



**Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Federal do Ceará - UFC**

Argumentos - ano 13 - n. 26 | Fortaleza, jul./dez. 2021



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ

REITOR

Prof. José Cândido Lustosa Bittencourt de Albuquerque

PRÓ-REITOR DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO

Prof. Jorge Herbert Soares de Lira

DIRETOR DA IMPRENSA UNIVERSITÁRIA

Joaquim Melo de Albuquerque

DIRETOR DO INSTITUTO DE CULTURA E ARTE

Prof. Marco Túlio Ferreira da Costa

ARGUMENTOS

Revista de Filosofia

COMITÊ EDITORIAL

Editor Executivo

Odílio Alves Aguiar (UFC)

Ética e Filosofia Política

Luiz Felipe Sahd (UFC), Evanildo Costeski (UFC)

Filosofia da Linguagem e do Conhecimento

Cícero Barroso (UFC), Kleber Carneiro Amora (UFC)

CONSELHO EDITORIAL

Adriano Correia (UFG)

Adriano Naves de Brito (UNISINOS)

André Duarte (UFPR)

André Leclerc (UNB)

Cícero Barroso (UFC)

Claudinei Aparecido de F. da Silva (UNIOESTE/PR)

Cláudio Boeira Garcia (UNIJUI)

Cláudio Ferreira Costa (UFRJ)

Edmilson Azevedo (UFPB)

Eduardo Castro (Univ. da Beira interior)

Ernani Chaves (UFPA)

Fernando Eduardo de Barros Rey Puente (UFMG)

Fernando Magalhães (UFPE)

Giuseppe Tosi (UFPB)
Guido Imaguire (UFRJ)
Guilherme Castelo Branco (UFRJ)
Helder B. Aires de Carvalho (UFPI)
João Branquinho (Univ. Lisboa)
João Emiliano Aquino Fortaleza (UECE)
Jorge Adriano Lubenow (UFPB)
Juan Adolfo Bonaccini (UFPE) - *In memoriam*
Luis Manuel Bernardo (UNL)
Marco Rufino (UNICAMP)
Marcos Silva (UFAL)
Maria Cecília Maringoni de Carvalho (UNIC)
Mário Vieira de Carvalho (UNL)
Pedro Santos (Univ. do Algarve)
Rafael Haddock-Lobo (UFRJ)
Rosalvo Schutz (UNIOESTE/PR)

EDIÇÃO

COORDENAÇÃO EDITORIAL: Lara França da Rocha
PROJETO GRÁFICO, EDITORAÇÃO E CAPA: Sandro Vasconcellos

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA

Campus do Pici - Instituto de Cultura e Arte (ICA)
Fortaleza - CE - CEP 60455-760
Site: www.periodicos.ufc.br/argumentos
E-mail: argumentos@ufc.br
SOLICITA-SE PERMUTA
PERIODICIDADE: SEMESTRAL



ANPOF

Catálogo na Fonte
Bibliotecária: Perpétua Socorro Tavares Guimarães - CRB 3/801

Argumentos - Revista de Filosofia - 2021

Fortaleza, Universidade Federal do Ceará – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, ano 13, n. 26, semestral, jul./dez. 2021.

1. Filosofia I. Universidade Federal do Ceará

CDD: 100

e-ISSN:1984-4255

Sumário

Editorial **5**

ARTIGOS ORIGINAIS

Nietzsche y Heidegger: verdad, valor y fundamento
Alonso Zengotita **7**

Habermas e a esfera pública: as aventuras de um conceito
Juliano Cordeiro da Costa Oliveira **19**

O que é um objeto de arte?
Rodrigo Cid **28**

Elenchos e educação moral no Sofista de Platão
José Wilson da Silva **43**

Preço e a justiça na troca em Aristóteles
Mário Motta Máximo **54**

As concepções africanas do ser humano:
leituras à partir da Bantu Philosophy de Placide Tempels
Tiago Tendai Chingore, Elnora Gondim **64**

As alusões a primeira parte de *Assim falou Zaratustra* nas Cartas de Nietzsche:
a criação como perspectiva artística e educativa
Enoque da Silva Peixoto **81**

Qual a força do juramento? *Dom Casmurro* de Machado de Assis
Ronaldo Filho Manzi **92**

Hannah Arendt and the promises of politics beyond sovereignty
João Batista Farias Júnior **105**

Lima Vaz: entre a negação da metafísica e a anacronia da razão absoluta
pela epistemologia da modernidade
Savio Gonçalves dos Santos, Gabriele Cornelli **115**

TRADUÇÃO

Um estudo da “Ética” de Spinoza: a vida ideal como união consciente com Deus
Gionatan Carlos Pacheco **126**

ENTREVISTA

Entrevista com o filósofo Prof. Dr. Manfredo de Oliveira
Gustavo Augusto da Silva Ferreira **136**

Editorial

A ARGUMENTOS é um projeto que visa ampliar o espaço de visibilidade dos trabalhos dos pesquisadores em Filosofia e ser um ambiente propício à afinação da capacidade de expressão dos filósofos. Como meio de expressão, enseja divulgar o julgamento reflexivo da comunidade filosófica. ARGUMENTOS é espaço de debate, aberto e plural, capaz de acolher os mais diferentes interesses filosóficos. O critério norteador da revista é a qualidade argumentativa, a boa escrita e o bom domínio do discurso filosófico. Escrita no plural, a Revista acolhe os vários tipos de argumentos (demonstrativo, verossímil, metafórico, dialético, político etc). O intuito é apresentar, integrar, expandir e participar da qualificação da produção dos autores em Filosofia. Para isso, contamos com pareceristas e conselheiros qualificados nas diversas áreas da Filosofia e pertencentes a reconhecidas instituições de ensino e pesquisa do Brasil e do exterior. A edição, na forma eletrônica, visa facilitar o acesso e a difusão do material da revista. Além de artigos, aceita-se, como no presente número, também, traduções, resenhas e entrevistas.

A partir de 2011, a ARGUMENTOS entrou num novo ciclo. Como uma contribuição do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, oferecido à comunidade filosófica, passou a enfatizar, na publicação dos artigos, a relação com as suas linhas de pesquisa: Ética e Filosofia Política e Filosofia da linguagem e do conhecimento. Para tanto, passou a constar uma editoria para cada uma dessas linhas. Essa mudança está relacionada à expansão da filosofia no Brasil e à demanda qualificada por publicação nos setores de estudos acima mencionados. O crescimento da pesquisa no Brasil e as exigências inerentes a esse processo redirecionaram o nosso projeto inicial como revista de formação, direcionada a estudantes. Por essa razão, passou-se a exigir dos autores mais experiência e originalidade nos artigos. A revista, como regra, passou a publicar artigos apenas de doutores, reservando, porém, como exceção, a possibilidade de publicar artigos de qualidade de doutorandos, apenas da área de filosofia. De outras áreas, será exigido, no mínimo, o título de doutor.

O atual número reúne artigo de doutores vinculados a várias instituições de diferentes partes do Brasil e do exterior. Foram contemplados, neste número, artigos sobre Nietzsche, Habermas, Platão, Aristóteles, Filosofia da Arte, Filosofia Africana, Machado de Assis, Hannah Arendt e Padre Vaz. Contamos, também, com uma excelente tradução focada no estudo da Ética de Spinoza.

Na última parte, contamos com uma interessante Entrevista com o nosso aniversariante Manoel Oliveira. Trata-se da primeira entre outras homenagens que realizaremos para comemorar o aniversário de 80 anos no nosso querido Professor emérito de Filosofia da Universidade Federal do Ceará.

A todos desejamos uma excelente e proveitosa leitura!

Os Editores

Nietzsche y Heidegger: verdad, valor y fundamento

Nietzsche and Heidegger: truth, value and foundation

Alonso Zengotita

<https://orcid.org/0000-0002-9636-6503> – Email: alonsozengotita@gmail.com

RESUMEN

Heidegger postula a Nietzsche como el último metafísico, en una línea que puede rastrearse hasta Platón y que históricamente ha desplegado un encubrimiento del ser. En el presente artículo se buscará abordar la crítica de Heidegger a Nietzsche con el objetivo de dar cuenta que la misma se sostiene desde un recorte de la relación valor-verdad nietzscheana. La hipótesis central sostendrá que, mientras Heidegger busca posicionar – a partir del recorte mencionado – su crítica en términos analítico-argumentativos, la misma se despliega más bien a partir del valor que cada autor le da a la verdad en términos de fundamento.

Palabras-clave: Nietzsche. Heidegger. Verdad. Valor. Fundamento.

