem se encaixa na visão de Masschlein & Simons sobre a experiência viva e temporal das escolas.

as instituições estabelecidas de aprendizado, mas queremos reconstruí-las. Não é *desescolarizar* a sociedade, mas *reescolarizá-la*.” (MARCUSE, 2009, p. 43). Todavia, a questão persiste: reconstruir as instituições a partir de onde?

Eis o ponto: no avanço do tempo e das crises, o neoliberalismo reduz as instituições em ruínas. Na verdade, o ponto de virada neoliberal é administrar as crises geradas pelas contradições que as corporações geram para si próprias, mais até do que a administração da população e dos nossos corpos.²³³ O impacto deste gerenciamento apocalíptico acaba por deixar todos os produtos culturais e materiais em condições precárias. Mesmo a propriedade, uma das instituições fundamentais do capitalismo passa para o risco de se realizar como ruína. Basta notar o termo corrente da precarização em peças centrais de um modelo capitalista: as condições precárias de trabalho, o sistema de saúde precário, a cultura precária, a comunicação precária etc..

Talvez devemos atentar para algumas das considerações de Marcuse sobre o capitalismo em seus primeiros anos neoliberais, a saber, a década de 1970. Há um diagnóstico relevante nas recém-publicadas palestras de Marcuse na Universidade de Vincenne, sobre a “mafiação da economia” (o que também podemos pensar como a “mafiação da sociedade”) como efeito da “decomposição, ou mesmo desintegração, da burguesia como uma classe dominante” (MARCUSE, 2015, p. 2). Nessa concepção mafiosa da sociedade, Marcuse exprime o “constante ofuscamento” entre os negócios legítimos e ilegítimos, entre os poderes econômicos e políticos, universo expandido para todo o campo da vida política e econômica.

O que ocorre quando se estrutura uma mafiação do poder? Aqui está a chave para compreendermos instituições como ruínas. De um lado, a classe burguesa está em desintegração, em decomposição na estrutura da dominação. No entanto, Marcuse considera que isso não significa que a burguesia deixe de concentrar para si as forças de produção. Apenas, o caráter iluminista da burguesia clássica é substituído pela violência crescente. “A diferença aparece diante do pano de fundo da violência crescente, violências legal e extralegal, violência gratuita frequentemente, que penetra toda a sociedade. E, em grande medida é a violência política” (MARCUSE, 2015, p. 3). Decerto, a força produtiva continua concentrada no campo da burguesia, mas em um sentido pelo qual a violência passa a ser o motor da máquina. Isso não apenas significa as estruturas

²³³ Talvez, existam conexões mais profundas entre estes dos pontos da administração biopolítica, conforme denomina Michel Foucault, em seu curso *Nascimento da biopolítica*. Mas gostaríamos de atentar para o papel das crises e o impacto delas nas instituições, deixando de lado demais aspectos que, possivelmente se incluem em nossa perspectiva crítica.

de guerra no poder global, mas também que o próprio desenvolvimento das forças produtivas tem como efeito modos cada vez mais destrutivos ou mesmo sob grande desperdício. Por conseguinte, é nesse sentido que podemos compreender as ruínas como efeitos nas instituições violadas pelos ciclos sociais do neoliberalismo, ou da mafização. Sob a marca de constantes crises, as instituições são colocadas à prova das regras do mercado e sucumbem à violência política em nome do *status quo*.

Eis aqui uma primeira perspectiva da ruína, modo distópico de reconhecer a situação social em decomposição constante das suas forças. Eis aqui um modo de marchar entre ruínas, notando as instituições que desabam, relações sociais que são desativadas ao primeiro sinal de coletividade e solidariedade. A violência que habita tais ruínas tem na competição seu princípio social e na destruição seu modo de reproduzir mundos.

No entanto, um outro modo de encarar esta marcha pelas ruínas é possível. Conforme Benjamin expressa em uma de suas mais citadas teses sobre a história: onde nós percebemos uma cadeia de eventos, o Anjo da História vê “a catástrofe sem fim que acumula ruínas sobre ruínas e lhas lança sob os pés” (BENJAMIN, 2016, p. 14). A ruína aqui não é apenas o tempo que se cristalizou no passado, mas a experiência singular do tempo que deixa suas marcas. Portanto, em contraposição ao acúmulo de forças que o processo de mafização contém em seu arruinar constante, a Teoria Crítica pode sustentar a “longa marcha entre tais ruínas”. Isto não significa um consolo conformista. Pelo contrário, sugere reconhecer pelos fragmentos do mundo o ato instituinte. Sem qualquer ilusão iluminista de um espaço público prévio, ruínas são as marcas sócio-históricas da experiência bloqueada nas instituições. *Rẽscolar* a sociedade encara a violência neoliberal desde suas ruínas. Destes fragmentos encontramos o resíduo de humanidade.

Em grande medida, está aí a atualidade do pensamento marcuseano. Sua longa marcha visa o salto qualitativo de contextos em perpétuo movimento, utopias concretas para a emancipação social. Tal percepção vem com um conceito frequente no vocabulário marcuseano: a obsolescência. São diversos os textos em que Marcuse aplica o termo e, geralmente, sobre temas que lhe são caros.²³⁴ Decerto, para um autor que sempre busca alternativas, ainda que para uma realidade unidimensional (em que até mesmo o

²³⁴ Por exemplo: “A obsolescência da psicanálise” e “Marxismo obsolecente?”. Mesmo na defesa que dirige ao movimento negro, certo ar de obsolescência se apresenta quando nota os desvios que a perspectiva do espetáculo lança sobre os produtos daquela manifestação. E mesmo sua última defesa, em torno dos movimentos ecológicos, o cenário da obsolescência está presente.

pensamento crítico se mostra paralisado), a obsolescência não é o signo de um pessimismo militante. De outro modo, como lembra Andrew Feenberg, o "conceito de Marcuse da «obsolescência» situa sua crítica historicamente" (FEENBERG *in* MARCUSE, 2011, p. 215) - ao que se pode complementar: uma contextualização na medida em que esta obsolescência apresenta os conceitos em sua potencialidade crítica. Perguntar-se pela obsolescência é perguntar-se pela ruína, sua marca, suas potências emancipatórias e seu desespero em fragmentos. Marchar entre ruínas é fortalecer as potências críticas com seus rastros de emancipação.

Referências bibliográficas

ARANTES, P. & LUHMANN, R. "Só uma educação calamitosa pode ser jogada na vala comum da relação custo-benefício". In: <https://www.revistaforum.com.br/semanal/paulo-arantes-uma-educacao-calamitosa-pode-ser-jogada-na-vala-comum-da-relacao-custo-beneficio/> (acessado em 16/07/2018)

BOURDIEU, P. *Escritos de educação*, trad. Maria Alice Nogueira e Afrânio Catani, São Paulo: Ed. Vozes, 1998.

BECKER, G. *Human Capital: A theoretical and empirical analysis with special reference to education*, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1993

COOPER, D. (ed.). *The dialectics of liberation*, London e New York: Verso, 2015.

ILLICH, I. *Deschooling society*, New York: Harrow Books, 1971.

JANSEN, P-E. "Student Movements in Germany, 1968-1984. Theoretical Background and Political Praxis". In: *Negations. An Interdisciplinary Journal of Social Thought*, No 3, Dallas, trans. Geoffrey A, Hale, p. 66-78, 1998.

LUKÁCS, G. *Teoria do Romance: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica*, trad. José M. M. de Macedo, São Paulo: Duas Cidades, Ed. 34, 2000.

MARCUSE, H. *Eros and civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*, Boston: Beacon Press, 1966.

Counterrevolution and Revolt, Boston: Beacon Press, 1972.

One-dimensional man: studies in the ideology of the advanced industrial society, London and New York: Routledge, 2001.

_____. *Marcuse's Challenge of Education*, New York: Rowman & Litfield Publishers, 2009.

_____. *Philosophy, Psychoanalysis, and Emancipation – Collected Papers of Herbert Marcuse (vol. 5)*, London and New York: Routledge, 2011.

_____. *Marxism, Revolution, and Utopia – Collected Papers of Herbert Marcuse (vol. 6)*, London and New York: Routledge, 2014.

_____. *Herbert Marcuse's 1974 – Paris Lectures at Vincennes University*, Maryland, USA: Salisbury University, 2015.

MASSCHLEIN, J. & SIMONS, M. “Nossas crianças não são nossas crianças ou porque a escola não é um ambiente de aprendizagem”. In: *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação – RESAFE*, N° 23: nov/2014-abr/2015, p. 282-297.

Trabalho e sociedade de consumidores: notas a partir de Hannah Arendt

Samir Haddad *

Resumo

Análise das relações entre cidadania e consumo vista a partir das reflexões que Hannah Arendt estabelece em *A Condição Humana*, obra na qual faz uma previsão pessimista acerca do que chamamos de sociedade de consumo, consequência inevitável da emancipação do trabalho entendido como *labor power*. Apontamos a transformação do trabalhador e cidadão em consumidor, e sua adequação em um mundo globalizado, no qual o direito do consumidor pode ser tão internacional quanto a figura do consumidor. A política se transforma em administração e o Estado é uma empresa, medida pelos mesmos indicadores que atestam a eficiência empresarial e o grau de satisfação de seus clientes.

Palavras-chave

Hannah Arendt; Trabalho; Fabricação; Sociedade de consumidores.

Abstract

Analysis of the relations between citizenship and consumption seen from the reflections that Hannah Arendt establishes in *The Human Condition*, a work in which she makes a pessimistic prediction regarding what we call consumers' society, an inevitable consequence of the emancipation of labor understood as *labor power*. We point to the transformation of the worker and citizen into consumer, and their adequacy in a globalized world, in which the consumer rights can be as international as the figure of the consumer. Politics becomes administration and the State a company, measured by the same indicators that attest to business efficiency and the degree of customer satisfaction.

Keywords

Hannah Arendt; labor; work; Consumers' society.

* Professor Doutor da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO).

Hannah Arendt em *A condição humana*, obra editada em 1958, faz uma previsão pessimista acerca do que chamamos de *sociedade de consumo*.

o tempo excedente do *animal laborans* jamais é empregado em algo que não seja o consumo, e quanto maior é o tempo de que ele dispõe, mais ávidos e ardentes são os seus apetites. O fato de que estes apetites se tornam mais sofisticados, de modo que o consumo já não se restringe às necessidades da vida, mas ao contrário, concentra-se principalmente nas superfluidades da vida, não altera o caráter desta sociedade, mas comporta o grave perigo de que afinal nenhum objeto do mundo esteja a salvo do consumo e da aniquilação por meio do consumo²³⁵.

Para Arendt esse momento não havia chegado e talvez nunca chegasse, estava circunscrito a uma utopia: a emancipação do homem em relação ao trabalho, isto é, da necessidade. A citação aparece no momento em que ela discute com Marx as consequências inevitáveis da emancipação do trabalho, este entendido como *labor* ou *labor power*²³⁶. A observação que ela faz é dirigida a Marx, na medida em que para ela, Marx reduz o homem, principalmente, a um ser que trabalha, mais do que isso, o próprio trabalho é reduzido à mera força de trabalho, esquecendo o que, na visão dela seria fundamental: a ação, a capacidade de agir politicamente no espaço público.

Na visão da autora, a Idade Moderna é marcada pela preponderância da técnica e da fabricação de objetos. Há uma inversão na hierarquia entre a contemplação (*vita contemplativa*) objeto dos filósofos e dos teólogos e a ação (*vita activa*), hierarquia construída desde a antiguidade greco-romana e mantida até o mundo medieval. Dentre as atividades do homem não foi a vida política (como na antiguidade grega e romana) que ocupou o

²³⁵ ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Revisão técnica e apresentação Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. P. 165.

²³⁶ A distinção entre *labor* (trabalho) e *work* (obra/fabricação) é fundamental na obra de Arendt. *Labor* está relacionado ao processo biológico, ao crescimento, desenvolvimento e manutenção da própria vida orgânica, o *trabalho* produz e repõe as necessidades vitais de todo organismo. A condição humana do trabalho é a *própria vida*. A obra corresponde à não-naturalidade da existência humana, a produção de um “mundo artificial de coisas”, um mundo que se sobrepõe ao “mundo natural” que o homem já encontra na Terra e que sobrevive a toda vida individual. A condição humana da obra é a *mundanidade*, o fato do homem produzir um “mundo” e precisar estar nele. Daí a expressão usada por Locke no Segundo Tratado acerca do governo civil: “o trabalho de nosso corpo e a obra de nossas mãos”.

lugar mais alto dentre as atividades da *vita ativa*. Foi o *homo faber*, o fabricante de objetos que ocupou o lugar mais nobre na hierarquia.

Entretanto, essa proeminência do *homo faber* foi transitória. Nas condições de trabalho modernas, do homem socializado, o que está em jogo é a mera força de trabalho, a capacidade de produzir excedente.

Para Arendt, Marx, ao definir o trabalho (*labor*) como o metabolismo do homem com a natureza em cujo processo o material da natureza é adaptado, por uma mudança de forma, às necessidades do homem e desta maneira o trabalho se incorpora ao sujeito, está reduzindo toda obra e fabricação (*work*) a trabalho (*labor*). Saem o artífice e os seus instrumentos e entra em cena a vida biológica do homem e o seu o processo vital. Marx está falando do trabalho em termos fisiológicos e mostra o trabalho e o consumo como dois momentos de um mesmo ciclo biológico.

Na análise de Arendt, a indistinção entre *trabalho* e *fabricação/obra* em Marx foi o resultado do momento histórico em que ele vivia; a Revolução Industrial na era moderna revelou o enorme potencial da produtividade do trabalho (*labor*) humano. A substituição do artesanato pelo trabalhador destruiu as antigas ligações que o fabricante guardava com o produto de seu ofício e, assim, na época moderna os produtos resultantes da fabricação (*work*) se transformaram em produtos do trabalho (*labor*). O destino das coisas produzidas na sociedade moderna é ser consumido imediatamente, o que acaba com as diferenças entre a atividade do *homo faber* e a do *animal laborans*, que são as bases da distinção de Arendt.

Para ela, Marx pôde conceber uma sociedade de trabalhadores (*laboring society*) porque interpretou toda obra/fabricação a partir do trabalho (*labor*), cuja inerente fertilidade tem possibilidade de produzir a abundância, que é o “ideal do *animal laborans*”.²³⁷ A obra e a fabricação se transformam em trabalho e faz com que, em Marx, as duas atividades distintas fossem reduzidas à “força de trabalho” (*labor power*), que como tal se assemelha e contém fundamentalmente a ideia de produtividade, que é inerente ao trabalho:

Nas palavras dela:

Essa produtividade não reside em qualquer um dos produtos do trabalho, mas na ‘força’ humana, cuja vigor não se esgota depois que ela

²³⁷ ARENDT, Hannah. *A condição humana*. p. 156.

produz os meios de sua subsistência e sobrevivência, mas é capaz de produzir um ‘excedente’, isto é, mais que o necessário à sua própria reprodução²³⁸.

Para Arendt trabalho e consumo seguem-se tão de perto que quase chegam a constituir um único movimento e “... *realmente, a maior parte da obra no mundo moderno é realizada sob a forma de trabalho...*”²³⁹ O que Hannah Arendt nos diz é que a vitória final pertence ao *animal laborans*.

A crítica que Arendt dirige a Marx é ter reduzido as condições humanas ao trabalho, esquecendo o âmbito do político como condição diferente e até certo ponto autônoma da condição do trabalho e da fabricação. A obra e o trabalho não são suficientes para fundar e manter “corpos políticos”. A sociedade ideal preconizada por Marx, a sociedade sem classes e sem Estado, realiza ao mesmo tempo a liberação do trabalho e a liberação da política.

O trabalho é para Marx a atividade mais humana, vital e produtiva. Entretanto, pergunta Arendt, o que acontecerá quando o trabalho for abolido no reino da liberdade? Por toda a sua obra, diz ela, Marx interpreta o homem a partir da atividade do trabalho, isto é, como um *animal laborans*. Interpretar o homem a partir da atividade do trabalho e depois conceber uma sociedade na qual sua atividade fundamental não será mais necessária é propor uma sociedade de trabalhadores que não trabalham. Como pensar o homem sem trabalho sendo ele mesmo trabalho?²⁴⁰ Que atividade produtiva essencialmente humana restaria? Entretanto, nem a realização desta utopia acabaria com o eterno ciclo biológico do trabalho e do consumo.

O ciclo e equilíbrio entre o trabalho e o consumo pode se alterar, estando todo *labor power* (força de trabalho) despendido em consumir, tendo como consequência o que Arendt chamou de “*grave problema social do lazer*”, isto é, “*como propiciar um número suficiente de oportunidades para a exaustão diária de modo a manter a capacidade de consumo intacta*”²⁴¹. A humanidade liberta do trabalho, dos “*grilhões da dor e do esforço*”, pode consumir o mundo inteiro e reproduzir diariamente tudo o que desejasse consumir. A energia do trabalho, jamais se perderia, e livre da necessidade poderia ser desviada ou canalizada para outras atividades. Entretanto, que outras atividades restariam se o homem é definido pelo

²³⁸ ARENDT, Hannah. *A condição humana*. p. 108.

²³⁹ ARENDT, Hannah. *A condição humana*. p. 175.

²⁴⁰ As referências a Marx podem também ser encontradas em *Entre o passado e o futuro – A tradição e a época moderna*.

²⁴¹ ARENDT, Hannah. *A condição humana*. p. 163. Aqui tivemos que divergir da tradução de Adriano Correia pois, a meu ver, altera o sentido do original.

trabalho? As horas vagas ou o tempo livre da necessidade são gastas em consumir. Não só os objetos do mundo serão consumidos, mas ideias, princípios, direitos, fé, qualquer coisa é objeto de consumo.

A previsão marxista não se efetivou: não se constituiu uma sociedade de trabalhadores, o trabalho não deixou de ser necessário nem o ócio se estabeleceu na sociedade contemporânea. Porém as dúvidas de Arendt quanto a um futuro melancólico, no qual o espaço público e o cidadão perdem seu espaço, parecem se concretizar. Nossa sociedade é antes uma sociedade de consumidores do que uma sociedade de trabalhadores.

A sociedade contemporânea se encaminha cada vez mais para se constituir numa sociedade de consumidores e não de produtores. O consumo é hoje a porta de entrada para o espaço público; o crédito é visibilidade social, a mercadoria, que continua um fetiche, substitui a política e o exercício daquilo que a Revolução Francesa e burguesa chamou de cidadania.

Ser cidadão é ainda possuir direitos, mas os direitos são pensados a partir das relações de consumo, quando antes já foram pensados a partir das relações de produção.

Um estado-empresa não é novidade, novidade é a forma de relação que se institui a partir desse pressuposto. Se o Estado é uma empresa, a melhor maneira de lidar com ele é na forma das relações de consumo e essas são mais bem defendidas pelo código de defesa do consumidor do que através do direito constitucional, ou antes, a política é pensada como relação de consumo.

II. Trabalho e sociedade contemporânea

O fim da década de 70 viu nascer a crise²⁴² que colocou em xeque o modelo do *welfare state* em todo o mundo. Mesmo o *modelo sueco*, exemplo de social democracia que procurou manter o pleno emprego por meio de subsídios industriais e pela expansão do emprego público e sistema previdenciário, foi revertido em seu próprio país, em meados da década de 80, marcando o que Hobsbawm chamou de fim da Era de Ouro do

²⁴² Aqui não é o lugar de discutir os motivos desta crise. Há fatores econômicos, como o problema energético e o preço do petróleo, fatores políticos como a instabilidade econômica dos países dependentes da antiga URSS, o advento da informática e da computação como fator desequilibrante na Guerra Fria (elemento sempre esquecido nas análises do fim do sistema soviético).

capitalismo mundial²⁴³. Esta foi a época da ascensão de Reagan²⁴⁴ e Margaret Thatcher²⁴⁵, das disputas entre o modelo keynesiano e os defensores do livre mercado, que viram surgir altas taxas de desemprego com o concomitante aparecimento de miseráveis e sem-teto mesmo nos países centrais. Parecia que não havia saída para essa nova crise da economia mundial, nas palavras de Hobsbawm: “*A única alternativa oferecida era a propagada pela minoria de teólogos econômicos ultraliberais*”²⁴⁶, representados nas figuras de Friedrich Von Hayek e Milton Friedman. Entretanto mesmo os neoliberais estavam perplexos e não sobreviveram aos problemas econômicos da década de 90, além do fato de que a economia mais dinâmica neste momento, crescendo a índices assustadores para os padrões desenvolvidos era a China comunista, que crescia com economia centralizada e ausência de democracia²⁴⁷.

A consequência mais visível em termos econômicos dessas mudanças estruturais foram as privatizações dos anos 80 e 90 que desmontaram as estruturas do Estado Social construído no pós-guerra.

Para o mundo do trabalho, a crise e as diferenças estruturais no modelo econômico trouxeram como resultado o desemprego, não o desemprego cíclico que de tempos em tempos se abate sob a economia, mas o desaparecimento de postos de trabalhos que não voltariam, pois deixaram de existir. A tendência foi a mecanização da indústria e a “*substituição do trabalho humano por forças mecânicas*”²⁴⁸. Além disso, houve a transferência de indústrias para os países periféricos e com mão-de-obra mais barata, assim diz Hobsbawm:

...mesmo os países pré-industriais e os novos recém-industrializados eram governados pela lógica férrea da mecanização, que mais cedo ou mais tarde tornava até mesmo o mais barato ser humano mais caro que uma máquina capaz de fazer o seu trabalho, e pela lógica igualmente férrea da competição de livre comércio genuinamente mundial²⁴⁹.

²⁴³ HOBSBAWM. *A era dos extremos* p. 393.

²⁴⁴ Ronald Wilson Reagan foi o 40º (1981-1989) Presidente dos Estados Unidos da América.

²⁴⁵ Margaret Thatcher, baronesa Thatcher - ex-política britânica, primeira-ministra de seu país de 1979 à 1990.

²⁴⁶ HOBSBAWM. *A era dos extremos* p. 398.

²⁴⁷ Entretanto, Hobsbawm deixa claro que von Hayek ao contrário dos propagandistas da Guerra Fria não estabelece ligação entre livre mercado e democracia.

²⁴⁸ HOBSBAWM. *A era dos extremos* p. 402.

²⁴⁹ HOBSBAWM. *A era dos extremos* p. 403.

A “redundância”²⁵⁰ de trabalho resultante da mecanização atingiu tanto a indústria automobilística do ABC paulista quanto a de Detroit. O aumento da demanda por trabalho de alta qualificação não consegue acompanhar e compensar essa mudança. Mesmo no campo, a agroindústria acaba por expulsar os remanescentes, alterando enfim, em todo o globo, a relação entre habitantes do campo e da cidade.

Essa nova realidade faz aparecer o que Bauman²⁵¹ chamou de pessoas redundantes, refugio da globalização, característica da sociedade contemporânea.

Bauman desdenha do papel do Estado na manutenção e sobrevivência das pessoas declaradas redundantes: pensões, incentivos fiscais, isenções, benefícios ou qualquer que seja o nome que esta atividade do Estado pode assumir são para ele irrelevantes, pois a sociedade de consumidores tende a excluir o que chamou de “*consumidores falhos*”, aqueles que sendo redundantes e sem trabalho dependem do Estado para o consumo, inclusive o mínimo indispensável biologicamente. Esses seriam o refugio de uma sociedade de consumidores que deseja esconder ou camuflar seu lixo.

Entretanto devemos lembrar que o consumo de uma parcela pequena da população mundial não é suficiente para manter a produção em níveis satisfatórios. Esse papel auxiliar do Estado tende a ser mal interpretado. Não é mais um processo transitório, *não se trata de ensinar a pescar em vez de dar o peixe*, mas ao contrário, o papel do Estado numa sociedade de consumidores é manter o nível de consumo regular e em expansão, isto é, *é dar o peixe*. Este consumo por sua vez não se reduz unicamente ao consumo de luxo, ao contrário, é no consumo básico que encontramos as maiores possibilidades econômicas. (aço, água, Coca-Cola, e grande parte das mercadorias chinesas). O papel do Estado nas relações de consumo não pode ser desprezado.

Ao mesmo tempo em que o processo de mecanização de todo o trabalho extingui postos que jamais retornarão, e produziu uma quantidade de pessoas excedentes e supérfluas, ainda assim é necessário manter o consumo. Este é o dilema que tanto o Estado Social quanto o Estado Liberal vivenciam. Em comum o fato de que há a percepção de que o papel do Estado passa a ser a manutenção dos níveis de consumo – a questão está em como isso será feito²⁵².

²⁵⁰ HOBBSBAWM. *A era dos extremos* p. 403.

²⁵¹ BAUMAN, Zygmunt *Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadorias*.

²⁵² Os EUA durante a crise financeira de 2008 salvou suas empresas de crédito de baixa renda, estatizou empresas de crédito, bancos, seguradoras e financeiras na tentativa de salvar do caos o sistema americano de crédito, isto em pleno processo eleitoral e na vigência de um governo republicano. Isto é, a cartilha democrática foi colocada em prática por um governo republicano nas vésperas das eleições.

Liberal ou social o Estado deve prover o consumo através de instrumentos de estado: pensões, aposentadorias, empréstimos subsidiados, renda mínima, auxílios de todas as espécies etc. Deve financiar o consumo de parte de sua população incapaz de fazê-lo por sua própria conta. Não se trata de um projeto humanitário ou da decisão de redistribuir renda (mesmo que isso possa ser uma das consequências), mas a percepção de que a sociedade de consumo deve continuar a consumir, mesmo que sem trabalho.²⁵³

III. *Cidadania e consumidores*

Encontramo-nos entre dois limites: a crítica de Arendt a Marx que reduz toda atividade ao trabalho e as previsões de Bauman de uma sociedade de pessoas sem importância ou desprezadas – redundantes.

A realidade não se encontra nem num extremo nem em outro. O trabalho (*labor*) e a obra (*work*) se transformam em consumo e os desprezados devem consumir também.

Consumidores, esta foi a figura que acabou se constituindo.

O homem consumidor é esta figura ambígua que mistura o público e o privado de forma desconcertante. Ele é privado em seus interesses e público no seu fazer e pedir direitos. A ideia de solidariedade social fica restrita aos momentos que como consumidor se vê diante de problemas privados. O espaço público se deteriora, empobrece, enquanto o espaço privado não admite o lixo e o refugio.

Como só resta o *animal laborans* e não há trabalho disponível, permanece apenas o consumo, uma das partes do processo, a outra metade está impedida ou tomada pela técnica; a sociedade de consumidores ou do *animal laborans* sem trabalho pode, enfim, se constituir. Numa sociedade de animais que laboram e sem trabalho só o consumo resiste.

Ao transformar o espaço público, o consumo tende a substituí-lo, não a acrescentar novas formas. Não se trata da constituição de uma nova cidadania, mas a substituição da política pelo consumo, a troca de relações políticas pelas relações de consumo.

Esse não é o ponto de vista de Canclini. Em sua obra, *Consumidores e Cidadãos*, trata-se de explicar como as novas relações de consumo se constituem em uma nova forma de cidadania. A preocupação de Canclini é mostrar como as maneiras de exercer a cidadania se alteram a partir de uma mudança nas formas de consumir. Canclini toma a

²⁵³ A economia americana que serve de exemplo para o resto do mundo é movida basicamente por serviços e consumo.

perda do interesse pela esfera pública e da participação política, isto é, o que chama de “*degradação da política e descrença em suas instituições*” como causa e não como consequência do consumo e da transformação do cidadão em consumidor. Assim, ao sermos interpelados como cidadãos (no âmbito político), respondemos como consumidores.

Os bens de consumo, para ele, seriam “*elementos materiais que servem a um ritual – ‘acessórios rituais’*.”²⁵⁴. O consumo não seria privado e passivo, mas social e ativo e está submetido ao poder das elites que definem as ofertas e os modelos. Assim:

Nas sociedades contemporâneas boa parte da racionalidade das relações sociais se constrói, mas do que na luta pelos meios de produção, pela disputa em relação à apropriação dos meios de distinção simbólica²⁵⁵.

Esse caráter ativo do consumidor deveria ser entendido como uma nova forma cultural de expressão política que se constitui a partir da interação com os meios de comunicação de massa. Ao consumir, estabelecemos preferências e escolhas que são sociais e políticas.

Em suas palavras:

A lógica que rege a apropriação dos bens como objetos de distinção não é a da satisfação das necessidades, mas sim a da escassez desses bens e da impossibilidade de que outros os possuam...a solidariedade social se transforma em disputa por bens simbólicos²⁵⁶.

Sendo uma nova forma de exercer a cidadania (Canclini) ou a substituição da política pelo consumo (Arendt), de ambas as maneiras recuperaríamos a nossa identidade através do consumo, isto é, como consumidores. A cidadania é sempre mediada. A mediação da cidadania já foram o trabalho e a classe social, agora, na sociedade de massa, seriam o consumo e a indústria cultural. O consumo como identidade no lugar do trabalho.

Não podemos mais responder como trabalhadores ou como pertencentes a uma classe ou grupo específico, porque o trabalho e a obra, já agora *labor power*, não são mais

²⁵⁴ CANCLINI, Nestor Garcia. *Consumidores e Cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*. p. 65.

²⁵⁵ CANCLINI, Nestor Garcia. *Consumidores e Cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*. p. 62.

²⁵⁶ CANCLINI, Nestor Garcia. *Consumidores e Cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*. p. 65.

representativos ou significativos. Como diz Arendt, a tendência moderna é de reduzir toda a atividade séria à condição de “*prover o sustento*”, e as desnecessárias ao lazer:

A mesma tendência de reduzir todas as atividades sérias à condição de prover o próprio sustento é evidente em todas as atuais teorias do trabalho, que quase unanimemente definem o trabalho como o oposto do lazer. Em consequência, todas as atividades sérias, independentemente dos frutos que produzam, são chamadas de "trabalho", enquanto toda a atividade que não seja necessária, nem para a vida do indivíduo nem para o processo vital da sociedade, é classificada como lazer²⁵⁷.

Redução de toda atividade à sobrevivência ou lazer. Labor e hobby.

A transformação do trabalhador e cidadão em consumidor é perfeitamente adequada a um mundo globalizado. O direito do consumidor pode ser tão internacional quanto a figura do consumidor. O consumidor está para a época contemporânea como o cidadão para a época moderna.

Hannah Arendt em *Origens do Totalitarismo*²⁵⁸ nos mostra que a ideia de direitos humanos ou direitos dos homens sucumbiu à realidade dos eventos totalitários de século XX. Quando os homens precisaram e exigiram direitos a partir unicamente de sua humanidade, ficou claro que quem possuía direitos era apenas o cidadão, que tinha um Estado Nacional para garantir-lhe os direitos, como todos os párias do fim do século XIX e do século XX puderam perceber.

Em um mundo globalizado, em que as empresas e o capital são transnacionais, ser consumidor garante direitos internacionalmente. Sou consumidor em qualquer lugar, sob qualquer regime. Mesmo na China o Mac Donald deve manter o seu SAC funcionando e vender sua comida padronizada; a mesma coisa a Coca-Cola, que deve manter seus padrões de qualidade e eficiência no atendimento do consumidor.

O cidadão é nacional, circunscrito a uma unidade soberana e território delimitado, figura adequada ao Estado-Nação fruto das revoluções burguesas. O cidadão é o ator político do Estado-Nação resultante do “contrato”, enquanto o consumidor é

²⁵⁷ ARENDT. A Condição Humana. p. 138.

²⁵⁸ ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. 3v: Anti-semitismo, Imperialismo, Totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

internacional em sua essência, na medida em que os produtos de consumo são, também, transnacionais²⁵⁹.

Além de internacional a sociedade de consumidores tende a privatizar o espaço público. Associações privadas se comportam e substituem o Estado e sua pretensa “ineficácia”. Na Filadélfia uma associação de proprietários consumidores adquiriu legalmente o direito de cobrar imposto, imposto obrigatório, e com ele “reorganizar” o espaço público, com segurança privada, limpeza e iluminação urbana. O centro histórico da Filadélfia é administrado por seus proprietários privados. O Estado continua a cobrar impostos, mas é de se pensar que em breve ficará sem sentido a dupla cobrança. Nas condições contemporâneas onde o Estado já não funciona, a gestão privada ou grupo de consumidores consegue substituí-lo com facilidade²⁶⁰.

O Estado então passa a ser pensado nos mesmos moldes das associações privadas, a associação de gestão ou para a gestão. É uma empresa que na perspectiva dos consumidores de Estado funciona mal e tem sérios problemas de gestão. Para Arendt, isto vem acontecendo desde o momento que o social substitui o político. A política se transforma em administração e técnica administrativa.

Comentando da substituição do serviço público por empresas privadas nas democracias liberais contemporâneas Hobsbawm pode nos dizer que:

o ideal da soberania do mercado não é um complemento à democracia liberal, e sim uma alternativa a ela. É, na verdade, uma alternativa a todos os tipos de política, pois nega a necessidade de decisões políticas, que são justamente aquelas relativas aos interesses comuns e grupais que se distinguem da soma das escolhas, racionais ou não, dos indivíduos que buscam suas preferências pessoais²⁶¹.

É por isso que como consumidor a liberdade é pensada como liberdade de consumir, a participação no mercado substitui a participação política e a liberdade política se transforma e será interpretada como liberdade de comércio. A liberdade de comércio passa ser um substituto para a participação política e é suficiente. Vide a China e a Arábia

²⁵⁹ Canclini em *Consumidores e Cidadãos* faz uma excelente descrição do que é a natureza transnacional da produção contemporânea.

²⁶⁰ Business Improvement Districts BIDs. No Brasil assumiu o nome de Parceria Público/Privada, PPP.

²⁶¹ HOBBSAWM, Eric J. *Globalização, democracia e terrorismo*. p. 105 e 106.

Saudita; a abertura comercial tornou desnecessária a abertura política, essa é a liberdade do consumidor.

O consumidor não é algo que tenha limites definidos, isto é, não é como o cidadão que ao separar o público do privado, constitui uma esfera privada na qual não se comporta como cidadão – a intimidade ou privacidade como intimidade. Seu lugar é o espaço social²⁶².

O consumidor é consumidor em *qualquer* lugar, ele não se despe do papel de consumidor para vestir outro na vida privada, assim como na atividade pública, é ainda consumidor. Pizzato Nunes, comentador do Código do Consumidor brasileiro, nos diz que o conceito de consumidor é difuso, pois consumidores são todas as pessoas por estarem potencialmente expostas à prática comercial. Assim, o consumidor já existe sempre em potência. Está e existe em qualquer lugar onde se possa conceber uma relação de consumo. E onde, hoje, não posso? Em casa, no trabalho, no lazer, na política ou na Igreja, a relação de consumo está em qualquer lugar, até as relações mais íntimas podem ser pensadas como relações de consumo.

Há uma diferença entre dizer *todo* lugar e *qualquer* lugar. Não posso dizer que as relações de consumo estão em *todo* lugar, e por isso o consumidor é onipresente, mas que as relações de consumo estão em *qualquer* lugar, o que significa dizer que a qualquer instante pode o consumidor se constituir. Um papel social fácil de vestir e de usar, e mais do que um papel se torna cada vez mais o suporte para os demais papéis sociais.

O livro de Sennet, *O declínio do homem público*, que é referência quando se discute espaço público seria já anacrônico. Falar de tirania da intimidade ecoa o conceito de intimidade e privacidade que Arendt discute em *A Condição Humana*. Contemporaneamente o homem que se constituiu como *animal laborans* tende a pôr em público o que ambos (Sennet e Arendt) chamam de intimidade.

Isto acontece porque a transformação do homem público em consumidor é resultado, também, da proeminência do social no espaço público e político, resultado do homem socializado: nas palavras de Arendt: “*a sociedade constitui a organização pública do processo vital*”²⁶³.

A consequência desta centralidade na pura vida biológica como preocupação central é a emergência de um novo tipo de relação público-privado. É a partir dessa

²⁶² Hannah Arendt chama de social a esfera híbrida entre o privado e o público que se cristalizou definitivamente na modernidade.

²⁶³ ARENDT, Hannah. *A condição humana*. p.56.

preocupação com o *bios* que o espaço público deve ser entendido – a vitória do *animal laborans*, como diz Arendt, abre a possibilidade de pensar o político a partir desse pressuposto biológico. O centro de toda preocupação no espaço político é o *bios*, a vida, a felicidade ou bem-estar.

Porém, o *animal laborans* pode ocupar a esfera pública, mas enquanto *animal laborans* não pode constituir uma esfera verdadeiramente pública, mas apenas atividades privadas exibidas em público – isso é cultura de massas – atividades privadas exibidas em público. A sociedade é constituída de indivíduos socializados que se expressam como consumidores – são consumidores.

Não há mais o doce sabor da casa burguesa – que Arendt chamava de museu particular de lembranças com suas fotos e objetos guardadores da memória; o lugar da tranquilidade onde a liberdade privada pudesse ser gozada ou, como diz Sennet, o círculo dos amigos e da família. O sentido de liberdade, que para Arendt, havia se alterado de liberdade pública para liberdade privada, parece voltar novamente ao mundo público, só que agora como interesse privado. Não é público, mas *em* público.

Não há propriamente família, mas famílias, e “amigo” se refere, talvez, a alguém que sequer se conhece fisicamente, só virtualmente. A vida privada é um exercício de publicidade. Exponho-me o tempo inteiro como um produto para consumo. Sou consumidor e ao mesmo tempo sou produto de consumo, que se reflete no *blog* que escrevo, nas milhões de fotos espalhadas na internet, na profusão de biografias e autobiografias produzidas. É a exposição do privado, das preferências e gostos, o onipresente programa de entrevistas acerca das preferências de mim mesmo. Sou o que consumo, não o que penso ou o lugar que ocupo no modo de produção. Ao consumir estabeleço minha identidade, filiação e lado.

Uma sociedade de consumidores é uma sociedade de trabalhadores sem trabalho, na qual a política também só pode ser elemento de consumo, ela é espetáculo, muitas vezes uma novela ou *soap opera* acompanhada, mesmo com interesse, até seu fim, quando outra novela imediatamente substitui a anterior. O próprio espetáculo é mercadoria de consumo e o consumidor é o ator e a plateia na sociedade de espetáculo.

O vocabulário do teatro vai se adequar perfeitamente a descrição da política e assim ela será tratada nos meios de comunicação em uma sociedade de consumidores: falamos de cenário político, atores políticos, palco político e enredo político da semana.

O personagem que a globalização vende, o estereótipo, é o liberal, relativista cultural e multicultural, conectado, aberto às diferenças e ao outro, livre de qualquer tipo

de preconceito nacional, étnico, sexual, religioso e preocupado com o planeta. Mas o consumidor é o verdadeiro cidadão do mundo, o autêntico cosmopolita sem fronteiras, o ator que a globalização precisava.

Resta a “ameaça” de Arendt, de que tudo e qualquer coisa pode e será consumido.

Referências bibliográficas

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Revisão técnica e apresentação Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Editora Perspectiva, 1992.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. 3v: Antissemitismo, Imperialismo, Totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ARENDT, Hannah. *The human condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

BAUMAN, Zygmunt *Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadorias*. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2008.

CANCLINI, Nestor Garcia. *Consumidores e Cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*. Tradução Maurício Santana Dias. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006.

HOBSBAWM, Eric J. *A era dos Extremos*. Tradutor: Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

HOBSBAWM, Eric J. *Globalização, democracia e terrorismo*. Tradução José Viegas. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

RIZZATO NUNES. *Curso de Direito do consumidor*. São Paulo: Editora Saraiva, 2012.

SENNETT, Richard. *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade*. Tradução Lygia Araujo Watanabe. São Paulo, 1998.

Elementos para una Racionalidad fáctica. El conocimiento ontológico kantiano a partir de la lectura heideggeriana

Francisco Luis Giraldo-Gutiérrez *
Eladio C. P. Craia **

Resumen

El presente texto parte del establecimiento de un recorte en términos conceptuales y temáticos dentro del marco general del desarrollo reflexivo propuesto por Martin Heidegger sobre el cómo y el qué debemos entender en la obra de I. Kant, abordada en su sentido metafísico, en particular en la *Crítica de la razón pura*. En este sentido, el primer movimiento analítico del texto se focaliza en el examen de algunos de los conceptos -y de los contextos conceptuales-, en los cuales aparece como más necesaria la unificación de los diferentes vectores que Heidegger plantea como lectura de Kant. De acuerdo con esto, se expone en un primer momento, qué entiende y cómo concibe Heidegger la vasta noción de *metafísica* y cómo y cuáles son los aspectos a tener en cuenta para el abordaje de la metafísica en sentido kantiano, esto es, la fundamentación de la metafísica como punto de partida. En un segundo momento el texto desarrolla de modo esquemático lo que Heidegger denomina como “realización de la fundamentación de la metafísica”. Un tercer momento de análisis se concentra en las cinco etapas para el desarrollo de una ontología, según son propuestas por Heidegger, específicamente en relación con su lectura de Kant. Finalmente, y a modo de conclusión, el texto presenta algunas observaciones sobre el texto en particular con miras a develar algunos elementos de la racionalidad fáctica.

Palabras llave

Heidegger; Kant; Racionalidad; Facticidad.

* Instituto tecnológico Metropolitano (ITM) - Medellín, Colombia - franciscogiraldo@itm.edu.co; fgiraldo1963@gmail.com

** Programa de Postgrado em Filosofia – Pontifícia universidade Católica de Paraná, Curitiba Brasil. eladiocraia@hotmail.com.br

Abstract

The present text begins with the establishment of a conceptual and thematic cut in the general framework of the reflective development proposed by Martin Heidegger on how and what we should understand in the work of I. Kant, addressed in its metaphysical sense, particularly in the Critique of pure reason. In this sense, the first analytical movement of the text focuses on the examination of some of the concepts -and of the conceptual contexts-, in which the unification of the different vectors that Heidegger presents as Kant's reading appears as more necessary. According to this, it is exposed at first, what Heidegger understands and conceives the vast notion of metaphysics and how and what are the aspects to consider for the approach of metaphysics in the Kantian sense, that is, the foundation of metaphysics as a starting point. In a second moment the text develops schematically what Heidegger calls "realization of the foundation of metaphysics." A third moment of analysis focuses on the five stages for the development of an ontology, as proposed by Heidegger, specifically in relation to his reading of Kant. Finally, and by way of conclusion, the text presents some observations on the writing with a view to unveiling some elements of factual rationality.

Key words

Heidegger; Kant; Rationality; Facticity.