ABSTRACT

Heidegger posits Nietzsche as the last metaphysician, in a line that can be traced back to Plato and who has historically displayed a cover-up of being. In this article we will seek to address Heidegger's criticism of Nietzsche with the aim of realizing that it is sustained from a cut of the Nietzschean value-truth relation. The central hypothesis will maintain that, while Heidegger seeks to position – from the aforementioned clipping – his criticism in analytical-argumentative terms, it unfolds rather from the value that each author gives to the truth in terms of foundation.

Keywords: Nietzsche. Heidegger. Truth. Value. Foundation.

Introducción

El modo en que Nietzsche caracteriza su filosofía como “platonismo invertido” (NIETZSCHE, 2008, p. 152, 7[156]) es según Vermal la instancia inicial desde la cual se despliega la perspectiva crítica de Heidegger: Nietzsche como el último metafísico¹.

La lectura que realiza Heidegger sobre la filosofía nietzscheana – desplegada a lo largo de varios cursos, y compilada finalmente en el *Nietzsche* – ha sido comentada asimismo en múltiples ocasiones. Se encuentran – por hacer mención de algunas- aquellas de Vermal (2010), Véliz Rodríguez y Montagud Vicó (2014), Constante (2001) – y otras más clásicas, como aquellas de Krell (1976), Löwith (1946), o Thiele (1994) – las cuales abordan los cursos recorriendo de los distintos puntos fundamentales y realizando críticas diversas; por ejemplo, la reducción y ontologización que Heidegger hace de varios aspectos de la mirada nietzscheana, la intención, ya mencionada, de ponerse como el primer posmetafísico al hacer de Nietzsche el último metafísico, y también (trabajado centralmente en el artículo de Vicó y Rodríguez, y en el del propio Löwith) el intento de desligarse de sus relaciones con el nacionalsocialismo.

En el presente artículo se buscará abordar la crítica de Heidegger a Nietzsche con el objetivo de dar cuenta que la misma se sostiene desde un recorte de la relación valor-verdad nietzscheana. La hipótesis central sostendrá que, mientras Heidegger busca posicionar – a partir del recorte mencionado – su crítica en términos analítico-argumentativos, la misma se despliega más bien a partir del valor que cada autor le da a la verdad en términos de fundamento.

Para desplegar esto se abordará en primera instancia la interpretación que Heidegger hace del ‘platonismo invertido’, dando cuenta por una parte de cómo la identidad que postula respecto de los conceptos nietzscheanos de vida y voluntad de poder resulta falaz, y por otra de la obliteración que realiza de las condiciones de posibilidad que Nietzsche presenta respecto a la representación, con el fin de poner a éste en continuidad con la línea histórica que comienza con Platón. A continuación se articularán ambos desarrollos para dar cuenta de cómo la problematización de la relación valor-verdad gira en torno a la función misma de fundamento. Finalmente, en la conclusión se buscará establecer cómo la noción heideggeriana de que en Nietzsche ‘el valor no le deja ser al ser’ no ha de ser pensada – como lo propone Heidegger – en términos veritativos sino valorativos, lo cual permitirá a su vez especificar la divergencia de posiciones en respecto al nihilismo.

Inversión, vida, voluntad de poder y condiciones de posibilidad

En tanto – como se marcó – la crítica heideggeriana se ha trabajado ya en muchas ocasiones, se la enunciará de modo abreviado. En relación al carácter de ‘platonismo invertido’ Heidegger sostiene que ‘[e]n tanto este Arriba y Abajo determina la forma estructural del platonismo, él [*Nietzsche*] se mantiene esencialmente dentro.’ (HEIDEGGER, 2000a, p. 233). Nietzsche establece: ‘[h]emos suprimido el mundo verdadero: ¿qué mundo queda? ¿El aparente quizá?... ¡Pues no! ¡Con el mundo verdadero también hemos suprimido el aparente!’ (NIETZSCHE, 2007b, p. 57); al respecto, Heidegger dirá:

¹ ‘La lectura de Heidegger no es una interpretación usual que intentaría presentar ‘lo que Nietzsche realmente dijo’, sino que lo interpreta desde un proyecto (...)’ (VERMAL, 2010, p. 98), proyecto que lo pone a él, Heidegger, como el primer posmetafísico.

[e]l mundo verdadero es el del devenir; el mundo aparente aquel que es estable y permanente. Los mundos verdadero y aparente han intercambiado lugares, rangos y formas. Pero en este intercambio e inversión la distinción entre mundo verdadero y aparente se mantiene. (2000a, p. 617).

No hay supresión sino inversión; lo verdadero será la voluntad de poder, lo aparente lo estable, ideático; así, según Heidegger “[v]oluntad de poder, devenir, vida y ser en el más amplio sentido significan en el lenguaje de Nietzsche lo mismo” (2000a, p. 394).

Ahora bien, Nietzsche sostiene:

(...) podría venir alguien que con una intención y un arte interpretativo antitéticos supiese sacar de la lectura de esta misma naturaleza, y en relación a los mismos fenómenos, cabalmente el triunfo tiránico, despiadado e inexorable de pretensiones de poder- un intérprete que os pusiese de tal modo ante los ojos la universalidad e incondicionalidad vigentes en toda ‘voluntad de poder’ (...) Suponiendo que también esto sea nada más que interpretación -¿y no os apresuraréis vosotros a hacer esta objeción?- bien, tanto mejor! (2007a, p. 38).

Como marca Vattimo, la perspectiva de Nietzsche ‘se reconoce en su carácter de fábula’ (2002, p. 75). ¿Pero por qué esa fábula – por qué no otra? En orden de responder la pregunta se abordará la temática desde una óptica diversa a la heideggeriana: voluntad de poder y vida como no equivalentes.

Respecto a un escrito de Paul Reé, Nietzsche marca:

[e]n la obra antes mencionada (...) me referí a con ocasión y sin ella, a las tesis de aquél, no refutándolas –¿qué me importan a mí las refutaciones!- sino, cual conviene a un espíritu positivo, poniendo, en lugar de lo inverosímil, algo más verosímil, y en lugar de un error, otro distinto. (2000, p. 16).

No se trata de refutar sino de poner otra cosa. En lugar de instancias como el yo, las Ideas, la *res cogitans*, el Espíritu, Nietzsche coloca a la vida. Y en vez de una vida caracterizada según la línea predominante de su tiempo – la vida como adaptativa al *milieu*² – coloca una vitalidad en términos activos – como *Wille zur Macht*. Así entonces, nuevamente: ¿por qué esas fábulas?

Por lo visto hay que alargar mucho la mano para poder atrapar esa sutilísima verdad de que el valor de la vida no puede apreciarse. No puede ser apreciado por los vivos, porque es parte y hasta objeto del litigio, y no juez; ni puede ser apreciado por un muerto, por otras razones. (2007b, p. 25).

Frente al yo o la *res cogitans* – con carácter autorreflexivo, es decir, con capacidad de ponerse frente a sí mismos como objetos de completo análisis –, a las Ideas – con carácter de externalidad objetiva –, y al Espíritu – como síntesis de ambos aspectos-, la vida no resulta externa respecto al que valora y presenta opacidad en términos autorreflexivos – y por eso es lo único que no puede ser valorado. Asimismo: ‘[e]l ‘ser’ – no tenemos para él otra representación³

² En referencia a la postura darwinista, con la que Nietzsche confronta en sus fragmentos Anti-Darwin. Para un desarrollo del tema *cfr.* Zengotita (2016).

³ El término mediador ‘representación’ (*Vorstellung*) podría conducir a la noción de que el ‘vivir’ (*erleben*) resulta secundario, o derivado, respecto de ese ‘ser’ (*Sein*). Otro fragmento de esa época ilustra adecuadamente el sentido con que Nietzsche utiliza aquí ‘representación’: ‘Partiendo de una representación (*Vorstellung*) de la vida (que no es un querer-conservarse sino un querer-crecer), he lanzado una mirada sobre los instintos fundamentales de nuestro movimiento político, espiritual y social en Europa.’ (2008, 2[179], p. 131). La representación implica aquí entonces la perspectiva central, rectora, a partir de la cual Nietzsche lanza su mirada: la vida como un querer-crecer. Al estipular Nietzsche que del ser no se tiene otra representación que el vivir, está mar-

más que 'vivir' – ¿Cómo puede entonces 'ser' algo muerto?' (2008, 2 [172], p. 130). Al ser el viviente parte misma de la vida y no pudiendo producir un distanciamiento que permita la autorreflexión, lo representativo ha de producirse a partir de dicha ligazón vital; así la perspectiva jamás es pura sino parcial – contaminada necesariamente de vida. Esto implica la propia noción de ficción: no pudiéndose captar la vida de modo completo – no pudiéndose valorar –, el punto ciego producto de esto necesariamente despliega la generación de fábulas. Así se justifica la elección de la fábula que es la vida: abordar la necesaria representatividad creativa desde dicho concepto resulta –usando el término nietzscheano– más 'verosímil' que hacerlo desde instancias que implican objetividad, externalidad, permanencia.