Introducción

Caracterizar una propuesta de relectura de la obra kantiana no es nada fácil máxime cuando quien la propone y desarrolla, Heidegger, es un autor tan prolijo como el autor estudiado. Para simplificar un poco lo amplio, en términos conceptuales y temáticos, de lo desarrollado por Heidegger sobre el cómo y qué debemos entender de Kant en sentido metafísico en la *Crítica de la razón pura*, la idea es dar cuenta de algunos de los conceptos y contextos en los cuales se hace necesario unificar y entender lo que Heidegger plantea que debe ser una lectura de Kant. De acuerdo a esto, se expone en un primer momento qué entiende y cómo concibe Heidegger *metafísica* y cómo y cuáles son los aspectos a tener en cuenta para el abordaje de la metafísica en sentido kantiano, esto es, la fundamentación de la metafísica como punto de partida. Como segundo momento

se desarrolla, a modo de caracterización, lo que Heidegger denomina como la realización de la Fundamentación de la Metafísica. A partir de las cinco etapas para el desarrollo de una ontología, se corresponde con el tercer momento. Como cuarto momento temático y a modo de conclusión se presentan algunas observaciones, desde la visión de quienes escriben, sobre el texto en particular con miras a develar algunos elementos de la racionalidad fáctica.

1. Crítica de la razón pura y fundamentación de la metafísica: conceptos y contextos de referencia

El propósito de Heidegger en un principio es interpretar la *Crítica de la razón pura* escrita por Kant “como una fundamentación de la metafísica se enfoca pues como problema de una ontología fundamental. (Heidegger, 1973, pág. 11), por lo cual dice Heidegger que se debe llamar como “ontología fundamental a la analítica ontológica de la esencia finita del hombre que debe preparar el fundamento de una metafísica “conforme a la naturaleza del hombre”. (Heidegger, 1973, pág. 11). Lo característico de esto es que su centro es el hombre. La humanización y no la divinización del ser. Analizar y caracterizar, en contexto, las acciones del hombre en cuanto corresponden a su naturaleza: su ser. De esta manera se logra “demostrar que la mencionada analítica ontológica del ser-ahí es un postulado necesario y dilucidar así, de qué modo y con qué intención, dentro de qué límites y en función de cuáles supuestos, plantea ésta la pregunta concreta: ¿Qué es el hombre?. (Heidegger, 1973, pág. 11). Como punto de partida es un asunto que le compete a la antropología y de manera puntual a la antropología filosófica. Humanizar al ente desde el ser es el paso de la metafísica, en sentido dogmático, a la concepción del ser como ente. La lectura revolucionaria sobre la fundamentación de la metafísica en el siglo xx: una ontología de lo ente.

Ahora bien, con relación a la metafísica, Heidegger plantea que ésta no es un edificio, pero sí “es algo real como “disposición natural” en todos los hombres. (Heidegger, 1973, pág. 11). En este contexto, fundamentar sería identificar las condiciones y modos en que se trazaría y levantaría dicho edificio. Dependiendo de los cimientos y el tipo de material teórico y conceptual con el que se establezcan esos cimientos, de ahí dependerá el valor y la resistencia que tenga la metafísica para abordar un número amplio de problemas y soportar a los detractores de la misma.

Pero desde Heidegger, ¿qué debemos entender por metafísica? y ¿Cómo se ha concebido tradicionalmente la metafísica y si dicha concepción permanece hoy día?

Para comenzar podemos decir con Heidegger que “La metafísica es la ciencia que contiene los primeros principios de lo que el conocimiento humano aprehende. (Heidegger, 1973, pág. 15). En esa interiorización, el hombre descubre hechos y fenómenos que le escapan a su racionalidad fáctica. El hombre ante estos hechos adolece, está impotente para comprender. Cuando esto le acontece, a estos hechos y/o fenómenos, el hombre los denomina metafísicos. En tiempo de Aristóteles, la metafísica obedecía a una mera instrumentalización bibliográfica pues se correspondía con los tratados de este autor que estaban, seguían más allá de los de física. Heidegger plantea que la metafísica se ha formado como un concepto dogmático, “lo que no ha posibilitado que “la problemática original pudiera recogerse de nuevo”. (Heidegger, 1973, pág. 18) . Dos son los factores que han motivado dicha formación: “El primer motivo concierne a la estructura del contenido de la metafísica y se deriva de la interpretación cristiana del mundo, basada en la fe, según la cual todo ente no-divino es algo creado: El Universo. (...) De esa manera la totalidad de los entes, conforme a la conciencia cristiana del mundo y de la existencia, se subdivide en Dios, Naturaleza y hombres. (Heidegger, 1973, pág. 18). El hombre ante su incapacidad de responder por el quién, cómo, cuándo y dónde, de la creación acude a la figura cristiana de Dios.

Como segundo momento, Heidegger plantea que la formación dogmática “se refiere al modo y método de su conocimiento. Teniendo por objeto al ente y al sumo ente, “algo por lo que todo el mundo tiene interés” (Kant, la metafísica es una ciencia de la dignidad máxima, la “reina de las ciencias”. En consecuencia, también su modo de conocer debe ser el más riguroso y concluyente. Esto exige que se ajuste a un ideal de conocimiento que le corresponda. Se considera como tal el conocimiento “matemático”. (Heidegger, 1973, pág. 18)

La acción de conocer el ente como algo ideal, en resumidas cuentas, ha sido una posición reduccionista de la comprensión metafísica del mundo, del hombre. El conocer es concebido por Kant como un principio, desvirtuó la posibilidad de comprender al ente como lo que es pero en su contexto, en los escenarios de su develar. El ente en su devenir-ser, *Dasein*, es una facticidad del ser. Es una manifestación del hombre, sólo desde el devenir ser del ente deviene el hombre en una metafísica especial, particular. “El conocimiento del ente en general (*metaphysica generalis*) y el que se refiere a sus partes principales (*metaphysica specialis*), se convierten, pues, en una “ciencia de la razón pura” (Heidegger, 1973, pág. 18), es el juego de la racionalidad fáctica a la que le apuesta Heidegger, de tal manera que “Una fundamentación de la metafísica, en el sentido de una

delimitación de su posibilidad interna, debe dirigirse, en primer lugar, hacia el fin último de la *metaphysica specialis*; pues ésta es por excelencia un conocimiento del ente suprasensible. (Heidegger, 1973, pág. 19). Es así como “La proyección de la posibilidad interna de la *metaphysica specialis* se convierte, mediante la pregunta acerca de la posibilidad del conocimiento óntico, en una pregunta que investiga la posibilidad de lo que facilita el conocimiento óntico. (Heidegger, 1973, pág. 20). La racionalidad fáctica le posibilita al hombre superar los limitantes establecidos por la metafísica practicada en cualquiera de los dos sentidos dogmáticos desarrollados anteriormente. El interés e intención de la pregunta no es por el ser en sentido metafísico sino óntico. Es por esto que “el problema de la posibilidad interna de la ontología implica la pregunta acerca de la posibilidad de la *metaphysica generalis*. El intento de fundamentar la *metaphysica specialis* se concentra en la pregunta sobre la esencia de la *metaphysica generalis*. (Heidegger, 1973, pág. 21). La fundamentación metafísica es entonces la posibilidad interna de que la ontología sea revelada. Se sustenta esto con lo planteado por Heidegger:

El problema de la fundamentación exige, por primera vez, claridad acerca del modo de la generalización y, por ello, acerca del carácter del traspasar que el conocimiento de la constitución del ser implica. El saber si Kant mismo logra aclarar perfectamente el problema es una cuestión de orden secundario; basta con que haya reconocido su necesidad y, sobre todo, con que la haya expuesto. Pero a la vez, se pone de manifiesto que la ontología no se refiere, en primera instancia, a la fundamentación de las ciencias positivas. Su necesidad y su papel se fundan en un “interés más alto”, que la razón humana lleva en sí misma. (Heidegger, 1973, págs. 20,21)

De suerte que “Conocimiento ontológico equivale, por ende, a juzgar según bases no empíricas (principios). (Heidegger, 1973, pág. 22). Los principios en y para el proceso cognitivo en el hombre son el andamiaje y entramado conceptual del edificio propuesto y requerido por Heidegger.

2. La realización de la fundamentación de la metafísica.

Se ha esbozado en el numeral anterior lo que Heidegger propone como metafísica y cómo ha sido concebida ésta de manera dogmática. En igual medida se han presentado los alcances del propósito con el plantear la necesidad de una metafísica del ser, teniendo

como característica que se humaniza al ente, en tanto representación del hombre, y no como un asunto de divinización. Lo anterior reafirma lo planteado por Heidegger en tanto es una nueva visión de las cosas y los peligros que se pueden correr en el camino por la búsqueda de la verdad, “(...) es el destino inevitable de toda penetración verdadera en un terreno hasta entonces desconocido, que éste se determine sólo “poco a poco”: En el curso mismo de la penetración se confirma la dirección escogida y se forma un camino transitable. (Heidegger, 1973, pág. 27)

El objetivo ahora es hacer posible la construcción de ese gran edificio conceptual que haga posible no sólo una visión distinta de la metafísica sino una mayor validez y aplicabilidad a una serie amplia de fenómenos. La consolidación de una nueva visión de la metafísica a partir de la *Crítica de la razón* pura kantiana apenas comienza, de suerte que “La tarea consiste en determinar la esencia del conocimiento ontológico por la explicitación de su origen y de los gérmenes que lo hicieron posible. Para ello es necesario aclarar la esencia del conocimiento en general y el lugar y la índole del campo de origen. (Heidegger, 1973, pág. 28). En este numeral entonces se desarrollarán conceptos como el conocer, el conocimiento y los tipos y modos de conocer, es por esto que en este numeral se identifican claramente dos literales, en el A, hay una “caracterización de la dimensión de regresión para la realización de la fundamentación de la metafísica y [en el] B las etapas en que se divide la realización del proyecto de la posibilidad interna de la ontología. (Heidegger, 1973, pág. 27).

Con relación al literal A, Heidegger parte con una aclaración sobre Kant y señala que “Kant no expone los caracteres esenciales del campo de origen en la forma explícita de un tema; más bien los acepta como “suposiciones evidentes”. Por lo tanto, la interpretación no debe pasar por alto la función determinante de estas posiciones. (Heidegger, 1973, pág. 28). Con miras a establecer la verdad de lo que se conoce, Heidegger deja ver que es un error kantiano, y es error en tanto que partir de percepciones a priori conduce al error. De cierta manera es justificar el primer motivo de justificación dogmática de la metafísica desarrollado en líneas anteriores. Dado esto es cierto que “El origen fundamental de la fundamentación de la metafísica es la razón pura humana, y en el centro de la problemática de la fundamentación está, cómo lo más esencial, precisamente el carácter humano de la razón, es decir, su carácter finito. (Heidegger, 1973, pág. 28). Lo finito es un limitante en el devenir del hombre. Lo finito, como posibilidad, no como incapacidad, ratifica la imposibilidad de que el hombre lo conozca todo. Los hechos y fenómenos, así sean recurrentes, así den la apariencia de siempre ser los mismos,

el hombre que los percibe desde las variables inconmensurables de tiempo y espacio, ya no es el mismo. Ante el fenómeno empírico ha devenido otro hombre. Si bien el hombre en la cultura occidental es logos, razón, ésta también es finita y “esta finitud de la razón no consiste única y primariamente en el hecho de que el conocimiento humano demuestre muchos defectos debidos a la inconstancia, a la inexactitud y al error, sino que reside en la estructura esencial del conocimiento mismo. La limitación fáctica del conocimiento no es sino una consecuencia de esta esencia. (Heidegger, 1973, pág. 28). Lo fáctico de la razón es su finitud, reconocer sus limitaciones. El hombre es quien conoce, quien devela, quien le da valor de verdad a aquello que conoce sobre el objeto, cosa, fenómeno.

En el contexto de lo finito e infinito del conocimiento en el hombre, así como la nominación que éste hace de lo que conoce, lo ratifica Heidegger al plantear que “El doble carácter del ente como “fenómeno” y como “cosa en sí” corresponde a la doble manera según la cual se refiera al conocimiento finito o al infinito: el ente en tanto creación y el mismo ente como objeto. (Heidegger, 1973, pág. 37), siguiendo con el desarrollo de lo planteado, Heidegger dispone que “La interpretación de la esencia del conocimiento en general y de su finitud en particular dio el siguiente resultado: la intuición finita (sensibilidad) como tal necesita ser determinada por el entendimiento: En cambio, el entendimiento, siendo en sí finito, depende de la intuición, (Heidegger, 1973, pág. 39). La finitud y esencia de lo que el hombre conoce está determinado por la capacidad de entendimiento que tenga el hombre sobre el fenómeno. Hay una dualidad del conocer: el entendimiento y la intuición y entre los dos hay un movimiento dialéctico. Para reafirmar esto, Heidegger cita a Kant y plantea que “hay dos ramas del conocimiento humano, que quizá se originen en una raíz común, pero desconocida para nosotros, y son, a saber, la sensibilidad y el entendimiento. Por medio de la primera nos son dados los objetos; por medio de la segunda son los objetos pensados”. (Heidegger, 1973, pág. 40). La intuición como experiencia cognitiva no basta para un real conocer en el hombre. La sensibilidad, como posibilidad de aprehender el fenómeno no basta, reducir el conocimiento sólo a este nivel de conocimiento es aumentar aún más el límite, lo finito del conocimiento humano. La intuición es punto de partida y de llegada, así ambos puntos sean propios de lo limitado del conocimiento en el hombre.

3. Las cinco etapas de la fundamentación de la ontología

El desarrollo de las etapas propuestas por Heidegger son el eje central de la fundamentación de la metafísica, son la base para llegar a feliz término lo propuesto: demostrar cómo es posible una ontología del ser, lo que equivale a preguntarse por la esencia y lo fundamental de dicha esencia partiendo por reconocer que para iniciar ese camino ontológico es necesario tener una comprensión previa del ser (Heidegger, 1973, pág. 45), Vemos entonces cuáles son y, de manera sucinta, que caracteriza cada una de las etapas propuestas por Heidegger.

3.1. Los elementos esenciales del conocimiento puro

Como se ha dicho anteriormente, intuición y pensamiento son los dos componentes básicos en el conocer finito del hombre. Hay por lo menos dos elementos para establecer lo finito del conocimiento en el hombre que son: “*El concepto puro del entendimiento* (la noción) El otro elemento de la finitud del conocimiento humano es el pensamiento que, como representación determinante, tiende hacia lo intuído en la intuición, por lo que está enteramente al servicio de la intuición. (Heidegger, 1973, págs. 51,52)

Ahora se reconoce que la pretensión de conocer en el hombre es un ideal absoluto, que como todo ideal, cuando se persigue o se busca se cree que falta mucho por alcanzarlo, pero a medida que se tienen unos niveles de alcance o de desarrollo, la meta, el ideal sobre aquello que se piensa se amplía, al parecer se le exige más a ese ideal, se complejiza el ideal en términos de ampliar cuando se trasiega el camino pensado hacia el objeto-fenómeno percibido-intuído, “y como el conocimiento puro pertenece a la finitud del hombre, es necesario que la intuición pura se determine por un pensar puro. (Heidegger, 1973, pág. 46), con esto agrega Heidegger que “La intuición pura, como finita, es una representación receptiva. (Heidegger, 1973, pág. 46), pero no es mera representación desde lo intuído a priori, sensación como grado de satisfacción y no de correspondencia, de lo sentido-visto con lo pensado. De acuerdo con esto “La intuición pura tiene pues su intuído, pero de tal modo que no solo produce sino en y por el acto mismo de intuición. Lo intuído, a pesar de todo, no es ni un ente ante los ojos, ni se aprehende temáticamente en la intuición pura. Al manejar las cosas y al percibirlas, son

“intuidas” sus relaciones espaciales, pero a menudo no se toman como tales. (Heidegger, 1973, pág. 48)

Con relación a la intuición pura, se tiene como referentes, desde la *Crítica de la razón pura* kantiana, los conceptos de tiempo y espacio y en esta línea de cosas “(...)espacio y tiempo, las dos intuiciones puras, se reparten en dos regiones de la experiencia y, a primera vista, parece imposible encontrar una intuición pura que constituya todo el conocimiento del ser del ente perceptible, admitiendo, por tanto, que se plantee el problema del conocimiento ontológico en un sentido universal. (Heidegger, 1973, pág. 49), ampliando esto conceptos tenemos que “El tiempo, limitado inmediatamente a los datos del sentido interno, es ontológicamente más universal sólo en tanto que la subjetividad del sujeto consista en estar abierta para todo lo que es ente. Mientras más subjetivo es el tiempo, más originaria y extensa es la limitación del sujeto. (Heidegger, 1973, pág. 51). Lo inconmensurable del tiempo es sólo un adjetivo de lo instrumental que es tiempo para el mismo hombre. El tiempo es un constructo factico por medio del cual el hombre justifica la finitud de su conocimiento, de su incapacidad de conocerlo todo y de manera absoluta.

Desde la racionalidad fáctica lo que le queda al hombre es la base conceptual. El hombre, en términos del conocimiento, ve erigida su obra, edificio propuesto y prometido por Heidegger, en tanto tiene la posibilidad de conceptualizar, pensar de manera argumentada, sobre el ente. Lo intuido se vuelve pensamiento mediante los conceptos “el conocimiento puro es intuición pura mediante conceptos puros. (Heidegger, 1973, pág. 52). Por esto se establece que “Los conceptos puros no nacen mediante un acto de la reflexión, no son conceptos reflejos, sino representaciones que pertenecen de antemano a la estructura esencial de la reflexión, es decir, que actúan en, con y por la reflexión; siendo en suma conceptos reflectantes. (Heidegger, 1973, pág. 54), finalmente vemos que “La representación conceptual es la coincidencia de una pluralidad en ese algo único: la unidad de este algo único debe hacerse resaltar anticipadamente en la representación conceptual y servir de medida a todos los enunciados que determinen aquella pluralidad. (Heidegger, 1973, pág. 52)

Al terminar esta primera etapa Heidegger sostiene que “El entendimiento puro ofrece en sí una multiplicidad, las unidades puras de una posible unión. Y si los modos posibles de unión (juicios) constituyen un conjunto completo, es decir, la naturaleza íntegra del entendimiento mismo, entonces el entendimiento puro oculta un sistema de multiplicidad de conceptos puros. (Heidegger, 1973, pág. 55)

3.2 La Unidad esencial del conocimiento puro

Se ha planteado al momento sobre el que y la importancia de una fundamentación metafísica, comprendida a este nivel como un asunto de la ontología. Retomemos lo desarrollado en el numeral anterior y agreguemos que “Los elementos puros aislados del conocimiento puro son: el tiempo como intuición pura universal y las nociones como lo pensado en el pensamiento puro. (Heidegger, 1973, pág. 57). Lo que se busca entonces es superar esos niveles de metafísica dogmática y proyectarla a las condiciones de una nueva manera de ver al ente, identificando su ser. Para llegar a esto, se hace necesario unificar criterios en torno a la finitud del conocimiento en el hombre y lo propio de un conocimiento puro.

Sabemos que “Como las nociones que pertenecen a la finitud del conocimiento están esencialmente relacionadas con la intuición pura, y como está relación entre intuición pura y pensamiento puro es uno de los constituyentes de la unidad esencial del conocimiento puro, el deslinde de la esencia de las categorías sirve de una vez por todas para aclarar la posibilidad interna de la unidad esencial del conocimiento ontológico. (Heidegger, 1973, pág. 58). Lo que permanece en el hombre y a partir de lo cual puede dar cuenta es lo que determina la unidad del sistema conceptual. Lo intuitivo y lo pensado han sido el punto de partida para la consolidación del sistema de conocimiento, es por esto que:

(...) la unidad esencial del conocimiento puro debe constituir la unidad del conjunto de todas las síntesis estructurales. La síntesis veritativa obtiene, dentro de la pregunta por la unidad esencial del conocimiento puro, una preeminencia sólo en tanto se concentra en ella el problema de la síntesis, lo que no excluye que dicho problema se oriente también necesariamente a las demás formas de síntesis. (Heidegger, 1973, pág. 59)

Hablar de una estructura implica el haber validado la pertinencia de las partes, en este caso las condiciones y modos de conocer del hombre frente al ente. Aun así “el conocimiento del ser es la unidad de la intuición y el pensamiento puros. La intuitividad pura de las nociones será, por lo tanto, decisiva para la esencia de la categoría. (Heidegger, 1973, pág. 63). Se han depurado las maneras de preguntar por el ser del fenómeno, de la cosa. Sólo de esta manera es válido decir que “La pregunta acerca de la unidad esencial

de la intuición pura y del pensamiento puro se origina en el aislamiento previo de dichos elementos. Por lo tanto puede esbozarse el carácter de la unidad que les corresponde, mostrando cómo cada uno de esos elementos reclama estructuralmente al otro. (Heidegger, 1973, pág. 59)

3.3 La posibilidad interna de la unidad esencial de la síntesis ontológica

Como se ha podido identificar, la propuesta de una fundamentación metafísica y la necesidad de unidad esencial de las partes intervinientes en la síntesis ontológica es un sistema conceptual, que se consolida y retroalimenta con cada fenómeno que aparece y requiere ser entendido. Lo anterior lleva, desde la finitud y completitud de una ontología, a que las variables tiempo y espacio, como categorías puras del carácter finito del conocimiento humano, estén siempre presentes en el acontecer de los hechos y fenómenos, de suerte que “Un ser finito capaz de conocer no puede conducirse con relación a un ente, que no es él mismo y al que no ha creado, sino cuando este ente “ante los ojos” le sale espontáneamente al encuentro. (Heidegger, 1973, pág. 67). Es la necesaria temporalidad y espacialidad del ser, para poder devenir en unidad cognitiva para el hombre. De ahí que “La respuesta, aparentemente sólida, a la pregunta acerca de la unidad esencial del conocimiento ontológico se convierte progresivamente, a medida que esta unidad va determinándose con más exactitud, en el problema de la posibilidad de tal unión. (Heidegger, 1973, pág. 65), se requiere entonces que “En la síntesis pura deberían encontrarse *a priori* la intuición pura y el pensamiento puro. (Heidegger, 1973, págs. 65,66)

El conocer, según lo desarrollado por Heidegger, se instaura en primera instancia en la intuición. No se inicia el camino del conocer si no está presente la intuición, dada la finitud del conocimiento en el hombre vemos como: “El conocimiento finito es intuición receptiva: y como tal necesita del pensamiento determinante. (Heidegger, 1973, pág. 67). Ratificamos en este contexto que “En efecto, el entendimiento es –en la finitud- la facultad suprema, es decir, lo finito por excelencia. De ser así, debe resaltar muy claramente que la ob-jetivación, como actividad originaria del entendimiento puro, es dependiente de la intuición. No puede tratarse, por supuesto, de una intuición empírica, sino que debe ser la intuición pura. (Heidegger, 1973, pág. 71). Como elementos para conocer, la intuición, la percepción y la imaginación no pueden ser concebidas sólo como facultades del hombre, estos elementos tomados en conjunto son la base del sistema conceptual ontológico. Desarrollando lo dicho Heidegger plantea que: “La triada de

intuición pura, imaginación pura y percepción pura no significa ya una mera yuxtaposición de facultades. La deducción trascendental ha establecido, al revelar la función mediatizante de la síntesis pura, la posibilidad interna de la unidad esencial del conocimiento puro. (Heidegger, 1973, pág. 78). El hombre desde lo que intuye, piensa e imagina, deduce el ser del ente. Conjugar el resultado de estos tres componentes no abre la posibilidad de un conocimiento puro. La unidad trascendental objetiva el conocimiento que el hombre alcanza del ente, de tal manera que:

(...) para entender el problema de la realidad objetiva de las categorías como problema de la trascendencia, hay que evitar la interpretación del término kantiano de “realidad” en el sentido que le confiere la teoría del conocimiento actual, según la cual “realidad” significa “actualidad”. Kant designa esta “actualidad” con el nombre de *Dasein* o “existencia”. *Realitas* significa más bien, según la exacta traducción del mismo Kant, “*quididad*” y comprende el contenido-quid del ente, que queda circunscrito por *essentia*. (Heidegger, 1973, pág. 80)

Consecuentes con lo planteado por Heidegger, en la intención y necesidad de unión interna de los conceptos, con miras a una fundamentación ontológica, queda claro que “El problema “del origen y de la verdad” de las categorías es, sin embargo, idéntico a la pregunta acerca de la patentabilidad del ser del ente en la unidad esencial del conocimiento ontológico. (Heidegger, 1973, pág. 81). Patentar significa en primera instancia reconocer como propio de. El ser se devela-aparece, y la pretensión del hombre es llegar a la patentabilidad del ente, desde la manifestación del ser. Cognitivamente, el hombre intuye y piensa el ser, camino al ente, es la metodología sistémica que está proponiendo Heidegger a partir de Kant

3.4 El fundamento de la posibilidad interna del conocimiento ontológico

Para Heidegger fundamentar *la posibilidad interna de un conocimiento ontológico* implica poner a andar la estructura conceptual ya establecida. Es darle forma, articular los componentes que inicialmente se presentaban desarticulados, de acuerdo con esto “La posibilidad interna del conocimiento ontológico se muestra a partir de la totalidad específica de la estructura de la trascendencia. Su centro de coherencia es la imaginación

pura. (Heidegger, 1973, pág. 81). Equiparo en este punto, espero no de manera errada y equivoca, imaginación pura, con reducción eidética, fenomenológicamente hablando.

Ahora bien, lo que está en juego es el cómo conoce y la validez de lo que es conocido por el hombre, por esto se ha partido del hecho que “(...)todo conocimiento es primariamente intuición, y si la intuición finita tiene el carácter de receptividad, entonces, para una aclaración plenamente valedera de la trascendencia, es preciso que se exponga de la misma manera explícita la relación de la imaginación trascendental con la intuición pura y, por ello, la relación del entendimiento puro con ésta. (Heidegger, 1973, pág. 82), El conocimiento, conjugando la triada intuición, imaginación y pensamiento son es esquema conceptual que le posibilita al hombre un conocimiento ontológico. Es por esto que para Heidegger,

La formación del esquema en su realización, como un modo de la sensibilización de los conceptos, se llama esquematismo. A pesar de que debe distinguirse el esquema de la imagen, el esquema se refiere a algo así como una imagen, es decir, el carácter de imagen pertenece necesariamente al esquema. Éste tiene su propia esencia. No es solamente un simple aspecto (“imagen” en el primer sentido), ni un retrato (“imagen” en la segunda acepción). ¡llamémoslo, pues, imagen-esquema! (Heidegger, 1973, pág. 88)

La imagen que el hombre se forme del ente es la representación de la verdad de lo intuido, imaginado y pensado del ente, desde como él se manifiesta al mismo, llegando a decir con esto que “Toda representación conceptual es, esencialmente, esquematismo. Todo conocimiento finito es –como intuición pensante– necesariamente conceptual. (Heidegger, 1973, pág. 92). A partir de lo intuido, imaginado y pensado, el hombre conoce, a modo de concepto sobre el ente. Sin embargo, “si el esquematismo pertenece a la esencia del conocimiento finito y si la finitud está centrada en la trascendencia, la realización de la trascendencia ha de ser, en lo más íntimo, un esquematismo. (Heidegger, 1973, pág. 92), finalmente “El esquematismo trascendental es, por lo tanto, el fundamento de la posibilidad interna del conocimiento ontológico. Forma el objeto en la objetivación pura de tal manera que lo representado en el pensamiento puro se da necesariamente en la imagen pura del tiempo de un modo intuible. (Heidegger, 1973, pág. 98). El hombre en la medida que tiene la posibilidad de conceptuar sobre el ente,

trasciende al mismo ente. No en condición de superación o conocimiento absoluto del ente, sino en condición de dar cuenta de lo qué ha percibido, intuitivo e imaginado.

3.5 Determinación total de la esencia del conocimiento ontológico

Al inicio del desarrollo de la *quinta etapa* Heidegger plantea que en la etapa cuatro “se alcanzó, con el esquematismo trascendental, el fundamento de la posibilidad interna de la síntesis ontológica y, por ello, la meta de la fundamentación. (Heidegger, 1973, pág. 102). En igual sentido se hace necesario recordar que las partes iniciales tenían su intencionalidad “(...) la triada de los elementos que fue introducida en la segunda etapa de la fundamentación, al caracterizarse por primera vez la unidad esencial del conocimiento ontológico. La tercera y cuarta etapa mostraron después cómo estos tres elementos forman una unidad estructural, cuyo centro formador es la imaginación trascendental. (Heidegger, 1973, pág. 104). En el desarrollo temático y metodológico Heidegger establece como propósito de la quinta etapa que “si el conocimiento ontológico no es otra cosa que la formación originaria de la trascendencia, el principio supremo deberá contener la determinación central de la esencia de la trascendencia. Va a demostrar que esto es así. (Heidegger, 1973, pág. 102)

En este camino hacia el conocimiento, se establece que “El pensar puro es un enlazar el sujeto con el predicado (juzgar). (Heidegger, 1973, pág. 103). Es reconocer la facticidad racional de la humanidad como un develar del fenómeno. Esa correspondencia entre lo nombrado y las características y condiciones de lo que se nombra es el pensar puro. Así como se planteó una reciprocidad entre intuición y entendimiento, ahora se reconoce que no hay sujeto sin predicado, y que lo que se dice a través del predicado minimiza, resta posibilidad de conocer más al sujeto. Bajo esta premisa, es necesario aceptar que:

El pensar puro, si quiere ser tal, debe “quedarse” en lo representado como tal. Desde luego, tiene, aun dentro de esta restricción, sus propias reglas, principios, el supremo de los cuales es el “principio de contradicción”. El pensar puro no es, de ningún modo, un conocimiento, sino solamente un elemento, pero un elemento necesario, del conocimiento finito. Partiendo del pensamiento puro –en el supuesto de haber tomado de antemano el pensamiento por un elemento del conocimiento finito–, puede mostrarse su

necesaria referencia a algo que determina primariamente el conocimiento pleno. (Heidegger, 1973, pág. 103)

El pensar puro debe entenderse y aceptarse como una aproximación al sujeto. En términos kantianos, desde los juicios analíticos, darle un valor agregado y diferenciador al objeto desde la intuición y pensamiento del sujeto. El pensar puro es la posibilidad de representación que tiene el sujeto sobre el objeto

Ya con el ejercicio del esquematismo, como unidad con sentido del conocimiento puro, y de la diferenciación y caracterización de la *metafísica general* y la complementariedad existente entre ésta y la *metafísica particular* se llega entonces a la síntesis ontológica, por lo que Heidegger va a decir que “se ha señalado como tarea de la fundamentación de la *metaphysica generalis* la de revelar el fundamento de la posibilidad interna de la esencia de la síntesis ontológica. El conocimiento ontológico se ha revelado como lo que constituye la trascendencia. La aprehensión de la estructura total de la trascendencia hace posible que ahora se abarque con la vista la originalidad total del conocimiento ontológico, tanto su conocer como su conocido. (Heidegger, 1973, pág. 107). Ahora bien, con haber llegado y llevado a feliz término la caracterización de la estructura ontológica no implica que se haya superado el carácter finito del hombre. Más bien se ratifica dicho carácter, pero con la particularidad que el hombre, como sujeto de racionalidad fáctica, se ha dado a la tarea de explorar y explotar una serie de particularidades que desde la lectura que se había hecho de Kant a comienzos del siglo xx, no estaban muy definidas.

4. *A modo de conclusión*

De lo que se ha dotado al hombre, como sujeto de racionalidad fáctica, es de la capacidad de representación. Heidegger cita a Kant y plantea con él que “Todas las representaciones, como representaciones, tienen sus objetos, y a su vez pueden ser objetos de otras representaciones: los fenómenos son los únicos objetos que pueden sernos dados de inmediato, y se llama intuición lo que en ellos se refiere inmediatamente al objeto. (Heidegger, 1973, pág. 108). La representación es la materialización de lo que se intuye en el momento que se nos presenta el fenómeno. Lo representado es la concreción de lo conocido por el sujeto, no obstante “(...) el conocimiento ontológico no es conocimiento, si entendemos por conocimiento la aprehensión de un ente. (Heidegger, 1973, pág. 109). Ante esta exigencia, el ente no se aprehende, no se

interioriza. El ente requiere ser exteriorizado como una muestra de lo intuitivo y entendido por el hombre. El hombre siempre permanece abierto al ente sin aprehenderlo, sólo lo vive, lo padece, en un tiempo, modo y espacio. Sólo de esa manera puede decirse que el hombre el ente, pues “El conocimiento ontológico “forma” la trascendencia; formación que no es sino un mantener abierto el horizonte dentro del cual el ser del ente llega a captarse previamente con la mirada. Si, por otra parte, la verdad equivale a manifestación de la trascendencia viene a ser la verdad original: pero la verdad, a su vez, debe dividirse en dos: la posibilidad de revelación del ser y la patentibilidad del ente. (Heidegger, 1973, pág. 110). Fenomenológicamente, hay una situación en que el ser se me aparece, pero desde lo limitado del conocimiento humano, no se tiene la posibilidad de develar el ser en su totalidad, menos al ente; adicional a esto debe trasegarse un camino, el camino de validar lo por el ser revelado y que por el hombre limitado fue intuitivo y pensado.

Bibliografía

Heidegger, Martín (1959). *Carta sobre el humanismo*. Madrid. Taurus.

Heidegger, Martín (1973). Kant y el problema de la metafísica. México: Fondo de Cultura Económica.

Ortega y Gasset, José (2002). *Meditaciones de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*. Madrid. Alianza-Revista de Occidente.

De “ser” e de “tempo”: uma aproximação fenomenológica em perspectiva heideggeriana

Renato Kirchner *

Resumo

A intenção desta reflexão, muito mais que conquistar uma clareza dos conceitos “ser” e “tempo”, pretende-se fazer uma aproximação fenomenológica destes fenômenos. A reflexão toma como orientação as investigações fenomenológicas empreendidas por Martin Heidegger. Alcançar a devida clareza fenomenal destes conceitos impõe a pergunta: para que *experiência* nos remetem, em última instância, estes fenômenos? Na desconfiança de que talvez não saibamos ao certo que experiência seja, grafamos inicialmente as duas palavras entre aspas, esperando ser possível evidenciar, mediante algumas aproximações, o *sentido pré-ontológico* que os conceitos de “ser” e de “tempo” resguardam, mesmo em usos mais habituais e cotidianos. A aproximação fenomenológica aqui pretendida partirá de “ser” em direção a “tempo”.

Palavras-chave

Ser; Tempo; Sentido; Fenomenologia; Heidegger.

Abstract

The intention of this reflection, rather than achieving a clarity of the concepts “being” and “time”, is intended to make a phenomenological approximation of these phenomena. The reflection takes as orientation the phenomenological investigations undertaken by Martin Heidegger. Achieving the proper phenomenal clarity of these concepts imposes the question: to what experience do these phenomena ultimately refer us? In the mistrust that we may not know for sure what the experience is, we initially spell out the two words in quotation marks, hoping to be able to evidence, through some approximations, the

* Professor e pesquisador na Pontifícia Universidade Católica de Campinas desde 2010. Membro do corpo docente permanente da Faculdade de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Doutor e mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Atualmente, coordena o Programa de Mestrado *Stricto Sensu* em Ciências da Religião. E-mail: renatokirchner00@gmail.com.

pre-ontological meaning that the concepts of “being” and “time” in more habitual and everyday uses. The phenomenological approach here will start from “being” toward “time”.

Keywords

Being; Time; Sense; Phenomenology; Heidegger.

Segundo a afirmação de Heidegger na conferência *Tempo e ser*, “ser” – “uma questão”, porém, “nada entitativo”; “tempo” – “uma questão”, porém, “nada temporal”²⁶⁴. A ideia condutora, nessa aproximação fenomenológica, é que tanto a “ser” como a “tempo” sempre acompanha uma determinada experiência, um determinado sentido, sendo condição de possibilidade para qualquer *elaboração conceptual* propriamente dita. Nossa aproximação fenomenológica partirá de “ser” em direção a “tempo”.

Diante da necessidade de uma repetição explícita da questão do ser, Heidegger reduz a três os preconceitos fundamentais da palavra “ser” legados pela tradição metafísica: 1. “Ser” é o conceito “mais universal” (*allgemeinste*): *tò ón ésti kathólon málista pánton* (uma compreensão do ser já está sempre incluída em tudo que se apreende no ente); 2. O conceito de “ser” é indefinível (*undefinierbar*) (conclusão tirada da sua máxima universalidade); 3. O “ser” é o conceito evidente por si mesmo (*selbstverständliche*)²⁶⁵. No contexto em que estes preconceitos metafísicos tradicionais de “ser” são analisados, Heidegger pretende mostrar que, por detrás deles, está encoberta, mas acima de tudo *esquecida*, a compreensão ou o sentido do “ser”. Faz-se necessário, então, uma repetição e uma devida colocação da questão. De fato, através da análise destes preconceitos de “universalidade”, “indefinibilidade” e “mera evidência”, o pensador intenciona preparar o terreno em que se poderá discutir e aprofundar adequadamente *a questão pelo sentido de ser*.

Na primeira parte de *Introdução à metafísica*, intitulada “A questão fundamental da metafísica”²⁶⁶, Heidegger defronta-se com esta mesma questão. Ele formula a questão assim: “Por que há simplesmente o ente e não antes o nada?” Nesta maneira de formular

²⁶⁴ Martin Heidegger, “Zeit und Sein”, in: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Max Niemeyer, 1969, p. 4; tradução brasileira: “Tempo e ser”, de 1962, in: *Conferências e escritos filosóficos*, São Paulo, Abril Cultural, 1973, p. 457.

²⁶⁵ Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 1, p. 38-39 e Martin Heidegger, *Platons: Sophistes*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992, p. 447.

²⁶⁶ Martin Heidegger, *Introdução à metafísica*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1969, p. 34-37.

a questão pelo sentido do ser, embora tenha ali uma feição leibniziana, Heidegger apresenta três razões pelas quais compreende a dignidade da questão: “A questão, ‘por que há simplesmente o ente e não antes o nada?’, se constitui para nós na primeira em dignidade antes de tudo por ser a mais vasta, depois por ser a mais profunda e, afinal, por ser a mais originária das questões”²⁶⁷.

Heidegger enfatiza que, mesmo que o ser não seja posto em questão e, talvez, principalmente por isso mesmo, seu sentido fica, por assim dizer, esquecido. Daí nasce a necessidade de *um questionamento muito peculiar*, transformando-se a questão pelo sentido do ser em questão digna de ser investigada. Heidegger explicita a tríplice dignidade da questão do ser nestes termos: enquanto *a mais vasta (weiteste)*, “a questão cobre o máximo de envergadura. Não se detém a nenhum ente de qualquer espécie. Abrange todo ente, isto é, não só o ente atual no sentido mais amplo, como também o ente que já foi e o que ainda será”; enquanto *a mais profunda (tiefste)*, “ela procura o fundo do ente enquanto ente. Procurar o fundo, isso é aprofundar. O que se põe em questão entra assim numa referência com o fundo”; enquanto *a mais originária (ursprünglichste)*, “afastamo-nos inteiramente de qualquer ente particular, enquanto este ou aquele. Intencionamos sim o ente em seu todo mas sem qualquer preferência”²⁶⁸. Esta tríplice dignidade refere-se, pois, à questão “por que há simplesmente o ente e não antes o nada?”, isto é, está relacionada, no caso do contexto de *Ser e tempo*, à questão pelo sentido de ser. Para entender isso melhor, vejamos duas passagens, sendo uma da *Introdução à metafísica* e outra de *Ser e tempo*:

Por ser a mais vasta e profunda das questões, é também a mais originária. O que se deve entender por isso? Ao refletirmos sobre todo o âmbito do que se põe em questão, o ente como tal no seu todo, depara-se-nos facilmente o seguinte: Afastamo-nos inteiramente de qualquer ente particular, enquanto este ou aquele. Intencionamos sim o ente em seu todo mas sem qualquer preferência. Apenas *um* dentre eles sempre de novo se insinua estranhamente: o homem, que investiga a questão²⁶⁹.

A questão sobre o sentido do ser é a mais universal e a mais vazia (*universalste und leerste*); entretanto, ela abriga igualmente a possibilidade de sua

²⁶⁷ Martin Heidegger, *Introdução à metafísica*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1969, p. 34.

²⁶⁸ Martin Heidegger, *Introdução à metafísica*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1969, p. 34-35.

²⁶⁹ Martin Heidegger, *Introdução à metafísica*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1969, p. 35.

mais aguda singularização em cada ser-aí. [...] A universalidade do conceito de ser não contradiz a ‘especialidade’ da investigação, qual seja, a de encaminhar-se, seguindo a interpretação especial de um ente determinado, o ser-aí. É no ser-aí que se há de encontrar o horizonte para a compreensão e possível interpretação do ser²⁷⁰.

A partir do que vem afirmado nestas duas passagens, como poderíamos entender o título *Ser e tempo*? No penúltimo parágrafo de *Kant e o problema da metafísica*, livro publicado no ano de 1929, intitulado “O objetivo da ontologia fundamental”, o pensador revela:

A metafísica do ser-aí, que deve ser realizada na ontologia fundamental não pretende ser uma nova disciplina, constituindo-se um marco ao lado das que já existem: nela se manifesta a vontade de despertar a consciência de que o filosofar se realize como transcendência explícita do ser-aí. Na explicação da ideia de uma ontologia fundamental já se esclareceu que, se a problemática da metafísica do ser-aí se apresentou como *Ser e tempo*, é a conjunção ‘e’ deste título que implica o problema central. Nem o ‘ser’ nem o ‘tempo’ têm necessidade de abandonar seu significado anterior, mesmo que eles necessitem de uma interpretação mais originária que fundamente seu direito e seus limites²⁷¹.

Em *Introdução à metafísica*, Heidegger também enfatiza:

“*Ser e tempo*, porém, é um título, que não se pode equiparar, de forma alguma, às distinções discutidas. Aponta para uma dimensão de investigação totalmente diferente.

Nele a palavra ‘pensar’ não é simplesmente substituída pela palavra ‘tempo’. Desde o seu fundamento a essencialização do tempo é determinada segundo outras perspectivas e dentro unicamente do âmbito da questão do ser”²⁷².

²⁷⁰ Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 8, p. 79. Há numerosos estudos que buscam compreender o fundamento do título dado por Heidegger à sua obra capital. Entre tais obras está a de George Steiner, *As ideias de Heidegger*, Cultrix, São Paulo, 1982, p. 51-52 e 69-70. Nela o autor busca compreender a razão pela qual Heidegger intitula sua obra principal *Ser e tempo*. Para Steiner, este título já significa em si mesmo um confronto com a tradição metafísica, a qual não *concebeu o ser como sendo simultaneamente temporal*.

²⁷¹ Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1973, § 37, p. 206 (tradução nossa).

²⁷² Martin Heidegger, *Introdução à metafísica*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1969, p. 226-227.

Ainda, na “introdução”, de 1949, e acrescentada à preleção *Que é metafísica?*, de 1929, esclarece:

[...] o tratado *Ser e tempo*, que tenta o retorno ao fundamento da metafísica, não traz como título ‘Existência e tempo’, também não ‘Consciência e tempo’, mas ‘Ser e tempo’. Este título, porém, também não pode ser pensado como se correspondesse a estes outros títulos de uso corrente: ‘Ser e vir-a-ser’, ‘Ser e aparecer’, ‘Ser e pensar’, ‘Ser e dever’. [...] Em *Ser e tempo* ‘ser’ não é outra coisa que ‘tempo’, na medida em que ‘tempo’ é designado como pré-nome para a verdade do ser, pré-nome cuja verdade é o acontecimento (*Wesende*) do ser e assim o próprio ser²⁷³.

Fica patente em todas estas citações que “ser” e “tempo” indicam para uma só e mesma problemática. Por isso, tratar propriamente da problemática implicada em “ser” e “tempo” não significa fazer uma pergunta objetiva nem, muito menos, por assim dizer, uma pergunta retórica ou como se fosse possível acioná-la através de um estalar de dedos. *Está em jogo aqui a necessidade de uma reflexão a respeito do destino histórico do ser-á humano ser “no” tempo.*

Para Heidegger, é necessário fazer uma “crítica fenomenológica” da tradição metafísica ocidental sob novos olhos. Não se trata de compreender apenas como esta questão fundante e fundamental perpassa não só o tratado *Ser e tempo*, mas que ela atravessa toda tradição filosófico-metafísica ocidental. Está em jogo, portanto: a que sentido, a que experiência somos remetidos, cada vez e sempre de novo, quando pronunciamos a palavra “ser”? Enfim, como nós mesmos, sendo o ente que questiona o ser, nos relacionamos com ele? Nesse sentido, cabe ver e entender que é esta questão que move e comove as realizações humanas mais elaboradas e sofisticadas mas, também e sobretudo, manifesta-se e revela-se nos afazeres e ocupações humanos mais cotidianos.

²⁷³ Martin Heidegger, *Que é metafísica?*, São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1969, p. 73-74 (cf. edição alemã: “Einleitung zu: ‘Was ist Metaphysik?’” (de 1949), in: *Wegmarken*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1967, p. 205). Em seu livro *Introdução à metafísica*, quarta parte, intitulada “Delimitação do ser”, o pensador desenvolveu as relações “Ser e vir-a-ser”, “Ser e aparecer”, “Ser e pensar”, “Ser e dever” (cf. Martin Heidegger, *Introdução à metafísica*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1969, p. 226). Cf. também Emmanuel Carneiro Leão, “Ser e tempo”, in: *Aprendendo a pensar*, Petrópolis, Vozes, 1992, p. 211.

Com efeito, seguindo uma das orientações da hermenêutica fenomenológica, segundo a qual “é necessário ser aquilo que se compreende”²⁷⁴, isto é, que *ser implica*, cada vez e sempre de novo, já *corresponder a uma determinada compreensão*, voltemos nossa atenção para uma das perguntas colocadas acima. Escolhemos uma dentre as perguntas propostas e, sabendo que uma escolha nunca é aleatória, devemos ter presente que escolher implica necessariamente dar primazia a uma em detrimento de outra. Assim, seguindo a ideia de que escolher é dar primazia, damos privilégio a uma pergunta que, segundo tudo indica, é a pergunta que subjaz a todas as demais.

Trata-se da pergunta propositadamente grifada por nós: *a questão pelo sentido do ser*, *a questão de ser “no” tempo* ou, de modo mais direto e simples, *ser e tempo*. Procuremos manter-nos na tensão e atenção desta pergunta. Procuremos manter esta pergunta de pé (*gestellt*). Ou seja, procuremos liberar o horizonte de compreensão que ela requer (*requerere*).

Por isso, no intuito de não deixar esta pergunta solta no ar, uma vez que – como já foi enfatizado – o ser é cada vez e sempre de novo ser de um ente determinado, melhor ainda, que se revela numa determinada compreensão, procuremos aproximar-nos através de um exemplo simples. “Simples” quer dizer “não complexo”, ou melhor, “sem dobras” (*sine plex*). Com efeito, trata-se de des-dobrar, através de um exemplo, o ser de um ente. Enfim, no banal, no trivial, no cotidiano da nossa vida, como o sentido do ser nos advém e visita nossa própria existência?

Portanto, vejamos isso através de um exemplo “simples”. Quando retiramos da estante *determinado* livro, ou melhor, *este* ente livro, é porque ele *já faz parte* de nossa ocupação, ele já está em nosso campo de ação e visão. *Em algum momento*, porém, o livro passou a ocupar o centro de nossa atenção. Isso só é possível porque está em jogo um determinado ver, uma determinada mirada. Mesmo no simples ato de pegá-lo nas mãos ou de apenas mirá-lo com os olhos, por exemplo, “algo mais” está pressuposto. Está em jogo *um determinado sentido de livro*. “Nós” escolhemos um determinado livro porque, de certo modo, já havíamos sido acolhidos e, nesse sentido, conduzidos por ele e para ele. Nesse âmbito da descrição da nossa relação com o ente livro, passamos a ter dificuldade de dizer com precisão quem é o agente e o paciente da ação no ato de pegar o livro nas mãos ou de apenas mirá-lo com os olhos. O que é propriamente “ação” aqui? De fato, *ato* diz que “nós” já estamos numa bem-determinada *abertura*, numa bem-determinada

²⁷⁴ Cf. o artigo de Marcia Sá Cavalcante Schuback, “Da necessidade de ser o que se compreende”, in: *Veredas*, ano 3, n. 29, maio 1998, Rio de Janeiro, Centro Cultural Banco do Brasil, p. 29.

perspectiva, num bem-determinado *horizonte de sentido*, quando surgiu *a tal necessidade* de retirar da ou deixar o livro na estante ou de apenas mirá-lo com os olhos. “A tal necessidade” mesma já aponta para *a realização* disso ou daquilo como, por exemplo, retirar da ou deixar o livro na estante ou, talvez, de apenas olhar para ele ou, num outro sentido ainda, de nem nos darmos conta que ele já está ou já esteve ao nosso redor. “Realização” diz então: *dar direção, dar orientação, dar lugar ao livro desde o mundo da “livraria”; apreender e compreender determinado livro, deixar que determinado livro venha ao nosso encontro como livro*. Nesta realização, quer queiramos quer não, já opera *um determinado sentido “de ser” do livro*, isto é, o ser já “nos” adveio desde *uma bem-determinada orientação de sentido*. Assim, podemos dizer que “nós” fomos acolhidos e escolhidos pelo livro, que fomos arrastados pela força de realização que é a realidade-livro. *Isso* sempre já se dá e acontece quando escolhemos ou quando somos escolhidos pelos entes, para isso ou para aquilo, desta ou daquela maneira. Ou melhor: ao escolhermos, somos também acolhidos, ou seja, ao escolhermos determinado livro, ele se deixa acolher, somos arrastados pela abertura-livro, pelo horizonte-livro, pela perspectiva-livro. Em suma, eu-ente – aqui, eu-livro! – não constitui uma relação ao lado de outras tantas possíveis, porque, no aqui-agora (*hic et nunc*), “é” *a relação*. O que possibilita *esta relação* banal eu-livro como qualquer outra? A possibilidade de ser possível diz respeito *à relação originária, à proto-relação*, uma vez que é ela que possibilita toda e qualquer relação de realização possível.

E o que é, então, abertura-livro, horizonte-livro, perspectiva-livro? Nada coisal, apenas momento, instante, tempo e hora certa do livro ser livro. De livro configurar-se, de livro aparecer como e enquanto livro. Esta hora, que é a hora da realização da realidade-livro, é a hora em que o que menos há é livro como coisa-objeto e aquele que o olha como pessoa-sujeito. A realidade-livro é circular, ou melhor, tanto coisa-objeto como pessoa-sujeito, que o “olha”, se *co-pertencem* e *co-respondem*, se *a-preendem* e *compreendem*. É nesse sentido que *já sempre se é aquilo que se compreende*. Por isso, procurando dimensionar a abertura, o horizonte, a perspectiva desde a qual Heidegger propõe *a colocação da questão de ser*, ele principia pela chamada analítica do modo primordial de ser, ou seja, pela analítica existencial do ser-aí humano.

A partir dessa descrição de ente livro, podemos perguntar: “ser”, o que é? O que quer dizer “ser do ente”? Que significa “sentido do ser”? Tem o ser algum “sentido”? Por enquanto, devemos ter presente que todas as tentativas de falar e pensar são, por assim dizer, modos de ser do próprio ser. *Mas também*, quando “não” falamos, quando “não” pensamos! Por isso, se não soubéssemos absolutamente nada a respeito do “ser”,

como poderíamos estar despertos para o ser e para a questão por ele suscitada? Poderíamos sequer *ter a ou estar na intenção de determiná-lo, de falar dele, de nele pensar*. Desse modo, em que sentido constitui-se, segundo Heidegger, o ser *ao modo de questão*? Melhor ainda: *da questão das questões*? Será o ser “algo” que está por detrás das coisas? Isso nós também não sabemos ainda ao certo. Por enquanto, sigamos algumas indicações dadas por Heidegger.

Por isso, se nos prendermos literalmente ao que foi enunciado inicialmente, então, a sequência de nossa reflexão deveria ser: do “ser” para o “tempo”. Porém, deve-se determinar “ser” a partir de “tempo” ou “tempo” a partir de “ser”? Sendo nossa preocupação fundamentalmente ver e entender o “tempo” desde o pensamento de Heidegger, procuramos determinar “tempo” *a partir de “ser”*. Isso significa: deve-se determinar primeiro o que “ser” significa para, em seguida, determinar o conceito “tempo”, a fim de ver e entender se existe uma possível relação entre *estes fenômenos* fundamentais da fenomenologia enquanto ontologia existencial do ser-aí humano.

Portanto, o que significam as palavras “ser” e “tempo”? Aparentemente “ser” como “tempo” são palavras como tantas outras. São palavras ao lado de outras palavras como: deus, homem, história, mundo, céu, terra, etc. E, no entanto, se se levar em conta o dimensionamento dado até aqui à problemática ontológica, então elas já não podem mais serem vistas e entendidas como meras palavras ao lado de tantas outras. É que as palavras “ser” e “tempo” já estão sendo vistas e entendidas desde uma determinada compreensão que nos diz respeito e implica a todo momento. Por esta razão também, intencionalmente, as colocamos entre aspas, isto é, deixamos provisoriamente em suspenso o “sentido” delas. Neste suspender não está em jogo pura e simplesmente uma manobra do intelecto que busca saber e averiguar se, por detrás delas há “algo” mais ou menos real (também irreal!), mais ou menos concreto (também abstrato!), mais ou menos objetivo (também subjetivo!), etc. A pressuposição fundamental no ato de deixar em suspenso não deve prender-se a preconceitos infundados, tenham eles o caráter que tiverem, mas, única e necessariamente, deve *fundamentar a sub-posição como tal*. Nessa tarefa, portanto, propomo-nos radicalizar e fundamentar a sub-posição “ser” *a partir* da sub-posição “tempo”.

Falávamos que “ser” é uma palavra, que “tempo” é uma palavra. Entretanto, o que significa cada uma destas palavras? Qual o significado ou os significados possíveis de “ser” e de “tempo”? E o que significará, nesse caso, “significância”? Atenhamo-nos

primeiramente à palavra “ser”, pois, à medida que ela nos disser alguma coisa, é possível talvez também dizer algo da palavra “tempo”²⁷⁵.

Heidegger, em sempre novas investidas e retomadas, busca fundamentar o sentido da palavra “ser”. Estas tentativas de fundamentação, porém, sempre já são vistas e realizadas a partir da tradição metafísica e não fora dela. Ao falar de “ser”, Heidegger pensa e fala, ao mesmo tempo, da questão fundamental e orientadora de toda tradição metafísica, que é a questão do ente *como* ente. Heidegger diz, logo no início de *Ser e tempo*, que, “no solo da arrancada grega para interpretar o ser, formou-se um dogma que não apenas declara supérflua a questão sobre o sentido do ser como lhe sanciona a falta”²⁷⁶, isto é, a palavra “ser”, de uma real provocação questionadora²⁷⁷, transformou-se, ao longo da tradição metafísica, numa palavra de uso corrente e, por isso mesmo, carece de uma real *definição conceptual*.

Ele continua: “Todo mundo emprega este conceito constantemente e também compreende o que ele, cada vez, pretende designar. Assim o que, encoberto, inquietava o filosofar antigo e se mantinha inquietante, transformou-se em evidência meridiana, a ponto de acusar quem ainda levantasse a questão de cometer um erro metodológico”²⁷⁸. Assim, embora ainda hoje continuemos a empregar esta mesma palavra dentro de uma certa evidência, mesmo que encoberta e esquecida de si mesma, porém, quando se trata de abordar temática e explicitamente o que esta palavra *cada vez* designa, deparamo-nos com o fato de que, não somente no uso cotidiano, como também e principalmente, numa abordagem explícita, sempre nos acompanha certa pré-sub-posição conceptual de “ser”, ou melhor, que “ser” é uma palavra *já sempre de e com sentido*. Pré-sub-suposto está, cada vez e em cada caso que esta palavra é empregada, um certo conceito orientador de sentido, ou seja, “ser” nunca é uma palavra meramente encapsulada em si e para si mesma.

A fim de não nos afastarmos do âmbito do tratado *Ser e tempo*, em que tal questão é colocada em movimento, é preciso considerar que *ser* é um termo metafísico, vale dizer,

275 Importante reflexão dos modos de **compreensão** do tempo, desde a perspectiva fenomenológica, encontra-se no livro de Hermógenes Harada, *Coisas, velhas e novas*, Bragança Paulista: Edusf, 2006, p. 410-416. O capítulo com o título “Tempo”, desenvolve os seguintes temas: “tempo psicológico”, “diferenças do tempo”, “o tempo como ‘kairós’”, “tempo e liberdade”.

276 Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 1, p. 37.

277 Segundo Ortega, o verbo alemão *heissen* significa “chamar”, sentido este presente no verbo “pro-vocar”. Este sentido está relacionado ao fato de este verbo exprimir originariamente “apelo”, quer dizer, “fazer com que algo se mova”, que “algo entre em movimento”, no sentido do verbo *calo* e *kin* ou *kélomai* (cf. José Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, Madri, Revista de Occidente, 1964, p. 145). A posição de Ortega se coaduna com o emprego de *heissen* (*pro-vocar*) em *O que pro-voca pensar?* (Martin Heidegger, *Was heisst Denken?*, Tübingen, Max Niemeyer, 1954).

278 Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 1, p. 37.

ser é um termo *correlato* de ente. Assim, *ser e ente* são, numa primeira aproximação, uma *co-relação* como, por exemplo: aqui e ali, eu e tu, alto e baixo, acima e abaixo, próximo e distante, aberto e fechado, movimento e repouso, céu e terra, fundo e superfície, claro e escuro, noite e dia, belo e feio, etc.²⁷⁹ Co-relação diz: *relacionado com*, ou seja, pré-sub-põe-se termos *co-* e *bi-*relacionados ou ainda de *mútua* imbricação. De tal modo que, ao se afirmar um dos termos, afirma-se *conjuntamente* o outro e vice-versa. Dizer, então, que *ser é e está para ente* é dizer, concomitante e simultaneamente, que *ente é e está para ser* e vice-versa. Numa forma tradicional isso significa: compreender o *ser como ente* e *ente como ser*. Os gregos formularam esta questão assim: *que é isto, o ente? (tí tò ón?)*.

Entretanto, o que significa ser como ente ou ente como ser? Como é possível ter acesso ao que é denominado por meio destas palavras? Aparentemente, ser e ente são palavras vazias e sem significação. Mas será mesmo essa a situação, será que podemos afirmar isso a partir das descrições e aproximações feitas até aqui? Seguindo uma indicação de Heidegger, segundo a qual é possível “descer do universal para o ente singular”²⁸⁰, o acesso ao ser é possível na medida em que nós nos voltamos para o *ente como ente*, isto é, para o ente em sua *singularidade*. “Singularidade” diz aqui: para o modo como o ser sempre já, *de algum modo*, se manifesta à nossa compreensão. Nos termos do primeiro preconceito a respeito do ser, citado acima, isso quer dizer: que “uma compreensão do ser já está sempre incluída em tudo que se apreende no ente”, ou seja, que cada vez que compreendemos ente como ente, o ser já é, de um modo ou de outro, *apreendido conjuntamente*, ou seja, é co-aprendido, é com-preendido. Numa forma incansavelmente repetida em *Ser e tempo*, isso quer dizer: “nós nos movemos sempre já numa determinada compreensão do ser”, ou melhor, *ser e compreensão de ser* estão originariamente co-relacionados²⁸¹.

Heidegger mostra que, apesar de não nos darmos conta disso, sempre já *contamos antecipada e previamente com* o “ser” em nossos afazeres e lidas cotidianos, atribuindo-lhe significados bem-determinados. Para mostrar isso, escolhemos duas passagens em que

²⁷⁹ Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 26 e 28, respectivamente p. 173s e 189s.

²⁸⁰ Martin Heidegger, *Introdução à metafísica*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1969, p. 113.

²⁸¹ Segundo Heidegger, é dessa compreensão “que brota a questão explícita do sentido do ser e a tendência para o seu conceito. Nós não *sabemos* o que diz ‘ser’. Mas já quando perguntamos o que é ‘ser’ nós nos mantemos numa compreensão do ‘é’, sem que possamos fixar conceitualmente o que significa esse ‘é’. *Essa compreensão do ser vaga e mediada é um fato*. [...] A interpretação dessa compreensão mediana do ser só pode conquistar um fio condutor com a elaboração do conceito de ser” (cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 2, p. 41.)

Heidegger mesmo exemplifica esta compreensão do “ser” *vaga e mediana*, na qual sempre já nos movimentamos de algum modo:

Escolhemos um modo de dizer simples, corrente e quase descuidado, no qual o ser se diz numa forma verbal, cujo uso é tão frequente que mal o notamos. Dizemos: ‘Deus *é*’. ‘A terra *é*’. ‘A conferência *é* na sala de aula’. ‘Este homem *é* da Suábia’. ‘A taça *é* de prata’. ‘O camponês *está* no campo’. ‘O livro *é* dele’. ‘Ele *é* da morte’. ‘Vermelho *é* backbord’. ‘A miséria da fome *está* na Rússia’. ‘O inimigo *está* de retirada’. ‘O pulgão *está* nos vinhedos’. ‘O cão *está* no jardim’. ‘Sobre todos os cimos *é* paz’²⁸².

Todo mundo compreende: ‘o céu *é* azul’, ‘eu *sou* feliz’, etc. Mas essa compreensão comum demonstra apenas a incompreensão. Revela que um enigma já está sempre inserido *a priori* em todo ater-se e ser para o ente, como ente. Esse fato de vivermos sempre numa compreensão do ser e o sentido do ser estar, ao mesmo tempo, envolto em obscuridade demonstra a necessidade de princípio de se repetir a questão sobre o sentido do ‘ser’²⁸³.

Num primeiro momento, todas estas frases presentes nestas duas passagens revelam um uso “natural” e “habitual” da palavra “ser”. Contudo, *é tão-só* vazio e sem sentido o verbo ser? Vejamos isso com mais cuidado! O que nestas *falas cotidianas*, “naturais” e “habituais” sempre já está de algum modo pré-sub-suposto e sub-entendido?

Segundo a compreensão “natural” e “habitual”, as palavras possuem *significados*. Ora, é presumível que o mesmo deve acontecer também com a palavra “ser”. Porém, é possível que ela não possua um significado apenas, isto é, um significado fixo e imutável como se estivesse encapsulado na própria palavra, ao modo, por exemplo, como encontramos os significados dicionarizados. Em geral, quando temos dúvida quanto ao significado exato que queremos empregar, recorremos ao dicionário na busca de um modo mais adequado de dizer o que intencionamos. Esse fato só revela que a utilização do dicionário é sempre já epigonal, ou seja, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, não nos ocorre esta dúvida e, assim, resguardados certos limites, sabemos bem

²⁸² Martin Heidegger, *Introdução à metafísica*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1969, p. 115 (grifos nossos).

²⁸³ Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 1, p. 39.

o que queremos dizer e expressar²⁸⁴. De fato, a palavra “ser” possui tantas significações possíveis quantas vezes *seja possível* dizer “é”. Nesse caso, “significado” deve poder dizer algo como *senal*, sendo que, toda vez que a palavra é empregada, con-figura-se uma *nova con-stituição* do “é”, dá-se uma *nova pre-sentificação* do “é”, ou seja, o “é” ganha *novo sentido*.

Nesse sentido, podemos dizer que significado é propriamente o que a palavra assinala ou indica *cada vez* que é empregada. A expressão “cada vez” quer dizer então algo como: *cada vez que há tessitura de sentido, con-juntura de sentido*. Con-juntura de sentido é o que Heidegger propriamente designa como abertura de mundo, ou melhor, mundo de sentido e/ou sentido de mundo. Assim, na simples frase “o céu é azul”, por exemplo, pode-se ver e entender um sentido bem-determinado do “é”, quer dizer, o “é” ganha aí *uma* determinação de sentido. Neste caso específico, o “é” da frase pode querer dizer: “faz tempo bom”, “não está nublado” e, por isso, “talvez não vá chover”, “o céu está limpo e lindo”, etc. Todas essas possíveis determinações de sentido provêm do fato de sempre já ter-se instaurado mundo, sendo sentido uma determinação da *mundanidade do mundo* (*Weltlichkeit der Welt*)²⁸⁵.

Cada um dos exemplos mencionados anteriormente do emprego das palavras “é” e “está” (“ser”) evidenciam *modos de ser-no-mundo* (*In-der-Welt-sein*). A rigor, é possível empregar cada uma destas palavras porque, fundamentalmente – assim pensa Heidegger – *há* ou *dá-se* (*es gibt*) mundo. Mundo enquanto ser-no-mundo como constituição fundamental do ser-aí. Portanto, toda e qualquer experiência de mundo revela modos de ser do ser-aí. Em última instância, não há palavras, nem coisas e objetos sem contexto, sem experiência, sem significado, sem sentido. Em cada palavra pronunciada, uma bem-

²⁸⁴ A propósito, num dos cursos ministrados por Martin Heidegger ao longo de sua atuação docente e publicado sob o título *Lógica. A pergunta pela essência da linguagem* podemos ler esta esclarecedora passagem: “Nós dizemos dicionário (*Wörterbuch*), estão aí *vocábulos* (*Wörter*) e não *ditos* (*Worte*), nada falado. Estes vocábulos não estão, porém, isolados, não estão aí de modo caótico, eles estão ordenados segundo a ordem do alfabeto que, em relação à ordem das palavras faladas, é sem dúvida inteiramente diferente. Esta soma dos vocábulos no dicionário pertence, num sentido determinado, à linguagem. Ora, se nós admitimos que esta soma de vocábulos pertence à existência da linguagem, qual é a sua extensão? Estarão todos os vocábulos no dicionário? Ou será que a língua é delimitável por um determinado número de vocábulos? Ou será que a língua está em constata formação e volta, por outro lado, a rejeitar ditos e vocábulos que desaparecem depois subitamente? Que estado da língua deve ser de todo em todo compreendido num dicionário? Não será um dicionário como um ossário num cemitério, onde os ossos e os restos mortais de homens há muito desaparecidos estão empilhados muito cuidadosamente, de tal modo que, através desta estratificação, toda a ruína se torna manifesta?” (Martin Heidegger, *Lógica. A pergunta pela essência da linguagem*, Lisboa, Calouste Gulbenkian, 2008, p. 65-66).

²⁸⁵ Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, §§ 14 a 24, p. 110-168. Nessa perspectiva, deve-se considerar a tese defendida por Heidegger, intitulada *A doutrina das categorias e significados de Duns Escoto*. Especial atenção deve ser dada à palavra “significado” e respectivas variações semânticas (cf. Martin Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Tübingen, J.C. Mohr (Paul Sieback), 1916).

determinada experiência é evocada e temporalizada, um bem-determinado sentido é evocado e temporalizado ou, no mínimo, está pressuposto e implícito.

Assim, para não deixar dúvida de que a questão do ser não é uma questão solta no ar, Heidegger vai sucessivamente trazendo à fala modos diferenciados pelos quais o “é” é sempre já indicação de sentido, sempre já se é e está operando num sentido, enfim, sempre já se está num envio (*Ge-schick*) do próprio ser (*Sein*). Assim, o que se evidencia tanto em relação à palavra “ser” como em relação à palavra “tempo”, por exemplo, embora lhes corresponda uma *multiplicidade significativa enquanto possibilidade de sentidos*, é que as palavras “ser” e “tempo” sempre já são empregadas a partir de um significado bem-determinado, de um sentido bem-determinado.

A partir dessas considerações, devemos então perguntar agora: a que nos remete ainda e sempre de novo o “tempo”? O que é “tempo”? Enfim, nos é permitido ainda perguntar dessa maneira? Seria esta a melhor maneira de perguntar pelo “tempo”? Considerando que, segundo Heidegger, fenomenologicamente o objetivo é tematizar o *tempo como tempo*, o que esta expressão querará dizer, então? Esta expressão pode sugerir, por exemplo, que tempo “é” tempo? Daí, se dissermos que *tempo “é” tempo*, trata-se de uma mera tautologia? Pode-se falar, a rigor, que o tempo “é”? Parece que, ao proceder assim, não fizemos mais que substituir o “como” por um “é” geral, vazio e evidente por si mesmo. Porém, o que nos diz, então, em sua essência constitutiva e correlativa, este “é”? Fala-nos ele algo a respeito dos *modos de temporalização do tempo*? Não é este “é”, em geral ou de modo irrefletido, também a forma conjugada do verbo ser, quer dizer, a forma verbal da 3ª pessoa do singular do modo indicativo presente? *É*. Mas o que dizemos e, o que parece ser mais importante, qual a maneira de o dizermos quando e enquanto o dizemos? Diz-nos este curto e seco “é” alguma coisa? *É* ele alguma “coisa”? Ele deixa-se dizer e expressar sob a forma de alguma “coisa”? Enfim, qual o nosso *inter-esse* quando perguntamos pelo “é” ao perguntarmos desse modo? E, sobretudo, quando vem expresso sob a forma tempo “é” tempo? O que diz-nos este “é”? Diz-nos este “é” “*ainda*” “alguma coisa”? Remete-nos ele para alguma possível experiência real do tempo? Onde estamos nós e em que âmbito movimentamo-nos quando colocamos a questão pelo tempo sob a forma “tempo é tempo”? Colocar uma questão como esta ou não colocá-la dá isso no mesmo ou pode estar acontecendo neste caso algo totalmente diferente?

Uma coisa parece certa: não se trata de fazer perguntas retóricas e, sobretudo, modos de perguntar inadequados ou que não conduzam a uma explicitação do modo de ser geral, vazio e indiferente e, principalmente, está em jogo mostrar como e por que isso

acontece. Toda vez que pronunciamos as palavras “ser” e “tempo”, um determinado sentido é evocado, uma determinada experiência é realizada. Assim, uma coisa parece ser inevitável: não há *conceito* nem *significado* sem que se os pressuponha concomitantes a uma constituição fundamental que, segundo Heidegger, é ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*) como fundamento de toda e qualquer estrutura de compreensão e sentido possíveis. De fato, cada vez que “ser” e “tempo” são pronunciados ou mesmo silenciados, de modo pré-científico e atemático, de modo indireto e implícito, de modo próprio ou impróprio, acaba-se evocando *sempre de novo* um determinado sentido fundamental e é isso que possibilita falarmos de “ser” e “tempo”.

Nessa perspectiva, é possível *visualizar e entender*, embora de modo preliminar e aproximativo, o *conceito de tempo* a partir de dois textos, sendo um do livro do Eclesiastes e o outro do soneto *Cântico lírico* de Luís de Camões. O texto tão conhecido do Eclesiastes (3,1-22) remete para múltiplos horizontes possíveis de sentido pelos quais o ser-aí humano se descobre “no tempo” ou se ocupa “do tempo”. Vejamos, então, o que diz a célebre passagem do Antigo Testamento:

Há um momento para tudo e um tempo
para todo propósito debaixo do céu.
Tempo de nascer, e tempo de morrer;
tempo de plantar, e tempo de arrancar a planta.
Tempo de matar, e tempo de curar;
tempo de destruir, e tempo de construir.
Tempo de chorar, e tempo de rir;
tempo de gemer, e tempo de bailar.
Tempo de atirar pedras, e tempo de recolher pedras;
tempo de abraçar, e tempo de separar.
Tempo de buscar, e tempo de perder;
tempo de guardar, e tempo de jogar fora.
Tempo de rasgar, e tempo de costurar;
tempo de calar, e tempo de falar.
Tempo de amar, e tempo de odiar;
tempo de guerra, e tempo de paz²⁸⁶.

²⁸⁶ Cf. *A Bíblia de Jerusalém*, São Paulo, Paulinas, 1985, p. 1169-1171.

Apesar de indicar para a *oportunidade própria* de cada ocupação humana possível, isto é, que cada *verbo* co-implica uma *ação* bem-determinada, esse texto fala que toda ocupação humana dá-se e acontece *desde tempo*. Não há ocupação humana que se dê fora de tempo, mas sempre “no tempo”. É por isso que, neste contexto, nos versículos 10 e 11 o autor do Eclesiastes também diz: “Observo *a tarefa* que Deus deu aos homens para que dela se *ocupem*: tudo o que ele fez é *apropriado a seu tempo*”. E, no versículo 22, conclui: “Observo que *não há felicidade para o homem a não ser alegrar-se com suas obras: essa é a sua porção*”. Isso quer dizer: o homem só é homem, ou seja, só é livre para si mesmo, na medida em que se alegra realizando-se *numa ocupação, numa tarefa, numa experiência*. A expressão “essa é a sua porção” quer então dizer: este é seu quinhão, esta é sua sorte e sua sina, enfim, seu destino e seu fado.

Procuremos ver isso, mais explicitamente ainda, através de um soneto de Luís de Camões. O soneto intitulado *Cântico lírico* traz à fala a experiência mais elementar e primigênia do tempo:

Com o tempo o prado verde reverdece,
Com o tempo cai a folha ao bosque umbroso,
Com o tempo pára o rio caudaloso,
Com o tempo o campo pobre se enriquece.
Com o tempo um louro morre, outro floresce,
Com o tempo um é sereno, outro invernosos,
Com o tempo foge o mal duro e penoso,
Com o tempo torna o bem já quando esquece.
Com o tempo faz mudança sorte avara,
Com o tempo se aniquila um grande estado,
Com o tempo torna a ser mais eminente.
Com o tempo tudo anda e tudo pára,
Mas só aquele tempo que é passado
Com o tempo não se faz tempo presente²⁸⁷.

O que norteia a experiência universal do tempo trazida à fala por Camões neste soneto? Evidencia a necessidade vital de sempre já se “*contar com o tempo*”. Este “contar

²⁸⁷ Soneto de Luís de Camões, citado por J.R. Nascimento, in: *Anos dourados... Anos sonhados*, Petrópolis, Vozes, 1998, p. 101.

com” *antecede* toda e qualquer ação, todo e qualquer afazer da lida cotidiana. Daí a razão desta expressão tão enfaticamente repetida ao longo do soneto: “com o tempo...”. Implícito está, nesta expressão, o fato de o ser-aí humano *existir* já sempre “no tempo” e, conseqüentemente, que o tempo é essencialmente *passagem, mudança, alteração*, ou melhor, que, ao *existir* “no tempo”, o ser-aí humano faz a experiência de ser e não-ser e vice-versa. Mesmo que de um modo pré-científico e atemático, “no uso e na vida”²⁸⁸, é dessa maneira que *nós* experimentamos o tempo. Não somente nas coisas e na natureza, pois, mais primordialmente, toda e qualquer experiência só é possível, porque, de algum modo, *somos* os agentes e os pacientes principais, ao mesmo tempo, de todas as possíveis experiências de passagens, mudanças, alterações... *existindo* “no tempo”. *É desse modo que somos e como somos desde que existimos!*

Com efeito, se prestamos ainda mais atenção aos três últimos versos do soneto, percebemos como Camões entende ser estruturalmente tempo. Os três últimos versos dizem: “Com o tempo tudo anda e tudo pára, / Mas só aquele tempo que é passado / Com o tempo não se faz tempo presente.”

Estes versos não são apenas o final de um soneto que fala, por acaso, do tempo. De fato, as palavras de Camões, ao se darem e ganharem forma de soneto, *já são uma temporalização de soneto*. Enfim, estes versos sintetizam uma concepção do tempo que se faz presente, que *se presentifica*, do início ao fim, isto é, em toda a força e criatividade poética de Camões a respeito do tempo da palavra enquanto palavra poética. Tentando verbalizar a concepção camoniana de tempo presente neste soneto, tentemos interpretar os três versos finais passo a passo.

O primeiro dos versos diz: “Com o tempo tudo anda e tudo pára”. O que marca este verso é ser ele uma *síntese* de tudo que anda e de tudo que pára. Síntese diz literalmente: “proposição reunitiva”. Mas o que sintetiza esta proposição? Ela sintetiza o seguinte: “com o tempo tudo anda e tudo pára”, ou seja, com o tempo, tudo o que é *vivo* (anda) *morre* (pára). Desse modo, deveríamos ler este verso assim: com o tempo, tudo que é vivo (tudo que anda) morre (tudo pára). Ou seja: sendo e estando na vida, *enquanto movimento vital*, tem-se consciência de sua consumação num limite, num fim: a morte. No entanto, morte não significa aqui, necessariamente, o fim último e derradeiro da vida, “o

²⁸⁸ “No uso e na vida” é uma expressão usada por Hermógenes Harada para traduzir *a situação cotidiana do ser-aí* (cf. Hermógenes Harada, *Coisas, velhas e novas*, Bragança Paulista, Edusf, 2006, p. 80). É uma tradução possível para a expressão “numa primeira aproximação e na maior parte das vezes” (*zunächst und zumeist*), com a qual Heidegger busca explicitar *o caráter prévio da cotidianidade do ser-aí* (cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 71, p. 460-462). Na analítica temporal, Heidegger faz algumas considerações específicas a respeito dessa expressão e sua relação com a temporalidade do ser-aí.

último expirar”, como se ela acabasse e terminasse para sempre e de uma vez por todas “neste expirar”. Justamente por vida já sempre contar com o fato da morte nela implícita, guarda e resguarda, por isso mesmo, uma correlação originária. *Desde que e enquanto* o homem é homem, ele já está, a todo momento, a cada instante, morrendo de si para si mesmo²⁸⁹.

Os outros dois versos soam assim: “Mas só aquele tempo que é passado / Com o tempo não se faz tempo presente”. O decisivo, aqui, é compreender adequadamente a conjunção adversativa “mas”. Enquanto adversativa, esta conjunção marca uma oposição, uma contraposição. Mas oposição, contraposição de quê e a quê? Ora, entre vida e morte! Na medida em que a vida *com o tempo* vai se transformando em tempo passado, ela vai também, simultânea e concomitantemente, “andando” (passando), isto é, vai se futurando, vai se consumando e consumindo para dentro do seu contrário: a morte. E, por ser a vida essencialmente “futurização” para dentro de seu contrário, ela necessariamente “anda” (passa) e se torna sempre mais passado (memória). Assim, a vida é vida na morte e morte é morte na vida. *Desde que e enquanto* exista uma possibilidade de “com o tempo se fazer tempo presente”, ou seja, *desde que e enquanto* exista uma possibilidade de vida realizar-se de alguma maneira, acontece vida-morte ou morte-vida.

Esta estrutura temporal, implícita nos dois últimos versos do soneto camoniano, foi vista e explicitada por Heidegger como uma estrutura tríplice, sendo que, para ele, o futuro (*Zukunft*) é pura possibilidade aberta de ser sob um modo possível de ser. *O que está por vir é “quem” primordialmente se realiza e se temporaliza “no tempo”. O ser-ai já é sempre o ente que conta “com o tempo” em tudo que faz e realiza*. Portanto, não há tempo fora e além da relação vida-morte ou morte-vida. Vida é, pois, essencial e estruturalmente, *u-tópica*; é, necessária e primordialmente, não-lugar; é, fundamentalmente, carente de lugar e, portanto, carece ocupar lugar ainda não-ocupado, *não mais*, porém, como fardo, como peso, mas com jovial e livre aceitação da negação como condição de ser inerente à própria vida.

²⁸⁹ Heidegger tematiza isso através dos existenciais ser-todo (*Ganzsein*) e ser-para-a-morte (*Sein zum Tode*). Cf. o primeiro capítulo da analítica temporal, intitulado “A possibilidade do ser-ai ser-todo e o ser-para-a-morte” (cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, §§ 46-53, p. 309-344).

Acerca da medida e da desmedida na construção do habitar poético do homem sobre esta terra

Affonso Henrique Vieira da Costa *

Resumo

Esse trabalho, em se aproximando da poesia de Hölderlin, visa à compreensão do que Heidegger chama de habitar poético do homem. Ele, por sua vez, pressupõe a pergunta: “Existe sobre a terra uma medida?” Com isso, intenta encaminhar uma investigação em torno da relação entre a existência humana e a essência da poesia. Tal investigação, conduzida pela pergunta acerca da medida, põe-nos, atualmente, em uma discussão aberta com a técnica e com a sua essência, onde a tensão entre medida e desmedida aparece de maneira privilegiada.

Palavras-chave

Medida; Desmedida; Poesia; Habitar poético; Técnica.

Abstract

This work, in approaching Hölderlin's poetry, aims at understanding what Heidegger calls “poetically man dwells”. It, in turn, presupposes the question: "Is there a measure on earth?" In this way he attempts to conduct an inquiry into the relationship between human existence and the essence of poetry. This investigation, led by the question about measurement, now puts us in an open discussion with technique and its essence, where the tension between measure and unmeasured appears in a privileged way.

Keywords

Measurement; Unmeasured; Poetry; Dwelling poetically; Technique.

* Professor Adjunto de Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro PPGF/UFRRJ.

O trabalho ora proposto, desde um debate com a poética de Hölderlin, pretende desenvolver-se no sentido do que Heidegger procura pensar acerca de uma indagação experimentada pelo poeta: “Existe sobre a terra uma medida?” Tal indagação joga, de certa maneira, o pensador em uma tensão entre medida e desmedida, o que impõe uma meditação acerca do habitar poético do homem sobre esta terra. É, portanto, na tentativa de trazer à tona esta tensão e perceber sua relação com o habitar poético, buscando pensar também a relação entre poesia e existência, que esse breve texto se dispõe.

Porém, para que seja possível dar início aos problemas apresentados, ouçamos o poema “Os carvalhos”. Nele, Hölderlin escreve:

Dos jardins venho eu ter convosco, ó filhos do monte!
Dos jardins onde, paciente e doméstica, a Natureza vive,
Cuidosa e juntamente cuidada c’o homem diligente.
Mas vós, Magníficos! Erguei-vos como um povo de Titãs
No mundo mais manso e a vós sós pertenceis e ao céu,
Que vos sustentou e criou e à terra, que de si vos pariu.
Nenhum de vós foi ainda aprender à escola dos homens,
E alegres e livres irrompeis, da forte raiz,
Uns entre os outros e agarrais, como a águia a presa,
Com braço potente o espaço, e contra as nuvens
Se vos ergue serena e grande a copa solheira.
Cada um de vós é um mundo, como estrelas do céu
Vós viveis, um deus cada qual, juntos em livre união.
Pudesse eu tolerar a servidão, e já não invejava
Este bosque e bem me amoldava à vida em comum.
Não me prendesse já à vida em comum o coração,
Que não deixa de amar, como eu gostaria de morar entre vós!²⁹⁰

Extraímos do poema os seguintes versos: “Pudesse eu tolerar a servidão, e já não invejava/Este bosque e bem me amoldava à vida em comum”. O que o poeta nos diz? Ele nos diz que não se acostuma à vida em comum e esse não se acostumar faz com que ele inveje os carvalhos. Os carvalhos, por sua vez, são árvores gigantescas, que crescem em direção ao céu, desde o fundo de suas raízes, mergulhadas na terra.

²⁹⁰ HÖLDERLIN, Friedrich. *Poemas*. 2ª ed. Prefácio, seleção e tradução de Paulo Quintela. Coimbra: Atlântida, 1959, p. 25.

No poema, o entre céu e terra mostra-se a partir dos carvalhos como aquilo que se desdobra cada vez mais desde um enraizamento na terra. Não se pretende abandonar a terra e nem aquilo que é terrestre. Ao contrário. Parece que quanto mais a terra é assumida como terra, mais se eleva o poeta no horizonte aberto pelo céu. Por outro lado, também podemos dizer que quanto mais o horizonte do céu é aberto, mais o poeta se enraíza enquanto aquele mortal que é desde as profundezas da terra.

No texto *Serenidade*, nas suas primeiras páginas e no final, Heidegger cita o poeta Peter Hebel, que diz: “Nós somos plantas que – quer nos agrade confessar quer não –, apoiadas nas raízes, têm de romper o solo, a fim de poder florescer no Éter e dar frutos”²⁹¹.

A mesma imagem, que se encontra presente na poesia de Hölderlin, aqui é evocada por Hebel e é apropriada por Heidegger. Segundo o filósofo, em correspondendo a esse texto, toda obra para ser obra precisa afundar-se no solo natal, pátrio, a partir do qual há de crescer em direção ao céu, à esfera do espírito.

Ao fazer uma homenagem à obra do músico Conradin Kreutzer, pensando na tensão entre o pensamento que calcula e o pensamento que medita, vem à luz o texto de Hebel e com ele as questões singelas e radicais:

Existe ainda esse habitar tranquilo do homem entre a terra e o céu?
(...) Existe ainda uma terra natal, de raízes fortes no solo, na qual o homem se encontra permanentemente, quer dizer, onde o homem está enraizado?²⁹²

Um pouco adiante, o próprio Heidegger expõe o lugar e o alcance de suas questões: “A perda do enraizamento provém do espírito da época, no qual todos nós nascemos”²⁹³.

Essa perda de enraizamento, evocada por Heidegger, é pressentida, de alguma maneira, tanto por Hebel quanto por Hölderlin. No caso de Hölderlin, de acordo com o interesse desse trabalho, é o que se manifesta com a afirmação, em seus versos, contidos no poema “No azul sereno...”, que dizem: “... poeticamente o homem habita...”.

A fala precisa acerca do habitar poético do homem, justamente em meio ao perigo maior desse mesmo homem não encontrar mais a medida a partir da qual possa apropriar-

²⁹¹ HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*. Tradução de Maria Madalena Andrade e Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 15 e p. 27.

²⁹² Idem, p. 16.