¿Qué sucede con la elección de la fábula que es la *Wille zur Macht*? Esta, como se marcó, se despliega desde la confrontación con la perspectiva vital predominante de sus tiempos:

(...) a mí me parece que se han enseñoreado ya incluso de toda la fisiología y de toda la doctrina de la vida, para daño de las mismas, como ya se entiende, pues le han escamoteado un concepto básico, el de la auténtica actividad (*Aktivität*). En cambio, bajo la presión de aquella idiosincracia se coloca en el primer plano a la 'adaptación' (*Anpassung*), es decir, una actividad de segundo rango, una mera reactividad (*Reaktivität*), más aún se ha definido la vida misma como una adaptación interna, cada vez más apropiada, a las circunstancias externas (Herbert Spencer). Pero con ello se desconoce la esencia de la vida, su voluntad de poder; con ello se pasa por alto la supremacía de principio que poseen las fuerzas espontáneas, agresivas, invasoras, creadoras de nuevas interpretaciones, de nuevas direcciones y formas, por influjo de las cuales viene luego la 'adaptación'; con ello se niega en el organismo mismo el papel dominador de los supremos funcionarios, en los que la voluntad de vida aparece activa y conformadora.' (2000, p. 12).

Según Nietzsche, la perspectiva vital con la que confronta es una caracterización moderna de los valores occidentales que hace siglos hacen tienden a la vida decadente – partiendo del platonismo y continuándose en el cristianismo. 'Ironía ante lo que creen al cristianismo *superado* por las modernas ciencias naturales. Los juicios de valor cristianos *no* están en absoluto superados por ellas. 'Cristo en la cruz' es el símbolo más sublime – aún hoy.' (2008, 2[96], p. 91). Tanto las capacidades activas como las reactivas hacen a la dinámica vital, pero la perspectiva darwinista-spenceriana – como 'sombra de Dios' – extrajo a las activas de la vida y las puso en su afuera. Ese afuera, ese medio que entonces posee a las potencias activas, fuerza a la vida a adaptarse para poder sobrevivir. La vida natural del viviente no es otra entonces que aquella del esfuerzo, el sacrificio, la culpa, la humildad – es decir los valores cristianos, funcionales a un hipertrófico Medio (o Dios). La mirada moderna propia de la perspectiva darwinista no es así sino una cobertura científicista de los mismos valores que han empequeñecido a la vida desde siglos.

Como se mencionó, según Heidegger la ficcionalidad propia de lo vital y la fábula que pone a la vida como *Wille zur Macht* son pensadas como lo mismo – 'al pensamiento nietzscheano de la voluntad de poder lo denominamos su pensamiento único.' (2000a, p. 389). Así, lo opaco y parcial que hace a lo vital en tanto despliegue ficcional es obliterado. Heidegger toma la afirmación nietzscheana – 'El 'ser' – no tenemos para él otra representación más que 'vivir' – ¿Cómo puede entonces 'ser' algo muerto?' (2008, 2 [172], p. 130) – en orden de sostener que Nietzsche no logra salir de la representatividad como tal⁴, al no inquirir respecto a sus condiciones de posibilidad (*cf.* HEIDEGGER, 2004, p. 110) – lo que implicaría en Heidegger

cando que es a partir de la perspectiva del *vivir* que puede pensarse ese ser, o más bien, que no hay un ser por detrás de la perspectiva del *vivir* – y por ende, no puede pensarse el ser de algo muerto.

⁴ Heidegger hace la misma afirmación sobre Leibniz.

abordar la verdad en términos de ocultamiento y desocultamiento. Pero aquello obliterado por Heidegger es justamente lo que permite dar cuenta de las condiciones de posibilidad nietzscheanas respecto a la representatividad; la parcialidad y opacidad vitales son el punto de partida estructural de la dinámica ficcional – es decir, que toda perspectiva posible no pueda darse sino desde la representatividad. Al no poder darse una objetualidad en tanto tal por la naturaleza misma de dicho punto de partida, el valor es completado vía ficción – y entonces no hay algo del orden del ser que resulte re-presentado. Heidegger sostiene:

[...] la metafísica de Nietzsche no se limita únicamente a interpretar el ser a partir del ente en la orientación impuesta por la voluntad de poder, concebida como un valor, sino que llega incluso a interpretar pensar esta voluntad como principio de una nueva institución de valores. En este sentido se le revela también como aquello que hace posible la superación del nihilismo. Y es entonces justamente cuando el hundimiento absoluto de la metafísica en la inautenticidad del nihilismo es evidenciado por la voluntad misma de trascenderlo. De tal modo ocurre esto, que el hundimiento disimula su propia esencia, y así, bajo la forma de una reducción, no hace otra cosa que trasponer el nihilismo al plano del eficaz desencadenamiento de su de-esencia (*Unwesen*). (2000b, p. 301).

El ser se interpreta desde el plano del ente: desde una línea analítica similar a la tomada respecto a la representación, Heidegger caracteriza al pensamiento de Nietzsche como eminentemente metafísico al ser una continuación de la historia filosófica del olvido del ser. Si vida y voluntad de poder son lo mismo y vida y ser también, el ser está pensado desde lo propio de un ente al cual Nietzsche valoriza particularmente – la vida. De este modo ‘la transvaloración de Nietzsche es en el fondo el repensar en términos de valor todas las determinaciones del ente.’ (2000b, p. 95). Si la superación del nihilismo implica en Nietzsche la producción de valores nuevos, que esto se dé puramente desde el ente da lugar a lo contrario – el hundimiento en el nihilismo.

En este punto se produce la articulación entre la crítica a la representatividad y el carácter metafísico. No abordar las condiciones de posibilidad de la representación implica dejar de lado a la verdad como ocultamiento y desocultamiento del ser. Concebir al ser como voluntad de poder – que es lo mismo que vida- pone al ejercicio valorativo desde el plano del ente como lo fundamental; así, existe un recubrimiento absoluto del plano del ser por algo que se quiere poner como ser pero presenta todas las características propias del ente. Desde aquí se da la inversión de efecto: no hay superación sino exacerbación del olvido del ser – llegando a la de-esencia (*Unwesen*). De este modo, en su carácter de recubrimiento total ‘[e]l valor no le deja ser al ser.’ (2000b, p. 102). Carácter metafísico y representatividad sin pregunta por sus condiciones de posibilidad se articulan en la de-esencia – el olvido del ser.

Ahora bien, como se desarrolló, Nietzsche despliega condiciones de posibilidad de la representatividad, mas Heidegger las oblitera – habilitando la equiparación entre vida, voluntad de poder, ser y devenir⁵, fundamentando el caracterizar como metafísico a Nietzsche y permitiendo desarrollar su interpretación del ‘platonismo invertido’. En efecto, al identificar vida y *Wille zur Macht* estructuralmente se posibilita diferenciar entre devenir y permanencia – el Abajo y Arriba. Si – como se analizó – no se abordan las condiciones de posibilidad de la vida – si no se la reconoce como un ente separado del plano del ser- se recurre en el mismo error platónico: la vida, como las Ideas, son un ser en sí. Nietzsche entonces pone a un ente particular,

⁵ Es lo que también permite a Heidegger caracterizar a la vida como principio único de puro acrecentamiento, afirmando que la filosofía de Nietzsche ‘en seguro de antemano la dominación técnica moderna’ (2000b, p. 302). Nietzsche como el despliegue glorioso de la tecnociencia, el *Übermensch*, el técnico supremo.

una representación caracterizado particularmente – la vida como voluntad de poder – como el ser mismo, y entonces se lo puede distinguir de una apariencia.

Por el contrario el análisis llevado a cabo, al dar a la vida y a la voluntad de poder su especificidad propia, permite deshacer dicha equiparación. Vida y voluntad de poder no son iguales: la opacidad y parcialidad de la vida como tal da cuenta de la ficcionalidad, es decir, de las condiciones de posibilidad de la representación; la voluntad de poder es una fábula particular que confronta con una determinada perspectiva axiológica – la que ha regido la civilización occidental. Si el movimiento heideggeriano ha sido soldar vida y voluntad de poder para luego transferir esa duplicidad a la conformación de un Arriba y Abajo platónico – la verdad del devenir y la apariencia de lo permanente – el deshacer la mismidad de vida y voluntad de poder deshace entonces la duplicidad platónica: el devenir y la representación pierden su carácter de verdaderos como ser en sí – hay allí condiciones de posibilidad.

Desde este punto de vista – fábula en tanto que tal – la noción heideggeriana de la equiparación entre vida, ser, devenir y voluntad de poder no se sostiene, y la continuidad del Arriba y Abajo platónico – diferencia eminente entre apariencia y verdad – tampoco.

Fundamento y verdad: el *Ursprung* como de-esencia

Si es en 1936 que, en conjunto con su primera conferencia sobre Hölderlin, Heidegger dedica buena parte del año a dictar cursos sobre Nietzsche, ya desde comienzos de la década del 30 comienza a desplegarse el *Kehre* en su filosofía. En este giro en su perspectiva, Heidegger busca dar cuenta de una instancia más originaria respecto a lo planteado en *Ser y tiempo*, el *Ereignis*, un ocultamiento que precede a la *alétheia* y resulta su condición de posibilidad. En sus últimas enseñanzas, el *Ereignis* es concebido como aquello que funge como condición de posibilidad misma del ser y del tiempo; la *Lichtung* como apertura de un claro es lo que posibilita que aparezca la luz, que el ser y el tiempo se den a la presencia (*Anwesenheit*) y al presente (*Gegewärtigung*). El *Ereignis* como lo que nunca viene a la presencia, como lo que es condición de posibilidad de lo presencial y presente. En particular en *Zum Ereignis-Denken*, Heidegger articula a la esencia misma de la verdad con el preguntar: la pregunta por el ser da cuenta de que el mismo se proyecta desde el ocultamiento, volviéndolo como tal algo sobre lo que no es posible determinar una única respuesta – es decir, volviéndolo algo que permanece en sí mismo en cuestión, respecto de lo cual hay que estar en continua escucha. Es desde esta capacidad cuestionante del ser humano que el ser puede desplegarse al dar como esencia de su verdad al ocultamiento – como no sucede en el caso de otros vivientes⁶. Heidegger entonces afirma:

[p]oder preguntar – significa pararse en la verdad como tal – en lo abierto para lo que se oculta a sí mismo; y justamente en el preguntar es plenamente soportada esta esencia de la verdad: el preguntar inaugura y va a lo abierto y se comporta y se sostiene en sí frente a lo que se oculta. (2013, p. 481).

Al buscar dar cuenta de la continua puesta en cuestión, ¿no cumple entonces el ocultamiento en la verdad heideggeriana el mismo papel que la noción de ficcionalidad en Nietzsche, en tanto lo que hay no es sino un conjunto de interrelaciones cambiantes – y por ende, no una cosa en sí? ¿No es la ficcionalidad la verdad de las cosas para Nietzsche?

⁶ Como marca Davis, 'el ser se apropia del *Dasein* de modo que, en su despliegue, esencialmente se da en y a través de los patrones de producción de sentido del *Dasein*'. (2010, p. 146).

El punto está en el papel que juegan el ocultamiento y la ficcionalidad. Mientras que para el primero el ocultamiento funge como fundamento que da lugar a una verdad, para el segundo la ficcionalidad no da lugar al fundamento, y por ende no permite el sostenimiento de la verdad. Lo que allí se despliega es una dinámica estructural diversa: en tanto el ocultamiento funge como fundamento – en tanto permite fundar verdad – establece una diferenciación de planos – dispuesta por Heidegger, justamente, en términos de lo óntico y lo ontológico. Por el contrario, en Nietzsche la ficcionalidad de las cosas no conduce sino a la equivalencia ontológica de toda interpretación – no hay otro plano sino aquel en el cual se juegan los procesos interpretativos⁷. Esta equivalencia produce, justamente, que sea vía lucha que se produzca la prevalencia de una perspectiva. La propia vida presenta dicha dinámica, incluso de modo interno:

[I]a contraposición de las pasiones, la duplicidad, la triplicidad, la multiplicidad de las ‘almas en un único pecho’⁸: muy insano, ruina interna, disgregante, delatando e intensificando una disensión y un anarquismo internos: a no ser que una pasión finalmente acabe por dominar. *Retorno de la salud* – (2008, 14[157], p. 584).

Lo saludable se alcanza cuando desde el conflicto una perspectiva acaba por imponerse. Ahora bien, esa salud ¿supone entonces la pérdida de toda diferencia interna?

La pasión dominante, la cual lleva consigo incluso la forma suprema de la salud en general: aquí se alcanza de manera óptima la coordinación de los sistemas internos y el concurso de sus trabajos al servicio de una unidad – pero ¿esto es prácticamente la definición de la salud! (2008, 14[158], p. 584).

No es borrar diferencias, sino coordinarlas en una unidad desde una perspectiva preponderante nacida de la lucha – no de una instancia original que determine dicha preponderancia.

¿Pero esta concepción vital no está justamente presuponiendo una verdad, la de la ficcionalidad misma como fundamento? Allí aparece nuevamente la respuesta nietzscheana: ‘Suponiendo que también esto sea nada más que interpretación – ¿y no os apresuraréis vosotros a hacer esta objeción? – bien, tanto mejor.’ (2007a, p 38). Lo que Nietzsche busca aquí desplegar es que si se parte de la búsqueda de la verdad se obtiene un *regressus ad infinitum* que impide la obtención de cualquier fundamento; en efecto, se puede afirmar que la ficcionalidad misma es interpretación, y que esta interpretación de la interpretación lo es asimismo, y así... La búsqueda en términos veritativos no presenta punto de detención posible, y por ende no conduce sino al continuo hundimiento en sí misma: desde la verdad no es posible construir nada – y por ello equipara voluntad de verdad con impotencia de la voluntad de crear⁹. Si para Heidegger el hundimiento es concebido como ‘de-esencia’ (*Unwesen*), es decir, el corrimiento total respecto del plano del ser – y por ende la pérdida de toda relación con la verdad, al hacer de todo interpretación – para Nietzsche el hundimiento supone la continua búsqueda – la continua escucha – respecto de un plano del ser en términos de verdad. Lo que Nietzsche propone es entonces – vectorialmente hablando- el cambio de sentido: no es un ir hacia atrás,

⁷ Pero, ¿no se había diferenciado un plano de la ficcionalidad, el de la vida, respecto a aquel de la voluntad de poder? Justamente lo que hace dicho plano es devolver toda dinámica vital al plano de la lucha, sin proveer de fundamento alguno para erigir verdad. Este punto será retomado más adelante en términos de la dinámica veritativa como *regressus ad infinitum*.

⁸ Alusión al libro I del *Fausto* de Goethe.

⁹ ‘La creencia en el mundo que debería ser, es, existe realmente, es una creencia de improductivos que no quieren crear un mundo tal como debe ser. Lo ponen como existente, buscan los medios y caminos para llegar a él. ‘Voluntad de verdad’ como impotencia de la voluntad de crear. (NIETZSCHE, 2008, 9[60], p. 250).

en búsqueda de la verdad – para desde allí, fundadamente, avanzar – sino el construir hacia delante de modo directo, en términos de valor. No se trata de que Heidegger no busque avanzar, sino que desde Nietzsche el movimiento de búsqueda de fundamento invalida todo posible avance: la necesidad de fundamentar es eminentemente metafísica.

¿Pero la genealogía nietzscheana no implica justamente la búsqueda de un origen, de una instancia que sirva como fundamento? Por el contrario, el trayecto genealógico no sólo implica la generación de una búsqueda hacia atrás en términos desenmascaradores – dando cuenta de que ‘las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son (...)’ (NIETZSCHE, 2003, p. 208) – sino que implica a su vez el recorrer ese trayecto hacia delante en términos de mostrar a la verdad como producto¹⁰. En este sentido, Foucault realiza la distinción entre la inquisición en pos un origen (*Ursprung*) o de un comienzo (*Herkunft*), articulada con la búsqueda genealógica: la primera implicaría un ‘levantar todas las máscaras, para develar finalmente una identidad primera’ (p. 147), mientras que la segunda, propia del camino genealógico, permite ‘descubrir que a la raíz de aquello que conocemos y de aquello que somos no existen la verdad y el ser, sino la exterioridad del accidente.’ (FOUCAULT, 1971, p. 148).

Desde esta perspectiva estructural, ¿qué es entonces el valor? Es la no articulación, en términos de fundamento, entre la ficcionalidad y la elaboración de perspectivas. Mientras que en Heidegger existe una conexión entre el plano del ser y el plano óptico, que permite dar cuenta de la verdad en función del ocultamiento y el desocultamiento, en Nietzsche no existe conexión alguna que permita establecer, ontológicamente, una perspectiva como la verdadera; la dinámica entonces es la de la lucha y no la de la escucha.

En Nietzsche, así, el problema no pasa por la verdad misma – pues es ilusión – sino por la dinámica que conlleva la voluntad de verdad, a saber, el hallar una conexión entre algo puesto a la base y lo que de allí se habrá de desplegar. El recorte que Heidegger produce respecto a las relaciones de verdad-valor en Nietzsche queda así explicitado: no se trata de que en Nietzsche no se aborden las condiciones de posibilidad, sino que dicho abordaje desnaturaliza su carácter de fundamento. En el hundimiento de la verdad en sí misma, la ficcionalidad no valida aquella como instancia a partir de la cual desplegar construcción.