²⁹³ Idem, p. 17

se de sua humanidade, traz à tona a questão acerca de seu desenraizamento. Tal processo (de desenraizamento) impõe a ele uma desmedida no interior da qual ele se vê como aquele que abre um caminho em que ele mesmo se descobre como “o mestre, senhor e possuidor da natureza”²⁹⁴.

Essa tentativa de se assenhorar do real, de até mesmo corrigi-lo, tem sua proveniência com o advento da técnica e a necessidade imperiosa de controle de tudo quanto há e é, de modo a integrar toda a realidade desde a sua essência, compreendida por Heidegger como com-posição, armação, arrazoamento – *Gestell*. Com isso, correspondendo inadvertidamente ao sentido da técnica, o homem está inserido numa “armação” em que, cada vez mais, a possibilidade de abertura para a compreensão da técnica vai se fechando na mesma proporção em que a ela (à técnica) ele vai se entregando. Faz parte da técnica e de sua essência dispor de tal maneira do homem que o impede cada vez mais de ir ao encontro de seu sentido a partir de um desvelamento mais originário. Contrariamente a este desvelamento, a técnica incita o homem a desafiar e a provocar a natureza, que se torna fornecedora de energia necessária a ser beneficiada e armazenada²⁹⁵.

A questão acerca da medida, como é possível de se observar, não é qualquer questão. Ela é aquela que, ao ser colocada, dispõe o humano diante de seu modo de ser. Está aí em jogo todo o seu afazer e até mesmo todo o seu deixar de fazer. Qual a proveniência de suas ações? A que sentido ele obedece quando se lança na produção de seu viver? A passagem de Hölderlin, que diz “Cheio de méritos, mas poeticamente/ o homem habita esta terra”, faz-nos transportar para uma dimensão não somente dos trabalhos diários que vão constituir isso que nomeamos, ao longo dos tempos, como cultura, mas também, e acima de tudo, para o que o poeta denomina de habitar poético, a “dimensão” a partir da qual qualquer outra habitação torna-se possível.

A habitação, conforme pode ser visto, pressupõe um sentido. A compreensão desse sentido a partir da pergunta se “Existe sobre a terra uma medida?” encaminha uma investigação em torno da relação entre a existência humana e a essência da poesia. Tal investigação, conduzida pela pergunta acerca da medida, põe-nos, atualmente, em uma discussão aberta com a técnica e com a sua essência, onde a tensão entre medida e desmedida aparece de maneira privilegiada.

²⁹⁴ Cf. Descartes em *Discurso do método*.

²⁹⁵ HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. In: *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 19.

Trata-se, diante disso, de liberar esforços para que seja possível uma introdução em direção a um questionamento em torno do que é propriamente a medida, de tal modo que ele se manifeste juntamente com o sentido que Heidegger dá à técnica moderna e, em seu seio, ao habitar poético, desde o qual a essência da linguagem, tomada como um apelo que chega ao homem, possa ser acolhida e posta em evidência.

No entanto, isso só poderá ser encaminhado por meio de uma exposição que não somente parta das diferenças entre o poeitar e o pensar, como também, em seu interior, procure, a partir de um “mesmo”, pensar desde as suas identidades, de maneira que se torne possível fazer aparecer o sentido de medida em uma articulação com a essência da linguagem no contexto da construção do habitar poético do homem sobre esta terra.

Para que atinjam tal intento, procuramos pensar inicialmente em uma passagem do texto “... *poeticamente o homem habita...*”, de Martin Heidegger. Diz a passagem: “O divino é a medida com a qual o homem confere medida ao seu habitar, à sua morada e demora sobre a terra, sob o céu”²⁹⁶.

Onde nos encontramos? Diante de palavras que não são meras palavras, isto é, que não são meras representações, mas sim procuram ser palavras de pensamento no momento em que se dispõem a ir ao encontro da coisa em questão, a saber: o problema do habitar poético do homem sobre esta terra, da medida a partir da qual pode o homem vir a ser o que ele mesmo é. As palavras que giram em um conjunto no âmbito do pensamento do filósofo na passagem citada são: Divino, Medida, Homem, Habitar, Demora, Céu e Terra. Não se trata aí de palavras utilizadas de maneira a querer esquematizar o que quer ser dito. Bem antes, trata-se de uma exigência daquilo que quer, que precisa aparecer, que se mostra como fenômeno.

Não é à toa, portanto, que Heidegger mesmo escreve, no texto em questão, as seguintes palavras, que falam do deus desconhecido e de sua aparição: “Esse aparecer é a medida com a qual o homem se mede”²⁹⁷. O homem não se mede com o dado. Isto quer dizer: Ele não se mede com aquilo que traz méritos, mas com o poético. O que lhe traz méritos é o já constituído. O poético, bem diferente, funda o que permanece. O homem só é digno de méritos porque bem antes é dada a ele a possibilidade de fundar o

²⁹⁶ HEIDEGGER, Martin. “poeticamente o homem habita...”. In: *Ensaios e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 172

²⁹⁷ HEIDEGGER, Martin. “poeticamente o homem habita...”. In: *Ensaios e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 174.

que permanece. É o que o próprio Hölderlin nos sinaliza ao final de seu poema “Recordação”: “Mas o que fica, os poetas o fundam”²⁹⁸.

O que quer dizer aí “fundar”? Fundar é um retroceder ao dar-se das coisas. É, no seio do transitório, encontrar-se com o permanente. A exposição, tanto ao transitório quanto ao permanente, dá-se no *Da-sein*, no ser-aí, ou seja, no aí, no aberto do próprio ser. Na abertura do ser-aí pode o homem, enquanto poeta, “apreender, no tempo devorador, um permanente qualquer e fixá-lo na palavra”²⁹⁹. O poeta é aquele que funda o permanente, extraindo “o simples da confusão, a medida da desmedida”³⁰⁰.

O estar sob o céu e sobre a terra é o lugar do homem que, ao erguer seu olhar para cima, mede-se com o estranho. A possibilidade da medida, que não é algo numérico e afeito a contabilidades, dá-se nesse “instante” que se abre e que Heidegger chama de “dimensão”. É a dimensão “comedida”, o próprio aberto que, ao revelar o estranho, faz com que o homem, em deixando a terra ser, seja o homem que ele próprio é, no entre-ser de céu e terra. Na revelação do estranho em seu ocultar-se, revela-se também ao homem o mortal que ele mesmo é. E é enquanto mortal que a ele se abre o que anteriormente denominou-se de permanente.

Mas, o que é esse “permanente”? É o que perdura, o que tem uma duração enquanto se recolhe, se retrai. É propriamente o que está em vigência, não como a metafísica o compreenderia tendo em vista o sentido de *essentia*, daquilo que é sempre presente e paira por sobre todas as coisas, mas como o que se desdobra e se dá enquanto o que se retrai.

É desse retraimento que as palavras de Hölderlin acerca do deus desconhecido – daquele que aparece como o céu – sobrevivem. Nesse aparecer “como”, dá-se o retraimento do próprio deus – a sua estranheza. É no seio da estranheza do recolhimento que o que é no modo do “como” se mostra em toda a sua inteireza e limpidez. Nessa inteireza e limpidez aparece o que é, para o homem, o mais familiar, a saber, de acordo com o poema de Hölderlin, a fisionomia do céu. “O desconhecido destina-se ao que familiar para o homem e estranho para o deus a fim de manter-se resguardado como desconhecido”³⁰¹.

²⁹⁸ HEIDEGGER, Martin. Hölderlin e a essência da poesia. In: *Explicações da poesia de Hölderlin*. Tradução de Claudia Drucker. Brasília: Editora UnB, 2013, p. 51.

²⁹⁹ Idem.

³⁰⁰ Idem.

³⁰¹ HEIDEGGER, Martin. “poeticamente o homem habita...”. In: *Ensaios e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 176.

De acordo com isso, o poeta canta o familiar e, em seu canto, deixa ver aquilo que se recolhe, o próprio desconhecido. É por isso, por conta de seu deixar ver, desse seu pressentimento, que Heidegger pode dizer que o poeta, “quando é poeta, não descreve o mero aparecer do céu e da terra”³⁰². O que está em jogo aí é o por meio de quê o céu pode aparecer como céu e a terra como terra, isto é, o que neste aparecer de céu e terra, em seu desocultamento, se deixa mostrar “precisamente como o que se encobre”³⁰³. Com isso, pode-se dizer: Aquilo que em seu aparecer se mostra ao homem como o mais familiar traz consigo, ao mesmo tempo, o estranho, o desconhecido. A poesia de Hölderlin, neste sentido, é poesia porque justamente faz aparecer esse desconhecido como desconhecido. Ela é, em seu fundo, um constante apelo para o seu aparecimento.

É justamente nesse apelo que se dá a medida do homem. Por isso, Heidegger afirma que “para o poeta, vislumbrar essa medida, medi-la como medida e tomá-la como medida, tudo isso tem um nome: ditar poeticamente.”³⁰⁴ É neste sentido que, acompanhando a interpretação do filósofo, pode-se dizer que “Hölderlin pensa a poesia como um medir.”³⁰⁵. É ditando poeticamente que o homem chega a ser o que ele é, habitando sobre esta terra. Diz-se “sobre esta” terra justamente para afastar-se da compreensão comum que toma o poético como algo proveniente da imaginação, como algo fantasioso e que paira acima do real, até mesmo como algo irreal.

Mas, afinal de contas, como se mede essa medida? Para que ela se dê não cabe nenhuma manipulação. Não se trata aí também de nenhuma medida que se toma através de um instrumento. Ela não é uma medida calculável. Ela não pretende apreender o que quer que seja em seu aparecer. Ela simplesmente deixa ser. É uma medida que se mede desde um resguardar de uma determinada distância – uma distância necessária ao aparecer do que quer vir à tona. “Isso acontece num tomar que nunca extrai de si a medida, mas que a toma num levar em conta integrador, esse que permanece uma escuta”³⁰⁶. Escuta aqui, diz: Atenção concentrada ao que vem. Uma espécie de pressentimento antecipatório. É o que nos indica Heidegger no seu texto “Assim como em dia santo”:

³⁰² Idem, p. 177.

³⁰³ Idem.

³⁰⁴ Idem, p. 175.

³⁰⁵ HEIDEGGER, Martin. “poeticamente o homem habita...”. In: *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 175.

³⁰⁶ Idem, p. 174.

“O pressentimento pensa antecipadamente no distante, que não distancia, mas, ao contrário, vem a nós”³⁰⁷.

A ausência de medida presente em nossa época histórica, a sua desmedida propriamente dita, revela-se no modo como o homem busca ir ao encontro das coisas. Ele procura reduzir as distâncias acreditando que isso quer dizer proximidade. Ele não percebe, justamente por corresponder inadvertidamente à técnica, que quanto mais ele encurta as distâncias, acreditando que as coisas assim vão a ele se mostrar, mais elas recuam e, junto a esse recuo, mais dão a aparência de que a ele se entregam.

O que se apresenta, diante desse acontecimento, a saber, da supressão das grandes distâncias, em que “tudo se torna igualmente próximo e igualmente distante”, em que “tudo não fica nem distante e nem próximo”³⁰⁸? Heidegger mesmo nos responde: “Tudo está sendo recolhido à monotonia e uniformidade do que não tem distância”³⁰⁹. Na superação de todo distanciamento e de qualquer afastamento, a proximidade dos seres está ausente³¹⁰.

Neste sentido, Hölderlin é o “poeta do poeta” porque canta o estertor da ausência dessa proximidade, que se dá no que há muito se denomina de “tempos de indigência com a fuga dos deuses”. Nesse seu canto, o poeta atinge o humano em sua abertura, o próprio *Da-sein*, ser-aí. É, portanto, no aberto de seu ser (*Da*, aí) que isso que é o habitar poético se manifesta como o que faz “permanecer na presença dos deuses e ser atingido pela proximidade essencial das coisas”³¹¹.

No aberto de seu ser, o poeta se mede com o divino, vendo-se pertencendo ao “intervalo entre deuses e homens”, que “decide quem o homem é e onde seu modo de ser estabelece seu domicílio”³¹². Justamente por Hölderlin poematizar este “lugar”, a poesia jamais aparecerá para ele como algo disponível no âmbito de um setor cultural. Da mesma maneira, a língua, a linguagem propriamente dita, jamais aparecerá como expressão de um sujeito. Na sua poética, a língua se revela de maneira primordial, como necessidade de dizer o divino e, em dizendo o divino, fazendo aparecer o humano naquilo que ele mesmo é.

³⁰⁷ HEIDEGGER, Martin. Assim como em dia santo. In: *Explicações da poesia de Hölderlin*. Tradução de Claudia Drucker. Brasília: Editora UnB, 2013, p. 67.

³⁰⁸ HEIDEGGER, Martin. A coisa. In: *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 144.

³⁰⁹ Idem.

³¹⁰ Idem.

³¹¹ HEIDEGGER, Martin. Hölderlin e a essência da poesia. In: *Explicações da poesia de Hölderlin*. Tradução de Claudia Drucker. Brasília: Editora UnB, 2013, p. 53.

³¹² Idem, p. 58.

Mas de onde provém essa necessidade de dizer? Precisaríamos, assim como Hölderlin, ir ao encontro da “fuga dos deuses” (experimentando-a) e da indigência que impera em nossa época histórica para, de alguma maneira, sermos tomados por essa necessidade? O que propriamente é esse dizer?

Esse dizer não é um simples falar. Também não é uma simples expressão de um sentimento qualquer. Nem mesmo se trata aí de uma representação simbólica. Ele tem sua proveniência na assunção ao terrestre, na tomada de medida que põe o homem no entre céu e terra, no lugar em que ele é todo escuta e, em sendo assim, ganha uma medida. “É, no entanto, uma medida mais simples de se manejar, ao menos enquanto nossas mãos não querem manipular, mas apenas se deixar guiar por gestos que correspondem à medida que aqui se deve tomar”³¹³. Esse tomar não extrai de si a medida, mas provém de uma ausculta atenta e minuciosa a um sentido que aí se interpõe, tomando o humano em seu ser.

Nesse ganhar uma medida, em que o homem é todo escuta, um apelo chega junto a ele, solicitando-o no sentido do extra-ordinário. Aí e somente aí o homem dá o salto (*Ursprung*) para dentro de sua essência, apreendendo-a em sua inteireza, sendo todo desde e para ela. E esse ser todo desde e para ela é o que possibilita que ele mesmo, em se apropriando dessa medida, possa ditar poeticamente, isto é, seja pura eclosão, pura exposição. Por isso, “A poesia é essa tomada de medida e, na verdade, em favor do habitar humano”.³¹⁴

É em habitando poeticamente que o homem mede. É aí, sob o céu e sobre a terra, nesse entre-ser, em medindo, justamente por pertencer à terra, que o homem pode ir ao encontro da “dimensão”, suportando-a. Em uma tal suportaçã, encontrando-se com a “dimensão”, pôde Hölderlin escrever, no âmbito da linguagem originária, esse fragmento tomado por Heidegger: Sempre, meu caro, a terra / Passa e o céu permanece.

São palavras provenientes da medida que é medida pelo homem no âmbito de seu habitar. Uma medida que está bem distante daquela compreendida pela representação cotidiana. Ela não precisa de instrumentos nenhuns para medir. Ela repousa em outra esfera, fundadora daquela e, por isso, anterior, mais originária. Ela, diferentemente, daquela, “deixa vir ao encontro o que está na medida”.³¹⁵

³¹³ HEIDEGGER, Martin. “poeticamente o homem habita...”. In: *Ensaíos e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 174.

³¹⁴ Idem, p. 175.

³¹⁵ Idem, p. 176.

Mas, já é tempo de se perguntar: O que é essa “dimensão”?

Um pouco acima, esboçamos algo acerca da “dimensão”. No entanto, tentaremos abordar isso um pouco mais. Para tanto, ouçamos com atenção as palavras do filósofo:

Somente no âmbito do esforço é que o homem se esforça por “méritos”. Somente assim ele consegue tantos méritos. Mas justo nesse esforço e por esse esforço concede-se ao homem levantar os olhos para os celestiais. Não obstante esse levantar os olhos percorra toda direção acima rumo ao céu, permanece no abaixo da terra. Esse levantar os olhos mede o entre céu e terra. Esse entre possui uma medida comedida e ajustada ao habitar do homem. Chamaremos de dimensão a medida comedida, aberta através do entre céu e terra. A dimensão não surge porque céu e terra estejam voltados um para o outro. Ao contrário. Esse voltar-se para o outro repousa sobre a dimensão. A dimensão tampouco é uma extensão do espaço, entendido segundo a sua representação habitual. No sentido de arrumado, espaçado, o espacial já sempre necessita da dimensão, ou seja, daquilo a partir do qual é concedido.³¹⁶

Lendo esta passagem de Heidegger, lembramo-nos logo de Édipo Rei. Em todos os seus caminhos e descaminhos, que passam pela fuga dos pais que o adotaram e pelo assassinato do Rei Laios, seu verdadeiro pai; pela vitória sobre a Esfinge; pela conquista do trono da cidade de Tebas; pelo casamento com sua mãe Jocasta e pela prole que com ela ele teve; pela tragédia que o leva à cegueira e à condenação ao desterro; pela expulsão da cidade e, por fim, pelo cumprimento do oráculo que o faz dirigir-se à Atenas com sua filha Antígona. Lá, onde todos dele se afastam porque pressentem que na sua proximidade estão os deuses, responsáveis pela sua desdita, Édipo mede-se a todo instante com o divino, principalmente ao dirigir-se para o local em que vai ser acolhido pelos deuses. Nessa tragédia, próximo de seu final, encaminhando-se para a morte, após despedir-se das filhas Antígona e Ismene, um imenso silêncio se fez e dele

Subitamente uma voz se elevou, chamando-o;
num instante os cabelos dos três se arrepiaram
quando se ouviu a voz insistente do deus:
“Por que tardamos tanto a pôr-nos a caminho,

³¹⁶ HEIDEGGER, Martin. “poeticamente o homem habita...”. In: *Ensaços e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 172.

Édipo? Fazes-te esperar há muito tempo!”³¹⁷

Depois disso, Édipo segue o seu destino sem mais precisar de guia. Cego, vê o divino, encaminha-se para o fim. Somente Teseu encontra-se com ele. Somente Teseu presenciou os fatos. É o que ainda nos conta o Mensageiro:

Quando nos afastávamos, logo depois,
olhamos para trás e notamos que Édipo
já não estava lá; vimos somente o rei
com as mãos no rosto para proteger os olhos
diante de alguma visão insuportável.
Pouco depois – quase no mesmo instante – vimo-lo
fazendo preces e adorando juntamente
a terra e o divino Olimpo com seus gestos.
Mas nenhum dos mortais, salvo o próprio Teseu,
pode dizer como Édipo chegou ao fim.³¹⁸

No momento de sua morte, eis que, cego, Édipo viu. Encontrou-se consigo mesmo junto a terra e mediu-se com o divino. Essa medida é comedida, pois se fez desde a sua finitude, desde o seu junto a terra, desde uma situação fundamental que o permitiu olhar para o céu e ver-se nesse entre céu e terra, sob o céu e sobre a terra. Como mortal, na experiência de sua mortalidade, teve acesso à divindade. É somente aí que se dá a habitação do homem. Todo habitar poético nela (na mortalidade) se funda. É o que as palavras de Sófocles também querem nos dizer quando da atitude de Teseu. Ele protege os olhos e, logo em seguida, tomado pelo terror da presença do divino, bem junto a terra, faz preces a ela e ao alto, ao divino Olimpo.

Para além de todo mérito, diz-nos Heidegger, é concedido ao homem, enquanto mortal, depois de todo esforço, “levantar os olhos para os celestiais”. Aí se dá “dimensão”, isto é, a medida a partir da qual mundo se faz mundo, num movimento em que céu e terra já se apresentam numa mútua implicação. Não há, como nos ensina o filósofo, céu e terra para depois haver uma dimensão. A dimensão já põe e dispõe de céu

³¹⁷ SÓFOCLES. Édipo em Colono. In: *A trilogia tebana*. Tradução de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002, p. 188 (1926-1930).

³¹⁸ SÓFOCLES. Édipo em Colono. In: *A trilogia tebana*. Tradução de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002, p. 188 (1954-1961).

e terra. Ela espacializa. Ela concede o lugar, os lugares. Fora dela não há nada. A dimensão comedida é medida certa para que mundo se dê em seu processo de organização e de estruturação. A medida comedida é abertura para o extra-ordinário, para o fato de que todas as coisas sejam e antes não sejam. A medida comedida nos transporta para a admiração com relação ao divino, para a unidade de céu e terra, mortais e imortais, para aquilo que é nomeado por Heidegger no texto *A coisa*, de Quadratura. Esta, por sua vez, na sua simplicidade – na simplicidade dos quatro – traz à luz o mundo em seu dar-se, em seu processo de configuração, conduzindo nosso olhar para o próprio começo, *arché*.

É para esse olhar inaugural que o poema de Hölderlin nos convoca. A sua poética clama para que adentremos a nossa essência e habitemos poeticamente sobre esta terra. Esse clamor provém de um apelo que chegou ao poeta e permitiu todo o seu dizer. Um dizer que experimentou, na sua extrema solidão, a fuga dos deuses e o processo de desertificação da terra, em que o homem se afasta cada vez mais de sua mortalidade com promessas de correção da realidade instauradas pelo advento da técnica. Hölderlin não diz à toa que Édipo tem um olho a mais. Resta saber, como nos instiga Heidegger,

Se, no entanto, o homem fica cego, então sempre ainda se pode colocar a pergunta se a cegueira provém de uma falta e perda ou se consiste num excesso e abundância desmedida ³¹⁹.

O habitar sem poesia funda-se numa desmedida. E é em seu seio que o filósofo pensa na possibilidade de uma virada a partir do poético, pois “a poesia é um construir em sentido inaugural. É a poesia que permite ao homem habitar sua essência. A poesia deixa habitar em sentido originário”³²⁰.

A virada, por sua vez, exige, antes, uma preparação a partir de uma entrega a um sentido mais próprio que atravessa toda a técnica. Esta, em sendo o maior perigo, ameaça a essência do homem e a possibilidade de um desvelamento mais originário. Diante disso, Heidegger diz-nos, por fim, que “Se e quando uma virada nesse habitar sem poesia há de acontecer, isso só devemos esperar prestando atenção ao poético” ³²¹.

³¹⁹ HEIDEGGER, Martin. “poeticamente o homem habita...”. In: *Ensaios e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 179.

³²⁰ Idem, p. 178.

³²¹ Idem, p. 179.

Bibliografia

- HEIDEGGER, Martin. A coisa. In: *Ensaaios e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. A questão da técnica. In: *Ensaaios e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. Assim como em dia santo. In: *Explicações da poesia de Hölderlin*. Tradução de Claudia Drucker. Brasília: Editora UnB, 2013.
- _____. Hölderlin e a essência da poesia. In: *Explicações da poesia de Hölderlin*. Tradução de Claudia Drucker. Brasília: Editora UnB, 2013.
- _____. “poeticamente o homem habita...”. In: *Ensaaios e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. *Serenidade*. Tradução de Maria Madalena Andrade e Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- HÖLDERLIN, Friedrich. *Poemas*. 2ª ed. Prefácio, seleção e tradução de Paulo Quintela. Coimbra: Atlântida, 1959.
- SÓFOCLES. Édipo em Colono. In: *A trilogia tebana*. Tradução de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

Dos Diálogos sobre *O filho natural* ao *Elogio a Richardson* poéticas de Diderot a serviço da ética *

Christine Arndt de Santana **

As únicas belezas duráveis são as que estão fundadas sobre as relações com os seres da natureza. Se imaginássemos os seres numa vicissitude rápida, qualquer pintura que represente apenas um instante fugaz, qualquer imitação, seria supérflua. As belezas têm nas artes o mesmo fundamento que as verdades na filosofia. O que é a verdade? A conformidade de nossos juízos com os seres. O que é a beleza da imitação? A conformidade da imagem com a coisa.

Diderot, *O Filho Natural*³²²

Se importa aos homens serem persuadidos de que, independentemente de toda consideração ulterior a esta vida, nós não temos nada de melhor a fazer para sermos felizes do que sermos virtuosos, que serviço não prestou Richardson à espécie humana? Ele não demonstrou, de modo algum, essa verdade; mas no-la fez sentir: a cada linha ele nos faz preferir a sorte da virtude oprimida à sorte do vício triunfante.

Denis Diderot, *Elogio a Richardson*³²³

* Trabalho apresentado no 13º Congresso Internacional de Estética, realizado entre os dias 17 e 20 de outubro de 2017, na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

** Graduada em Letras Português/Francês pela Universidade Federal de Sergipe (UFS), Mestre e Doutora em Educação pela mesma instituição, com estágio Doutoral na Université Paris-Nanterre. Professora do Departamento de Teatro da Universidade Federal de Sergipe (UFS). Membro da Associação Brasileira de Estudos do Século XVIII (ABES) e da SIEDS (Société Internationale d'Études du Dix-huitième Siècle). E-mail: carndtsantana@gmail.com

³²² DIDEROT, Denis. *Obras V: O Filho Natural*. Tradução Fátima Saadi. São Paulo: Perspectiva, 2008. (Coleção "Textos"). p. 173.

³²³ DIDEROT. *Elogio a Richardson. Obras II: Estética, Poética e Contos*. Tradução J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2000. (Coleção "Textos"). p. 18.

Resumo

No século XVIII francês, o ser humano esclarecido é aquele instruído nas ciências e dotado de valores morais que o orientem em suas ações; ou seja, espera-se que neste ser esclarecido sejam unificadas as qualidades do sábio (esclarecido) e do bom (virtuoso). Diderot, ao pensar sobre o Esclarecimento e em como alcançá-lo, entende que as artes possuem um poder pedagógico eficaz pois possibilita consolidar uma educação estética capaz de unificar as duas qualidades descritas. Nesse sentido, a literatura, o drama, as artes visuais são instrumentos eficazes na formação do ideal humano. O *Philosophe*, ao propor, através de suas poéticas, tornar as artes mais próximas da “verdade da natureza”, ou seja, ao encampar mudanças que as tornam mais realistas, mais próxima dos leitores/espectadores, tem como finalidade fazer com que as artes possibilitem o alcance do ideal humano descrito, através de uma educação estética. Nesse sentido, as reformas diderotianas propostas nas duas poéticas aqui analisadas têm como fim colocar em prática o seu projeto de Esclarecimento, aproximando ética e poética, com a finalidade tornar o gênero humano esclarecido. Assim, este artigo pretende apontar que Diderot, ao escrever as poéticas aqui apresentadas, coloca em exercício o seu projeto ilustrado.

Palavras-chave

Diderot; Educação; Ética; Poética.

Résumé

Au XVIII^e siècle français, l'homme éclairé est instruit dans les sciences et doté de valeurs morales qui orientent ses actions ; c'est-à-dire que l'on attend que chez cet homme éclairé soient unies les qualités du sage (éclairé) et du bon (vertueux). Lorsque Diderot réfléchit sur les Lumières et sur les manières pour y arriver, il entend que le théâtre possède un pouvoir pédagogique efficace car il offre la possibilité de consolider une éducation esthétique capable de réunir ces deux qualités. En ce sens, la littérature, le théâtre, les arts visuels sont des outils efficaces dans la formation de l'idéal humain. Le philosophe propose, à travers ses poétiques, de rapprocher les arts de la “vérité de la nature”, c'est-à-dire de provoquer des changements qui les rendent plus réalistes, plus proches des lecteurs/spectateurs. Il a pour but de faire les arts rendre possible à l'accomplissement de l'idéal humain décrit par l'éducation esthétique. En ce sens, les réformes diderotiennes proposées, dans les deux poétiques analysées ici, ont pour but de mettre en pratique leur projet, approchant l'éthique et la poésie, dans le but d'éclairer le genre humain. Ainsi, cet article entend faire remarquer que Diderot, en écrivant la poétique présentée ici, met en pratique son projet illustré.

Diderot foi considerado por filósofos, literatos e comentadores de sua obra um *philosophe* que, como o próprio vocábulo francês indica, estava preocupado com as questões de seu tempo. Justamente por esse motivo, ao colocar como ordem do dia seu interesse pelo esclarecimento dos seres humanos, em uma palavra, pela educação, ele fez com que suas ideias tivessem como norte o alcance do projeto ilustrado: unir, em uma mesma pessoa as qualidades do sábio (esclarecido) e do bom (virtuoso). Contudo, para concretizar esse objetivo, ele precisou, assim como propusera Montesquieu, fazer com que as verdades morais fossem sentidas, não apenas compreendidas, e o caminho encontrado para fazer com que tais verdades fossem sentidas foi o uso de textos literários, uma vez que a literatura possui, entre suas finalidades, o poder de consolidar uma educação estética capaz de unificar as duas qualidades que precisam ser alcançadas para a formação do ser humano esclarecido. Esta é a razão pela qual Diderot subverte os gêneros literário e propõe, através de suas poéticas, tornar as artes mais próximas da “verdade da natureza”, ou seja, dos leitores/espectadores, porque assim seria possível a formação do sábio (esclarecido) e do bom (virtuoso).

As reformas diderotianas propostas nas duas poéticas aqui analisadas têm como fim colocar em prática o seu projeto de Esclarecimento, aproximando a arte da “verdade da natureza”, tocando as paixões e formando o gosto dos leitores/espectadores. É nesse sentido que se pode afirmar que tais poéticas estão a serviço de uma ética. Essa finalidade levou Diderot a, necessariamente, preocupar-se com a educação, uma vez que para ele, ao pensar a educação, ela deve ser entendida como uma ação intencional, premeditada e metódica e todo esse processo deve formar o intelecto e o coração, entendido aqui como sensibilidade, gosto. Vale ressaltar que o *Philosophe* entende que cabe à moral estabelecer um fim à educação. Para os autores do século XVIII francês, a tarefa de erigir uma moral e uma virtude, fundamentadas em premissas filosóficas e apartadas da teologia cristã, fora um dos seus principais combates. A concepção de moral diderotiana se modifica no decorrer da vida do *Philosophe*. “Diderot não apresenta uma visão moral imutável durante sua vida de escritor. Ao contrário, suas ideias sobre o bem e o mal evoluem e se

modificam continuamente até o fim de seus dias [...]”.³²⁴ As concepções sobre a moral em Diderot são definidas a partir de suas relações com as contingências da realidade, o que acaba por fazer com que não seja oferecida uma epifania em seu maior grau; mas, sim, a possibilidade de ver os traços de uma longa experimentação, de um longo exame de consciência intelectual. Contudo, é possível apresentar, resumidamente, os três princípios da moral diderotiana que são retomados por seu autor durante sua vida: ser feliz é o dever do homem; a virtude é necessária à felicidade e para ser virtuoso é necessário contribuir para a felicidade dos outros³²⁵. Assim, a sentença Instruídos – Virtuosos – Felizes resume o pensamento de Diderot acerca da moral e, consequentemente acerca da educação, além orientar a sua produção escrita.

Outra constante na moral diderotiana é a importância dada à virtude, mesmo que para alcançá-la seja necessário sofrer, uma vez que somente a virtude leva o homem à felicidade. Na peça *O filho natural*, em um diálogo entre Constance e Dorval, a moça assim se expressa sobre a relação entre virtude e sofrimento:

Por maior que seja a sua fortuna, Dorval, se a virtude faltar a seus filhos, eles serão sempre pobres. [...] [a virtude] É a coisa mais bem conhecida no universo e a mais reverenciada. Porém, Dorval, nós a ela nos apegamos mais pelo sacrifício que por ela fazemos do que pelos encantos que lhe atribuímos; e infeliz daquele que não lhe fez sacrifícios suficientes para preferi-la a tudo o mais, para só por ela viver, só por ela respirar; para embriagar-se em seu doce hálito e encontrar o fim de seus dias nessa embriaguês.³²⁶

Sendo parte importante da sentença anunciada anteriormente, além de ser o que leva o homem à felicidade, a Virtude, no pensamento acerca da moral em Diderot, possui lugar de destaque, visto ser a base na qual se voltam a Instrução e a Felicidade. Nesse sentido, a educação precisa preparar homens que se tornem virtuosos, para que possam deixar seus interesses particulares submetidos aos interesses coletivos da sociedade, e

³²⁴ BLUM, C. Moral, Vertu. In: MORTIER, Roland. TROUSSON, Raymond. *Dictionnaire de Diderot*. Paris: Honoré Champion, 1999. p. 325.

³²⁵ Deve-se entender por “os outros” o mesmo que “a espécie”, pois Diderot alarga aos limites biológicos da espécie à obrigatoriedade de se fazer o bem. Entenda-se por espécie a multidão de indivíduos organizados de uma mesma maneira, o todo, segundo sua concepção materialista do universo. Cf.: DIDEROT, Denis. Salon de 1767. In: *Oeuvres Complètes*. Éd. J. Assézat; M. Tourneux. Paris: Garnier Frères, Libraires-Éditeurs, 1876. Tome XI, p. 124

³²⁶ DIDEROT, Denis. *Obras V: O Filho Natural*. Op. Cit., p. 78.

esclarecidos, para que tenham a capacidade de identificar esses dois tipos de interesse: o privado e o público.

Como dito, para Diderot, ao se formar o homem esclarecido, e o homem virtuoso, é necessário unir, nesse mesmo ser, essas duas qualidades. Isso somente é possível se a educação possibilitar acelerar, na criança, o nascimento do gosto³²⁷, que é o “[...] sentimento do verdadeiro, do belo, do grande, do sublime, do decente e do honesto nos costumes, nas obras de espírito, na imitação [...]”³²⁸.

Mesmo tendo lugar de destaque em sua obra, Diderot não escreveu nenhum tratado, declaradamente, acerca da moral. Chegou a afirmar que desistiu dessa empreitada “É uma questão que meditei cem vezes e com toda a contenção de espírito da qual sou capaz; eu tinha, acredito, os dados necessários; confessar-vos-ei sequer ousei tocar na pena para escrever a primeira linha.”³²⁹ Contudo, essa desistência não o impediu de encontrar uma maneira de colocar em prática o que ele pensara sobre educação, uma vez que de todos os seus escritos, “[...] emerge uma angustiada preocupação com a moralidade”.³³⁰ Tal maneira mostrou-se eficaz, quando a prova lógica não funcionou: contar uma história foi o recurso utilizado por Diderot. Para moralizar, ele precisou da literatura e, em razão disso, suas poéticas possuem não somente o que se exige de um texto desta natureza; elas são textos literários a serviço da formação do gosto; logo, do ser esclarecido. Um exemplo dessa estratégia é encontrado logo nas primeiras páginas de *O filho natural*, assim como em todas as três *Conversas*, poética desta peça.

As páginas que abrem a obra *O Filho Natural* (1757) podem ser consideradas, já que se trata da introdução a um texto dramático, como uma espécie de prólogo. Entretanto, ao se levar em consideração as estratégias literárias³³¹ utilizadas pelo *Philosophe* para colocar em prática as reformas que ele propõe nas poéticas confeccionadas no

³²⁷ Cf.: DIDEROT, Denis. Plano de uma Universidade. In: *Obras I: Filosofia e Política*. Tradução J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2000. (Coleção “Textos”). p. 264.

³²⁸ DIDEROT, Denis. Lettre à La Comtesse de Fourbach, 1772. In: *Diderot. Oeuvres. Correspondance*. Paris: Robert Laffont, 1997. (Collection Bouquins). Tome V. p. 1102.

³²⁹ DIDEROT, Denis. Réfutation d’Helvétius. In: *Diderot. Oeuvres. Philosophie*. Paris: Robert Laffont, 1994. (Collection Bouquins). Tome I. p. 832.

³³⁰ BECKER, Carl Lotus. *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*. New Haven: Yale University Press, 1932. p. 80.

³³¹ Tais estratégias podem ser assim resumidas: trazer um Realismo *avant la lettre* aos seus textos; utilizar-se de uma escrita que priorize os detalhes mais minuciosos, uma vez que é esta profusão de detalhes que gera a sensação de realidade no encadeamento dos fatos; sacrificar a bela página à bela ação; colocar a moral em prática, a partir das ações das personagens; utilizar-se da Mistificação, termo importante para a reflexão sobre as poéticas diderotianas.

decurso de sua vida, este prólogo ao seu primeiro drama pode ser considerado uma espécie de Mistificação³³², uma vez que o primeiro parágrafo assim se apresenta:

O sexto volume da *Encyclopédie* tinha acabado de ser publicado e eu tinha ido buscar no campo repouso e saúde, quando um acontecimento, tão interessante pelas circunstâncias quanto pelas pessoas envolvidas, tornou-se o assombro e o tema de todas as conversas do lugar. Só se falava do homem incomum que, num mesmo dia, tinha tido a felicidade de arriscar a vida por um amigo e a coragem de sacrificar-lhe também paixão, fortuna e liberdade. Quis conhecer aquele homem. Conheci-o, e achei que correspondia perfeitamente à descrição que tinham feito dele: sombrio e melancólico. [...] Contou sua história. Eu estremeci com ele, diante das provações às quais o homem de bem se vê às vezes exposto e lhe disse que uma obra dramática cujo tema fossem essas provações impressionaria todos aqueles que têm sensibilidade, virtude e noção da fraqueza humana.³³³

Neste trecho, um personagem denominado Eu³³⁴, expõe as razões que o levaram a se afastar de Paris e apresenta o motivo da peça que será, no avançar do texto, apresentada. É importante notar que o fato de anexar ao seu texto dramático a sua poética dialogada e tendo como participantes desses diálogos o protagonista e autor da peça (Dorval) e seu suposto editor (Eu), Diderot continua com a mesma estratégia, a da Mistificação, utilizada no Prólogo, assim também no *Elogio a Richardson*, como veremos. Toda esta Mistificação tem uma razão de existir: trazer um realismo ao que é exposto, envolver o leitor numa trama que tenha a força de o tocar em suas paixões; e essa é a razão que leva Diderot a propor reformas nos gêneros literários que usou, pois estes escritos foram feitos com uma finalidade bastante definida: levar os seres humanos a uma

³³² Sobre Mistificação, esta palavra, no sentido mais adequado ao uso que por hora se faz dela, não surgiu no círculo diderotiano, mas sim no de seus inimigos que contara, dentre outras, com a presença de Palissot. Este grupo enganou, por muitos meses, um de seus integrantes: Poinciset. Disseram-lhe que o Rei da Prússia estava à procura de um preceptor para seu filho e Poinciset foi convencido de que poderia ser este preceptor. “Mistificar, portanto, é o verbo criado especialmente para Poinciset, antes de tornar o mesmo que enganar um ingênuo e ganancioso sem escrúpulos.” (ROMANO, Roberto. Introdução. In: DIDEROT, Denis. *Obras VII: A Religiosa*. Tradução J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2009. (Coleção “Textos”) p. 16). Diderot, ao se utilizar desta estratégia, escrevera, além de *A Religiosa*, outras mistificações, como, para citar apenas um exemplo, o conto *Les deux amis de Bourbonne*.

³³³ DIDEROT, Denis. *Obras V: O Filho Natural*. *Op. Cit.*, p. 27-28. As cinco últimas linhas lembram o *Elogio a Richardson* (1762), poética sobre o romance que teve como concretização de seus preceitos *A Religiosa* (1760).

³³⁴ O uso do diálogo é frequente nos textos de Diderot. Nesta sua primeira poética sobre o drama, além do texto da peça propriamente dita, existe essa apresentação, este prólogo, que é um diálogo entre Eu e Dorval e, ao término da peça, o leitor se depara com três *Conversas sobre o filho Natural*, que nada mais são do que a poética proposta por Diderot a sua peça, apresentada antes das referidas conversas.

autonomia de pensamento. Ao se estabelecer um diálogo que, ao ser escrito, utiliza-se das estratégias dos textos literários, Diderot consegue, ao usar a ficção, exercer o seu poder sobre o leitor/espectador convidando-o a participar de um jogo que faz com que a verdade se mostre e se esconda, envolvendo os participantes desta experiência estética em uma espécie de segunda vida porque esquece-se da primeira vida, a verdadeira, à leitura de um bom romance, à fruição de uma boa peça, de um bom diálogo; todo o universo ao redor do leitor/espectador, o universo verdadeiro, cede lugar ao universo fictício. Tal impressão chega a causar no leitor/espectador a sensação de que essa segunda vida, a fictícia, é mais real do que a verdadeira. Nada mais, àquele momento, importa; um mundo novo se revela palavra por palavra, frase por frase³³⁵, página por página, ação por ação.

Esse “paradoxo” do drama, do conto, do romance, do diálogo filosófico, (expressão muito próxima ao universo diderotiano) antes de criar problemas à sua análise, ajuda na compreensão do efeito causado pela ficção nos leitores/espectadores. Precisa-se da ficção para que se possa abstrair-se da vida, aquela verdadeira; e, mesmo que se saiba – e é preciso que se saiba – que o que se lê é fictício, o leitor/espectador não se agrada quando a peça, o conto, o romance pretende deixar claro de que é fruto de uma criação. O leitor/espectador quer ser enganado pela quimera desta segunda vida que se ganha, ao ler um texto que se utiliza das estratégias da ficção.

Os artifícios propostos pelo *Philosophe*, com a finalidade de atribuir um realismo à cena, possuem uma filiação muito próxima do romanesco, abrindo, assim, o trabalho para o narrativo. O intercâmbio entre o romanesco e o teatro foi algo constante na obra diderotiana e uma prática muito comum no século XVIII³³⁶. Essa mescla entre o romanesco e a convenção teatral é base da estruturação das *Conversas*. Diderot se refere ao conjunto peça-conversas como “uma espécie de romance”³³⁷; espécie esta que tem como função contar a história verdadeira da peça.

A verossimilhança possui um papel de destaque na obra diderotiana; mais que isso, a preocupação com um realismo é condição *sine qua non* na construção da ilusão romanesca. Dorval assim explica a Eu, nas *Conversas*, sua preferência no que respeita aos acontecimentos descritos em uma peça:

³³⁵ Cf.: PAMUK, Orhan. *O romancista ingênuo e o sentimental*. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 11.

³³⁶ Ver: RAMOND, Catherine. *Roman et Théâtre au XVIII^e Siècle: le dialogue des genres*. Oxford: Voltaire Foundation University of Oxford, 2012.

³³⁷ *Discurso sobre a poesia dramática* (1758), sua segunda poética que acompanha a publicação da peça *O pai de família* (1758).

Prefiro que uma peça seja simples a que seja carregada de pequenos incidentes. Contudo, fico mais atento à ligação entre eles que à sua multiplicidade. Estou menos disposto a acreditar em dois acontecimentos que o acaso tornou sucessivos ou simultâneos do que em um grande número deles que, comparados com a experiência do dia-a-dia, segundo a regra invariável das verossimilhanças³³⁸ dramáticas, a mim me parecessem atrair-se reciprocamente por ligações necessárias. *A arte de construir uma trama consiste em ligar os acontecimentos de modo que o espectador de bom senso ai perceba sempre uma razão que o satisfaça.* Quanto mais singulares forem os acontecimentos, mais forte deve ser a razão que os liga. [...] A arte dramática prepara os acontecimentos simplesmente para encadeá-los; e só os encadeia em suas produções porque eles são assim também na natureza. A arte imita até a maneira sutil pela qual a natureza nos oculta a ligação entre seus efeitos³³⁹.