Conclusión

Heidegger establece que Nietzsche mantiene un platonismo invertido – y por ende resulta un metafísico – al hacer al mundo verdadero el del devenir y al aparente aquel de la estabilidad. Como sinónimos del mundo verdadero quedan el devenir, la voluntad de poder, la vida, los cuales son parte del plano óptico, en el cual Nietzsche quedaría atrapado al concebirlo desde la representatividad, sin preguntarse por sus condiciones de posibilidad. Como – según sostiene Heidegger – pensar desde la voluntad de poder como verdad implica el traducir todo

¹⁰ Staten, en su artículo ‘The Problem of Nietzsche’s Economy’, señala refiriéndose al ‘más allá’ nietzscheano en relación a los valores del bien y el mal, que ‘aunque el bien y el mal han sido tachados, la carga esencial de la ‘moralidad’ ha sido en un sentido transferida intacta en las nuevas categorías de fuerza y debilidad’ (1989, p. 75). Al plantear dicha transferencia, Staten pierde de vista el carácter de producto del que Nietzsche provee a –entre otros– los valores. Ahora bien, la búsqueda genealógica de Nietzsche tiende a desacralizar las concepciones –cristianas– del bien y el mal, de modo de presentarlas como pasibles de ser superadas – pero no por nada, sino por una valoración diversa. Se abre la posibilidad de un ‘más allá’ en tanto, justamente, esos valores del bien y el mal no representan ya el paraje axiológico último. En este sentido, Stevens remarca el problema de la trayectoria inversa: una genealogía que apunta a encontrar el *verdadero* fundamento de los valores morales, y que halla sus representantes centrales en Reé y Strauss, en una suerte de reducción de lo moral a lo biológico vía teoría darwiniana – en este sentido la burla nietzscheana: genealogistas-monos (*Genealogisten-Affen*) (cfr. STEVENS, 2003, p. 562 y ss.).

a valor, resulta que 'el valor no le deja ser al ser' (2000b, p. 102), es decir, no permite salirse del plano óntico para alcanzar el plano del ser y así romper con la perspectiva metafísica. Ahora bien, según se marcó en el primer apartado, Nietzsche sí se pregunta por las condiciones de posibilidad de la representatividad: la ficcionalidad propia de toda perspectiva se da al hacer a la vida misma como algo opaco a toda posibilidad autorreflexiva – y por extensión, autovalorativa. Vida y voluntad de poder no se superponen: mientras la vida apunta al carácter mismo de opacidad y parcialidad, la voluntad de poder resulta una perspectiva particular que, como Nietzsche mismo afirma, no es sino una ficción más – lo cual halla directa consonancia con la noción de *Herkunft* foucaultiana.

Heidegger piensa la sentencia 'el valor no le deja ser al ser' desde el plano de la verdad – Nietzsche queda atrapado en lo óntico, encubriendo su verdad al no interrogar por sus condiciones de posibilidad. Desde la lectura aquí desplegada es posible establecer un corrimiento respecto al sentido que Heidegger postula. No es que Nietzsche no vea las condiciones de posibilidad, sino que les otorga otro *valor* que el que Heidegger les da: no son pasibles de fungir como fundamento, no permiten ser la base desde la cual desplegar una verdad. Así, 'el valor no le deja ser al ser' ha de leerse – desde una perspectiva que no equipara vida y voluntad de poder – no desde la verdad sino desde el valor que dicha verdad presenta.

Este corrimiento en la lectura de las relaciones entre verdad y valor dispone a Heidegger y Nietzsche como enfrentados respecto a la noción de nihilismo. Si para Heidegger la historia de la cultura occidental es aquella del olvidar, encubrir al ser, siendo Nietzsche su último – y máximo – exponente, para Nietzsche, desde la lectura aquí desplegada, la historia de la civilización occidental – desde Sócrates y Platón, pasando por el cristianismo y llegando a la ciencia moderna – es la del olvidar o encubrir el carácter eminentemente ficcional de toda verdad. Desde este punto de vista Heidegger no es sino otro metafísico, un retorno más a los valores vitales descendentes, que busca pensar al devenir del mundo en términos de verdad y ser. Al buscar la verdad no hay creación posible desde Heidegger: lo que hay es repetición de estructuras, recubrimientos de elementos ya dados. Y esto lo hace un nihilista: "*Voluntad de verdad' como impotencia de la voluntad de crear*". (NIETZSCHE, 2008, 9[60], p. 250). El nihilismo así queda signado en torno al valor o en torno a la verdad: la falta de querer (crear) en Nietzsche, frente a la falta de verdad como ocultamiento y desocultamiento en Heidegger.

Como comenta Vermal, '[l]a lectura de Heidegger no es una interpretación usual que intentaría presentar 'lo que Nietzsche realmente dijo', sino que lo interpreta desde un proyecto (...)' (2010, p. 98). En términos de dicho proyecto – que busca poner a Nietzsche como el último metafísico – Heidegger realiza una serie de operaciones discursivas: suelda las nociones de voluntad de poder y vida, lo cual permite disponer una diferencia de naturaleza entre el devenir y la permanencia – el 'Arriba y Abajo' platónico, invertido; oblitera la lectura nietzscheana de las condiciones de posibilidad de la representación, lo cual lo habilita para establecer que no hay posibilidad de inquirir fundadamente desde Nietzsche sobre la naturaleza de la verdad. La articulación de ambos elementos dispone un panorama en el cual Nietzsche olvida el plano del ser para disponer inválidas diferencias ónticas (o más bien, diferencias que se quieren postular como más de lo que son, pues no hacen sino darse en lo meramente óntico): el Arriba y Abajo, desde la vida como ser en sí. Así, aquello que le falta al pensamiento nietzscheano (pensar el plano ontológico como condición de posibilidad respecto al óntico, pensar las condiciones de posibilidad de la representación en términos de verdad) es falazmente reconstruido en su diferenciación en el plano de los entes – y así, el Arriba nietzscheano como devenir es el mundo verdadero, y el Abajo como permanencia es la pura apariencia.

Desde el análisis por nosotros desplegado, las condiciones de posibilidad de la representación sí han sido consideradas por Nietzsche; así, no es que falte algo, sino que la manera de considerar la relación entre la representación y sus condiciones de posibilidad resulta diversa. No hay una falta, sino una diversidad en la valoración: la ficcionalidad en Nietzsche no otorga ninguna autenticidad respecto a las múltiples configuraciones posibles – y por ello, el ámbito de resolución implica lucha. Nietzsche considera a la verdad desde la perspectiva de condición de posibilidad de la representación, y la valora como decadente: no conduce sino al nihilismo, al no querer crear. Y esto es lo que Heidegger, justamente, busca borrar en el sesgo que realiza de la lectura nietzscheana: que el *valor* de la verdad como condición de posibilidad resulte nihilista. Así, desde la perspectiva del valor Nietzsche resulta metafísico para Heidegger no por no ver el ser – por ocultarlo – sino por explícitamente desvalorizarlo como fundamento. Lo que Nietzsche hace es romper no al ser, sino al fundamento – a la posibilidad de señalar un criterio de autenticidad¹¹. Desde el punto de vista de Nietzsche, Heidegger es el metafísico al rediseñar al fundamento – incluso si dicho fundamento es el ocultamiento, la pregunta, el cuestionamiento. La postura heideggeriana da curso a una vida descendente, a la verdad del ocultamiento, que cierra el conflicto entre perspectivas al poner una en un plano diverso – al hacerla auténtica. Ser profundos en la superficie implica¹², por el contrario, poner a toda perspectiva en un mismo plano – y desde allí, ponerlas en conflicto.

Discursivamente, la operación heideggeriana de obliteración cobra sentido táctico en tanto allí no hay discusión argumentativa sino valorativa: se batalla en torno al valor mismo de la verdad. Al borrar la perspectiva nietzscheana respecto a las condiciones de posibilidad, lo que Heidegger busca es transformar una discusión valorativa – en función de dos perspectivas de la posibilidad de pensar la verdad en términos de fundamento – en una argumentativo-analítica – en función de una falta de análisis de dichas condiciones por parte de Nietzsche que volvería su análisis parcial, y por ende inválido. En términos del análisis aquí desarrollado entonces, no hay una perspectiva en falta respecto de la otra sino que – a la manera en que es concebido el plano de fuerzas nietzscheano – ambas perspectivas presentan una misma entidad argumental, siendo variantes en cuanto al valor otorgado a la verdad – y por ende, entrando en pugna por lograr la preeminencia respecto a lo que han de ser la vida, el mundo, el arte, la creación – el futuro.

Referencias

- CONSTANTE, A. A propósito del Nietzsche de Heidegger. *Signos filosóficos*, Méjico, 6, 2001. p. 85-112.
- DAVIS, M. E. *Martin Heidegger: Key Concepts*, Durham: Acumen, 2010.
- FOUCAULT, M. Nietzsche, la généalogie, l'histoire. *Hommage à Jean Hyppolite*, París: PUF, 1971. p. 145-172.

¹¹ Al respecto resulta interesante la contraposición entre el 'gran arte' heideggeriano que implica 'autenticidad' (cfr. HEIDEGGER, 2003, p. 39 y ss.) desde la cual se da, como señala Veraza Tonda, la 'puesta en obra de la verdad' (2012, p. 109), frente al arte 'irónico, ligero, fugitivo, divinamente desenvuelto, divinamente artificial' que propone Nietzsche (2001, p. 14), frente al cual la voluntad de verdad implica 'mal gusto' (p. 15).

¹² Según Nietzsche los griegos eran 'superficiales... ¡por profundidad!' (2001, p. 18). La profundidad nietzscheana, la mirada que se alarga y que es capaz de ver en lo profundo, muestra que allí no hay nada que ver –es decir, no hay nada válido en buscar la verdad, no hay nada que valga como fundamento.

- HEIDEGGER, M. *Nietzsche I*. Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: Destino, 2000a.
- HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*. Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: Destino, 2000b.
- HEIDEGGER, M. *Gesamtausgabe 87 - Nietzsche: Seminare 1937 und 1944*. Peter von Ruckteschell (ed). Barcelona: Herder, 2004.
- HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2012.
- HEIDEGGER, M. On the Origin of the Work of Art: First Version. *Heidegger Reader*, Indiana Univ. Press, trad. Jerome Veith, 2009. p. 130-150.
- HEIDEGGER, M. *Zum Ereignis-Denken (GA 73.1)*. Peter Trawny (ed.), Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann, 2013.
- KRELL, D. Art and Truth in Raging Discord: Heidegger and Nietzsche on the Will to Power. *Martin Heidegger and Literature* 4/2 (1976), Duke Univ. Press. p. 378-392.
- LÖWITH, K. Les implications politiques de la philosophie de l'existence de Martin Heidegger. *Les temps modernes*, París, 14, 1946. p. 342-374.
- NIETZSCHE, F. *Fragmentos Póstumos*. Madrid: Tecnos, 2008
- NIETZSCHE, F. *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza, 2007a.
- NIETZSCHE, F. *El crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza, 2007b.
- NIETZSCHE, F. *Genealogía de la moral*. Madrid: Alianza, 2000.
- NIETZSCHE, F. *La ciencia jovial*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001.
- NIETZSCHE, F. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Península, 2003.
- STATEN, H. The Problem of Nietzsche's Economy. *Representations*, n. 27, Univ. of California Press, 1989. p. 66-91.
- STEVENS, J. On the Morals of Genealogy. *Political Theory*, Vol. 31, n. 4, Sage Publications, 2003. p. 558-588.
- VERAZA TONDA, P. El pensar del *Ereignis* de Heidegger como otra fenomenología. Método e inicio del camino. *Franciscanum* 165, Vol. Lviii, 2016. p. 89-116.
- VATTIMO, G. *Diálogo con Nietzsche*. Buenos Aires: Paidós, 2002.
- VÉLIZ RODRIGUES, S.; MONTAGUD, Micó, A. Nietzsche desenmascara a Heidegger. *El genio maligno*, 15, 2014. p. 21-54.
- VERMAL, J. L. Acerca de la inversión del platonismo en Nietzsche y Heidegger. *Estudios Nietzsche*, 10, 2010. p. 97-111.
- ZENGOTITA, A. Nietzsche y Darwin: el valor de un discurso como ficción útil. *Estudios Nietzsche*, 7/2, 2016, p. 56-79.

Sobre o autor

Alonso Zengotita

Doctor y profesor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA), docente de la Facultad de Psicología de la UBA, becario postdoctoral del Conicet. Trabaja en el área de filosofía contemporánea, especialmente alrededor de la temática de la biopolítica y la interrelación entre filosofía y psicoanálisis.

Recibido em: 14/02/2021.
Aprovado em: 20/06/2021.

Received: 14/02/2021.
Approved: 20/06/2021.

Habermas e a esfera pública: as aventuras de um conceito

Habermas and the public sphere: the adventures of a concept

Juliano Cordeiro da Costa Oliveira

<https://orcid.org/0000-0002-0844-6731> – E-mail: julianocordeiro81@gmail.com

RESUMO

A discussão da esfera pública representou um elemento central no processo de reconstrução da Teoria Crítica na segunda metade do século XX, produzindo uma grande mudança nessa tradição teórica. Este artigo objetiva refletir a perspectiva habermasiana de esfera pública. Primeiramente, enfatizaremos como Habermas, a partir de uma obra de juventude, “Mudança Estrutural da Esfera Pública”, discute o surgimento, na modernidade, dos salões, cafés e jornais, como espaços de discussão e deliberação. Entretanto, Habermas observa que interesses econômicos começaram a dominar a esfera pública, em que o poder e o dinheiro constituíam-se como forças maiores do que os discursos racionais e argumentativos, havendo, além disso, privatização do espaço público de discussão. Por conseguinte, explicitaremos como a esfera pública volta a ser discutida em seus textos mais recentes. Nestes, Habermas argumenta que a sociedade civil contemporânea se compõe de organizações e associações que captam os ecos dos problemas sociais, transmitindo-os para o sistema político, bem como colocando as questões à luz da discussão pública. Habermas destaca a existência de públicos não institucionalizados capazes de se organizar no âmbito da sociedade civil, como os movimentos sociais, tal qual um tipo de esfera pública que questiona as relações vigentes.

Palavras-chave: Habermas. Esfera Pública. Movimentos Sociais. Teoria Crítica.

ABSTRACT

The discussion of the public sphere represented a central element in the process of reconstructing Critical Theory in the second half of the 20th century, producing a major change in this

theoretical tradition. This article aims to reflect the Habermasian perspective of the public sphere. First, we will emphasize how Habermas, from a youth work, “Structural Change of the Public Sphere”, discusses the emergence, in modernity, of salons, cafes and newspapers, as spaces for discussion and deliberation. However, Habermas notes that economic interests came to dominate the public sphere, in which power and money were greater forces than rational and argumentative discourses, having, furthermore, the privatization of the public space for discussion. Therefore, we will explain how the public sphere is discussed again in its most recent texts. In these, Habermas argues that contemporary civil society is composed of organizations and associations that capture the echoes of social problems, transmitting them to the political system, as well as putting the issues in the light of public discussion. Habermas highlights the existence of non-institutionalized publics capable of organizing within the scope of civil society, such as social movements, such as a type of public sphere that questions current relations.

Keywords: Habermas. Public Sphere. Social movements. Critical Theory.

A esfera pública no jovem Habermas

Seyla Benhabib (1992, p. 73) demonstra três modelos básicos de esfera pública que se originaram respectivamente das ideias de Hannah Arendt, Kant e Habermas: o primeiro modelo é caracterizado por sua “virtude republicana” ou “virtude cívica”; o segundo, por sua vez, insere-se na tradição do liberalismo político, um modelo “legalista” de esfera pública”; já a terceira concepção, originária do pensamento de Jürgen Habermas, que pretendemos refletir neste artigo, é descrito como um modelo “discursivo” de esfera pública.

A discussão da esfera pública representou um elemento central no processo de reconstrução da Teoria Crítica na segunda metade do século XX, produzindo uma grande mudança nessa tradição teórica. Habermas passou a se preocupar cada vez mais com fundamentos normativos que permitissem estabelecer uma nova relação entre teoria crítica e teoria democrática. Pois, “a esfera pública continua sendo, sempre ainda, um princípio organizacional de nosso ordenamento político.” (HABERMAS, 1984, p. 17). É em *Mudança Estrutural da Esfera Pública* que o jovem Habermas irá, pela primeira vez, discutir as funções e as perdas políticas da esfera pública.

A discussão acerca da esfera pública remonta aos debates filosóficos da Grécia Antiga, quando aqueles considerados cidadãos se reuniam para discutir questões relativas ao bem comum. Mesmo com a limitação do conceito de cidadania na Grécia Antiga, haja vista que mulheres, escravos e estrangeiros não podiam participar das discussões sobre o bem comum, a antiga democracia grega possuía, em realidade, um compromisso que muitas vezes faltou em outros sistemas de governo (THOMPSON, 2001).

Nos tradicionais estados monárquicos da Idade Média e início da Europa moderna, os negócios do estado eram conduzidos nos círculos fechados da corte, de modo completamente invisível à maioria da população. Quando reis, princesas e lordes apareciam diante de seus súditos, eles o faziam apenas para afirmar seu poder publicamente (visivelmente), mas não para tornar públicas (visíveis) as razões em que assentavam suas decisões políticas.