O segredo do grande autor, dramaturgo, contista, romancista, artista, para Diderot, está no fato dele perceber e, após essa percepção, publicar o não dito, o não visto e o não sentido, que contém a experiência cotidiana; ele deve colocar em prática aquilo que permite a operação da passagem das percepções obscuras às percepções claras; ele precisa descrever o efeito cumulativo das pequenas percepções do detalhe, que permite através de sua soma finita os grandes acontecimentos.

Para que seja possível essa educação moral através da arte os exemplos são imprescindíveis. Na sua Primeira, das *Conversas sobre O filho natural*, ao discutir técnicas teatrais, Dorval afirma que preferiria, uma vez que isso o agradaria mais, ter quadros a golpes teatrais em uma cena³⁴⁰. Eu, seu interlocutor, pergunta-o a diferença entre um golpe teatral e um quadro. Dorval o responde que “Seria melhor dar-lhe *exemplos* que

³³⁸ Para Aristóteles, verossimilhança é definida como aquilo que é possível ou o impossível que persuade. Para o século XVII, na França, verossímil é a realidade mais comum, ou o habitual. Para Diderot “[...] verossímil não é o próprio verdadeiro, mas aquilo que se parece com ele, provocando em nós uma impressão que é o grande segredo da arte em geral”. (MATOS, L. F. Franklin. Filosofia e teatro em Diderot. In: DIDEROT, Denis. *Discurso sobre a poesia dramática*. Tradução, organização, apresentação e notas L. F. Franklin de Matos. São Paulo: Cosac&Naify, 2005. p. 15).

³³⁹ DIDEROT, Denis. *Obras V: O Filho Natural. Op. Cit.* p. 100 e 145. (Grifo nosso). Aqui fica explícita a diferença entre ator e espectador; diferença importante para Diderot, quanto à representação dramática.

³⁴⁰ De acordo com Pierre Frantz, a noção de “quadro” é uma pedra angular da nova teoria do drama e Diderot foi o seu principal teórico, ao reivindicar essa noção como sendo uma exigência teatral. (Cf.: FRANTZ, Pierre. *L'esthétique du tableau dans le théâtre du XVIII siècle*. Paris: PUF, 1998. (Collection Perspectives Littéraires). p. 07 e 153). A definição dada por Diderot, após ter apresentado exemplos para ensinar melhor o que venha ser a diferença entre o golpe teatral e o quadro é a que se segue: “Um incidente imprevisto na ação e que muda subitamente a situação dos personagens é um golpe teatral. Uma disposição desses personagens em cena, tão natural e verdadeira que seria capaz de me agradar se reproduzida fielmente por um pintor, numa tela, é um quadro”. (DIDEROT, Denis. *Obras V: O Filho Natural. Op. Cit.* p. 107).

definições”.³⁴¹ Eis uma sentença diderotiana que bem representa o que fizera este autor em suas obras. Dorval, protagonista da peça *O filho natural*, antecipa o *Elogio a Richardson*, ao resumir a ideia central do panegírico ao autor inglês.

O que interessa a Diderot no *Elogio* é mostrar ao seu leitor/espectador, “furtivamente”, que ao se ler um romance, a moralização efetuada é de natureza diferente daquela da máxima e da fábula. O *Philosophe*, logo no início do texto, demonstrou o efeito moral que Richardson o causou: “Como eu era bom!, como eu era justo!, como eu estava satisfeito comigo mesmo! *Eu estava, ao sair de tua leitura, como está um homem ao fim de um dia que ele empregou na prática do bem.*”³⁴², ou seja, após ter lido Richardson, Diderot afirma ter se tornado melhor.

Mas essa definição de moralidade reforçada (interesse, revolta “com o aspecto da injustiça”, “comiseração pelos infelizes” e “indiferença com as coisas futuras”) não o retém por muito tempo. O que mais o interessa é o processo que lhe dá esta impressão de ser melhor e a “arte” do qual ele provém. Esta “experiência”³⁴³ não consiste em decifrar uma lição de moral na narrativa de uma ação, uma máxima em uma fábula, ela é mais complexa.³⁴⁴

A forma do *Elogio*, verbal, dialógica, possibilita aos leitores do panegírico se tornarem espectadores do que é narrado também. Nesse sentido, essa estratégia de fazer com que o leitor seja, ao mesmo tempo, espectador, permite que a moral seja colocada em prática, exerça-se no próprio *Elogio*. “Entrar na ‘pretensão lúdica dividida’ da ficção romanesca significa tomar um papel [...]”³⁴⁵, colocar-se no lugar de alguém. Diderot colocou-se no lugar de todos, inclusive o do autor³⁴⁶, que é o lugar que mais o interessava. Por essa razão, ele não citou Richardson, ele o reescreveu, pois as referências aos textos

³⁴¹ *Id. Ibid.*, p. 106. (Grifo nosso). A resposta de Dorval remete Eu a passagens da peça que assistira, como espectador oculto.

³⁴² DIDEROT, Denis. *Elogio a Richardson. Obras II: Estética, Poética e Contos. Op. Cit.* p. 17.

³⁴³ “[...] eu sentia que tinha adquirido experiência”. *Id.*

³⁴⁴ LAFON, Henri. Notice. In: DIDEROT, Denis. *Éloge de Richardson*. In.: *Contes et romans*. Paris: Gallimard, 2004. (Collection Bibliothèque de la Pléiade). p. 1261. A “moral em exercício” é exatamente esse processo.

³⁴⁵ *Id. Ibid.*, p. 1262.

³⁴⁶ Diderot, apesar de ter louvado Richardson pelo fato dele ter trazido para o romance o real, a riqueza de detalhes, num âmbito no qual reinava a fantasmagoria e as intrigas tão complexas quanto inverossímeis, ele não se satisfaz com as soluções estéticas escolhidas por Richardson para possibilitar a ilusão da realidade. Para Diderot, Richardson se afunda ao passar do tempo humano para o tempo da narrativa, romanesco; por isso a extensão de suas obras que tornam, hoje, segundo Lepape, a leitura de seus escritos tão fastidiosa. Para Diderot, a impulsão libertadora para esse problema é dada por Sterne, nos dois primeiros volumes da obra *Vida e opiniões de Tristram Shandy* (1760). LEPAPE, Pierre. *Diderot*. Paris: Champs/Flammarion, 1991. p. 269.

de Richardson são as transcrições febris do que a leitura do romancista inglês colocou em movimento em sua imaginação.³⁴⁷

A leitura do *Elogio* deveria causar transportes, encantamentos, que fizessem com que o leitor/espectador não quisesse interrompê-la e, ao término do livro, a separação entre o leitor/espectador e o enredo/trama causasse certa dor. Este efeito não se dissocia da moralidade apresentada “furtivamente” nos romances de Richardson que agrega irresistivelmente seus leitores/espectadores aos personagens infelizes, despertando piedade pelas vítimas e indignação pelos maus caracteres. Eles, os leitores/espectadores preferem a virtude ao vício³⁴⁸. A que se deve esse efeito?

À “verdade” dos romances de Richardson que pintam a natureza humana naquilo que ela tem de universal. É isso que faz sua superioridade não somente com relação ao que se chama habitualmente romance, mas também com relação à história, consagrada ao particular. Diderot insiste sobre a amplidão desses romances, o número e a variedade dos acontecimentos, das situações e das personagens que fazem de sua leitura uma experiência enciclopédica.³⁴⁹

É importante ressaltar que fazer da leitura uma experiência enciclopédica é unificar um propósito de toda uma vida. A preocupação de Diderot com a educação está necessariamente vinculada à sua preocupação com a moral e com a confecção de seus textos artísticos. Porque essa amplidão não apaga as distinções e as nuances, Diderot (e Richardson), sabendo tornar infinita a diversidade de um mundo no qual há apenas singularidades, faz com que sua obra conduza o leitor/espectador a distinguir o verdadeiro do falso e lhe propicia um conhecimento do mundo³⁵⁰, através da experiência. E, ao pintar a natureza humana naquilo que ela tem de universal, Diderot (e Richardson), conclamam seus leitores/espectadores a fazer parte da “grande família humana”, além de tornar possível a literatura, visto ser a universalidade a sua viabilidade.³⁵¹ O que esta moralização furtiva, esta moral em ação, “em exercício” possibilita? Que seja possível conhecer inúmeras personagens e situações que irão ajudar na *aquisição de experiências*, além

³⁴⁷ Cf.: LAFON, Henri. Notice. In: DIDEROT, Denis. Éloge de Richardson. In.: *Contes et romans. Op. Cit.*, p. 1262.

³⁴⁸ Cf.: *Id.*

³⁴⁹ *Id.*

³⁵⁰ Cf.: *Id.*

³⁵¹ Ver PAMUK, Orhan. *O romancista ingênuo e o sentimental. Op. Cit.*

de aproximar as artes e, conseqüentemente, os leitores/espectadores da “verdade da natureza”.

Eu havia percorrido no intervalo de algumas horas, um grande número de situações que a vida mais longa mal oferece em toda a sua duração. Eu tinha ouvido o verdadeiro discurso das paixões; eu tinha visto as molas do interesse e do amor-próprio em jogo de cem maneiras diversas; eu me havia tornado o espectador de uma multidão de incidentes, *eu sentia que tinha adquirido experiência*.³⁵²

A maestria com a qual o *Philosophe* escreve sua poética sobre o romance e as técnicas richardianas que aplica ao seu próprio texto permitem considerar este panegírico também como uma obra literária; Diderot consegue incutir em seu leitor/espectador a dúvida sobre a veracidade de alguns fatos descritos, levando-o a se questionar até que ponto o que está escrito é real ou fantasia; aqui, também, ele mistifica o seu leitor/espectador. E, como observa Pamuk³⁵³, fazer esse exercício de perguntar quais partes se baseiam em experiências reais e quais são imaginadas é um dos prazeres, apenas um, que um texto literário pode nos causar. O *Elogio* não é um romance, mas extrapola os limites que possuem uma poética.

Neste jogo em que a Mistificação, que possibilita realismo ao texto, para ficar apenas em uma das estratégias utilizadas por Diderot, acaba por colocar em prática a moral, com o intuito de convencer seu leitor/espectador de que a arte, de modo geral, e o drama e a literatura, de modo particular, possuem uma característica que as tornam carregadas de uma responsabilidade pública, colocar a moral em prática é cumprir com uma função social importante: trabalhar na tentativa de tornar possível a felicidade individual e coletiva, uma vez que não existe nada melhor a se fazer para ser feliz do que ser virtuoso. Diderot escreve para tornar a sociedade melhor, composta por homens esclarecidos: homens sábios e bons que concretizarão a sentença que guiou o seu pensamento: *Instruídos – Virtuosos – Felizes*. Vale ressaltar, quanto às reformas propostas, que existe um fio condutor que as interliga e que pode ser resumido por um vocábulo apenas: realismo; ou, pelas palavras de próprio Diderot, a sentença “verdade da natureza”. Assim, o “Irmão Tonpla”³⁵⁴, como era chamado por seus contemporâneos,

³⁵² DIDEROT, Denis. Elogio a Richardson. *Obras II: Estética, Poética e Contos. Op. Cit.* p. 17. (Grifo nosso).

³⁵³ PAMUK, Orhan. O que nossa mente faz quando lemos um romance. In: *O romancista ingênuo e o sentimental. Op. Cit.* p. 31. Pamuk usa o termo romance e não texto literário quando desenvolve essa ideia.

³⁵⁴ Anagrama de Platão.

ao escrever as poéticas que escreveu, estabeleceu um fim à arte: aproximou ética e poética com o intuito de tornar o gênero humano bom e sábio; logo, esclarecido.

Referências

BECKER, Carl Lotus. *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*. New Haven: Yale University Press, 1932.

DIDEROT, Denis. *Contes et romans*. Paris: Gallimard, 2004. (Collection Bibliothèque de la Pléiade).

DIDEROT, Denis. *Diderot. Oeuvres. Philosophie*. Paris: Robert Laffont, 1994. (Collection Bouquins). Tome I.

DIDEROT, Denis. *Diderot. Oeuvres. Correspondance*. Paris: Robert Laffont, 1997. (Collection Bouquins). Tome V.

DIDEROT, Denis. *Discurso sobre a poesia dramática*. Tradução Franklin de Matos. São Paulo: Brasiliense, 1986.

DIDEROT, Denis. *Discurso sobre a poesia dramática*. Tradução, organização, apresentação e notas L. F. Franklin de Matos. São Paulo: Cosac&Naify, 2005.

DIDEROT, Denis. *Obras I: Filosofia e Política*. Tradução J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2000. (Coleção “Textos”).

DIDEROT. *Obras II: Estética, Poética e Contos*. Tradução J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2000. (Coleção “Textos”).

DIDEROT, Denis. *Obras V: O Filho Natural*. Tradução Fátima Saadi. São Paulo: Perspectiva, 2008. (Coleção “Textos”).

DIDEROT, Denis. *Obras VII: A Religiosa*. Tradução J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2009. (Coleção “Textos”).

DIDEROT, Denis. *Oeuvres Complètes*. Éd. J. Assézat; M. Tourneux. Paris: Garnier Frères, Libraires-Éditeurs, 1876. Tome XI.

FRANTZ, Pierre. *L'esthétique du tableau dans le théâtre du XVIII^e siècle*. Paris: PUF, 1998. (Collection Perspectives Littéraires).

LEPAPE, Pierre. *Diderot*. Paris: Champs/Flammarion, 1991.

MORTIER, Roland. TROUSSON, Raymond. *Dictionnaire de Diderot*. Paris: Honoré Champion, 1999.

PAMUK, Orhan. *O romancista ingênuo e o sentimental*. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

RAMOND, Catherine. *Roman et Théâtre au XVIII^e Siècle*: le dialogue des genres.
Oxford: Voltaire Foundation University of Oxford, 2012.

As faces do mal: Shakespeare e a construção de “monstros” morais

Luizir de Oliveira *

The evil that men do lives after them; the good is oft interred with their bones.

Júlio César, Ato 3, cena 2.

Ill deeds are doubled with an evil word.

Comédia dos erros, Ato 3, cena 2.

Resumo

Este artigo tem por objetivo apresentar uma reflexão acerca dos modos como Filosofia e Literatura podem estabelecer um diálogo proveitoso acerca da reflexão moral. Para além de meramente utilizar o texto literário como uma simples ilustração de teses filosóficas, ou tentar encontrar problemas filosóficos em textos literários, busca-se apontar para as características que marcam essas duas formas de reflexão acerca das questões que seguem oferecendo desafios ao ser humano na contemporaneidade. Assim, ao nos voltarmos para o texto shakespeariano, procuramos apontar para o problema do mal e as diversas maneiras como ele se caracteriza sempre mantendo no horizonte o contexto em que as ações humanas são conduzidas. Isto nos pode auxiliar a compreender as possíveis reações do leitor em face de dilemas morais que, por sua densidade e complexidade, muitas vezes requerem um nível de empatia a fim de poderem ser adequadamente compreendidos. Para tanto, colocamos em diálogo Shakespeare e, de modo mais amplo, alguns elementos da filosofia estoica. Acreditamos que essa aproximação tem muito a oferecer acerca dos problemas que aqui apontamos.

Palavras-chave

Shakespeare; Estoicismo; Filosofia e Literatura; Mal; Empatia.

* Professor associado do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Piauí, e professor permanente dos Mestrado Profissional e Filosofia e do Mestrado em Letras da mesma IES.

Abstract

The aim of this paper is to offer a reflection on the ways in which Philosophy and Literature can entertain a fruitful dialogue upon moral issues. Besides a mere usage of the literary text as an illustration of philosophical theses, or conversely, to try to find philosophical problems in fiction texts, we intend to point at the characteristics that mark both ways of reflecting about those issues that still offer a challenge in contemporary thought. By turning our attention to Shakespeare, we envisage the problem of evil and the many ways it appears, bearing in mind the context in which human actions take place. That can help us to grasp the possible reactions of the reader in face of the reactions of the reader confronted by moral dilemmas which, either by their complexity or by their density, demand a certain level of empathy in order to be fully apprehended. By bringing into debate Shakespeare and some elements of the Stoic philosophy, we believe that this parallel Reading has a deeper contribution upon the issues we try to bring about herein.

Key words

Shakespeare; Stoicism; Philosophy and Literature; Evil; Empathy.

Neste texto gostaríamos de tecer algumas considerações acerca do modo como a provocação moral aparece/comparece nas obras literárias, não como um modo prescritivo de se apontar para dilemas morais a fim de se oferecer a/uma resposta, dado que qualquer tentativa neste sentido acabaria por ficar aquém dessas questões, mas sim de recolocá-los sob uma nova ótica, olhá-los sob uma outra perspectiva. As relações que podemos estabelecer entre esses dois campos discursivos abririam possibilidades de se compreender, em alguma medida e por meio de personagens ficcionais, problemas que marcam nossas vidas cotidianamente. O distanciamento dado pela literatura – tomada em seu espectro mais amplo – permitiria, assim, vivenciar, de algum modo, situações que nos são distantes, colocando-nos em face de conflitos que nos parecem, ao mesmo tempo, tão estranhos à nossa realidade quanto possíveis e pertinentes a ela. Um paradoxo difícil de se tratar, posto estarmos diante de uma proposta imaginária, inventada, de se trazer para um primeiro plano ações e reações humanas revestidas de uma certa aura de

encantamento, mesmo que os temas abordados sejam os mais terríveis de se enfrentar. Sem me deixar levar pela provocadora tese da catarse aristotélica, acredito que, como bem reforça Noël Carroll (2004), essas propostas teriam a força suficiente para nos “humanizar”, no sentido de que nos colocam frente a frente com aquilo que nos torna seres humanos, sejam as ações elevadas moralmente, sejam as mais vis e desastrosas para o espírito.

Deste modo, objetivo deste artigo é o de refletir acerca do peso das ações morais que poderiam ser classificadas como “más” num sentido bem amplo. E isto nos leva a perguntar o porquê de, em larga medida, termos uma certa preferência por acompanhar histórias nas quais aparecem personagens cujo caráter é maligno, vil, desprezível mesmo. De um modo geral, parece que as personagens perfeitas demais, boas demais, ingênuas demais exercem um efeito muito menor sobre nossas percepções morais. Mas os imperfeitos, os maus, estes sim apelam mais profundamente à nossa imaginação, posto falarem mais de perto, e no silêncio de nossas consciências, sobre nossos sentimentos morais.

A lista de exemplos desse tipo de caracteres seria longa demais para ser apresentada aqui – e tampouco caberia elencá-los todos. Desse modo, volto-me a alguns que saíram da pena de Shakespeare, e que poderiam ser considerados “tipos-ideais”, apropriando-me da expressão de Max Weber, de personificações do mal. Para que a análise possa ficar mais verticalizada, trataremos de duas dessas personagens: Ricardo III e Iago. Por meio deles, procuraremos oferecer uma breve reflexão acerca dos modos como a relação entre literatura e moralidade alcançaria um patamar que nos permite compreender a nós mesmos nos cenários mais diversos em que gravitamos cotidianamente. Embora aparentemente estereotipados, tencionamos ressaltar que as “más qualidades” dessas personagens são muito mais comuns do que gostaríamos de acreditar. Não vamos partir de uma discussão que poderia resvalar para uma espécie de essencialismo, de uma discussão acerca da encarnação do Vício em seres que aparentemente estariam além, ou aquém, do humano. Minha abordagem não é pelo viés do mal em si mesmo, mas pelos desvios que o caráter pode tomar. Essas personagens constituem exemplos de como algumas (muitas?) pessoas têm falhas em suas acepções morais, o que costumamos classificar como falhas de caráter, e não como personificações do mal, como inerentemente más. Não se trata de meramente colocá-las num tribunal moral, mas em caminhar ao lado delas, percebendo as diferentes concepções que constroem acerca de suas ações nos cenários em que vivem, de acordo com os modos

como são capazes, ou se mostram ineptas, em perceber seja a dimensão imediata e pessoal de suas escolhas (i)morais, seja o desdobramento dessas escolhas nas vidas de outras pessoas. Shakespeare pode auxiliar-nos a perceber como se constrói um “monstro moral”.

1. A construção dos “monstros morais”

O drama shakespeariano é fruto das profundas modificações trazidas pelo Renascimento. Se nos mantivermos no âmbito da proposta de Alexandre Koiré (2001), as três grandes crises que marcaram o período – a religiosa, com o advento da Reforma; a política, com a constituição dos Estados nacionais; e a de consciência, uma vez que o ser humano não mais habitava um orbe estático ao redor do qual todo o restante do universo gravitava, mas tornava-se um viajante perdido nos imensos espaços infinitos nos quais Deus parecia esconder-se definitivamente – influenciaram toda a constituição cultural humana ocidental de um modo que não mais seria revertido. Para nosso propósito, contudo, o problema da consciência, uma vez que é a ela que imputamos todas as nossas escolhas morais, sejam boas ou equivocadas (más), torna-se um ponto central em torno do qual podemos compreender os modos como Shakespeare aborda a formação da personalidade moral.

No universo medieval, para homens e mulheres cujos horizontes culturais estavam bem delimitados, as coisas pareciam muito simples. Duas forças estavam em constante interação. De um lado o bem, oriundo de Deus; de outro, o mal, obra do diabo. Aos humanos restava reagir a uma ou outra dessas influências, e responder, nesta vida ou, pior ainda, na vida além-túmulo, por suas escolhas. A rigor, talvez nem pudéssemos falar em “escolhas” uma vez que tanto a origem do bem, quanto a do mal, era exterior à mente humana. Bons ou maus pensamentos resultavam de dar ouvidos aos conselhos de Deus ou ceder às tentações do maligno. De todo modo, o modelo a ser seguido e aquele a ser evitado estavam muito bem definidos, religiosamente acima de tudo; comunitariamente, em seguida. Dado que as possibilidades de modificação da ordem na qual se nascia, crescia e morria eram inexistentes, cabia a homens e mulheres simplesmente conformar-se de preferência ao “bom” modelo, a Virtude e toda a simbologia que a ela ficou atrelada, uma vez que este garantiria a salvação eterna, algo bastante desejável em face das miseráveis condições que a existência cotidiana neste mundo tinha a oferecer.

Shakespeare, contudo, virá romper de forma radical com essa concepção maniqueísta, ao oferecer um outro olhar acerca do modo como cada um de nós é responsável por sua própria vida. Ao construir personagens que, de algum modo, funcionam como espelhos nos quais refletem-se as concepções morais de sua própria época, utilizando essas mesmas normas morais como meios pelos quais se pode julgar uma determinada ação moral como boa, má ou falha em alguma medida requer necessariamente que se estabeleça algum tipo de padrão pelo qual esse julgamento possa ser levado a cabo. E temos de manter isto claro em nosso horizonte a fim de que não nos deixemos levar por nossas próprias réguas morais para medir aquilo que Shakespeare inteligentemente propõe em sua obra. O que importa é resgatar o papel da imaginação moral que tais personagens conseguem fomentar, ainda mais quando se os acompanha num palco. Claro que se não podemos ter essa experiência, a leitura de suas tragédias, comédias ou dramas históricos oferece uma oportunidade similar, embora um tanto mais exigente, pois cabe a nós, leitores, preencher o cenário, desenhar o caráter, criar enfim um rosto, uma face para o mal que se nos mostra.³⁵⁵

Começemos pela etimologia de “mostrar”, do latim *monstro-monstrare*. Dentre suas acepções temos: mostrar a alguém um caminho, ou um objeto, indicar, designar; também fazer ver, fazer conhecer; por extensão, prescrever, advertir e aconselhar. Normalmente usado numa acepção de linguagem mais popular. Paralelamente, temos o verbo *moneo-monere*, com o reforço da ideia de fazer pensar, advertir, chamar a atenção; mas também ensinar, instruir (especialmente em Cícero). Deriva-se desse verbo o substantivo neutro *monstrum*, que designa algum tipo de prodígio, tudo aquilo que não é natural, uma coisa funesta, uma desgraça; mas também uma coisa incrível, maravilhosa. Sêneca já havia utilizado sobejamente esse mesmo recurso retórico em suas tragédias, ao mostrar esses “monstros” em cena. Shakespeare também se apropria desse amplo campo semântico para construir personagens que nós costumamos classificar como “monstruosas”. De todo modo, o efeito que tais “monstros” morais nos causa tem uma intenção para além de chocar nossa sensibilidade: faz-nos pensar acerca daquilo que nos incomoda, mostrando-nos, em moldes bem acessíveis, que tudo aquilo que vemos desenrolar-se diante de nós, longe de pertencer a um reino mágico, ou de sobrevir como uma espécie de castigo dos deuses, ou de Deus, origina-se em nossas próprias concepções de mundo.

³⁵⁵ Como reforça Martha Nussbaum “*Knowledge of a good, that is to say a value, in the world requires, we see, knowledge of evil, that is to say of the possibility of the conflict, disorder, the contingent necessity of breaking or harming.*” (1992, p. 131).

A possível influência que a obra senequiana possa ter tido sobre Shakespeare assumimos como ponto de partida, embora não nos seja possível discutir esta questão neste momento. De todo modo, em ambos temos uma intenção clara e precisa: ao trazer para a cena pessoas cujos comportamentos mostram aquilo que de mais vil pode acontecer a qualquer um de nós, visam a provocar, muito mais do que meramente dar uma lição de moral, os nossos próprios sentidos acerca do certo e do errado, do bem e do mal, do justo e do injusto, apontando para aquilo que de modo direto depende de nós: nossa vontade e seus descaminhos.

Basicamente, temos um modo de agir que poderia ser esquematizado bem genericamente, e aqui aproprio-me da concepção estoica que não era desconhecida dos autores do Renascimento, com base na representação. Nosso “modelo” de ação/reação baseia-se *grosso modo* numa tríade: impressão/julgamento/assentimento. Primeiramente, recebemos as imagens que nos chegam pelos sentidos; em seguida, avaliamos-las de acordo com um padrão preestabelecido, nossa régua moral, por exemplo; por fim, construímos nosso julgamento dando assentimento àquilo que estabelecemos como de acordo com o critério inicial. Assim, ao nos depararmos com uma ação que temos por moralmente adequada ou correta, concedemos-lhe nosso assentimento, qualificando-a como “boa”; caso contrário, vamos classificá-la como “má”.

Em linhas bem gerais, é assim que costumamos responder às ações cotidianas, nossas ou de outrem. Contudo, raramente paramos para elaborar uma análise mais cuidadosa acerca desses critérios que tomamos como dados ou aprendidos. E o que faz Shakespeare é forçar-nos a rever essas nossas assunções imediatas. Mostrando-nos caracteres que, aparentemente, nada têm que os diferencie de nós, gradativamente vai nos revelando os mecanismos de que se utilizam, seja para justificar suas ações, seja para convencer-nos de que estão “corretos”. Eis aí a dificuldade.

Um elemento importante nesse processo de mostrar os desvios do caráter é a associação imagética que Shakespeare estabelece entre essas atitudes e algum tipo de deformidade física que marca a personagem. O caso de Ricardo III é paradigmático nesse sentido. Em sua autoapresentação, que soa como uma espécie de justificativa a embasar seus atos, explica-nos ele:

*Why, love foreswore me in my mother's womb,
And, for I should not deal in her soft laws,
She did corrupt frail nature with some bribe,*

*To shrink mine arm up like a withered shrub,
 To make an envious mountain on my back,
 Where sits deformity to mock my body;
 To shape my legs of unequal size,
 To disproportion me in every part,
 Like to a chaos or an unlicked bear-whelp,
 That carries no impression like the dam.
 And am I then a man to be beloved?
 O, monstrous fault, to harbour such a thought³⁵⁶
 (Henrique VI, Parte 3, Ato III, Cena 2, vv. 152-163).*

Nesse momento, Ricardo humildemente se mostra em busca de piedade por parte da audiência. A deformidade física com que foi marcado denota, contudo, algo além. Na continuação do mesmo solilóquio, um dos mais extensos escritos por Shakespeare, vemo-lo afirmar que, uma vez que não serve para mais nada neste mundo, resta-lhe tornar-se rei. Seus irmãos, mais belos e perfeitos não têm a mesma competência para assumir o trono, pelo menos como ele imagina que isto deva ser feito. E sua justificativa soa, por alguns momentos, tão convincente que quase somos pegos na armadilha. Ao reforçar aquilo que a Natureza lhe havia concedido, ou negado, Ricardo desloca o alvo da observação. Não se trata mais de uma personificação do Vício, como uma entidade sobre-humana, que se dá a conhecer por meio dessa risível e desprezível figura. Temos sim um ser humano ressentido reconhecendo o modo como foi/é percebido pelos outros seres humanos, e como percebe a si mesmo. Um impacto psicológico profundo que ele elabora distorcendo essa “pseudopiedade” que recebe de seus pares a fim de torná-la uma justificativa para sua vilania. É como se ele estivesse cobrando do mundo, da natureza e de seus semelhantes aquilo que lhe falta desde o nascimento. Esse homem, abandonado pelo amor no útero materno, torna-se amargo, perturbado, vingativo. Não como uma

³⁵⁶ “Ora, o amor me abandonou no útero,
 E pr’eu não respeitar suas leis suaves
 Subornou a Natureza, que é frágil.
 Pra fazer desse meu braço um ramo seco;
 Criar uma montanha em minhas costas,
 De onde a Deformidade ri de mim;
 Me deu pernas de alturas diferentes;
 Criou desproporção por toda parte,
 Como um caos, ou um ursinho cuja mãe
 Ainda não lambeu para dar forma.
 Serei um homem para ser amado?
 É grotesco embalar tal pensamento”.

personificação do Vício, reiteramos, mas como uma resposta àquilo que a vida havia feito dele. Reforçando a própria força de vontade, encontra na vingança sua mais alta recompensa:

*Torment myself to catch the English crown:
And from that torment I will free myself,
Or hew my way out with a bloody axe.
Why, I can smile, and murder whiles I smile,
And cry 'Content' to that which grieves my heart,
And wet my cheeks with artificial tears,
And frame my face to all occasions.
[...]
I can add colours to the chameleon,
Change shapes with Proteus for advantages,
And set the murderous Machiavel to school.
Can I do this, and cannot get a crown?
(Henrique VI, Parte 3, Ato III, Cena 2, vv. 178-191).³⁵⁷*

Esse poder camaleônico de distorcer a si mesmo, mostrando aquilo que lhe interessa a fim de angariar a confiança daqueles que está prestes a destruir é um modo bem provocador da cena shakespeariana. Ricardo está no mesmo nível que qualquer outro homem ou mulher que, por ventura, tenha recebido da “natureza” esses desafios da não adequação física a um padrão de normalidade qualquer. O que conta não é sua aparência disforme, mas como ele transforma isto interiormente. E como devolve essa transformação para o público, que fica confuso em face da sua “triste figura”.

Ao mostrar o processo de construção de suas ações por meio da revelação de seus pensamentos mais profundos, Ricardo humaniza-se e horroriza-nos com suas

³⁵⁷ “Assim, busco a coroa da Inglaterra.
Ou consigo esquecer esse tormento,
Ou com machado em sangue encontro a trilha.
Eu sei sorrir. Eu sei matar sorrindo.
Mostrar-me alegre com o que me tortura,
Lavar com falsas lágrimas as faces,
Mudar de rosto a cada situação.
[...]
Sei colorir-me qual camaleão,
Mudar de forma melhor que Proteu,
Ensinar truques a Maquiavel.
Capaz disso, eu não pego a coroa?”.

escolhas. Contudo, e talvez por isso mesmo, elas não são uma herança maldita que lhe coube receber por conta de uma vingança divina. O horror que nos causa é por nos forçar a nos colocarmos em seu lugar, entender não o que nós faríamos, porque somos menos imperfeitos fisicamente do que ele, mas criar uma espécie de “empatia negativa” que, de algum modo, nos permite compreender sua elaboração interior dessas distorções naturais de que foi resultado. Seríamos nós tão isentos desse ressentimento tivéssemos sido marcados assim pela natureza? Reforça Ricardo:

*Then, since the heavens have shaped my body so,
Let hell make crook'd my mind to answer it.
I have no brother, I am like no brother.
And this word 'love', which greybeards call divine,
Be resident in men like one another
And not in me: I am myself alone.
Then, since the heavens have shaped my body so,
Let hell make crook'd my mind to answer it.
(Henrique VI, Parte 3, Ato V, Cena 7 vv. 76-81)³⁵⁸.*

O abandono renunciado anteriormente configura-se agora num ato hediondo, o primeiro de muitos: o assassinato de seu irmão e rei da Inglaterra, Henrique VI, uma ação que ele leva a cabo de modo frio, impassível, desumano, sem amor. A fraternidade esperada entre os homens, desejada e mesmo exigida entre irmãos de sangue, soa falha, falsa, coxa na voz de Ricardo. Sozinho nasceu, sozinho constitui-se, sozinho alçará o trono. A coroa, símbolo da realeza perfeita, bem-acabada, organizada, bela e harmônica logo estará assentada na cabeça de um homem vil, torpe, que não poupará esforços para chegar ao poder e tudo fará para manter-se nele. Como revelou provocadoramente antes, Maquiavel ainda é um infante na escola em que Ricardo assumiu a direção! E qualquer semelhança com nossa triste realidade não é mera coincidência...

Se tivéssemos mais tempo para analisar esses solilóquios verso a verso, colocando-o no contexto mais amplo dado pela moldura histórica das guerras intestinas

³⁵⁸ “Já que os céus assim me deformaram,
Que fale o inferno, me entortando a mente:
Não tenho irmão, não me assemelho a irmão,
E o amor, palavra que abençoa o velho,
Reside em homens que são parecidos,
E não em mim. Eu sou só, sozinho”.

pelo poder no trono inglês, teríamos ainda mais elementos para reforçar a tese que apontamos aqui. O que aparece nesses solilóquios não nos ajuda a perdoar, tampouco redime Ricardo de seus feitos. Não obstante, oferece-nos os motivos que dão sustentação a suas motivações fundadas numa perturbação psicológica muito mais profunda. E não se trata de colocar Ricardo no divã, muito longe disso, mas tão-somente mostrá-lo não como uma figura alegórica, uma representação ou incorporação do mal, mas sim em torná-lo mais acessível como pessoa. Ele provoca nossa imaginação moral, ele testa nossos limites, ele questiona nossa capacidade de julgar, de estabelecer um critério pelo qual, de modo universal e necessário, julgáremos as ações humanas. Seus esgares ironizam nossas certezas; suas atitudes, intencionalmente constituídas e racionalmente justificadas, desconfortam-nos justamente por isso: revelam-nos que, a par de uma bem fundamentada constituição ética subjaz uma interpretação sempre outra, sempre passível de distorção, sempre à espreita, testando nossa própria sustentação moral. Como o próprio Ricardo relembrará no solilóquio de abertura de sua peça homônima:

*Now is the winter of our discontent
 Made glorious summer by this sun of York;
 And all the clouds that lour'd upon our house
 In the deep bosom of the ocean buried.
 [...]
 But I, that am not shaped for sportive tricks,
 Nor made to court an amorous looking-glass;
 I, that am rudely stamp'd, and want love's majesty
 To strut before a wanton ambling nymph;
 I, that am curtail'd of this fair proportion,
 Cheated of feature by dissembling nature,
 Deformed, unfinish'd, sent before my time
 Into this breathing world, scarce half made up,
 And that so lamely and unfashionable
 That dogs bark at me as I halt by them;
 [...]
 And therefore, since I cannot prove a lover,
 To entertain these fair well-spoken days,
 I am determined to prove a villain. (Ricardo III, Ato I, Cena 1, vv. 1-31)³⁵⁹.*

³⁵⁹ “Agora, o inverno de nosso desgosto
 Fez-se verão glorioso pelo Sol de York

Mesmo que o público não se lembre do solilóquio anterior, posto estar em outro drama histórico, nós, que temos a oportunidade de colocá-los lado a lado neste momento, podemos perceber a habilidade de Shakespeare em traduzir os conflitos e tormentos da alma humana. O paralelo entre os dois retratos que Ricardo oferece de si mesmo reforça, por um lado, sua sina: uma natureza deformada, portanto algo contra o qual não há o que fazer senão conformar-se; por outro, a elaborada maneira como ele se insurge contra esse desvio, utilizando-o uma vez mais como uma isca para o leitor ou espectador incauto. Colocando-se como uma vítima dessas forças naturais, incontroláveis e incontornáveis, Ricardo demonstra uma aguda percepção de suas escolhas. Não se trata de um sujeito imoral “por natureza”, mas de um ser humano que optou por responder às deformidades físicas com um contorno imoral psicologicamente fundamentado.

Shakespeare pinta Ricardo com cores fortes, como um “monstruoso camaleão moral”, como já havíamos visto no solilóquio em *Henrique VI*, a fim de nos revelar que aquilo que é humano nunca nos é estranho. Mas o mais terrível nessa apresentação é que Ricardo, Duque de Gloucester, foi uma personagem histórica. E os efeitos de suas maldades foram sentidos no trono inglês por muito tempo. Desenvolver neste texto a hipótese acerca das concepções políticas shakespearianas fugiria ao nosso intento, e tampouco seria possível demonstrar que, talvez, o rei Ricardo III não tenha sido tão monstruoso quanto desenhado pelo bardo. Contudo, o que nos importa é essa ambiência criada por Shakespeare em torno dos motivos que levaram Ricardo, a personagem, a desconsiderar qualquer norma moral ou lei social a fim de atingir aquilo que julgava como uma recompensa merecida por conta de todo o “*bullying*” que sofrera ao longo da vida, por conta de suas deformações físicas. O fato é que suas ações – ao longo da peça *Ricardo*

E as nuvens que cobriam nossa casa
‘Stão todas enterradas no oceano.
[...]
E eu, sem jeito para o jogo erótico,
Nem para cortejar o próprio espelho;
Que sou rude, e a quem falta a majestade
Do amor para mostrar-me a uma ninfa;
Eu, que não tenho belas proporções,
Malfeito de feições pela malícia
Da vida, inacabado, vindo ao mundo
Antes do tempo, quase pelo meio,
E tão fora de moda, meio coxo,
Que os cães ladram se deles me aproximo;
[...]
E já que não sirvo como doce amante,
Para entreter esses felizes dias,
Determinei tornar-me um malfeitor
E odiar os prazeres destes tempos”.

III vemo-lo diretamente responsável pela morte de 11 outras personagens – têm uma dimensão muito mais ampla. E como em *Hamlet*, na famosa cena do pesadelo (Ato V, cena 3), vemos não um, mas todos os 9 fantasmas de quem ele havia assassinado aparecerem para cobrar-lhe por suas façanhas. Se há algo como “peso na consciência”, Ricardo carregaria um fardo enorme, não tivesse ele o caráter que tem/mostra ter. A intertextualidade, seja com *Hamlet*, seja com *Otelo*, é rica demais para passar despercebida por nós, que podemos ler todas as peças paralelamente. O vocabulário demonstra tal proximidade. Uma pequena ilustração nos bastaria para oferecer um fio condutor:

O coward conscience, how dost thou afflict me!
[...]
Richard loves Richard; that is, I am I.
Is there a murderer here? No. Yes, I am:
[...]
I am a villain: yet I lie. I am not.
Fool, of thyself speak well: fool, do not flatter.
[...]
I shall despair. There is no creature loves me;
And if I die, no soul shall pity me:
Nay, wherefore should they, since that I myself
Find in myself no pity to myself?
(Ricardo III, Ato V, Cena 3, vv 188-211)³⁶⁰.

A voz da consciência é silenciada pela dialética que ele estabelece entre bem e mal, certo e errado, justo e injusto, e o reforço ao “eu”, seja pelo pronome reflexivo – *myself* – só reforça a tese shakespeariana da responsabilidade pessoal, individual, pelos nossos acertos e erros, e pelas consequências que daí advêm.

³⁶⁰ “Não me aflijas, covarde consciência!

[...]

A quem temo? A mim mesmo? Estou sozinho.

Ricardo ama Ricardo. Eu sou eu mesmo.

[...]

Sou vilão: porém minto, não o sou.

Elogia-te, tolo! Tolo, humilha-te!

[...]

Eu desespero, mas ninguém me ama.

E se eu morrer ninguém me chorará.

Por que me chorariam, quando eu mesmo

Não tenho piedade por mim mesmo?”.

Neste momento podemos trazer um contraponto significativo a Ricardo, Iago, a enigmática personagem de *Otelo*, seguramente um dos vilões mais notáveis de Shakespeare. Suas ações, movidas por um motivo aparentemente mesquinho: embora considerado uma pessoa de caráter nobre, é preterido no momento de uma promoção a tenente, a que ele se julgava merecedor pelos excelentes serviços prestados a Otelo, o que o torna amargo e vingativo. E mesmo não tendo nenhuma deformidade física, e talvez exatamente por isso, Iago parece muito mais próximo de nós. E isso incomoda ainda mais, uma vez que seu motivo inicial soa muito mais convincente ou justificável que o de Ricardo. Aparentemente, pelo menos. Uma promoção profissional negada, a preterição em nome de outrem, considerado melhor, mais apto, ou simplesmente mais “amigo”, quem já não passou por isso ou viu isso acontecer bem de perto? Com Ricardo, a ambição política é grande demais para nós, pobres plebeus; mas a expectativa de Iago é-nos muito mais próxima.

Dentre todas as peças de Shakespeare, *Otelo* é a única a ter uma trama, perpetrada por Iago como um modo de se vingar. Um motivo bastante tolo, com uma justificativa simplória, uma espécie de joguinho infantil cujas consequências serão devastadoras, também para o próprio Iago. Aparentemente, ele mesmo não esperava que o resultado de suas maquinações chegasse a tanto. Um típico caso de inadequação entre o sim dado a uma representação e os desvios que tal assunção assume. Por olhar unicamente para si mesmo, para sua frustração em face do que deixou de receber, envolve inocentes, destrói suas vidas e acaba sem nada. O caráter de Iago é um mistério, que ele mesmo faz questão de manter velado. Na primeira cena vemo-lo transtornado, explicando a Rodrigo os motivos que o levarão a vingar-se do preterimento que sofreu:

*In following him, I follow but myself;
Heaven is my judge, not I for love and duty,
But seeming so, for my peculiar end:
For when my outward action doth demonstrate
The native act and figure of my heart
In compliment extern, 'tis not long after
But I will wear my heart upon my sleeve
For daws to peck at: I am not what I am.³⁶¹*

³⁶¹ “Seguindo a ele eu sigo-me a mim mesmo
Deus sabe que o dever, como o amor,
Não são pra mim. Finjo só pros meus fins.
Quando o que eu faço revelar aos outros

Em outros termos, o que Iago faz, nesse momento, é informar Rodrigo que jamais mostrará suas verdadeiras emoções (o significado da expressão *to wear the heart upon the sleeve*), pois, caso agisse assim, as “gralhas”, que simbolizam os homens tolos, seriam capazes de “bicar” (*to peck at*) seu coração, e alimentar-se de suas verdadeiras emoções. Aliás, o próprio Rodrigo é um desses tolos que não percebe que as palavras de Iago aplicam-se a ele também. Tal vulnerabilidade é algo a que Iago jamais se permitirá. E, para reforçar ainda mais seu desprezo, profere oracularmente: “*I am not what I am*”!. Um brilhante contraponto duplo criado por Shakespeare: uma clara mas invertida alusão à divisa delfica, mas também uma blasfêmia contra o livro do *Êxodo* (quando Deus revela-se a Moisés afirmando “eu sou o que sou”). Conhecer a si mesmo, a máxima socrática, requer uma transparência da própria interioridade que brilha como um sol mostrando o resultado de uma alma que atingiu a sabedoria, um conhecimento que liberta posto revelar a verdade essencial de si mesmo, como faz Deus. Iago, por sua vez, esconde-se por trás daquilo que é, mostrando apenas aquilo que quer que vejamos.

Sua dissimulação nesse início da tragédia parece-nos marcada por uma intenção bem delimitada: no jogo da vida, poucos são aqueles que de fato mostram-se como são, se é que alguém seja capaz de tamanho desnudamento. Primeiramente, porque tal atitude colocaria essa pessoa numa posição bastante frágil em face de todos os outros escamoteadores de si mesmos, com consequências as mais perigosas; depois, e mais importante, para chegar a afirmar que se sabe quem se é seria preciso reconhecer que o conhecimento de si, desse modo absoluto, é algo atingível pelo ser humano, um saber do qual, sabemos, Shakespeare muito duvidava. Assim, Iago, ao proferir “Eu não sou o que sou”, reforça o ceticismo shakespeariano acerca de uma qualquer essência humana acessível por meios meramente racionais. *Ecce homo!* Nossas atitudes, no mais das vezes, são apenas hipócritas.

O paralelo com o famoso solilóquio de Hamlet (Ato II, Cena II), no qual temos uma definição complementar do homem, como “uma obra-prima da natureza” aparece aqui agora como uma ingênua ilusão adolescente. Iago é um homem formado, consciente de suas ambições e preparado para atingi-las *no matter what*. Contudo, temos de esperar

O aspecto e os atos do meu coração
No exterior, hão de me ver em breve
A carregar na mão o coração,
Pra dar aos pombos: não sou o que sou”.

pelo intrincado jogo de palavras que ele, esse *meneur de jeu*, desenvolve (Ato III, cena 3) para que nos seja mostrada a “monstruosidade” desse hábil *hypokrités*, em quem a vileza revela-se de modo cruel e sagaz. O discurso, trabalhado num duplo sentido ao longo de toda a cena, joga com a aparência de honestidade de Cássio e de Desdêmona a fim de implantar em Otelo a semente da dúvida acerca da fidelidade de sua bem-amada. O que ele pretende é inflamar as emoções de Otelo que, para nossa surpresa, cai em sua intriga de uma maneira tão ingênua, e se deixa devorar. Iago, contudo, o adverte, como “seu amigo e servo fiel”:

O, beware, my lord, of jealousy;
It is the green-eyed monster which doth mock
The meat it feeds on; that cuckold lives in bliss
Who, certain of his fate, loves not his wronger;
But, O, what damned minutes tells he o'er
Who dotes, yet doubts, suspects, yet strongly loves!
(Ato III, cena 3, vv. 168-172)³⁶².

Seja por meio de Ricardo, seja de Iago, Shakespeare é um hábil construtor de “modelos” humanos que decantam vícios e virtudes de modo igualmente envolvente. Nele não encontramos personagens que sejam estereotipadas, como não o são seres humanos reais. No processo da vida, inúmeras são as chances de que dispomos, todos nós, para exercitar nossas habilidades morais, para demonstrar o quanto somos capazes de agir de modo estouvado, pouco refletido, imediato. No mais das vezes, somos colocados em situações que exigem respostas tão rápidas que nossas capacidades analíticas ficam reduzidas e um mero sim ou não. A reflexão, se e quando aparece, é via de regra *a posteriori*. Os cálculos costumam ser mais no nível da ação por prudência do que da ação moralmente correta, das reações pontuais, das explicações e desculpas pelos possíveis desvios no curso da ação, sempre responsabilizando algo ou alguém por essas escolhas equivocadas. Sejam as marcas da deformidade física de um Ricardo, seja a dedicação canina de um Iago, o que Shakespeare parece tentar mostrar, ao

³⁶² “Cuidado com o ciúme;
É o monstro de olhos verdes que debocha
Da carne que o alimenta. Vive o corno
Ciente feliz, se não amar quem peca.
Mas como pesa cada hora àquele
Que ama, duvida, suspeita, e mais ama!”

paulatinamente construir em cena esses “monstros morais” é que nossas capacidades de agir moralmente são testadas circunstancialmente. Assim, mesmo que saibamos aquilo que temos de fazer, o que seria o moralmente correto, normalmente optamos pelo mais fácil, pelo mais rápido, pelo ganho imediato com que a situação nos acena. Como já havia ensinado Ovídio *nideo meliora, proboque: deteriora sequor*³⁶³ (Met. 7.20) de quem Sêneca toma emprestada a lição para reforçá-la. Em seu *Hipólito*, Fedra expressa seu sentimento, modificando ligeiramente a sentença: *sed furor cogit sequi peiora*³⁶⁴ (vv. 178-9). Os apelos da razão são inúteis para uma alma transtornada.

Ao mostrar esses desvios da razão, Shakespeare coloca em cena o humano em toda sua nudez, em toda sua fragilidade, em toda sua responsabilidade. Não há forças extrínsecas a que recorrer, não há deuses ou entidades a quem culpar, não há alternativas a não ser assumir para si mesmo que o sucesso ou o fracasso de seu agir está em suas próprias mãos. Resta ao homem ajustar-se, o melhor que conseguir, a fim de tornar-se aquilo que é. “Esse é o motivo que prolonga a desdita desta vida” como nos ensina Hamlet (Ato 3, cena 1).

Estas são apenas algumas de inúmeras outras razões que reforçam nossa crença de que o diálogo entre a Filosofia e a Literatura segue oferecendo a oportunidade de se ampliar o universo da nossa reflexão e da nossa experiência, seja no campo moral, como tentamos pontualmente apontar neste texto, seja nas outras dimensões da existência humana, possibilitando-nos refletir continuamente acerca dos modos como as nossas vivências gradativamente transformam-se em experiências de vida. Imaginação e razão, longe de ocuparem campos antagônicos, constituem elementos indissociáveis. A Literatura, com sua capacidade de extrair elementos do mundo em que vivemos, colocando-os sob um enfoque mais delimitado, mas, ao mesmo tempo, lançando luzes sobre aspectos que, como enfatizamos anteriormente, poderiam passar despercebidos a nós; e a Filosofia, ampliando nossa capacidade crítico-reflexiva ao tornar nosso olhar mais arguto e nossa compreensão mais profunda. Ambas seguem oferecendo um material inesgotável, bastando-nos tão somente nos permitirmos ampliar esse diálogo.

Referências bibliográficas

BRADLEY, A. C. *A tragédia shakespeariana*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

³⁶³ “Vejo o melhor e o aprovo, mas sigo o pior” (tradução nossa).

³⁶⁴ “O furor faz-me seguir as piores coisas” (tradução nossa).

CARROLL, Noël. Art and the moral realm. In: KIVY, Peter (ed.). *The Blackwell guide to Aesthetics*. Malden-USA/Oxford-UK/Carlton-Australia, 2004, p. 126-151.

CAVELL, Stanley. *Disowning knowledge in seven plays of Shakespeare*. 2nd edition. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

COHEN, Ted. Literature and morality. In: ELRIDGE, Richard. *The Oxford handbook of Philosophy and Literature*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 486-495.

KOIRÉ, Alexandre. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Rio de Janeiro: Forense, 2001.

NUSSBAUM, Martha. *Love's knowledge*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

SENECA, L. A. Hercules, Trojan Women, Phoenician Women, Medea, Phaedra. Edited and translated by John G. Fitch. Harvard-USA: Harvard University Press, 2018. Loeb Classical Library 62. Seneca: Volume VIII.

SHAKESPEARE, William. *The complete works*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

SHAKESPEARE, William. *Teatro completo*. Tradução de Barbara Heliodora. São Paulo: Nova Aguilar, 2018.

Belas-artes e gosto da filosofia da história de Voltaire

Vladimir de Oliva Mota *

Resumo

Trata-se aqui de apresentar a noção de gosto em Voltaire, considerando seu discurso combativo de filósofo-historiador da marcha do espírito humano. Na perspectiva voltairiana de uma filosofia da história, orientada à ideia de civilização, cujo critério último é a moral, a noção de gosto ocupa um lugar importantíssimo, a saber: o gosto, mais exatamente o gosto intelectual, revela o “homem sensível”, um ser humano de valor moral, presente na história da civilização por intermédio das belas-artes. Nesse sentido, o que aqui se objetiva é, no âmbito da discussão da estética e da filosofia da história voltairianas, indicar a finalidade das belas-artes como sendo a mediação entre história e civilização, atestada no ser humano de gosto.

Palavras-chave

Voltaire; História; Civilização; Belas-Artes; Gosto.

Abstract

It is here to present the notion of taste in Voltaire, considering his combative discourse of philosopher-historian of the march of the human spirit. In the Voltairian perspective of a philosophy of history, oriented to the idea of civilization, whose ultimate criterion is morality, the notion of taste occupies a most important place, namely: taste, more precisely the intellectual taste, reveals the "sensible man" a human of moral value, present in the history of civilization through the fine arts. In this sense, what is here objectified is, in the context of the discussion of aesthetics and philosophy of Voltairian history, indicate the purpose of the fine arts as the mediation between history and civilization, attested to the human being of taste.

* Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP) e Professor do Curso de Artes Visuais da Universidade Federal de Sergipe (UFS).

Key words

Voltaire; History; Civilization; Fine Arts; Like.

Introdução

É conhecida a contribuição de Voltaire no âmbito da reflexão sobre a história, responsável, em grande parte, por uma mudança na mentalidade acerca da história universal. Ele não apenas inventou o termo “Filosofia da história”, mas, sobretudo, combateu, empedernido e contumaz, uma teologia da história de linhagem agostiniana, que tinha em Bossuet seu último grande e influente representante, propondo uma outra maneira de pensar a história. Voltaire foi, assim, um dos responsáveis pelo processo de secularização do pensamento sobre a história³⁶⁵, na qual o homem é o único a quem se deve imputar a construção da civilização ou da barbárie, pois são estas resultantes da ação humana livre. Paul Hazard já atestara essa revolução voltairiana no pensamento sobre a história quando afirma no prefácio da célebre obra *La crise de la conscience européenne*: “A maioria dos franceses pensavam como Bossuet, de repente, os franceses pensam como Voltaire: é uma revolução”³⁶⁶.

O que aqui se está tomando por estética em Voltaire segue a direção indicada por Umberto Eco em sua *Arte e beleza na estética medieval*, a saber:

todo discurso que, com qualquer propósito sistemático e pondo em jogo conceitos filosóficos, ocupa-se de alguns fenômenos referentes à beleza, à arte e às condições de produção e apreciação das obras de arte e outras atividades e entre arte e moral, à função do artista, às noções de agradável, de ornamental, de estilo, de juízos de gosto e também à crítica desses juízos.³⁶⁷

³⁶⁵ Sobre esse tema, ver: BINOCHE, Bertrand. *Les trois sources des philosophies de l'histoire (1764-1798)*. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 2008. LÖWITH, Karl. *O sentido da história*. Tradução Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1991.

³⁶⁶ HAZARD, Paul. *La crise de la conscience européenne*. Paris: Fayard, 1994. p. 7.

³⁶⁷ ECO, Umberto. *Arte e beleza na estética medieval*. Tradução Mário Sabino. 2ed. rev. ampl. Rio de Janeiro: Record, 2012. p. 11.

Discussões acerca do belo, do julgamento do gosto, do gênio, da função da belas-
artes etc. compõem a obra de Voltaire; a distribuição de suas ideias acerca desses temas
é dispersa – sua obra é propositalmente assistemática – e se apresenta em um *corpus*
imenso e complexo, mas a coerência de seu pensamento a acerca daquelas discussões
permite falar em uma estética de Voltaire no sentido acima mencionado.

Na mais substancial obra acerca do pensamento estético voltairiano, *Le goût de Voltaire*, Raymond Naves explica que a quantidade e a multiplicidade de textos de crítica
das belas-artes dão a medida da importância e da presença do gosto no pensamento de
Voltaire³⁶⁸. Embora este filósofo estimasse mais o exercício do gosto do que a
explicitação da fundamentação filosófica desse exercício, Voltaire não deixou de tentar
definir e isolar os elementos do gosto; conclui Naves acerca desse ponto: “Suas reflexões
[de Voltaire] sobre esse assunto [o gosto] são dispersas, mas sua precisão permite
construir com bastante exatidão o edifício estético, que desdenhou erguer por si mesmo”

³⁶⁹.

Voltaire não fala como um pensador sistemático, e sim como um homem de
gosto exercendo este em um discurso crítico, como historiador da marcha do espírito
humano, tratando do gosto nesta perspectiva e assinalando-lhe como indicador de
civilidade. Herdeiro da concepção clássica sobre o gosto, há em Voltaire, todavia, um
complexo espírito de julgamento espontâneo e de cultura, que se torna uma arma
antigeométrica: esse espírito é mais um atributo de um homem sensível³⁷⁰ (*bonnête homme*,
como se dizia nos séculos XVII e XVIII franceses), isto é, alguém de espírito de fineza,
de polidez, de sociabilidade... em uma palavra, de civilidade, do que um instrumento
permanente de crítica³⁷¹.

³⁶⁸ Cf.: NAVES, Raymond. *Le goût de Voltaire*. Genève: Slatkine, 2011. p. 187.

³⁶⁹ NAVES, Raymond. *Le goût de Voltaire*. Genève: Slatkine, 2011. p. 200.

³⁷⁰ Cf.: NAVES, Raymond. *Le goût de Voltaire*. Genève: Slatkine, 2011. p. 191-192.

³⁷¹ Segundo Sylvain Menant, a estética de Voltaire passou por uma mudança durante uma vida tão longa. Uma primeira etapa, até por volta dos seus vinte anos, “Arouet é partidário do Modernos (sem cair nos excessos do geômetras) porque é preciso ser do seu tempo e não depreciar os autores do século de Luís XIV”. (MENANT, Sylvain. *L'esthétique de Voltaire*. [S.l.]: Sedes, 1995. Collection “Esthétique”. p. 18) Uma segunda etapa é a da sua estada na Inglaterra; Voltaire escreve em 1727, na Inglaterra e em Inglês, o *Traité sur la poésie épique*; em 1728, surge uma tradução francesa dessa obra, mas só em 1733 o próprio Voltaire faz sua tradução, em um texto bastante diferente do original. “Essa obra de circunstância [pois sua redação é uma ação publicitária para a publicação da *Henriade*] permite, contudo, definir a posição de Voltaire no principal debate literário do início do século e nas numerosas implicações estéticas: a Querela dos Antigos e dos Modernos. [...] Do conjunto, contudo, destaca-se uma opinião que permanecerá a de Voltaire. Alguns partidários dos Modernos, como Houdard de la Motte, [...] afirmavam que o julgamento estético podia e devia repousar sobre um raciocínio perfeitamente claro”; (MENANT, Sylvain. *L'esthétique de Voltaire*. [S.l.]: Sedes, 1995. Collection “Esthétique”. p. 19) para Voltaire, essa análise é incapaz “de dar conta da totalidade do fenômeno literário. Essa estética literária [dos Modernos] pecava pelo excesso de racionalização e de simplificação”. (MENANT, Sylvain. *L'esthétique de Voltaire*. [S.l.]: Sedes, 1995. Collection “Esthétique”. p. 19).

Na célebre “Introdução” da obra *Le siècle de Louis XIV* (1752), Voltaire faz referência as quatro “idades felizes” da história da civilização:

Essas quatro idades felizes são aquelas nas quais as artes foram aperfeiçoadas e que, servindo [...] à grandeza do espírito humano, são o exemplo para a posteridade. O primeiro desses séculos, ao qual a verdadeira glória é associada, é o de Felipe e de Alexandre, ou de Péricles, de Demóstenes, de Aristóteles, de Platão, de Apeles, de Fídias, de Praxíteles [...]. A segunda é aquela de César e de Augusto, designada ainda pelo nome de Lucrécio, de Cícero, de Tito Lívio, de Virgílio, de Horácio, de Ovídio, de Varrão, de Vitrúvio. A terceira é aquela que segue a tomada de Constantinopla [...]: era o tempo de glória da Itália [renascentista]. [...] Tudo tendia à perfeição. [...] O quarto século é aquele que se nomeia de o século de Louis XIV e é, talvez, dos quatro, o que mais se aproxima da perfeição³⁷².

É dessa passagem, exaustivamente analisada por diversos intérpretes da obra de Voltaire, que se extrai o problema do presente trabalho, a saber: que papel exerce o gosto nessas quatro “idades felizes” da história? O caminho escolhido à resolução exige, evidentemente, a relação entre dois aspectos do pensamento voltairiano: Filosofia da História e Estética. Dessa forma, o que aqui se propõe é identificar a noção de gosto como critério de civilidade possibilitada pelas belas-artes. Isto é: o gosto, mais exatamente, o gosto intelectual mostra o homem sensível, inserido, dessa forma, na história da civilização por intermédio das belas-artes; o fim das belas-artes é, assim, a mediação entre história e civilização, pois as belas-artes civilizam, e esta civilização é atestada pelo ser humano de gosto intelectual. Com esse propósito, este trabalho é separado em três momentos: no primeiro, identificar a Filosofia da História voltairiana com a sua noção de civilização, o que implica um critério moral; num segundo momento, apresentar a estética de Voltaire a partir de sua noção de gosto, destacando os elementos desses, a saber: discernimento, comparação e espontaneidade e, finalmente, no terceiro momento, associar belas-artes e civilização em Voltaire.

À leitura da obra voltairiana, faz-se necessário evitar as consequências desastrosas de se tomar Voltaire por “amostragem”, isto é, pela adoção, para análise, de passagens de

³⁷² VOLTAIRE. *Le siècle de Louis XIV*. In: _____. *Œuvres complètes de Voltaire*. L'édition Moland. Paris: Garnier, 1875. VOLTAIRE-INTEGRAL. CD-ROM, 1999-2005.

seus textos sem levar em consideração o conjunto de sua obra e os fatos de sua biografia. A consequência do equívoco de analisar Voltaire por amostragem, assegura René Pomeau³⁷³, são as intermináveis perspectivas criadas – em sua maioria, divergentes – acerca do pensamento voltairiano. Assim, é necessário lê-lo em bloco, por conjunto, em quantidade significativa, considerando a multiplicidade de formas e de ideias recorridas pelo filósofo ao longo de sua vida: a leitura em bloco e a busca por textos em momentos distintos da vida do filósofo possibilitam identificar o que permanece, a essência do seu pensamento e a articulação das suas ideias. A leitura em bloco e em diferentes períodos da obra voltairiana permite desvelar um nexo interno em seus textos, nexo esse que o próprio autor não está preocupado em explicitar, pois a Voltaire interessa mais o efeito produzido de seus combates no âmbito prático e não há nele a preocupação de convencer seus adversários e seu público com discussões no âmbito teórico da obra, o que não implica dizer que não há, em seus escritos, uma conexão e um fundamento teórico e crítico implícitos. E são estes fundamentos que aqui se pretende buscar para elucidar o problema da relação entre Estética e Filosofia da História em Voltaire a partir do problema do Gosto.

História e Civilização

Compreende-se aqui que o termo “história” comporta dois sentidos: a) desenvolvimento efetivo dos acontecimentos, a partir do qual se pode falar de um “curso da história” e b) a disciplina do historiador, explica Alain Sager, “enquanto propõe uma narrativa dos acontecimentos históricos e, eventualmente, sua explicação”³⁷⁴, a partir do qual se pode falar de “curso de história”. O pensamento de Voltaire acerca desse tema

³⁷³ Segundo Sylvain Menant, a estética de Voltaire passou por uma mudança durante uma vida tão longa. Uma primeira etapa, até por volta dos seus vinte anos, “Arouet é partidário do Modernos (sem cair nos excessos do geômetras) porque é preciso ser do seu tempo e não depreciar os autores do século de Luís XIV”. (MENANT, Sylvain. *L'esthétique de Voltaire*. [S.l.]: Sedes, 1995. Collection “Esthétique”. p. 18) Uma segunda etapa é a da sua estada na Inglaterra; Voltaire escreve em 1727, na Inglaterra e em Inglês, o *Traité sur la poésie épique*; em 1728, surge uma tradução francesa dessa obra, mas só em 1733 o próprio Voltaire faz sua tradução, em um texto bastante diferente do original. “Essa obra de circunstância [pois sua redação é uma ação publicitária para a publicação da *Henriade*] permite, contudo, definir a posição de Voltaire no principal debate literário do início do século e nas numerosas implicações estéticas: a Querela dos Antigos e dos Modernos. [...] Do conjunto, contudo, destaca-se uma opinião que permanecerá a de Voltaire. Alguns partidários dos Modernos, como Houdard de la Motte, [...] afirmavam que o julgamento estético podia e devia repousar sobre um raciocínio perfeitamente claro”; (MENANT, Sylvain. *L'esthétique de Voltaire*. [S.l.]: Sedes, 1995. Collection “Esthétique”. p. 19) para Voltaire, essa análise é incapaz “de dar conta da totalidade do fenômeno literário. Essa estética literária [dos Modernos] pecava pelo excesso de racionalização e de simplificação”. (MENANT, Sylvain. *L'esthétique de Voltaire*. [S.l.]: Sedes, 1995. Collection “Esthétique”. p. 19).

³⁷⁴ SAGER, Alain. *Apprendre à philosopher avec Voltaire*. Paris: Ellipses, 2012. p. 90.

contempla esses dois sentidos: Filosofia da História significa, para ele, de uma lado, uma maneira de conceber o processo histórico – o desenrolar dos acontecimentos e sua explicação – e, de outro, um modo de reconstruir esse processo para o leitor do presente³⁷⁵.

Aqui interessa a perspectiva explicativa que implica uma leitura do ordenamento dos fatos históricos em função de uma direção que pode ser tomada pela história cujo critério que permite determinar o que é um grande século, as “idades felizes”, é de caráter cultural, intelectual e, conseqüentemente para Voltaire, moral, a saber: a civilização. Para esse autor, motor da história reside no afrontamento que se desenvolve entre duas tendências contraditórias: uma que tende à civilização, outra que tende à barbárie. De acordo com Alain Sager, “o homem pode fazer avançar a primeira e fazer recuar a segunda, aí se situa sua margem de liberdade”³⁷⁶. (p. 91)

Essa perspectiva da história, além de exigir uma cadeia de noções que vai desde a ideia de ação livre até sua complexa relação com a de uma Providência Geral³⁷⁷, passando pela ideia de probabilidade das verdades históricas³⁷⁸, faz do pensamento voltairiano sobre a história, segundo Maria das Graças de Souza, particular e original, pois:

embora guarde da concepção linear da história a ideia de progresso e, da tradição cíclica, a ideia do retorno, a concepção voltairiana entendida à luz da doutrina do grande século, rejeita, da primeira, a ideia de um *telos* necessário em direção ao qual caminharia a humanidade e, da segunda, a

³⁷⁵ Acerca dessas duas perspectivas da ideia de Filosofia da História voltairiana, ver: SOUZA, Maria das Graças de. *História e Ilustração: o pensamento sobre a história no Iluminismo francês*. São Paulo: Discurso, 2001.

³⁷⁶ SAGER, Alain. *Apprendre à philosopher avec Voltaire*. Paris: Ellipses, 2012. p. 91.

³⁷⁷ Cf.: MOTA, Vladimir de Oliva Mota. Providência e Liberdade em Voltaire. In: *Quadranti – Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea* – Volume III, no 1-2, 2015. Disponível em <<http://www.rivistaquadranti.eu>>. Acessado em 02 julho 2018.

³⁷⁸ Acerca da aplicação do probabilismo às verdades históricas, ver: SAGER, Alain. Retour sur le probabilisme voltairien. In: *Cahier Voltaire*. N° 13, Ferney-Voltaire, Sept., 2014. De acordo com Sager, o probabilismo comanda a visão voltairiana da história; assim, a crítica à Teologia da história funda-se nesse exame probabilístico: “Os primeiros fundamentos da história são as narrativas dos pais aos filhos, transmitidas em seguida de uma geração a outra; elas não são mais do que prováveis em sua origem, quando não se chocam como senso comum, e perdem um grau de probabilidade a cada geração. Com o tempo, a fábula cresce e a verdade se perde; por esse motivo, todas as origens dos povos são absurdas”. (VOLTAIRE. Questions sur l’Encyclopédie. In: _____. *Oeuvres complètes de Voltaire*. L’édition Moland. Paris: Garnier, 1875. VOLTAIRE-INTEGRAL. CD-ROM, 1999-2005).

noção de retorno do mesmo, constituindo assim uma visão da história particular e original³⁷⁹.

O assunto da investigação histórica de Voltaire, portanto, é a civilização. A história é a trajetória da civilização. Mas o que significa aqui civilização? Ainda de acordo com Maria das Graças de Souza, civilização significa “[...] o conjunto dos desenvolvimentos produzidos pelo homem nas artes, nas ciências, nas técnicas, e, além disso, das transformações espirituais e morais que acompanham esse desenvolvimento”³⁸⁰. Em outras palavras: a realização, nas sociedades humanas, dos valores estabelecidos pela razão e pela sensibilidade, possibilitando o aperfeiçoamento geral da humanidade resultante de uma melhor organização do indivíduo e da sociedade, objetivando aumentar o que há de melhor nos homens. Trata-se da, diz Sager, “[...] afirmação progressiva da tolerância, da moderação, do respeito ao outro e da doçura nas relações humanas”³⁸¹. O critério último da civilização é, portanto, ético. A moral social é o valor supremo no pensamento voltairiano.

Não obstante a civilização ser a direção a ser seguida pela história, como foi dito, ela não é um *telos* necessário, há sempre o risco da recaída na barbárie, que se caracteriza pelo que Voltaire chama de “a infame”, isto é, tudo aquilo que ameaça a vida – a brutalidade cega, as prisões forçadas, as condenações sem defesa, a tortura, os confinamentos em mosteiros, os assassinatos, os suplícios, os duelos, as guerras... – e tudo aquilo que afeta o espírito de liberdade – as fraudes religiosas ou políticas, o abuso do poder político e religioso, a perseguição por delito de opinião, a censura, a superstição, a ignorância, a manutenção de preconceitos do passado, a intolerância religiosa ou política...

Em *Le siècle de Louis XIV*, ainda na “Introdução”, seu autor diz que não se pode afirmar que nos grandes séculos não houve crimes, pois a perfeição das artes cultivadas não impediu a maldade de alguns; contudo, assegura Voltaire: “todos os séculos se assemelham pela maldade dos homens; mas eu não conheço senão essas quatro idades distinguidas pelos grandes talentos”³⁸². Pode-se dizer, então, que aqueles grandes séculos

³⁷⁹ SOUZA, Maria das Graças de. *História e Ilustração: o pensamento sobre a história no Iluminismo francês*. São Paulo: Discurso, 2001. p. 113.

³⁸⁰ SOUZA, Maria das Graças de. *História e Ilustração: o pensamento sobre a história no Iluminismo francês*. São Paulo: Discurso, 2001. p. 114.

³⁸¹ SAGER, Alain. *Apprendre à philosopher avec Voltaire*. Paris: Ellipses, 2012. p. 92-93.

³⁸² VOLTAIRE. *Le siècle de Louis XIV*. In: _____. *Œuvres complètes de Voltaire*. L'édition Moland. Paris: Garnier, 1875. VOLTAIRE-INTEGRAL. CD-ROM, 1999-2005.

foram os mais civilizados, aqueles nos quais as técnicas, as artes e as belas-artes favoreceram o bem-estar e o prazer individuais e coletivos, conservaram as relações pacíficas entre os indivíduos.

Gosto

Voltaire, no verbete “Gosto” da *Encyclopédie* (1757)³⁸³, inicialmente, aproxima o gosto físico do gosto intelectual, diz que esta expressão é uma metáfora daquela e que tanto um quanto outro são faculdades de conhecer de maneira imediata, intuitiva, como por sensação³⁸⁴, dons de discernimento: o gosto físico discerne os alimentos e o gosto intelectual é “o sentimento das belezas e das imperfeição em todas as artes”³⁸⁵. Tanto um quanto outro são discernimento imediatos, advertem a reflexão, são frequentemente incertos e têm necessidade do hábito para se formar.

A ideia de discernimento, julgamento, é elemento fundamental do objeto do presente trabalho. O discernimento como definição do gosto intelectual comporta outros dois elementos que lhe são constituintes, a saber: a espontaneidade e a comparação.

A comparação é um elemento decisivo ao gosto intelectual. Duas obras de Voltaire são bastante ilustrativas do trabalho que o filósofo realizou de revisão crítica das belas-artes, em geral, e da literatura, em particular, a saber: *Le temple du goût* (1733), no qual ele opera uma triagem rigorosa entre os autores contemporâneos, e o *Discours aux Welches* (1764), no qual denuncia a barbárie que começa, no domínio artístico e literário, a ganhar os franceses. O ato essencial do gosto é estabelecer paralelos, analogias. Em *Conselhos a um jornalista* (1737), Voltaire afirma que o gosto consiste em comparar³⁸⁶, sublinha insistentemente seu interesse em documentações, base de seus estudos literários. Ele exige do jornalista, o ancestral do crítico de arte, que se tenha consciência de formação. A comparação instrui e forma o gosto: “É desse paralelo, como da anatomia

³⁸³ A Primeira Seção é de 1757, a Segunda Seção surge em 1771, nas *Questions sur l'Encyclopédie*, e os últimos parágrafos foram acrescidos em 1772 nos *Supplément aux Questions sur l'Encyclopédie*. O editor Moland, em 1875, uniu as *Questions sur l'Encyclopédie* com o *Dictionnaire philosophique* (1764) sob o título de *Dictionnaire philosophique*.

³⁸⁴ Nesse verbete, Voltaire utiliza o termo *sens*. No século XVIII, *sens* significa a faculdade de conhecer de maneira imediata, intuitiva, como por sensação.

³⁸⁵ VOLTAIRE. Dictionnaire philosophique. In: _____. *Œuvres complètes de Voltaire*. Moland. Paris: Garnier, 1875. VOLTAIRE-INTEGRAL. CD-ROM, 1999-2005.

³⁸⁶ VOLTAIRE. Conseils à un journaliste. In: _____. *Œuvres complètes de Voltaire*. L'édition Moland. Paris: Garnier, 1875. VOLTAIRE-INTEGRAL. CD-ROM, 1999-2005.

comparada, que se faz conhecer a natureza”³⁸⁷. A considerar o que defende Raymond Naves, Voltaire teria anunciado, com isso, uma ciência que apenas no século XX foi colocada no devido lugar: a Literatura Comparada. Diz esse intérprete:

Ele não pronunciou a palavra, mas ele conduz naturalmente a ela ao mesmo tempo que à ciência das fontes literárias, pois, se ele não fixou o seu método em detalhes, ele soube ver o interesse de tais pesquisas e as recomenda porque elas permitem o espírito melhor comparar, evitando a inclinação ao ‘prazer fácil’ e superficial³⁸⁸.

São conhecidas as jocosas sentenças que apontam para a relatividade da beleza no verbete “Belo, Beleza” do *Dicionário filosófico* (1764). Conclui-se então que, para Voltaire, o belo é relativo? A resposta é negativa. Voltaire nunca está “inteiro” em uma obra. Aquelas sentenças são mais metodológicas do que definitivas. A que destino, então, conduzem aquelas sentenças? Elas são um apelo à espontaneidade do gosto. Voltaire não admite a relatividade do gosto porque ele não admite o julgamento de todo tipo de espírito, pois faz-se necessário, ao julgamento de gosto, espíritos bem formados, trata-se, portanto, da espontaneidade do homem de gosto.

Voltaire, no referido verbete “Gosto”, não hesita em responder ao se perguntar: “Há um bom e um mal gosto? Sim, sem dúvida, ainda que os homens distingam-se em opiniões, em costumes e em usos”³⁸⁹. Para ele, nem tudo é de igual valor, mesmo na ausência de uma norma explícita que surja de uma transcendência, há, nas belas-artes, “belezas reais”, assim, “há um bom gosto que as discerne e um mal gosto que as ignora”³⁹⁰. A referencia dessas belezas é a “bela natureza”, entendendo por essa expressão a imitação da “[...] natureza com o máximo de fidelidade, de força e de graça. Mas a graça não é arbitrária? Não, pois ela consiste em dar aos objetos que se representam vida e doçura”³⁹¹. Assim, mesmo admitindo a existência de belezas locais e temporais, há belezas universais e atemporais, aquelas produzidas pela “bela natureza”:

A eloquência deve ser em todos os lugares persuasiva; a dor, tocante; a cólera, impetuosa; a sabedoria, tranquila. Mas os detalhes que podem

³⁸⁷ VOLTAIRE. Conseils à un journaliste. In: _____. *Œuvres complètes de Voltaire*. L’édition Moland. Paris: Garnier, 1875.VOLTAIRE-INTEGRAL. CD-ROM, 1999-2005.

³⁸⁸ NAVES, Raymond. *Le goût de Voltaire*. Genève: Slatkine, 2011. p. 197-198.

³⁸⁹ VOLTAIRE. Dictionnaire philosophique. In: _____. *Œuvres complètes de Voltaire*. L’édition Moland. Paris: Garnier, 1875.VOLTAIRE-INTEGRAL. CD-ROM, 1999-2005.

³⁹⁰ VOLTAIRE. Dictionnaire philosophique. In: _____. *Œuvres complètes de Voltaire*. L’édition Moland. Paris: Garnier, 1875.VOLTAIRE-INTEGRAL. CD-ROM, 1999-2005.

³⁹¹ VOLTAIRE. Dictionnaire philosophique. In: _____. *Œuvres complètes de Voltaire*. L’édition Moland. Paris: Garnier, 1875.VOLTAIRE-INTEGRAL. CD-ROM, 1999-2005.

agradar um cidadão de Londres poderão não fazer efeito sobre um habitante de Paris³⁹².

Em oposição ao gosto físico cuja diferença encontra-se aí na imprecisão dos órgãos; no gosto intelectual, a diferença de gosto se dá como carência intelectual ou afetiva, “é uma doença do espírito”³⁹³. Como media preventiva, faz-se necessário formar o gosto, isto se dá, menos por lições e preceitos do que por exemplos. Diz Voltaire: “Acostuma-se a ver belos quadros com os olhos de Le Brun, de Poussin, de Le Sueur”³⁹⁴. É na experiência com as obras de arte, no contato pessoal no qual se consolida e se afirma a sensibilidade, o homem de gosto, o especialista (*connaisseur*):

O homem de gosto tem outros olhos, outras orelhas, um outro tato em relação ao homem grosseiro. Fica chocado com os ornamentos mesquinhos de Rafael, mas admira a nobre correção de seu desenho. Tem o prazer de perceber que as crianças de Laocoonte não têm nenhuma proporção com o tamanho de seu pai; mas todo o grupo o faz tremer enquanto outros espectadores estão tranquilos³⁹⁵.

As jocosas sentenças do verbete “Belo, Beleza” não atestam uma relatividade do belo, mas um apelo à espontaneidade do especialista (*connaisseur*, do homem de gosto), de alguém sensível, capaz de apreender e explicitar as virtualidades envolvidas na experiência artística. Essa espontaneidade do homem sensível é um elemento necessário ao gosto intelectual porque esse gosto está longe de ser apenas uma apreensão da razão – termo jamais nomeado no verbete –, mas uma reação à sensibilidade, uma reação afetiva. O ser humano de gosto se entusiasma e não apenas raciocina. Explica Voltaire: “Não é suficiente, para o gosto, ver, conhecer a beleza de uma obra, é necessário senti-la, ser por ela tocado”³⁹⁶. Trata-se, nesse sentido, nas palavras de Sylvain Menant, “de julgamento sem regras que permite, ao autor e ao seu público [...] sentir a conquista artística ou

³⁹² VOLTAIRE. Dictionnaire philosophique. In: _____. *Œuvres complètes de Voltaire*. L'édition Moland. Paris: Garnier, 1875.VOLTAIRE-INTEGRAL. CD-ROM, 1999-2005.

³⁹³ VOLTAIRE. Dictionnaire philosophique. In: _____. *Œuvres complètes de Voltaire*. L'édition Moland. Paris: Garnier, 1875.VOLTAIRE-INTEGRAL. CD-ROM, 1999-2005.

³⁹⁴ VOLTAIRE. Dictionnaire philosophique. In: _____. *Œuvres complètes de Voltaire*. L'édition Moland. Paris: Garnier, 1875.VOLTAIRE-INTEGRAL. CD-ROM, 1999-2005.

³⁹⁵ VOLTAIRE. Dictionnaire philosophique. In: _____. *Œuvres complètes de Voltaire*. L'édition Moland. Paris: Garnier, 1875.VOLTAIRE-INTEGRAL. CD-ROM, 1999-2005.

³⁹⁶ VOLTAIRE. Dictionnaire philosophique. In: _____. *Œuvres complètes de Voltaire*. L'édition Moland. Paris: Garnier, 1875.VOLTAIRE-INTEGRAL. CD-ROM, 1999-2005.

intelectual sem ter a necessidade de raciocínios nem de justificações”³⁹⁷. A considerar a interpretação de Raymond Naves, essa espontaneidade é indispensável para confundir a razão geométrica e beócia; aquele que só julga por regras, julga mal:

Voltaire se insurge contra as pretensões da Razão de julgar a obra de arte segundo um quadro preestabelecido, ele se insurge também contra sua pretensão de querer inspirar a obra de arte: toda grande obra vem do gênio e deve ser julgada pelo gosto³⁹⁸.

Voltaire sempre insistiu na liberdade de consciência do leitor, do espectador etc, seu objetivo sempre foi o de despertar o espírito livre de coerções; esse julgamento é fundado no gosto, ou seja, no espírito cultivado e no prazer do homem sensível.

Belas-artes e civilização

Apesar de considera as belas-artes indiferentes à virtude e ao vício, podendo servir igualmente a um e a outro, Voltaire não negligencia atribuir um fim pedagógico às belas-artes, um fim civilizatório. Em um texto de 1730, Voltaire explicita a finalidade de sua escrita de teatro, por exemplo, tanto a tragédia quanto a comédia. Trata-se do *Discours sur la tragédie à Mylord Bolingbroke*, texto que serve de apresentação a sua peça *Brutus*. No *Discours*, Voltaire define o teatro e indica a finalidade de uma peça:

O teatro, seja o trágico, seja o cômico, é a pintura viva das paixões humanas. [...] É necessário, ou que o amor conduza a infelicidades ou a crimes, para fazer ver o quanto ele é perigoso; ou que a virtude lhe triunfe, para mostrar que ele não é invencível³⁹⁹.

³⁹⁷ MENANT, Sylvain. *L'esthétique de Voltaire*. [S.l.]: Sedes, 1995. (Collection “Esthétique”). p. 27.

³⁹⁸ NAVES, Raymond. *Le goût de Voltaire*. Genève: Slatkine, 2011. p.192-193. Na sequência, Nave faz referência às regras técnicas das belas-artes: “Mas se não há regras de inspiração nem de julgamento, há regras técnicas, que é útil conhecer para aperfeiçoar a obra e lhe evitar erros devidos à moda efêmera e a práticas imprudentes; essas regras, Voltaire as defende contra o entusiasmo ‘bárbaro’”. (NAVES, Raymond. *Le goût de Voltaire*. Genève: Slatkine, 2011. p.192-193) Annie Becq afirma que o gosto de Voltaire tem uma orientação na direção da perfeição e isso implica: a) universalidade (polidez, civilidade, que passa pelo bom senso); b) clareza; c) simplicidade; d) ordem; respeito a proporções; recusa de ornamentos arbitrários. (Cf.: BECQ, Annie. *Goût*. In: TROUSSON, Raymond; VERCRUYSSSE, Jeron. (Dir.). *Dictionnaire général de Voltaire*. Paris: Honoré Champion, 2003. p. 552)

³⁹⁹ VOLTAIRE. *Discours sur la tragédie à Mylord Bolingbroke*. In: *Œuvres complètes de Voltaire*. L'édition Moland. Paris: Garnier, 1875. VOLTAIRE-INTEGRAL. CD-ROM, 1999-2005.

As belas-artes não prejudicam os costumes, ao contrário, elas os adocicam. É mediante o contato com as belas-artes que os seres humanos formam o gosto: desenvolvem suas capacidades sensíveis, isto é, tornam-se mais moderados, tolerantes... doces nas relações humanas. Dessa forma, as belas-artes são marcas da grandeza moral de um povo, exercendo a tarefa de estabelecer o vínculo entre história e civilização. Assim, considerando a experiência com as obras de arte como instante fundamental à formação do gosto intelectual, não por acaso, antes da indicação das “idades felizes” no *Le siècle de Louis XIV*, Voltaire afirma: “qualquer um que pensa e, o que é mais raro, qualquer um que tenha gosto conta apenas quatro séculos da história do mundo”⁴⁰⁰. Não é exatamente a expressão artística que Voltaire destaca no que ele designa como os grandes séculos, mas mostrar que o homem de gosto, o homem civilizado, o homem sensível insere-se na história pela mediação das belas-artes. Como explica Alain Sager, “em oposição à ação predadora e destruidora do bárbaro, a criação de obra de arte testemunha uma atividade construtiva”⁴⁰¹.

Onde há gosto, há civilização; onde o gosto se degenera, a barbárie avança. Diz Voltaire:

São muitos os países nos quais o gosto nunca se estabeleceu: são países nos quais a sociedade não se aperfeiçoou, nos quais os homens e as mulheres não se unem; nos quais algumas artes [...] são proibidas pela religião. Quando há pouca sociabilidade, o espírito é apoucado [...], não há do que formar o gosto⁴⁰².