Espaços como os salões, os clubes e os cafés eram o equivalente, para Habermas, no contexto do início da Europa Moderna, às assembleias e aos mercados da Grécia Antiga. A esfera pública, desde sempre, apoiou-se na ideia do discurso, da avaliação de diferentes argumentos, opiniões e pontos de vista. De acordo com Habermas, a esfera pública burguesa exerceu, em princípio, uma função crítica contra a práxis secreta do Estado absolutista.

Assim, uma esfera pública moderna funcionando politicamente, segundo Habermas (1984), aparece pela primeira vez na Inglaterra, no início do século XVIII. Ele explica que a esfera pública era entendida, inicialmente, como o local onde pessoas privadas se reuniam num público, buscando, por meio da *práxis* argumentativa, um consenso racionalmente alcançado, modificando a dominação enquanto tal. Nesse contexto, a burguesia queria passar a ter influência sobre as decisões do poder político. Objetivando isso, ela discutia com o público pensante reivindicações políticas.

Então, a esfera pública podia ser entendida como a esfera das pessoas privadas, regulamentada pela autoridade da época (nobreza), mas diretamente contra a própria autoridade, a fim de discutir com ela leis e princípios:

Os burgueses são pessoas privadas; como tais, não “governam”. Por isso, as suas reivindicações de poderio contra o poder público não se dirigem contra a concentração do poder que deveria ser “compartilhado”; muito mais eles atacam o próprio princípio de dominação vigente. (HABERMAS, 1984, p. 43).

Na esfera pública burguesa, referência inicial para a análise habermasiana do espaço público, desenvolvia-se uma consciência crítica que articulava ideias contra a monarquia e o clero: indivíduos privados se engajavam numa discussão pública que, em princípio, era aberta e sem coerção. Vale lembrar que a ideia da esfera pública, em Habermas, está relacionada também com o princípio kantiano da publicidade. Para Kant, como sabemos, o esclarecimento representou a saída do homem de sua minoridade. Esta é definida como a incapacidade do homem de fazer uso de seu próprio entendimento. O uso público da razão deve ser sempre livre. “Sapere aude! Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento” (KANT, 1985, p. 100). Aqui percebemos a interligação entre publicização de ideias com racionalidade e liberdade:

Diante do tribunal da esfera pública, todas as ações políticas devem poder ser remetidas às leis que as fundamentem e que, por sua vez, estão comprovadas perante a opinião pública como leis universais e racionais (HABERMAS, 1984, p. 132).

Os salões europeus, os cafés e os jornais eram tidos como locais propícios à discussão política, tal qual um fórum de debates. Nesses lugares, os burgueses eram socialmente reconhecidos, mas ainda desprovidos de poder:

Os herdeiros daquela sociedade de aristocratas humanistas, em contato com os intelectuais burgueses que logo passam a transformar as suas conversações sociais em aberta crítica, rebentam a ponte existente entre a forma que restava de uma sociedade decadente, a corte, e a forma primeira de uma nova: a esfera pública burguesa. (HABERMAS, 1984, p. 45).

Habermas demonstra, por exemplo, que os primeiros jornais, lançados no início do século XVII, ganharam justamente a denominação de “jornais políticos”, pois traziam em suas páginas notícias sobre assembleias parlamentares, guerras, resultados de colheitas, impostos e comércio internacional, num viés crítico em relação ao poder até ali vigente: a nobreza.

Desse modo, a esfera pública intermediava, por meio da opinião pública nascida da discussão livre, ampla e da força do melhor argumento, como explica Habermas, o Estado e as necessidades da sociedade. A opinião pública era assim legitimada tal qual a única fonte verdadeira das leis. A própria esfera pública contava ainda com a separação rígida entre setor público e privado: “A linha divisória entre Estado e sociedade, fundamental para o nosso contexto, se para a esfera pública do setor privado.” (HABERMAS, 1984, p. 45).

Entretanto, Habermas observa que interesses econômicos começaram a dominar a esfera pública: poder e dinheiro constituíam-se como forças maiores do que os discursos racionais e argumentativos, havendo, além disso, privatização do espaço público de discussão. Ora, “a esfera pública burguesa se rege e cai com o princípio do acesso a todos. Uma esfera pública, da qual certos grupos fossem excluídos, não é apenas, digamos, incompleta: muito mais, ela nem sequer é uma esfera pública.” (HABERMAS, 1984, p. 105). Por isso, Habermas chega a falar de uma *refeudalização* da esfera pública.

Este fato é decisivo para o que ele denomina de mudança estrutural da esfera pública. Segundo Habermas, há uma incompatibilidade entre os imperativos do sistema econômico capitalista, funcionando sem nenhuma regulamentação, com as exigências de um processo democrático da formação da vontade. De acordo com ele, uma esfera pública legítima deve estar enraizada também no mundo da vida, por meio da sociedade civil e de instituições democratizadas que garantam o acesso à esfera pública, bem como a participação livre, racional e argumentativa dos sujeitos nas tomadas de decisão. Porém, “à medida que o setor público se imbrica com o setor privado, este modelo (de esfera pública burguesa) se torna inútil.” (HABERMAS, 1984, p. 208).

O que Habermas observa com maior gravidade é a predominância do sistema econômico em relação ao sistema sociocultural, porque há perdas consideráveis das potencialidades racionais e comunicativas no âmbito da esfera pública, em prol de interesses mercadológicos e privados: “A esfera pública burguesa desenvolve-se no campo de tensões entre Estado e sociedade. Mas de modo tal que ela mesma se torna parte do setor privado.” (HABERMAS, 1984, p. 169). Por conseguinte, há ao mesmo tempo uma invasão do mundo sistêmico na esfera íntima das pessoas, uma vez que as leis do mercado penetram também na esfera reservada aos sujeitos. O raciocínio dos atores enquanto seres pertencentes a uma intersubjetividade de um espaço público, para Habermas, tenderia a se converter em consumo, e o contexto de uma comunicação pública e livre perderia seu sentido.

Contudo, J. Thompson defende a tese, com razão, de que há falhas na análise habermasiana inicial da esfera pública. Para ele, Habermas centralizou todo o seu conceito de esfera pública especificamente na burguesia, negligenciando a importância de outras formas de atividades públicas e políticas que existiram também nos séculos XVII, XVIII e XIX. Tais formas de atividades públicas e políticas não fizeram parte necessariamente da sociabilidade burguesa e em alguns casos, dela foram excluídas ou a ela se opuseram. Nessa época, existiram também movimentos sociais plebeus que se organizaram fora da chamada esfera pública burguesa, como demonstra Thompson:

[...] a relação entre a esfera pública burguesa e os movimentos populares era quase sempre conflituosa. Da mesma forma que a esfera pública burguesa emergente se definiu em oposição à autoridade tradicional do poder real, assim também se confrontou com o levante dos movimentos populares que ela procurou conter. (THOMPSON, 2001, p. 69).

De fato, a análise inicial do jovem Habermas acerca da esfera pública é limitada. Faltou a ele uma reflexão mais aprofundada sobre os movimentos sociais daquela época, bem como o papel que estes exerciam na política e na esfera pública. Outra crítica pertinente que Thompson faz a Habermas é a ênfase exagerada nos periódicos burgueses como um tipo de esfera efetivamente pública, pois, na mesma época, livros e, acima de tudo, panfletos de movimentos plebeus, circulavam antes dos jornais burgueses, promovendo também debates políticos fora da esfera do convívio burguês.

Além disso, Thompson (2001) enfatiza que, em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, falta uma explicação suficiente de como os princípios, uma vez expressos na esfera pública burguesa, deveriam continuar a ter significado para nós ainda hoje. Thompson também argumenta que o modelo de esfera pública apresentado pelo jovem Habermas, em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, restringe-se aos costumes burgueses do século XVIII, haja vista que Habermas cita os jornais burgueses, os salões europeus e os cafés da época como exemplos de lugares propícios às deliberações políticas, ou seja, como esferas privilegiadas de discussão.

Além disso, Thompson destaca que Habermas pouco valorizou o fato das mulheres serem proibidas de frequentar os cafés europeus, sendo tais espaços predominantemente marcados pela presença masculina e burguesa. No mesmo viés de Thompson, Keith Michael Baker (1992, p.198) também ressalta que Habermas não levou em consideração justamente o problema da exclusão das mulheres na esfera pública burguesa.

Habermas assume, por sua vez, no prefácio de *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, que sua investigação limitou-se, de fato, à estrutura funcional do modelo liberal da esfera pública burguesa. Entretanto, ele enfatiza que, embora existissem, é verdade, outros modelos de esferas públicas ligadas aos movimentos plebeus da época, tais esferas continuavam se orientando pelas intenções da esfera pública burguesa e pelos ideais do século XVIII.