Em circunstâncias assim, gosto não se discute, pois as almas são frias, falsas, quando não se pode aquecê-la nem recuperá-la, não se pode discutir gosto com quem não o possui. Aconselha Voltaire que o melhor, nesse caso, é esperar que o tempo e o exemplo instrua uma nação insensível. O homem de mau gosto é um doente do espírito, sofre de carência intelectual e afetiva; contudo, para cúmulo do absurdo, este mesmo ignorante do gosto frequentemente põe-se a tagarelar sobre o que não possui:

⁴⁰⁰ VOLTAIRE. Dictionnaire philosophique. In: _____. *Œuvres complètes de Voltaire*. L'édition Moland. Paris: Garnier, 1875. VOLTAIRE-INTEGRAL. CD-ROM, 1999-2005.

⁴⁰¹ VOLTAIRE. *Apprendre à philosopher avec Voltaire*. Paris : Ellipses, 2012. p. 67.

⁴⁰² VOLTAIRE. Dictionnaire philosophique. In: _____. *Œuvres complètes de Voltaire*. L'édition Moland. Paris: Garnier, 1875. VOLTAIRE-INTEGRAL. CD-ROM, 1999-2005.

Aflige-se quando se considera [...] essa multidão prodigiosa de homens que não têm a menor centelha de gosto, que não amam nenhuma das belas-artes, que nunca leem, da qual alguns folheiam, no máximo, o jornal uma vez por mês para estar atualizado e para se colocar em estado de falar ao acaso coisas das quais eles não podem ter senão uma ideia confusa⁴⁰³.

Por que, aos olhos de Voltaire, o século XVII é considerado como o mais próximo da perfeição? Responde o filósofo: “A grande felicidade da França foi ter em Luís XIV um rei que nascera com gosto”⁴⁰⁴. Percebe-se nos textos voltairianos que, para que o gosto intelectual se forme, condições político-históricas se fazem necessárias à promoção das belas-artes e que o gosto é o indicativo da civilização. Por essa razão, o desenvolvimento das belas-artes, e conseqüentemente do gosto, é o fim último de um combate por uma sociedade civilizada.

Questão à guisa de conclusão

Trata-se aqui, por um lado, considerando a perspectiva de Ernst Cassirer, de uma etapa à autonomia da Estética que vai buscar sua medida no mundo em que vive, no ambiente imediato, no hábito e na tradição, de uma confusão entre ideais estéticos e sociais. Voltaire, ainda segundo Cassirer, apercebe-se de algumas fraquezas existentes nas teorias do Classicismo, mas nutre uma admiração enorme pelo século de Luís XIV e não se subtrai às suas exigências, isto é, não se afasta do século XVII em matéria de gosto:

Voltaire, portanto, enquanto esteta, considera que o gosto refinado, autêntico, baseia-se no instinto de sociabilidade do homem, o qual só pode originar-se – e essa é a tese do *Ensaio sobre os costumes* – no âmbito da vida social⁴⁰⁵.

⁴⁰³ VOLTAIRE. Dictionnaire philosophique. In: _____. *Œuvres complètes de Voltaire*. L'édition Moland. Paris: Garnier, 1875. VOLTAIRE-INTEGRAL. CD-ROM, 1999-2005.

⁴⁰⁴ VOLTAIRE. Dictionnaire philosophique. In: _____. *Œuvres complètes de Voltaire*. L'édition Moland. Paris: Garnier, 1875. VOLTAIRE-INTEGRAL. CD-ROM, 1999-2005.

⁴⁰⁵ CASSIRER, Ernst. Os problemas fundamentais de estética. In: _____. *A filosofia do Iluminismo*. Tradução Álvaro Cabral. 3ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997. (Coleção Repertórios). p. 391.

A ideia de “confusão” entre ideais estéticos e sociais traduzir-se-ia pela ilegitimidade teórica desse vínculo.

Por outro lado, como explica Carole Talon-Hugon, de Platão a Hume, as relações da moral com as belas-artes, da ética com a estética, foram amplamente exploradas; apenas a partir do fim do século XVIII essas relações são largamente desqualificadas:

A estética kantiana, sem excluir completamente a ideia de um laço da ética e da estética, via a afirmação segundo a qual o belo é símbolo da moralidade, colocou as bases teóricas de uma distinção que foi explorada pelas doutrinas da arte pela arte e os formalismos que se seguiram⁴⁰⁶.

Mas as lembranças da história da filosofia fornecem uma questão de fato: seria efetivamente ilegítima uma proposição teórica a favor do entrelaçamento dos campos da filosofia da história, da ética e da estética? Não seria preciso reconsiderar os laços entre o belo e o bem?

Referências

BECQ, Annie. *Génese de l'esthétique française moderne: 1680-1814*. Paris: Albin Michel, 1994.

BECQ, Annie. Goût. In: TROUSSON, Raymond; VERCROY, Jéron. (Dir.). *Dictionnaire général de Voltaire*. Paris: Honoré Champion, 2003.

BINOCHE, Bertrand. *Les trois sources des philosophies de l'histoire (1764-1798)*. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 2008.

CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*. Tradução Álvaro Cabral. 3ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997. (Coleção Repertórios).

ECO, Umberto. *Arte e beleza na estética medieval*. Tradução Mário Sabino. 2ed. rev. ampl. Rio de Janeiro: Record, 2012.

HAZARD, Paul. *La crise de la conscience européenne*. Paris: Fayard, 1994.

LÖWTH, Karl. *O sentido da história*. Tradução Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1991.

MENANT, Sylvain. *L'esthétique de Voltaire*. [S.l.]: Sedes, 1995. (Collection Esthétique).

⁴⁰⁶ TALON-HUGON, Carole. *Morales de l'art*. Paris: PUF, 2009. p. 8.

MOTA, Vladimir de Oliva Mota. Providência e Liberdade em Voltaire. In: *Quadranti – Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea* – Volume III, no 1-2, 2015. Disponível em <<http://www.rivistaquadranti.eu>>. Acessado em 02 jul. 2018.

NAVES, Raymond. *Le goût de Voltaire*. Genève: Slatkine, 2011.

POMEAU, René. *La religion de Voltaire*. Paris: Nizet, 1994.

SAGER, Alain. *Apprendre à philosopher avec Voltaire*. Paris: Ellipses, 2012.

SAGER, Alain. Retour sur le probabilisme voltairien. In: *Cahier Voltaire*. N° 13, Ferney-Voltaire, Sept., 2014.

SOUZA, Maria das Graças de. *História e Ilustração: o pensamento sobre a história no Iluminismo francês*. São Paulo: Discurso, 2001.

TALON-HUGON, Carole. *Morales de l'art*. Paris: PUF, 2009.

VOLTAIRE. *Œuvres complètes de Voltaire*. L'édition Moland. Paris: Garnier, 1875.

VOLTAIRE-INTEGRAL. CD-ROM, 1999-2005.

Walter Benjamin e C.B. Macpherson, sobre a mercantilização da obra de arte à luz do individualismo possessivo

Saulo Henrique Souza Silva *

Resumo

Este artigo tem por objetivo investigar a relação entre as interpretações das sociedades de consumo por meio da análise entre a mercantilização da obra de arte em Walter Benjamin e a teoria do individualismo possessivo defendida por C.B. Macpherson. É discutido o modo pelo qual esses intérpretes contemporâneos da modernidade tratam de conceitos como sociedade de consumo, mercado e trabalho alienado. Os mesmos aparecem na crítica de Benjamin acerca da arte e de sua produção no quadro das sociedades de consumo; em Macpherson, por sua vez, é instrumento interpretativo para a análise das obras de filósofos inglês do século XVII, onde seria possível ler a descrição do individualismo possessivo e a defesa da alienação do trabalho. Pode-se concluir que ambos os autores, além do método alegórico, utilizam o método materialista da história e compreendem as relações sociais como fruto das relações econômicas de produção.

Palavras-chave

Sociedade de Consumo; Obra de Arte Como Mercadoria; Individualismo Possessivo; Trabalho Alienado.

Abstract

This article aims to investigate the relationship between the interpretations of consumer societies through the analysis between the commodification of the artwork in Walter Benjamin and the theory of possessive individualism defended by C.B. Macpherson. It discussed the way in which these contemporary interpreters of modernity deal with concepts like consumer society, market and alienated labor. They appear in Benjamin's

* Universidade Federal de Sergipe (UFS). E-mail: saulohenrique01@hotmail.com

critique of art and its production in the framework of consumer societies; in Macpherson, in turn, is an interpretative instrument for the analysis of the works of seventeenth-century English philosophers, where would be possible to read the description of possessive individualism and the defense of the alienation of labor. It can be concluded that both authors, in addition to the allegorical method, use the materialist method of history and understand the social relations as the fruit of economic relations of production.

Keywords

Consumer society; Artwork As Merchandise; Possessive Individualism; Alienated Work.

Introdução: um paralelo alegórico

As teses de Walter Benjamin (1892-1940) acerca da obra de arte na modernidade tem como fundamento a destruição de sua *aura*, caracterizada como o suporte de autenticidade e materialidade que confere ao objeto artístico singularidade no tempo, como uma espécie de aparição única. Ao afirmar que a *aura* é destruída pelo aprofundamento da capacidade de reprodução técnica da obra de arte nas sociedades modernas, Benjamin quer enfatizar o esvair-se do valor de culto, do caráter mágico, secreto, e sublinhar a importância que traz a exposição. Ela é potencializada pela fotografia e pelo cinema, é uma maneira de levar o objeto artístico para a participação no mercado, de ser posta ao consumo ou à censura das massas. Essa discussão traz outras questões como a percepção estética do artístico, a obra de arte em seu *vir-a-ser* mercadoria e a maneira como o autor está preso a esse moderno aparelho de produção.

A obra de arte e o fazer artístico são engolidos pelo desenvolvimento do capitalismo no século XIX. Em suas experiências de Paris, Benjamin acentua a importância das galerias, da pintura panorâmica, da literatura de folhetim, o deslocar-se da arte para o mercado; do antigo objeto de um colecionador, torna-se mercadoria sujeita, por isso mesmo, às vicissitudes da vida moderna. A reflexão de Benjamin sobre a mercantilização do artístico parte da própria obra, do que ela tem a dizer, pois ela é o produto de seu tempo. Em *A Paris do segundo império em Baudelaire* (1938), tal atitude é evidenciada pela afirmação de que o poeta francês teria apreendido esse *novo* aspecto da

modernidade parisiense; era possível encontrar uma historiografia inconsciente sobre a experiência moderna na grande metrópole capitalista, como uma denúncia de um modo de vida permeado por conflitos. O processo social que Benjamin descreve no século XIX— sociedade de mercado, individualismo, livre concorrência, vendedor e mercadoria— possui gênese filosófica, segundo o professor canadense Crawford Brough Macpherson (1911-1987), no pensamento político inglês do século XVII.

Na obra *A teoria política do individualismo possessivo*, publicada em 1962, Macpherson tem por objetivo demonstrar essa tese das primeiras formulações de autores ingleses seiscentistas acerca das sociedades de mercado. Dessa forma, o modelo capitalista em pleno vigor no século XIX, época histórica na qual Benjamin descreve que a obra de arte e o seu ator foram completamente tomados pelas relações modernas de produção, tem seu marco teórico na filosofia política inglesa do XVII (MACPHERSON, 1979, p. 284). Essas teorias refletiam a sociedade “de indivíduos livres e iguais, *relacionando-se entre si como proprietários de suas próprias capacidades e do que adquiriram mediante a prática dessas capacidades*” (*Ibid.*, p. 15). O que observa-se no século XIX, como defende Flávio Kothe, é a metamorfose do lugar da arte na sociedade, “tal mudança era a necessidade da arte ter de ir ao mercado e vender-se como uma mercadoria [...]. Tinha agora de assegurar sua sobrevivência através da venda de sua produção”, da proletarianização de sua capacidade artística (1976, p. 76).

As páginas que seguem tentarão aprofundar essa relação entre a mercantilização da obra de arte proposta por Benjamin e a tese de Macpherson sobre o individualismo possessivo presente na filosofia política inglesa. Essa investigação tem início com o diagnóstico benjaminiano sobre a mercantilização do artístico como consequência do desenvolvimento das relações modernas de produção a partir dos artigos *Paris, capital do século XIX* e *A Paris do segundo império em Baudelaire*. Em seguida, será analisada a estrutura crítica da filosofia política inglesa do século XVII levada a cabo por Macpherson, onde concentraremos nossa atenção em sua interpretação do filósofo John Locke; finalmente, traçamos o perfil de Baudelaire empreendido por Benjamin como o herói da modernidade.

Benjamin e a Análise da Obra Literária Como Mercadoria

Tudo que era sólido e estável se esfuma, tudo o que era sagrado é profanado, e os homens são obrigados finalmente a

encarar com serenidade suas condições de existência e suas relações
recíprocas.

(MARX, K. *Manifesto do Partido Comunista*)

A obra *Paris, capital do século XIX* consiste em conjunto de textos escritos por Benjamin por volta de 1935 e faz parte do projeto inicial das *Passagens*, onde o filósofo alemão pretendia analisar o avanço da modernidade na arquitetura de Paris e o modo como as letras da época refletiam esse contexto social (Cf. ORTIZ, 2000). A modernidade, afirma Benjamin, é caracterizada pelo deslocamento do interior para o exterior, da casa para a rua. O surgimento das galerias é o sinal desses tempos, de grandes estoques de mercadorias, da elevação do comércio têxtil, da construção com ferro, da pintura de panoramas e, igualmente, do aparecimento de “uma literatura panorâmica” (*Paris, capital do século XIX*, p. 33). A percepção de Benjamin é que definitivamente há um novo relacionamento da arte com a técnica, prenunciado pela fotografia, no aniquilamento da arte à técnica por meio da reprodução mercantil da obra de arte. É justamente essa reprodutibilidade da obra de arte que contribui diretamente para a destruição do seu caráter de unicidade material e temporal — *aura*; tema esse amplamente desenvolvido em *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica* (1936)⁴⁰⁷.

Para Benjamin, é nessa época que surgem as exposições universais, cujo nervo vital seria “o fetichismo, subjacente ao *sex-appeal* do inorgânico” (*Paris, capital do século XIX*, p. 36). Tais mudanças afetam a obra de arte que perde seu valor afetivo e torna-se um produto. É nessa situação que surge o *flâneur*, o homem da multidão, mas que se difere desta por sua unicidade. Benjamin sempre exemplifica o conceito de *flâneur* com Baudelaire, ou seja, com o intelectual que se exhibe à multidão. Baudelaire se encontraria na época em que o mecenato está em vias de extinção e o artista tem então que se tornar um vendedor de sua própria obra, cada vez mais submetida às relações de produção. Para Benjamin, “tal é a imagem sempre presentificada pela prostituta, que, em hipostática união, é vendedora e mercadoria” (*Ibid.*, p. 40); imagem pela qual o poeta francês sempre se representa. Eis então que a obra é encaminhada ao mercado, como produto de uma galeria.

⁴⁰⁷ A destruição da *aura* é o tema tratado por Benjamin em *A obra de arte na sua era da reprodutibilidade técnica*; Benjamin afirma que a obra de arte sempre teve a característica de ser reproduzida; porém, a reprodutibilidade é compreendida com uma técnica de produção, e não um exercício de aprendizagem. A reprodução técnica permite o fim da autenticidade e do original, alterando, portanto, não apenas a produção artística, mas também o seu valor e a percepção do artístico.

É por meio do desenvolvimento da reprodutibilidade técnica, pela revolução operada na imprensa com o folhetim, que a beletrística ocupa um lugar de mercadoria de destaque nos jornais, surge o romance de folhetim, a literatura do bulevar. Em *A Paris do segundo império em Baudelaire*, artigo redigido por volta de 1937, Benjamin defende que o literato “passava no bulevar as suas horas de lazer, exibindo-se às pessoas como se fosse uma parte de seu tempo de trabalho. Comportava-se como se tivesse aprendido de Marx que o valor de toda mercadoria é determinado pelo tempo de trabalho socialmente necessário à sua produção” (p. 59). Esta é uma concepção subjacente ao modo como Benjamin absorve o materialismo histórico em sua análise da obra de arte e de sua produção que possui formulações diversas, como aquela da palestra proferida na década de 1930, e mais tarde publicada com o título de *O autor como produtor* (1966). Nesse último artigo aparece o seu lado mais engajado pelo qual enfatizava a necessidade de localizar a posição da intelectualidade no processo de produção⁴⁰⁸.

Há em Benjamin uma tipificação do papel do autor de acordo com a posição que ele e sua obra ocupam dentro das relações de produção de seu tempo. Por exemplo, entre os grandes romancistas colaboradores de folhetim, Benjamin destaca Alexandre Dumas que em 1845 teria acertado “um contrato com o *Constitutionnel* e com a *Presse* pelo qual eram-lhe garantidos, por cinco anos, honorários anuais mínimos de 63000 francos para uma produção anual mínima de 18 volumes” (*A Paris do segundo império em Baudelaire*, p. 60). Para Benjamin, essa mercantilização da cultura literária levou a situações nas quais, ao

[...] adquirirem manuscritos, os editores se reservavam no direito de fazer com que fossem assinados por um autor de sua livre escolha. Isso pressupunha que alguns dos romancistas mais exitosos não eram nada escrupulosos com a assinatura [...]. Corria o boato de que o Dumas empregava em seus porões toda uma companhia de literatos pobres (*Ibid.*, p. 61).

Eis então o resultado da mercadoria literária, a livre concorrência entre os literatos e a necessidade de se produzir novidades para abastecer os folhetins. É a essa literatura rápida e endereçada ao mercado que Benjamin denomina de *panorâmica*, que é destinada

⁴⁰⁸ Segundo Benjamin, em *O autor como produtor*, “Brecht formulou o conceito de redefinição de funções [...], foi o primeiro a levar aos intelectuais a exigência, de largo espectro: não alimentar o aparelho ideológico de produção sem, ao mesmo tempo, à medida do possível, alterá-lo no sentido do socialismo” (p.194); em outras palavras, Benjamin advoga que o escritor modifique sua relação como o aparelho de produção e, ao invés de simples fornecedor de peças, transforme-se em “engenheiro” que adeque esse aparelho para a “revolução proletária” (*Ibid.*, p. 201).

a ser consumida nas ruas, como as *physiologie* que pelo ar inofensivo punha viseiras no “cidadino tapado” (*Ibid.*, p. 67). No entanto, enquanto panorama de um modo de vida já perdido, as *fisiologias* não foram tão longe porque escondiam a característica marcante das grandes cidades, o fato de que

as pessoas se conheciam entre si como devedores e credores, como vendedores e clientes, como patrões e empregados— sobretudo, elas se conheciam entre si como *concorrentes*. Despertar nelas, a longo prazo, a ideia de que esses seus preceitos seriam basicamente inofensivos não parecia ter grandes perspectivas (*Ibid.*, p. 68).

Para Benjamin, na sociedade de mercado, o que se observa é uma concorrência desenfreada que, por isso mesmo, impôs curta vida às fisiologias, mas que também absorve o próprio literato a um modo de produção, tornando-o uma espécie de operário das letras, das artes. Nesse sentido, tudo acaba sendo tragado pela sociedade de consumo, pelo mercado.

Desse modo, percebemos o enraizamento nas artes do século XIX das relações sociais de mercado as quais, segundo o cientista político C. B. Macpherson, foram justificadas por concepções liberais da economia oriundas do século XVII. Como afirma D’Angelo, na modernidade benjaminiana “há a incorporação do artista ao conjunto da força de trabalho, fato que não ocorreu sem profundas modificações na natureza da criação artística” (D’ANGELO, 2006, p. 240). A gênese dessas ideias liberais seria encontrada no individualismo possessivo presente na filosofia política inglesa do século XVII. A esse respeito, nas páginas que seguem, as atenções estarão concentradas no modo como Macpherson interpreta o pensamento político e social desenvolvido pelo filósofo inglês John Locke.

O Surgimento da Sociedade de Mercado: o Individualismo Possessivo

Na realidade, a concorrência cada vez mais aguda leva, sobretudo, a que cada um afirme cada vez mais imperiosamente os seus interesses.

(Benjamin. *A Paris do segundo império em Baudelaire*)

De acordo com C. B. Macpherson, é digno de indagação se a base teórica do Estado liberal-democrático não estaria na teoria e na prática política do século XVII. O autor fundamenta essa defesa na ideia do *individualismo possessivo* que consistiria em afirmar a liberdade como um exercício de posse e a sociedade como relações de trocas entre proprietários. Nesse sentido, seu método é investigar as características implícitas dos argumentos de uma obra, de modo que se tornem logicamente coerentes dentro do sistema teórico do autor. Assim, uma teoria poderia “surgir facilmente da experiência daquele determinado pensador em sua própria sociedade” (1979, p.18). Em *A teoria política do individualismo possessivo*, Macpherson dedica sua atenção à interpretação alegórica do estado de natureza hobbesiano, em tecer uma crítica à limitação da democracia dos *levellers* e do republicanismo de Harrington, bem como encerra com uma investigação sobre a teoria da apropriação de Locke.

O comentador defende encontrar no pensamento político inglês do século XVII a gênese do individualismo possessivo, cuja evolução permitiria compreender as bases centrais das sociedades modernas de consumo. Para Macpherson, o individualismo possessivo caracteriza-se pela ideia de que o indivíduo é essencialmente o proprietário de sua pessoa e de suas próprias capacidades, sendo-lhe possível, portanto, alienar sua força de trabalho. Na análise de Macpherson, um dos autores de suma importância para compreender esse processo é John Locke (1632-1704) por ter feito da *propriedade* e do *trabalho* aspectos centrais de sua teoria. De acordo com o comentador, Locke parte do indivíduo para a sociedade e a formação do Estado, mas este indivíduo, pelo qual inicia seu pensamento, seria desde o começo criado à imagem do homem de mercado. O homem de mercado é o indivíduo “livre para alienar a sua capacidade de trabalho” e a “sociedade seria uma série de relações entre proprietários” e, consequentemente, a “sociedade política o artifício contratual para a proteção dos proprietários e regulamentação ordeira de suas relações” (MACPHERSON, 1979, p. 281). Por formulações não declaradas, mas implícitas, segundo Macpherson, Locke estaria baseando seu pensamento a partir da compreensão de sua própria sociedade, marcada pela troca e pela alienação do trabalho.

Para provar essas ideias, Macpherson faz uso de diversas passagens do *Segundo tratado* de Locke. Assim, no parágrafo 142 dessa obra, o filósofo inglês defende que “o fim maior e principal para os homens unirem-se em sociedades políticas e submeterem-se a um governo é a conservação de sua *propriedade*” (2001, § 124). Esse traço liberal de seu pensamento, assegura que o motivo para os homens consentirem em deixar o *estado*

natural e passarem a viver em sociedade civil consiste única e exclusivamente na preservação de suas “vidas, liberdade e bens, aos quais atribuo o termo genérico de propriedade” (*Ibid.*, § 123). Além de caracterizar o cuidado da propriedade como a gênese e a extensão do poder político, Locke presenteia a posteridade com a tese da apropriação individual por intermédio do trabalho. No famoso quinto capítulo do *Segundo tratado*, “Da propriedade”, o filósofo inglês defende que cada homem tem em si uma propriedade: a sua própria pessoa. A posse de si mesmo faz com que o trabalho de seu corpo e a obra de suas mãos sejam suas propriedades. Além disso, qualquer “coisa que ele então retire do estado com que a natureza a proveu e deixou, mistura-a ele com seu trabalho e junta-lhe a algo que é seu, transformando-a em sua *propriedade* [...], algo que a exclui do direito comum dos demais homens” (*Ibid.*, § 27). Para Macpherson, a partir desse postulado, Locke estaria justificando a apropriação individual dos produtos da terra “que foram originariamente dados em comum à humanidade” (1979, p. 212). No entanto, havia um único limite estabelecido: o desperdício, algo que impediria a apropriação além da necessidade de sobrevivência.

De acordo com essa teoria, desde o estado de natureza já existia a propriedade privada, pois o fruto do trabalho de um homem é sua propriedade. Tal ideia fica clara na seguinte passagem onde o filósofo inglês afirma que

a lei natural sob a qual o homem estava antes era favorável à apropriação. Deus ordenou, e seus desejos forçaram-no ao *trabalho* [...]. De modo que Deus, ao ordenar o cultivo, deu com isso autorização para a *apropriação*. E a condição da vida humana, que requer trabalho e materiais com os quais trabalhar, introduz necessariamente a *propriedade particular* (2001, § 35).

Para Macpherson, Locke estaria abrindo o caminho à consequente defesa da apropriação ilimitada, típica das sociedades de mercado. A passagem que comprovaria essa tese é a seguinte: “a mesma regra de propriedade segundo a qual cada homem deve ter tanto quanto possa usar estaria ainda em vigor no mundo [...], *se a invenção do dinheiro* não houvesse introduzido [por consenso] posses maiores e um direito a estas” (*Ibid.*, § 36). Com o uso do dinheiro, a lei natural, que antes regulava a apropriação ao limite do uso individual, deixaria de fazer sentido porque a moeda [pedaço de metal amarelo] não

estragava, fato que permitia o acúmulo de ouro e prata em quantidades ilimitadas, bem como proporcionava o desenvolvimento do comércio⁴⁰⁹.

Esse é o mote para Macpherson extrair a tese segundo a qual Locke pretendia defender o uso do dinheiro como mercadoria, de modo a ser trocado por outras mercadorias, cuja finalidade característica seria “servir como capital”⁴¹⁰ (MACPHERSON, 1979, p. 218), ainda no estado de natureza. Só depois surgiria o Estado para garantir a segurança dessas relações entre proprietários. Como advoga o comentador, “para Locke, o trabalho de um homem é tão inquestionavelmente propriedade sua, que ele pode vender a outro. O trabalho assim vendido, torna-se propriedade do comprador, que então tem direito a se apropriar do produto desse trabalho” (*Ibid.*, p. 227). Tal afirmação está fundamentada na defesa lockeana da alienação do trabalho, quando “um homem livre fez-se servidor de outro vendendo-lhe por um certo tempo o serviço que se dispõe a fazer em troca da remuneração que deverá receber” (2001, § 85). Dessas passagens, pode-se afirmar que o trabalho seria entendido por Locke no sentido burguês, do qual se pode dispor e trocar; alienar.

Com suas pesquisas sobre o individualismo possessivo⁴¹¹, Macpherson defende que Locke estaria escrevendo sobre os pressupostos de uma economia comercial que, sob a fase da apropriação ilimitada, implicava na existência do trabalho assalariado, cuja consequência — “o efeito desumanizante da transformação do trabalho em mercadoria” — não seria possível calcular (1979, p. 227). Assim, toda a força do argumento está em provar que a livre alienação “da propriedade, inclusive da propriedade do próprio trabalho, mediante a venda, é um elemento essencial da produção capitalista” (*Ibid.*, p. 231). A interpretação do individualismo possessivo a partir da compreensão da materialidade das relações econômicas e sociais refletidas nas obras de filósofos ingleses possui a característica do método alegórico pelo qual Walter Benjamin interpreta a arte na sociedade de consumo.

⁴⁰⁹ Quanto a isso, Locke parece ser bastante claro: “pergunto, pois que valor daria alguém a dez mil, ou a cem mil acres de terra excelente, já cultivada e também bem abastecida de gado, em pleno interior da América, onde não tivesse esperança de comércio com outras partes do mundo que lhe trouxessem *dinheiro* pela venda dos produtos” (2001§, 48).

⁴¹⁰ No artigo intitulado *Locke on capitalist appropriation* (1951), Macpherson já havia estabelecido essa relação de Locke com a formulação do “[...] desejo especificamente capitalista de acumulação que está tomando por garantido”. Argumentando que o objetivo da sua visão econômica estava relacionada ao emprego de terra e dinheiro como capital, como uma *commodity*, podendo, ao entrar no mercado, ser trocado por outras *commodities* (Cf. 1951, pp. 56-7).

⁴¹¹ A tese do individualismo possessivo é importante, mas também controversa, e gerou um grande debate que se perdura até hoje entre os principais estudiosos do pensamento lockeano, bem como hobbesiano. O individualismo possessivo é uma das chaves de compreensão das obras políticas de Locke, muitas vezes aceita, outras vezes refutada, jamais negligenciada.

Quando o poeta também deve pôr seu serviço, sua literatura, como moeda de troca que vale uma determinada remuneração, ele aliena sua capacidade literária, cujo resultado, a própria obra, pode tornar-se propriedade de um editor de jornal, de revista etc. Essas características estão presentes nas próprias obras de arte, ou teses filosóficas, enquanto reflexo ou lampejos de consciência do seu tempo histórico. Paralelamente, seguindo a tese de Macpherson, há na filosofia de Locke a justificação da alienação do trabalho para a troca por um salário; no século XIX, Benjamin percebia que a arte de escrever perdia a sua especialidade, tornando-se mais uma profissão com a qual se paga as dívidas, como fazia o próprio Baudelaire⁴¹².

Baudelaire: O Herói da Modernidade

Para ter sapatos, ela vendeu a sua alma;
Mas o bom Deus riria se, ante infâmia tal,
Eu desse de tartufo e macaqueasse o senhor,
Eu que vendo o pensamento e quero ser autor.

(BAUDELAIRE, In: BENAJMIN. *A Paris do segundo império em Baudelaire*)

Nessa época de mistificação do mercado, em que tudo acaba se tornando artigo a ser comercializado, como vimos, a própria literatura torna-se uma mercadoria. O exemplo da consciência desse fato social é Baudelaire, por isso Benjamin tomou *As flores do mal* como referência básica na compreensão da modernidade. Baudelaire é eleito o herói da modernidade e incluído no rol dos *conspiradores profissionais*, como um provocador. O conspirador profissional era o literato, Baudelaire, o trapeiro, o trabalhador, todos pertenciam a *bohème*. Baudelaire, como conspirador, teria percebido, embora não com consciência plenamente desenvolvida, as dificuldades do mercado literário, por isso ele era uma espécie de contraventor, agia do mesmo modo que o mercado nascente da literatura.

É nesse sentido que Benjamin, em *A Paris do segundo império em Baudelaire*, afirma que

⁴¹² A alusão aqui é o artigo de Baudelaire sobre Blazac intitulado: *Como pagar dívidas quando se tem gênio*. BAUDELAIRE, C. *Poesia e prosa: volume único*.

o comportamento próprio de Baudelaire corresponde a um semelhante estado de coisa. Ele põe o mesmo manuscrito à disposição de várias redações ou permite seguidas edições sem caracterizá-las enquanto tais. Desde cedo ele encarou o mercado literário sem quaisquer ilusões (1991, p. 64).

Para Benjamin, era o próprio Baudelaire que entendia a condição do poeta e o representava de forma alegórica em suas publicações, como o “arquiteto literário” que deveria vender a qualquer preço seu produto. Segundo Benjamin, “até o final de sua vida, Baudelaire ficou mal situado no mercado literário. Calcula-se que, com toda a sua obra, ele não ganhou mais que 15000 francos” (*Id. Ibid.*, p. 64). Baudelaire não era um socialista, como Blanqui, mas percebeu de modo original a situação real do literato. Era por isso que sempre se comparava a uma prostituta, como no soneto *La Muse Vénale* das *Fleurs du mal*. Baudelaire compreendia o que se passava na realidade do escritor de seu tempo, por isso como “flâneur ele se dirige para o mercado, achando que é só para dar uma olhada nele, mas, na verdade, já é para encontrar um comprador” (*Id. Ibid.*, p. 64)⁴¹³, seu espaço era a multidão, lugar onde se sentia em casa, realizava o amor — *A uma passante* —, onde encontrava leitores para as suas obras; eis então o poeta estigmatizado pela modernidade.

Segundo Benjamin, o poeta francês é um herói porque seu labor poético é comparável com o do operário esgrimista — *Soleil*⁴¹⁴ — “o herói é o verdadeiro sujeito da *modernité*. Isso significa que, para viver a modernidade, é preciso uma postura heroica” (*Ibid.*, p. 98). Sua figura se assemelha àquela do proletário, pois “aquilo que o assalariado executa no trabalho diário não é nada menos que aquilo que arrastava, na antiguidade, o gladiador ao aplauso e a glória” (*Ibid.*, p. 99). O herói da modernidade, destarte, não é aquele que faz parte da história oficial, encontra-se, na verdade, “pela rua, o lixo da sociedade [...]; trapeiro ou poeta o lixo importa aos dois; ambos executam solitariamente o seu trabalho nas horas em que os burgueses se entregam ao sono” (*Ibid.*, p. 103). Portanto, para Benjamin, Baudelaire, como uma espécie de consciência da real situação do literato na modernidade, compreendeu, mesmo sem ser socialista, que sua obra era

⁴¹³ Segundo Martha D’Angelo, “As fantasmagorias do espaço a que o *flâneur* se entrega, tentando conquistar simbolicamente a rua, escondem a “mágica” que transforma o pequeno burguês em proletário, o poeta em assalariado, o ser humano em mercadoria, o orgânico no inorgânico. Mas a *flânerie* de Baudelaire guarda uma certa consciência de sua própria fragilidade” (2006, p. 242).

⁴¹⁴ Cabe lembrar que no poema *O vinho dos Trapeiros* Baudelaire se compara com trapeiros: “Vê-se um trapeiro cambaleante, a fronte inquieta, Rente às paredes a esgueirar-se como um poeta, E, alheio aos guardas e alcaguetes mais abjetos, Abrir seu coração em gloriosos projetos” (BAUDELAIRE, 1995, p. 192).

destinada a vender, a ser consumida, reconhecia a si mesmo como produtor. Por isso, sempre se comparava a uma prostituta, a um trapeiro, a um trabalhador.

Conclusão

Ao final da investigação, é possível ter mais clareza da maneira como este artigo refletiu acerca da concepção benjaminiana da mercantilização da obra de arte como fruto do aprofundamento do processo de modernização das sociedades ocidentais, emprego crescente da técnica e exposição de seus produtos no mercado. Para tanto, é preciso que certas categorias do pensamento social e econômico estejam encarnadas na realidade concreta, como o trabalho, a produção e o comércio. A teoria do individualismo possessivo descreve justamente a gênese dessa sociedade e o aparecimento filosóficos de conceitos como propriedade, trabalho, dinheiro, consumo. Concernente a essa empresa esteve a tentativa de refletir sobre a questão da possibilidade de compreensão da mercantilização da arte através do aprofundamento das relações sociais oriundas do século XVII.

Os estudos do período demonstram o surgimento de conceitos ligados às relações de produção no século XVII, como valor, consumo, propriedade e a reflexão sobre o trabalho e o lugar do trabalhador nessas sociedades. As letras históricas e filosóficas advogam pela demonstração do aprofundamento dessas relações econômicas; a tese de Macpherson, compreendida pela terminologia de individualismo possessivo, surge como uma tentativa de explicar essa evolução histórica da sociedade de consumo a partir das filosofias do século XVII. E entre essas filosofias, o pensamento social de John Locke, evidentemente, consiste em um reflexo singular dessa sociedade porque faz da propriedade e do trabalho aspectos centrais de suas obras políticas e econômicas. Ao fim e ao cabo, o que Benjamin percebe, então, é a evolução desses pressupostos os quais, no século XIX, absorve a arte, a literatura, fazendo do seu autor um operário, um produtor.

Referências Bibliográficas

BAUDELAIRE, C. *Poesia e prosa: volume único*. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1995.

BENJAMIN, W. *Paris, capital do século XIX*. São Paulo: Editora Ática, 1991.

_____. *A Paris do segundo império em Baudelaire*. São Paulo: Editora Ática, 1991.

- _____. *O Autor como produtor*. São Paulo: Editora Ática, 1991.
- _____. *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.
- D'ANGELO, Martha. A Modernidade Sobre o Olhar de Walter Benjamin. *Estudos avançados*, São Paulo, nº 56, p 237-251, 2006.
- KOTHE, Flávio R. *Para ler Benjamin*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976.
- LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- MACPHERSON, C. B. *A teoria política do individualismo possessivo: Hobbes a Locke*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- _____. 'Locke on capitalist appropriation'. In: *The western political quarterly*, vol. 4, nº 4, pp. 550-566, 1951.
- ORTIZ, Renato. "Walter Benjamin e Paris - individualidade e trabalho intelectual". In: *Tempo Social*; Rev. Sociol. USP: São Paulo, 12(1): 11-28, maio de 2000.

Macunaíma, Gabriela, Macabéa, João Grilo e Foucault à propósito da literatura como estética da existência

Flávio José de Carvalho *

Tarciano Silva Batista **

Resumen

El objetivo principal de este artículo consiste en pensar la literatura brasileña en relación con la estética de la existencia. En vista de este objetivo se analizaron cuatro obras de la literatura brasileña: *Macunaíma: um herói sem caráter*, por Mario Andrade; *Gabriela, cravo e canela: crônica de uma cidade*, por Jorge Amado; *A hora da estrela*, por Clarice Lispector; *O Auto da Compadecida*, por Ariano Suassuna. Estas obras fueron confrontadas con el discurso de Michel Foucault teniendo en cuenta el ser humano y el problema de su propia constitución. Por lo tanto, se reflexiona a partir de las prácticas de libertad de los contra-discursos, de la escritura de sí mismo, entre otros elementos que aparecen en la escritura literaria, como se puede reconocer un modo de vida creativo y que ofrece resistencia a las diversas formas de control y dominación. Comprendemos la escritura literaria como una manifestación de prácticas de sí mismo.

Palabras clave

Literatura; Estética de la existencia; Foucault.

Abstract

This article intends to think about Brazilian literature in relation to the aesthetics of existence. In view of this objective, we analyze four works of Brazilian literature: *Macunaíma: um herói sem caráter* by Mario Andrade; *Gabriela, cravo e canela: crônica de uma cidade* by Jorge Amado; *A hora da estrela* by Clarice Lispector; *O Auto da Compadecida* by Ariano

* Doutor em Filosofia, Professor do Programa de Pós-graduação Mestrado Profissional em Filosofia da UFCG/UFPR, e-mail: flavio.carvalho@ufcg.edu.br

** Estudante do Programa de Pós-graduação Mestrado em Filosofia da UFPB, e-mail: tarciano@hotmail.com

Suassuna. These works were confronted with the Michel Foucault's discourse by thinking the human being and the problem of constitution of itself. Thus, we reflect how, based on practices of freedom, on counter-speech, on self-writing, and other elements that appear in literary writing, we can recognize a creative way of life which it offers resistance to the various forms of control and domination. We understand literary writing as manifestation of practices of oneself.

Key-words

Literature; Aesthetics of existence; Foucault.

Neste trabalho assumimos as compreensões foucaultianas de subjetivação, de estética da existência e sob sua tutela levantamos o problema acerca da possibilidade de reconhecemos no discurso literário brasileiro a manifestação do que Foucault chama de estética da existência dentro do recorte que realizamos entre os autores contemporâneos. Ora, nossa hipótese constitui-se da afirmação de que o discurso literário comporta as condições para a manifestação de posicionamentos políticos, existenciais, morais aos vinculamos a formulação de um discurso propositivo, criativo, sobre a realidade e sobre a existência, ao que denominamos junto com Foucault de estética da existência.

Vários pensadores, ao longo da história da tradição filosófica ocidental, dedicaram seu filosofar à análise de textos de outros pensadores, assim, para uma grande maioria destes intelectuais, filosofar diz respeito a fazer interpretações dos escritos de outros filósofos e o texto filosófico sempre teve a primazia e exclusividade nesta atividade interpretativa. Julio Cabrera desenvolve a compreensão de que há outras linguagens que podem ser o ponto de partida para a construção de pensamentos e que podem resultar em diálogos filosóficos. Desse modo, fez do cinema seu objeto de investigação e análise. Segundo o autor, as imagens que são passadas ao espectador, fazem com que ele desenvolva seus mecanismos compreensivos, para além do apenas “ficar pensando sobre o filme”. Ele pensa com o cinema, pois o cinema pensa.

De modo que é possível, encontrarmos na criação oriunda do cinema o elemento que este filósofo denominou de conceitos-imagem. Cabrera afirma⁴¹⁵ que o cinema, e

⁴¹⁵ CABRERA, Julio. *O cinema pensa: uma introdução à filosofia através dos filmes*. Rio de Janeiro, Rocco, 2006, p. 19.

reconhecemos que analogamente a literatura, é uma experiência aberta, algo que está em constante fluxo e que desvia-se das regras que possam limitar as formas discursivas. Nesse sentido, olhamos para a linguagem literária não como algo pronto e já determinado, mas como linguagem que se caracteriza como um devir, um movimento. Os conceitos-imagem são construções que podem se relacionar com os conceitos filosóficos, assim, nos apropriarmos da literatura, considerando-a como forma de pensamento e de construção de compreensões acerca da realidade.

Em outras palavras, temos que os conceitos-imagem são encaminhamentos, “[...] um pôr-se a caminho em uma determinada direção compreensiva, para onde aponta esta caracterização, mas sem querer fechá-la nem traçá-la completamente”⁴¹⁶, tanto quanto a Filosofia, eles incitam a observação mais aguda da realidade e, ao mesmo tempo, com um caráter de abertura compreensiva. O filme não é apenas um mostrar icônico “objetivo”, mas uma abertura a várias interpretações e olhares sobre a realidade e a existência. O filme, assim como uma obra literária pode comportar inúmeros conceitos imagéticos; uma fala do personagem, uma narrativa de um acontecimento, a descrição de um lugar, um elemento cromático, um movimento temporal, e mesmo a obra em sua totalidade, podem ser vistos como conceito-imagem.

Diante do exposto, a perspectiva que adotamos para construir nossas discussões se dá nesta relação entre o discurso literário e o discurso filosófico. Objetivamos entrar no território literário (no sentido de compreendermos a obra literária), descobrir seus lugares (as imagens trazidas pelo autor) e confrontá-los com o território filosófico (dialogar com o pensamento de Foucault), reconhecendo novamente com Cabrera que as imagens trazidas nas obras literárias são tão elaboradas seletivamente quanto as proposições filosóficas, uma vez que em ambas, há uma afirmação-negação de algo, um contraste de significações, bem como selecionam e também excluem ideias.

Cumpre-nos esclarecer que construiremos nossa discussão tomando, no horizonte da obra literária analisada, o personagem protagonista de cada obra, não obstante, eventualmente, pensarmos sobre o autor, sobre o contexto social e histórico que a obra está inserida, sobre as suas características linguísticas ou quaisquer outras características das obras.

Outro ponto que merece destaque diz respeito ao reconhecimento que cada obra literária carrega uma forma diferente de se apresentar. Nós não buscamos uma unidade

⁴¹⁶ CABRERA, Julio. *O cinema pensa: uma introdução à filosofia através dos filmes*. Rio de Janeiro, Rocco, 2006, p. 21.

entre elas ou uma universalidade, ou uma verdade objetiva. Pelo contrário, aceitamos o fato de que para cada obra há conceitos-imagem diferentes que podem surgir independente do estilo literário adotado pelo autor.

Quanto ao nosso referencial filosófico com o qual faremos dialogar as imagens literárias, como já indicado, utilizaremos o pensamento do filósofo Michel Foucault. Sobre esse ponto, cabe ressaltarmos que nos ocuparemos com os textos do terceiro Foucault, como alguns identificam, isto é, as obras publicadas a partir do final da década de 70 do século XX, mais especificamente os textos que versam sobre as práticas de si e da liberdade, da estética da existência, e outros elementos que vamos trazer ao longo desse trabalho. Reconhecemos, todavia, que a literatura propriamente não ocupa lugar considerável nesta etapa do pensamento foucaultiano, não havendo nesse momento de sua vida, grandes referências à literatura, ao contrário das abordagens realizadas em outros trabalhos, a saber, *A História da Loucura* (1961), *As Palavras e as Coisas* (1966), entre outros que podemos encontrar abordagem mais direta sobre a literatura propriamente dita. Inclusive temos conhecimento do texto escrito pelo próprio autor, com título de *Linguagem e Literatura* (1964), o qual Foucault define a literatura como a distância aberta no interior da linguagem, uma transgressão do ser da linguagem. Assim como, temos conhecimento do trabalho desenvolvido por Roberto Machado em seu livro *Foucault, a filosofia e a literatura* (2000). Contudo, mesmo sabendo que Foucault não faz muitas referências sobre obras literárias, partimos para análise de seus escritos derradeiros em vista de nos apropriarmos de conceitos e desenvolvermos nossas teias argumentativas de relação com a literatura e a estética da existência.

Nesse sentido, compreendemos que cada personagem manifesta um modo de ser de uma estética da existência, como veremos mais a frente. Com isso queremos dizer que cada personagem constitui o seu próprio modo de existir e de criar sua realidade. Assim, as obras literárias selecionadas, embora distintas, convergem para o mesmo conceito-imagem, isto é, elas versam sobre as formas discursivas e os modos de ser dos indivíduos que assumem suas próprias existências.

Para Foucault, não há o poder em si mesmo, centralizado no Estado, em um indivíduo ou uma instituição, ele se dá por meio de relações múltiplas e capilares em toda a trama social. Com isso, o autor afirma que é preciso construir sua existência de modo que não sejamos mais um simples objeto de dominação e manipulação. Pois, não havendo a dominação total do outro, ou seja, a privação da liberdade do indivíduo,

reconhece-se a oportunidade para a criação e o desenvolvimento de práticas de liberdade, igualmente múltiplas e capilares na constituição da realidade individual e social.

Assim, compreendemos que dialogar com as obras literárias, ou seja, criar relações entre os conceitos-imagem que trazem os personagens literários e os conceitos-ideia desenvolvidos por Foucault é uma forma de resistir (no sentido de ir de encontro a, de provocar deslocamentos) aos dispositivos de repressão. Quando observamos a luta de um povo colonizado contra o seu colonizador, ou quando observamos as mulheres que lutam contra as formas de dominação masculina, ou a comunidade LGBTQI protestando contra as homofobias e ódios congêneres, podemos reconhecer manifestações de indivíduos e suas práticas de liberdade.

Convém mencionar que o filósofo diferencia os processos de liberação e as práticas de liberdade. Os processos de liberação, tais como as inúmeras revoluções da história da humanidade, como a Revolução Francesa, as revoluções liberais, devem ser tratadas com certa precaução. Primeiramente, por que corremos o risco de adotarmos a ideia de que existe uma essencialidade humana ou uma natureza humana que ao longo de inúmeros processos históricos, econômicos e sociais, foi mascarada, alienada ou aprisionada⁴¹⁷ e que agora é necessário resgatá-la. Não há nada a ser descoberto, ou ser trazido à tona ou de volta, as práticas de liberdade existem nas relações de poder, em diversos setores da nossa sociedade, seja no âmbito familiar, nas instituições escolares, nas prisões, etc.

As práticas de liberdade representam movimentos de compreensão e construção da realidade que são realizados pelo indivíduo que se reconhece ator e autor de sua existência. Sob esta perspectiva abordaremos as obras literárias, pois constituem espaços de abertura, como um exercício de si executado pelos personagens sobre si mesmos, por meio do qual cada um busca elaborar, se transformar e atingir certo modo de existir frente a sociedade vigente. Então, a estética da existência constitui-se como modo de resistir às regras de conduta hegemônicas, que tendem limitar ou obstruir o indivíduo na experiência inerente às práticas de liberdade. Pensar a literatura como estética da existência, portanto, pressupõe o reconhecimento que na escrita da literatura há lugar para práticas de liberdade, e nós nos ocuparemos em pensar filosoficamente esta condição por meio das relações construídas entre os conceitos-imagem e os conceitos-ideia.

⁴¹⁷ FOUCAULT, Michel. «A Ética do Cuidado de Si». In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos v. V: Ética, Sexualidade, Política*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2014, p. 259.

Para que isso seja possível será necessário olhar para as microrrelações que são construídas nos jogos de poder das obras literárias analisadas, abordar cada personagem que se encontra nesse jogo e constitui um tipo de relação ou mesmo condição de possibilidade para resistir às formas hegemônicas de controles e de disciplinas. Como veremos, eles provocam uma ruptura a partir das suas características singulares, dos cenários construídos ao seu redor e, sobretudo, pelo seu modo de viver e de praticar sua liberdade de escolha, que a nosso ver, constituem um conceito-imagem. Sob essa ótica analisaremos os quatro personagens protagonistas das quatro obras selecionadas, e a eles associaremos um elemento específico, que figurará como conceito-imagem, os quais articulados em conjunto acabam por definir nossa proposta de pensarmos a literatura como estética da existência. Desse modo, a Macunaíma associamos os contradiscursos, à Gabriela as práticas de liberdade, à Macabéa a escrita de si e o alter ego, a João Grilo as heterotopias e o ser autor de si.

Sobre Macunaíma e os contradiscursos

Pois bem, adentrando nos universos literários, começaremos pela obra *Macunaíma: um Herói sem caráter* de Mario de Andrade⁴¹⁸. A nosso ver, a principal característica do personagem encontra-se logo na primeira parte do primeiro capítulo da rapsódia, pois Andrade afirma que o “herói sem caráter” nasce, tem dois irmãos chamados Manaapé e Jiguê e desde sua infância ele demonstra ser muito preguiçoso, as primeiras palavras que afirma são “ai, que preguiça!”⁴¹⁹.

Isso demonstra que Macunaíma não é um indivíduo preocupado com o trabalho, a obra questiona a compreensão de homem da modernidade que se vincula ao trabalho. O personagem também não é um ser preocupado em desenvolver uma racionalidade precoce ou exacerbada, ele só aprende a falar depois dos seis anos e ao longo do livro não demonstra esforços para construir elucubrações ou previsões, ele vivencia cada situação da maneira mais inusitada possível.

⁴¹⁸ Mário Raul de Morais Andrade nasceu em 1893 na cidade de São Paulo, onde veio a falecer em 1945. Desde a infância estudou música, o que, mais tarde, o levou a lecionar piano em aulas particulares, atuando também como professor de História da Música no Conservatório Dramático e Musical de São Paulo. A obra *Macunaíma: um herói sem caráter* foi escrita em 1928 e é um dos grandes clássicos do modernismo brasileiro. Nessa obra o autor utiliza os mitos indígenas, as lendas, provérbios do povo brasileiro e registra alguns aspectos do folclore do país até então pouco conhecidos.

⁴¹⁹ ANDRADE, Mario de. *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2013, p. 13.

Consideramos que a expressão do herói, “ai, que preguiça!” é um contradiscurso aos emblemas da modernidade, isto é um dos pontos que caracterizam sua estética da existência, uma vez que toda existência que resiste a determinados modos de vida é uma forma de ser única e criativa. Lembramos que a marca da modernidade, industrial e capitalista sobretudo, é a crença no trabalho e no progresso como elementos constitutivos da vida humana, Macunaíma na oposição (e resistência) se mostra como o símbolo da preguiça, do ócio, do viver sem nenhum motivo. Como afirma Foucault, “a ociosidade em uma sociedade tão atarefada quanto a nossa é como um desvio”⁴²⁰.

No decorrer do segundo capítulo encontramos uma segunda prática discursiva problematizadora, desta vez ligada à mitologia e, por conseguinte à religiosidade. Tudo começa com a narrativa em torno da precária situação na qual se encontrava a família de Macunaíma. Observamos que embora tenha mandado seus irmãos atrás do timbó para adquirir comida, nada fez Macunaíma, disfarçou como sempre enquanto o tempo passava. O fato é que Macunaíma sabia onde podia encontrar alimentação, mas não disse nada a seus irmãos, porém, no outro dia, não aguentou de fome e levou sua mãe ao local onde se encontrava uma grande variedade de frutas. Mas, ao ver que sua mãe ia levar comida para seus irmãos, Macunaíma a tirou de lá. A mãe ficou com tanta raiva de Macunaíma que o deixou sozinho num lugar distante na floresta, onde encontra o curupira e mais uma vez demonstra ser autônomo frente os mitos.

De acordo com a lenda, o Curupira habita as matas brasileiras. Ele possui uma estatura baixa, cabelos avermelhados (cor de fogo) e seus pés são voltados para trás para enganar seus perseguidores. Este pequeno índio é forte e muito esperto, porém, não mais que Macunaíma. O Curupira vê que Macunaíma não é mais um curumim (criança) e pretende comê-lo, mas o personagem de Andrade engana o ser mitológico na capoeira (no mato), lugar no qual, segundo a lenda, o curupira seria mais forte. O curupira alimenta Macunaíma com um pedaço de carne e ensina um caminho para voltar a sua aldeia, porém Macunaíma segue outro caminho e se livra do pedaço de carne que era como uma espécie de localizador utilizado pelo Curupira para controlar suas vítimas. Macunaíma despista-o e debocha do acontecido.

Mais uma ação do herói que demonstra sua habilidade e não submissão a nenhuma forma de dominação, pois segundo essa imagem literária, mesmo que em seu interior se encontre algo que pode ser usado como uma espécie de localizador, ele sabe

⁴²⁰ FOUCAULT, Michel. *O Corpo utópico, as heterotopias*. São Paulo, N-1 Edições, 2013, p.22.

desdobrar o ocorrido, manipular e criar seu próprio destino ao passo que prática demonstra sua liberdade de existir.

Assim, mais uma vez, reconhecemos que com suas ações Macunaíma constrói suas práticas discursivas que ele cria sua verdade e não fortalece uma que já esta estabelecida. Se a prática que acabamos de ver estava ligada a questão mitológica, agora trazemos uma relacionada ao tempo.

Várias formas discursivas que se pretendem hegemônicas, tanto da psicologia como da filosofia, afirmam que o ser humano constitui-se num processo de desenvolvimento biológico que começa nos primeiros anos de sua vida e segue linearmente uma escala de progressão. Porém, Macunaíma não segue essa lógica. Isto é, o tempo em Macunaíma não é absoluto, nem tão pouco um fator determinante. Primeiramente, por que a normativa do jogo das práticas do personagem carrega uma forma cinematográfica, não sequencial e linear, mais rápido e a partir da junção de diversas imagens. A forma como o autor escreve o texto, faz com que os acontecimentos ocorram repentinamente, como às imagens que eram passadas nas telas dos primeiros filmes do século XX. As palavras vão surgindo na narrativa Andradina de modo frenético e surpreendente, surgindo e desaparecendo.

Senão vejamos, Macunaíma nasce e logo depois já não é mais criança, se encontra como adulto, sabe ler, sabe conviver com os outros, se adapta aos vários meios no qual se encontra, sejam eles na floresta ou na cidade, viaja e percorre todo o Brasil sem nunca ter tido um ensinamento. Não há barreiras de espaço e de tempo, tudo acontece emergencialmente, num mesmo capítulo, ele se transforma em vários personagens, como também se transporta para diversos cenários do território brasileiro. Ele rompe com o tempo linear, bem como com as limitações espaço-temporais.

Por fim, diante do exposto, destacamos que Foucault⁴²¹ afirma que em todos os campos de atividade humana, seja no trabalho, na sexualidade, na linguagem, nas atividades lúdicas, prevaleceu a dominação de um discurso sobre outro, geralmente um discurso hegemônico e os outros discursos, sendo que os contradiscursos, como os de Macunaíma, foram tomados como o discurso do louco, banido dos padrões e das formas que são eleitas como verdadeira. A nossa resistência a esse fato, está em considerar a multiplicidade discursiva e poder vivenciar determinadas situações de forma criativa. De

⁴²¹ FOUCAULT, Michel. «Loucura, Literatura, Sociedade». In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos v. I: problematização do sujeito*. Trad. Vera Lúcia Avelar Ribeiro. Rio Janeiro, Forense Universitária, 2011, p. 259.

modo que possamos fazer da nossa vida uma obra de arte, manipulando seus mitos, suas tradições, suas imposições, e vivendo a partir de si, da sua própria constituição.

Sobre Gabriela e as práticas de liberdade

Pensando em trazer mais um conceito imagético para enriquecer nosso debate, passaremos agora para obra *Gabriela, cravo e canela* de Jorge Amado⁴²². Compreendemos que a personagem do autor coloca-se, de certo modo, e nesse contexto, contra algumas práticas que determinavam o papel da mulher na sociedade brasileira de então. De modo que o conceito imagético trazido pelo autor, parte de outra perspectiva, diferentemente de Macunaíma, mas que carrega também a característica de resistir às formas hegemônicas presentes nas sociedades.

Podemos começar a pensar como a estética da existência se manifesta nesta obra, entendendo como o modo de vida e ocupação si mesma da personagem Gabriela vão de encontro ao padrão feminino imposto a todas as mulheres. Entretanto, isso também significa dizer que não objetivamos fazer de Gabriela um critério da verdade e de utilidade prática a ser seguida por todas as mulheres. Antes, se trata de reconhecer que os discursos que permeiam as práticas sociais de uma sociedade devem ser continuamente revistos a partir de novos olhares.

Ora, percorrer esse campo literário de múltiplas perspectivas possibilita ampliar as possibilidades de pensarmos a ética, uma ética ligada a uma estética da existência, uma moral que não se limite a um código de regras, um comportamento que se crie na medida em que se liberte das amarras do social e dos discursos que tendem a ser hegemônicas. Trata-se de ler o mundo de uma forma diferente que não aquela já dada e imposta por mecanismos de poder disciplinar.

Abordando, destarte, a obra temos a primeira aparição da personagem Gabriela na obra que acontece “em meio à poeira dos caminhos da caatinga” e ela “vestida de trapos miseráveis, com tamanha sujeira”, tanto quanto sua voz ela surge tomando decisões próprias e seguras das suas próprias escolhas. Gabriela encontra-se a margem da sociedade, com isso entendamos que ela não é como as outras mulheres da obra, como as cozinheiras, as mulheres casadas, as solteiras que esperavam um belo marido, ou ainda,

⁴²² Jorge Leal Amado de Farias nasceu a 10 de agosto de 1912, na fazenda Auricídia, no distrito de Ferradas, município de Itabuna, sul do Estado da Bahia e faleceu em 8 de Agosto de 2001 (88 anos). Amado foi um das grandes escritores brasileiros do século XX, tendo publicado *Gabriela, cravo e canela* em 1958, considerada uma de suas principais obras literárias.

como o próprio autor afirma Gabriela “parecia uma demente perdida nos caminhos”, mesmo assim podemos perceber a força de uma mulher que tenta se afirmar a si mesma e não deixa de ser quem ela mesma deseja ser⁴²³.

Mesmo à margem, Gabriela é senhora de si mesma. Ela conhecia a beleza que possuía independente dos “seus cabelos desgrenhados, imundos de pó e pés descalços”. Ela era, acima de tudo; ela mesma. No caminho à cidade de Ilhéus, um moço chamado Clemente se apaixona por Gabriela. Ele não era tão seguro de si como ela, estando preso às amarras do social e a ideia de que o homem tinha que dominar a mulher.

Clemente queria ganhar muito dinheiro plantando cacau, ele insistiu várias vezes para que Gabriela o seguisse para a mata e realizar seus sonhos. O que percebemos aqui são os prazeres do masculino testados e negados, um sobressalto e uma afirmação do feminino, principalmente quando Clemente vê que Gabriela não somente o rejeita, mas assume a sua condição de mulher livre, seu destino incerto e não se sujeita aos desejos do outro. Gabriela assumia o controle dela mesma.

A personagem não tinha família, “ela vinha com um tio, acabado e doente, sacudido o tempo todo pela tosse” que não resistiu e logo faleceu. Por não ter mais parentes, ser pobre, suja, e todos os outros atributos que a classificariam como qualquer coisa exceto uma mulher da sociedade, Clemente quis se aproveitar. Nas palavras do autor: “Clemente tocava Gabriela, mas não se atrevia a dirigir-lhe a palavra. Foi ela quem veio, certa noite, com seu passo de dança e seus olhos de inocência, para junto dele puxar conversa”⁴²⁴. Gabriela, num estilo singular de liberdade, escolhe o que convém a si mesma. Não num ato individualista, mas numa apropriação de si. Essa imagem demonstra, entre outras coisas, que é possível ver posicionamentos, até simples, mas nunca simplórios, e atitudes contra os códigos de regras que tendem a guiar as escolhas e o modo de vidas das pessoas.

Em outras palavras, podemos dizer que em meio à repressão e à imposição, o autor apresenta, nesse primeiro tanto quanto em vários momentos do livro, a possibilidade de se realizar uma escolha pessoal, livre, e própria da existência da personagem. Uma escolha que veio dela mesma, pois Gabriela decidiu ir até Clemente, como também ela quem escolheu chegar até Nacib.

⁴²³ AMADO, Jorge. *Gabriela, cravo e canela: crônica de uma cidade do interior*. São Paulo, Companhia das Letras, 2012, p. 76.

⁴²⁴ AMADO, Jorge. *Gabriela, cravo e canela: crônica de uma cidade do interior*. São Paulo, Companhia das Letras, 2012, p. 77.

A obediência aparece como um problema importante na trama da obra, Gabriela investe continuamente contra as regulações sociais hegemônicas. Neste momento, destacamos que para Foucault, desde a antiguidade a vida da maioria das pessoas se vê atrelada a algo maior que elas mesmas. Seja pelo bem comum dos cidadãos e da cidade, como na antiguidade, seja por influência da Igreja no período Medieval, a obediência a um código de regras e de normas fazia com que os indivíduos e determinados grupos sociais agissem de determinado modo. Esse algo maior se extinguiu, sendo necessário outra postura como problematiza Foucault:

Da antiguidade ao cristianismo, passa-se de um moral que era essencialmente a busca de uma ética pessoal para uma moral como obediência a um sistema de regras. Se me interessei pela Antiguidade foi porque, por toda uma série de razões, a ideia de uma moral como obediência a um código de regras está desaparecendo, já desapareceu. E a esta ausência de moral corresponde, deve corresponder uma busca que é de uma estética da existência⁴²⁵.

Em vista disso, podemos nos perguntar até que ponto que Gabriela, na tentativa de dominar a si mesma, consegue cuidar de si e encontra-se negligenciando determinadas regras? E, por outro lado, aqueles homens, como Clemente e depois Nacib, que são apresentados na obra literária como inseguros e que só conseguem pensar nos seus planos futuros de riquezas materiais e conquistas, não criam também suas existências? Se pensarmos as respostas com Foucault⁴²⁶, veremos que “o sujeito se constitui através das práticas de sujeição, ou, de maneira mais autônoma, através de práticas de libertação, de liberdade”.

Nesse sentido, Gabriela pratica sua liberdade nas escolhas que realiza e nas suas atitudes. Por outro lado, Nacib e Clemente, como também vários outros personagens não criam suas existências como a personagem, pois, eles se tornam, cada vez mais, escravos dos seus próprios desejos que têm sua vinculação nos padrões sociais e de poder.

Gabriela faz da sua vida uma estética da existência, quando, por meio do exercício da liberdade, e de práticas de libertação, ela consegue criar suas próprias rotas de fugas para as inúmeras de regras, mecanismos e convenções de poder. Por outro lado, muitos

⁴²⁵ FOUCAULT, Michel. «Uma estética da existência». In: FOUCAULT, Michel. *Ditos & Escritos v. V: Ética, Sexualidade e Política*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2014, p. 283.

⁴²⁶ FOUCAULT, Michel. «Uma estética da existência». In: FOUCAULT, Michel. *Ditos & Escritos v. V: Ética, Sexualidade e Política*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2014, p. 284.

dos homens que encontraremos na obra, como também várias das personagens femininas do livro, se prendem cada vez mais às armadilhas do social e a continuarem dentro dos mecanismos e convenções normativas.

Seguindo o texto da obra, veremos que Gabriela tem uma preocupação, ou melhor dizendo, um cuidado em ser feliz com as coisas que ela realiza. Ela se ocupava com ela mesma e buscava construir sua própria felicidade. Quando a personagem chega à cidade de Ilhéus e quando Nacib a encontra, leva-a para trabalhar para ele, e logo se apaixona por ela. Dando início ao jogo amoroso dos dois, contudo, a personagem em nenhum desses momentos se mostra inconformada, pois ela escolheu tudo que estava lhe acontecendo.

Foi Gabriela que se dirigiu a Nacib e perguntou o que ele procura, ela que buscou os seus braços e mesmo quando ele decide casar com ela, depois dos seus amigos insistirem muito, pois ele não queria casar com uma pessoa que não tivesse uma boa família, ou que não fosse uma dama da sociedade, ela aceita casar, mas ela contesta as circunstâncias que ele impõe e que limitam sua existência.

A liberdade de Gabriela e o modo como conduziu e criou sua vida, causou estranhamento em toda sociedade de Ilhéus. Nacib, mesmo fazendo parte da pequena elite de Ilhéus, não conseguiu submeter Gabriela às suas necessidades. Ela não se submeteu aos padrões da sociedade, ela não se sujeitava aos costumes e afazeres que lhe eram impostos. O que importava pra ela era o amor de Nacib e não se ela era a esposa do grande comerciante da cidade.

A personagem também nunca sentiu a necessidade em adequar suas roupas às das mulheres da sociedade, sempre odiou usar sapatos e sandálias finas. Enfim, ela viveu da melhor maneira que lhe convinha, da forma que se sentisse melhor e mesmo amando Nacib, manteve relações sexuais com outros homens, pois, o desejo de satisfazer a si mesma era maior, o que resultou que Nacib tenha ficado com muita raiva, chegando a colocá-la pra fora de casa.

Ao delinear-mos esse olhar sobre Gabriela, indicamos outros horizontes conceituais para as discussões que envolvem o que Foucault denominou de estética da existência. E modo mais amplo, compreendemos que pensar personagens da nossa literatura brasileira é pensar o nosso presente a partir de outros olhares, neste caso, o olhar literário, dentro de um espaço e tempo que nos é próximo. Esta discussão sobre modos de se conduzir nos lançam outros problemas, tais como que qual seriam a necessidade e a validade de pensarmos uma ética que abrangesse todos os indivíduos e

comportamentos das pessoas em toda parte do planeta, visto as inúmeras formas de vidas e maneiras diferentes de viver? Entendemos que para pensar o comportamento e o modo de vida das pessoas, temos que pensá-las dentro das suas próprias conjunturas e das condições que a constituem e igualmente limitam.

Não vamos entrar em detalhes históricos e sociais como fontes e documentos, pelo fato de que não é esse o nosso campo de avaliação. Mas se observamos o contexto do Brasil no começo do século XX, de modo superficial, mas em concordância com vários historiadores e literatos, veremos que há um discurso amplo e multifacetado (sobretudo um discurso político) que traz a tona práticas para o desenvolvimento da cidade, a chegada do trem em várias cidades do Brasil, a expansão da energia elétrica, entre outros aspectos, mas também uma modernização de práticas sociais e o favorecimento para o surgimento de artistas e intelectuais que possibilitaram pensar o diferente. Fatores esses que acabam norteando o modo de vida dos indivíduos daquela localidade, fazendo com que os sujeitos ajam de determinada maneira e não de outra. Como acabamos de ver Gabriela, apesar de inserida nesse cenário de modernização aparece como contra-discurso, bem como ocorreu com Macunaíma e ocorrerá com Macabéa e João Grilo. Reiteramos, desse modo, que apesar de tratarmos separadamente os conceitos-imagem associados aos personagens literários, estes conceitos se relacionam intimamente na compreensão e na vivência da estética da existência.

Sobre Macabéa, a escrita de si e o alter ego

Nossa próxima discussão será sobre a obra *A Hora de Estrela* de Clarice Lispector⁴²⁷. Compreendemos que dentre todos os personagens que escolhemos essa talvez seja a mais complexa, considerando que cada obra possui suas próprias características e seus próprios conceitos, reconhecemos Macabéa como uma das personagens que se apresenta como uma espécie de ruptura com as formas discursivas manifestas na modernidade literária brasileira. Como Gabriela, uma protagonista mulher e como Macunaíma, um negro silvícola, Macabéa revela sua quebra de padrões,

⁴²⁷ Clarice Lispector nasceu em Chechelnyk em 10 de dezembro de 1920, mas veio logo na sua infância para Rio de Janeiro e foi naturalizada brasileira. Passou grande parte da sua vida na cidade de Pernambuco. Veio a falecer em 9 de dezembro de 1977 e o seu livro *A Hora da Estrela* é um de seus últimos livros.

rompendo os discursos hegemônicos, principalmente no que diz respeito à arte do devir e também de um anti-heroísmo⁴²⁸.

Macabéa é uma jovem nordestina, mais precisamente de Alagoas, que aos 19 anos se encontra no Rio de Janeiro. Órfã, mal se lembrava dos pais, que morreram quando ela era ainda criança, Macabéa é uma personagem triste, sozinha e de uma existência sedenta. Contudo, ela carrega uma das grandes marcas da estética da existência, a escrita si, ela manifesta uma existência consubstancial à existência da autora, esta, que jogando com as palavras, cria a existência da personagem como algo análogo a sua própria existência.

Convém mencionar que os conceitos-imagem, que vimos discutindo e fazendo dialogar com cada obra literária e com o pensamento foucaultiano, carregam a potência de serem contra-discursos, práticas de liberdade, e agora também podemos afirmar comportam uma escrita de si, isto é, cada uma das protagonistas aqui tratadas manifestam o modo de ser dos seus autores, são por assim dizer seu *alter ego*.

Macabéa constitui-se como escrita de si, principalmente, por ser uma espécie de *hupomnêmata*⁴²⁹. Não que a obra literária da Clarice seja um simples diário, ou uma narrativa de experiência espiritual, como tentações pessoais da autora, como um desabafo de suas lutas, sejam estas derrotas ou vitórias, antes se trata de uma escrita que manifesta um personagem que pôde se constituir a si mesmo, no jogo da trama discursiva⁴³⁰.

Macabéa trata da atividade de se constituir como indivíduo, como sujeito, de estabelecer a relação que o indivíduo tem consigo mesmo da forma mais adequada

⁴²⁸ Com isso, podemos dizer que todos os personagens que tratamos são anti-heroicos. No sentido de que manifestam contra-discursos, opondo-se a um padrão de heroísmo que manifesta certa visão sobre a realidade e sobre a existência vivida por uma espécie de acomodação geral, tem como significado a manutenção de uma lei e uma ordem, manifesta a penetração recíproca dos grupos e das ideias hegemônicas do “mocinho” e dos finais felizes, em que a normalidade e a normatividade instituídas prevalecem a qualquer custo.

⁴²⁹ Segundo Foucault, os *hupomnêmata*, no sentido técnico, seriam as cadernetas individuais registros de contabilidade, mas em outro sentido também seriam a coleção de coisas lidas e ouvidas que funcionavam como matéria-prima para diversas formas de pensamento; as correspondências, uma escrita para ser enviada, um modo de manifestar a si mesmo para os outros, como as cartas; os cadernos íntimos, as anotações pessoais de experiências próprias exclusivamente para si, como os diários.

⁴³⁰ Sobre esse ponto, não queremos desvendar o que está oculto em cada um dos personagens que aqui estão sendo apresentados. Nem tão pouco olhar para as condições nas quais o personagem foi criado, mas olhar para o personagem e ver como ele se constitui a si próprio. Partindo da afirmação de que cada um deles tem como principal finalidade a constituição de si. Isso por que, segundo o autor, “por mais pessoais que sejam, esses *hupomnêmata* não devem, no entanto ser entendidos como diários, ou como narrativas de experiências espirituais (tentações, lutas, derrotas e vitórias) que poderão ser encontradas posteriormente na literatura cristã. Eles não constituem uma narrativa de si mesmo; não têm como objetivo esclarecer os *arcana conscientiae*, cuja confissão – oral ou escrita – tem valor de purificação. O movimento que eles procuram realizar é o inverso daquele: trata-se não de dizer o não dito, mas de captar, pelo contrário, o já dito: reunir o que se pôde ouvir ou ler, e isso com a finalidade que nada mais é que a constituição de si”. (FOUCAULT, Michel. «A Escrita de Si». In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos v. V: Ética, Sexualidade e Política*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2014, p. 145.)

possível. Através de Macabéia, Lispector manifesta o movimento de ir de encontro a uma cultura marcada por uma tradicionalidade discursiva que privilegia o sucesso e o bem estar futuro, negando por vezes a dor e o fracasso como elementos constitutivos da existência.

O exercício da escrita pessoal é a prática de liberdade do autor sobre si mesmo, uma vez que ela cria um corpo com o personagem, e este corpo não é um simples corpo de doutrina, mas de práticas de si. Macabéia manifesta esta prática de liberdade de si mesmo, ela é uma escrita de si. Macabéia cria sua própria existência como prática de si mesmo da sua autora.

Lembramos como Foucault⁴³¹ que “tal é o objetivo dos *hupomnêmata*: fazer do recolhimento do logos fragmentário e transmitido pelo ensino, pela escuta ou pela leitura um meio para o estabelecimento de uma relação de si consigo mesmo tão adequada e perfeita quanto possível”. Isto é, a relação da personagem com a autora, e da autora com a personagem, é uma relação de si para consigo mesmo. Para melhor compreendermos esse movimento na obra de Lispector, basta observarmos quando a mesma se pronuncia sobre seu personagem, logo no começo do livro:

[...] Eu não inventei essa moça. Ela forçou dentro de mim a sua existência. Ela não era nem de longe débil mental, era à mercê e crente como uma idiota. A moça que pelo menos comida não mendigava, havia toda uma subclasse de gente mais perdida e com fome. Só eu a amo⁴³².

Com isso, de acordo com as circunstâncias em que a autora apresenta o personagem, reconhecemos um modo de escrita feito por si, como um exercício pessoal. Concordamos com Foucault quando o mesmo afirma que a escrita constitui um corpo. Não como um corpo de doutrina, mas como um corpo livre, o qual através das suas práticas de liberdade deve-se poder criar sua própria existência, uma vez que a escrita transforma a personagem em “forças e em sangue”.

Neste sentido, reconhecemos Macabéia como personagem e igualmente uma espécie de alter ego de Lispector, assim como Macunaíma é o de Mario de Andrade, Gabriela é o de Jorge Amado e João Grilo é o de Ariano Suassuna. O que denominamos aqui de alter ego é uma forma que a autora encontrou para manifestar seu eu por meio

⁴³¹ FOUCAULT, Michel. «A Escrita de Si». In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos v. V: Ética, Sexualidade e Política*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2014, p. 146.

⁴³² LISPECTOR, Clarice. *A hora da estrela*. Rio de Janeiro, Rocco, 1998, p. 30.

da sua personagem, ou ainda, podemos entendê-la como uma forma intencional da autora se revelar através de um múltiplo que aparece de diferentes formas no texto. Assim, compreendemos o alter ego, como um personagem alternativo de si próprio, ou um artifício do autor para se revelar ao leitor ou ainda ele pode ser entendido como uma representação da própria escritora.

Assim, a escrita de Lispector é uma trama discursiva, ela revela Macabéa por meio da fala da personagem, pelas injunções do narrador e, eventualmente, por meio dela mesma. Mas de fato, compreendemos, assim como Foucault⁴³³, que “escrever é, portanto, se mostrar, se expor, fazer aparecer seu próprio rosto perto do outro”. É colocar-se a si mesmo no papel, multifacetado, polifônico, como realizou a autora em um dos seus últimos romances.

À guisa de exemplificação, ainda que ao longo do livro em várias passagens possamos observar tais características, recordamos o momento em que o narrador, andando pela rua, observa severamente, com um olhar de desespero, uma jovem nordestina no meio da multidão, onde até então, desde o começo do livro, só estávamos vendo uma jovem lutando pela vida. Ao observamos a surpresa do narrador, a partir daí, nasce outra Macabéa, diferente da que vinha até então e que representa a miséria inerente a todos que estão ali parados olhando para aquele acidente inesperado, incluindo nós, leitores.

Em uma relação de amor e ódio, o alter ego de Lispector narra a vida dessa moça como tentativa de se livrar da sensação de mal-estar que ela representa e que o contagiava ao mesmo tempo em que se compadece e se revoltar, inclusive se sentindo culpado por viver num padrão mais elevado que a maioria da população marginalizada. Dessa forma, a autora nos convida a olharmos para o outro, que não está dentro de um discurso padrão e hegemônico da nossa sociedade. Ela cria-se, revela-se, recria-se por meio de seu jogo de palavras e de sua escrita de si.

Sobre João Grilo, as heteropias e o autor de si

Por fim, dentre os conceitos-imagens e suas relações estabelecidas até o momento com a estética da existência, trataremos do personagem de Ariano Suassuna, chamado

⁴³³ FOUCAULT, Michel. «A Escrita de Si». In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos v. V: Ética, Sexualidade e Política*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2014, p. 152.

João Grilo⁴³⁴. Análogo aos movimentos anteriores, abordaremos um aspecto do personagem da obra atribuindo-lhe a conotação de conceito-imagem, associando-o à nossa discussão de pensarmos a literatura como estética da existência.

Para começarmos, ao olharmos para a obra literária de Suassuna, duas características emergiram. Primeiramente, o fato de podermos considerar o cenário trazido na obra como uma heterotopia e depois considerar o personagem não mais como simples personagem, mas como autor de si. Estas características trazem singularidades, principalmente, no que diz respeito ao caráter popular do personagem e a imagem do cenário nordestino construído pelo autor.

A peça acontece no interior da Paraíba, e o cenário que se constrói na obra nos remete à compreensão de Foucault acerca da heterotopia, um lugar outro, um espaço em que ocorrem movimentos de deslocamento e de resistência. Um lugar que extrapola qualquer limitação funcional, pois comporta a multiplicidade de ideias e atitudes. O cenário da obra nos faz repensar o ambiente do Nordeste do Brasil em suas potências criativas, míticas, linguísticas, comportamentais, situando o sertão paraibano como fronteira de múltiplas linhas de fuga.

Assim, pensamos com Foucault a heterotopia como forma de resistência aos processos hegemônicos de assujeitamento. E neste ambiente, o autor consegue criar espaços absolutamente outros, colocando seus personagens nas situações mais inusitadas possíveis. Essa característica, da existência de contralugar, Foucault denominou de heterotopias, pois ela tem “como regra justapor em um lugar real vários espaços que normalmente, seriam ou deveriam ser incompatíveis. O teatro, que é uma heterotopia, perfaz no retângulo da cena toda uma série de lugares estranho [...]”⁴³⁵.

Posto isso, afirmamos que o contralugar existente na obra de Suassuna, não se trata de uma simples possibilidade de expor outros territórios, mas, de construir territórios outros. Conforme Foucault, a heterotopia é o desaparecimento do sentido ordinário de um território concreto em vista da abertura de uma multiplicidade. Podemos afirmar que lançar, através da obra literária, o olhar para o sertão, para o subúrbio, para a cidade interiorana, para a mata, oportuniza que revitalizemos nosso olhar, nossa percepção de mundo, ampliando e deslocando noções e comportamentos.

⁴³⁴ João Grilo é personagem da tão conhecida obra chamada *O Auto da Compadecida* que foi escrito em 1955 por Ariano Suassuna. O autor nasceu em João Pessoa no ano de 1927, mas logo na infância se mudou para Pernambuco, cidade a qual permaneceu grande parte de sua vida. Veio a falecer em 2014 e se tornou um dramaturgo, romancista, ensaísta e um dos nossos poetas mais conhecidos.

⁴³⁵ FOUCAULT, Michel. *O Corpo utópico, as heterotopias*. São Paulo, N-1 Edições, 2013, p. 24.

Convém destacar que o personagem João Grilo tem o domínio da história em quase todos os momentos; ele influencia as decisões de outros personagens (o padre no enterro da cachorra, o cangaceiro na cena da morte, o julgamento pedindo a intercessão da compadecida). O vemos enganar seus superiores, a burguesia, o cangaço e até mesmo o diabo e nessas construções e estratégias linguísticas reconhecemos contra-discursos, oportunizados em territórios heterotópicos. Lembramos o momento em que a igreja do vilarejo se torna a sala de julgamento dos recém-mortos, é porta para o céu e para o inferno, onde transitam a Compadecida, o Diabo e um Jesus Cristo negro.

A obra literária pode nos conduzir, ou ao menos nos indicar a existência de lugares, discursos e imagens múltiplos. Como afirma Foucault a sociedade construiu seus próprios espaços, porém outros lugares, absolutamente diferentes são construídos dentro ou paralelos a esses espaços já determinados, e é para eles que precisamos lançar nossa atenção. O que acontece é que não conseguimos observá-los, muita das vezes por conta nossa submissão a determinadas relações de poder vigentes e hegemônicas na sociedade. Segundo Foucault⁴³⁶, “as heterotopias possuem um sistema de abertura e de fechamento que as isola em relação ao espaço dominante”. Neste sentido, a trama da obra, seus espaços e falas são heterotopia, e se relacionam com o modo de ser da estética da existência, uma vez que elas se colocam como contralugares como contradiscursos aos espaços e falas que se pretendem hegemônicos.

Como indicamos acerca dos outros personagens tratados, João Grilo também assume a proposta de que sejamos autores, enquanto indivíduos inseridos numa multiplicidade discursiva. Que possamos nos inventar no imediato ato da fala. Ser autor, sob a ótica foucaultiana, desempenhar uma função discursiva, resistir aos discursos que se mantiveram hegemônicos e nos silenciaram, enquanto nos deslocavam para a margem, construir rotas de fuga.

Macabéa, João Grilo, Gabriela e Macunaíma não são apenas personagens da ficção, são construtores de existência, exercem a função autor. Para melhor compreendermos a função autor, elaboramos uma pequena digressão, para abordar o pensamento de Foucault na obra “Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão”, na qual se manifestam diferentes discursos, tais como um conjunto notícias de jornais, uma série de testemunhos, laudas de interrogatórios, bem como laudos médicos, os quais tramam um jogo discursivo emblemático. O problema filosófico suscitado pela reflexão foucaultiana diz respeito a qual elemento constitui o jovem

⁴³⁶ FOUCAULT, Michel. *O Corpo utópico, as heterotopias*. São Paulo, N-1 Edições, 2013, p. 22.

camponês francês Pierre Rivière como um “autor”? O fato do acusado de matricídio e fratricídio ter executado a sangue frio membros de sua própria família e de ter escrito um memorial acerca do acontecimento constitui uma importante relação entre corpo e linguagem, ou seja, encadeia uma junção entre acontecimento e escrita, que para Foucault manifesta o que ele compreende como a função discursiva do autor.

Segundo Foucault, o assassinato e a narrativa deste acontecimento são consubstanciais, no sentido de que tanto o seu corpo (manifesto no movimento de libertação dos impulsos corporais de Rivière frente a uma sociedade disciplinadora) quanto a sua escrita (a arma-discurso do jogo linguístico da qual se utiliza o personagem) constituem um único gesto denominado pelo filósofo de “autor”.

Vemos que para Foucault, Rivière é considerado um “autor”, enquanto função discursiva, por reunir, ao mesmo tempo, uma variedade de discursos, incluindo a própria fala do personagem em questão. O filósofo caracteriza a escrita de Rivière e o acontecimento em geral, como algo consubstancial, isto é, de modo que um não pode existir sem o outro. Rivière manifesta sua vontade na escrita, junto a ela se encontram outros discursos que se encadeiam e caracterizam o que o filósofo denominou de autor. De maneira análoga, embora distintas e distantes, como Rivière é um autor para Foucault, João Grilo igualmente se revela como um autor.

Por fim, ao afirmar que João Grilo assume uma função discursiva, bem como Macabéa, Gabriela e Macunaíma, reconhecemos que eles são autores de si mesmo, suas escritas são manifestações próprias que trazem em si suas características, colocam seus posicionamentos políticos, como também social, cultural, entre outras expressões próprias. São autores que legam para seus leitores a possibilidade da ocupação de lugares outros, da divulgação de contra-discursos. A literatura, portanto, se constitui como rota de fuga do circuito fechado da sociedade que doutrina, aprisiona, marginaliza, condena e mata o que e quem é diferente.

A tarefa está iniciada, porém, precisamos continuar pensando com Foucault a possibilidade da constituição de si por meio da criação literária, refletirmos como a partir de práticas de liberdade, de contradiscursos, de uma escrita de si, entre outros conceitos-ideia, nasce à possibilidade de uma vida criativa e que resiste às diversas formas de controle e dominação. Em outras palavras, a busca continua em vista de compreender como a escrita literária constitui um “corpo”, não de doutrina, mas sim de práticas de si, que indica a literatura como possibilidade para a construção de uma estética da existência.

Referências bibliográficas

1. AMADO, Jorge. *Gabriela, cravo e canela: crônica de uma cidade do interior*. São Paulo, Companhia das Letras, 2012.
2. ANDRADE, Mario de. *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2013.
3. CABRERA, Julio. *O cinema pensa: uma introdução à filosofia através dos filmes*. Rio de Janeiro, Rocco, 2006.
4. _____. *Diário de um Filósofo no Brasil*. Ijuí, Ed. Unijuí, 2013.
5. FOUCAULT, Michel. «Loucura, Literatura, Sociedade». En FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos v. I: problematização do sujeito*. Trad. Vera Lúcia Avelar Ribeiro. Rio Janeiro, Forense Universitária, 2011.
6. _____. «A Escrita de Si». En FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos v. V: Ética, Sexualidade e Política*. Trad. Elisa Monteiro; Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2014.
7. _____. «A Ética do Cuidado de Si». En FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos v. V: Ética, Sexualidade, Política*. Trad. Elisa Monteiro; Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2014.
8. _____. «Uma estética da existência». En FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos v. V: Ética, Sexualidade e Política*. Trad. Elisa Monteiro; Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2014.
9. _____. *O Corpo utópico, as heterotopias*. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo, N-1 Edições, 2013.
10. LISPECTOR, Clarice. *A hora da estrela*. Rio de Janeiro, Rocco, 1998.
11. SUASSUNA, Ariano. *O auto da compadecida*. Rio de Janeiro, Agir, 2001.