A esfera pública burguesa personificaria princípios que iam além das formas históricas restritas onde ela atuava. Ela materializaria a ideia de que uma comunidade, reunindo-se como iguais num fórum que fosse distinto tanto da autoridade pública do Estado, como dos domínios privados da vida familiar, seria capaz de fundamentar uma opinião pública. Esta seria formada através da discussão crítica, da argumentação racional e do debate aberto a todos e livre de dominação.

Porém, a nosso ver, embora a esfera pública burguesa se baseasse no princípio do acesso universal, na prática ela estava restrita a um setor limitado da população, havendo exclusão de grande parte da sociedade, tal qual argumenta Thompson (1995). Nancy Fraser (1992), por sua vez, a partir das críticas feitas ao jovem Habermas sobre a esfera pública, defende a importância de se discutir uma nova concepção de esfera pública pós-burguesa, que considere outras formas de sociabilidades e espaços de discussão diferentes daqueles descritos pelo jovem Habermas em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*.

Contudo, apesar das críticas dirigidas ao jovem Habermas, ele teve o mérito de destacar as contradições estruturais da esfera pública burguesa e a supremacia do poder e do dinheiro como meios privilegiados da ação política, assim também como a privatização de espaços potenciais de deliberação:

Esta é uma linha de crítica convincente e é para crédito de Habermas que, refletindo sobre estas questões 30 anos mais tarde, reconhece as deficiências de seu primeiro enfoque. Não somente os movimentos populares naqueles inícios foram mais importantes do que ele havia previamente admitido, mas é também claro que eles não serão adequadamente entendidos como simples “variantes” do modelo liberal da esfera pública burguesa, como ele (Habermas) de alguma forma apressadamente sugeriu. (THOMPSON, 2001, p. 69).

Entretanto, se o jovem Habermas dos tempos de *Mudança Estrutural da Esfera Pública* pareceu desconsiderar outras formas de deliberações diferentes da esfera burguesa tradicional, na atualidade, o herdeiro da Teoria Crítica enfatiza a importância dos movimentos sociais e da sociedade civil tal qual uma possibilidade real de articulação de debates e mudanças no rumo da política, mesmo numa sociedade profundamente desigual, em que o poder e o dinheiro continuam a ser os meios privilegiados da ação política. É o que veremos a seguir.

A esfera pública em *Direito e Democracia*

Nos escritos mais recentes sobre política, como no segundo volume de *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*, obra originalmente lançada em 1992, Habermas (1997b) diz que a esfera pública é um “fenômeno social elementar”. Ela é descrita como uma rede de comunicação de conteúdos, tomadas de posição e opiniões, em sintonia com a prática comunicativa cotidiana. Habermas argumenta que a sociedade civil contemporânea compõe-se de organizações e associações que captam os ecos dos problemas sociais ressonantes nas esferas privadas, transmitindo-os para o sistema político, bem como colocando as questões à luz da discussão pública.

Desta forma, a abordagem habermasiana atual nos permite distinguir uma dimensão de organização dos movimentos sociais, diferenciada do sistema político, mas que se relaciona ao mesmo tempo com ele. Habermas (1992), a partir de uma contextualização acerca da problemática da esfera pública na contemporaneidade, presente já em um artigo intitulado *Further Reflections on the Public Sphere*¹ e em grande parte no segundo volume de *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*, enfatiza que a sociedade civil pode, em “certas circunstâncias”, ter opiniões públicas próprias, capazes de influenciar e modificar o rumo do poder oficial.

Isto mostra uma modificação de pensamento do próprio Habermas em relação aos seus escritos de juventude de *Mudança Estrutural da Esfera Pública*. Pois ele, ao crer que de “uma certa forma” é possível que a sociedade civil articule mudanças no rumo da política, principalmente por meio dos movimentos sociais, afasta-se da perspectiva de teóricos como Theodor W. Adorno e Max Horkheimer, que tanto o influenciaram na juventude:

Movimentos sociais podem então conduzir a atenção para determinados temas e dramatizar certos aportes. Nesse caso, a relação de dependência das massas para com o líder populista se investe: os atores na arena passam a dever sua influência à anuência de uma galeria exercitada na crítica. (HABERMAS, 1997a, p. 93).

Para os movimentos sociais, diz Habermas, é questão de vida ou morte a possibilidade de encontrar formas solidárias de organização e esferas públicas que permitam esgotar e radicalizar direitos e estruturas comunicacionais existentes. Segundo ele, os atores da sociedade civil assumem um papel surpreendentemente ativo e pleno de consequências, quando tomam consciência de situações de crise. Habermas defende que a sociedade civil, por meio das esferas públicas e das reivindicações trazidas à tona pelos movimentos sociais, é capaz de introduzir no sistema político discussões sobre os problemas existentes.

Na perspectiva de uma teoria da democracia, a esfera pública tem que reforçar a pressão exercida pelos problemas, ou seja, ela não pode limitar-se a percebê-los e a identificá-los, devendo, além disso, tematizá-los, problematizá-los e dramatizá-los de modo convincente e eficaz, a ponto de serem assumidos e elaborados pelo complexo parlamentar. E a capacidade de elaboração dos próprios problemas, que é limitada, tem que ser utilizada para um controle ulterior do tratamento dos problemas no âmbito do sistema político. (HABERMAS, 1997b, p. 91).

Então, a estrutura comunicacional da esfera pública possibilita que a sociedade civil reflita acerca dos problemas, conseguindo captá-los e identificá-los antes mesmo que o sistema político. Não é o aparelho do Estado nem as grandes organizações, argumenta Habermas, que

¹ Nesse artigo, Habermas antecipa algumas das ideias presentes posteriormente em *Direito e Democracia: Entre Facticidade e Validade*, como a importância dos movimentos sociais na política atual e a constatação de esferas públicas fragmentadas na contemporaneidade.

geralmente questionam os problemas existentes na sociedade civil, e sim as iniciativas vindas das esferas públicas comunicacionais. Segundo ele, mesmo que os partidos políticos passem “(...) a gravitar em torno do mercado, podem surgir movimentos contrários no interior da sociedade civil.” (HABERMAS, 2003, p. 30). É nesse sentido que Habermas enfatiza que a sociedade pode influir na autotransformação do sistema político constituído. Ele destaca, portanto, a existência de públicos não institucionalizados capazes de se organizar na sociedade civil. Podemos dizer que, em Habermas, há uma compatibilização entre sistema político e esfera pública, de modo que ambos são complementares, e não excludentes um do outro.

Sob as condições das sociedades complexas, somente é possível uma democracia concebida a partir da teoria da comunicação. Para tanto, há que se inverter a relação entre centro e periferia: em meu modelo, são, sobretudo as formas de comunicação de uma sociedade civil que advêm de esferas privadas mantidas intactas, são os fluxos comunicativos de uma esfera pública vitalizada e assentada numa cultura política liberal que carregam o peso da expectativa normativa. [...] sem a força inovativa, provisoriamente efetiva, dos movimentos sociais nada muda, o mesmo valendo para as energias e imagens utópicas que impulsionam estes movimentos. (HABERMAS, 1997a, p. 87).

A esfera pública forma uma estrutura intermediária que faz a mediação entre o sistema político de um lado, e os setores privados do mundo da vida de outro. Habermas (1997b) explica que, em sociedades complexas e contemporâneas, aquilo que poderia ser uma esfera pública, como nos moldes de outrora, ramifica-se em diversos números de arenas internacionais, nacionais, regionais, comunais e subculturais, que se sobrepõem umas as outras. Estas redes se articulam objetivamente de acordo com pontos de vista funcionais, temas, círculos políticos etc. Assumem também a forma de esferas públicas “mais ou menos especializadas”, porém, ainda acessíveis a um público de leigos. Por exemplo: esferas públicas literárias, eclesiásticas, artísticas, feministas, entre outras.

Além disso, aquilo que foi um dia a chamada esfera pública burguesa, descrita pelo jovem Habermas em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, ramifica-se na atualidade em três outras modalidades, levando-se em consideração a densidade da comunicação, a complexidade organizacional e o alcance comunicacional. São elas: *esfera pública episódica* (bares, cafés, encontros na rua), *esfera pública da presença organizada* (encontros de pais, público que frequenta teatro, concertos de rock, reuniões de partidos ou congresso de igrejas) e *esfera pública abstrata*, produzida pela mídia (leitores, ouvintes e espectadores singulares, espalhados globalmente).

Conseqüentemente, apesar das diferenciações, as esferas, constituídas através da linguagem comum ordinária, são flexíveis, permitindo uma ligação entre elas próprias. Diante disso, Habermas justifica que “(...) limites sociais internos decompõem o texto da esfera pública, que se estende radicalmente em todas as direções, sendo transcrita de modo contínuo, em inúmeros pequenos textos.” (HABERMAS, 1997b, p. 107). Isto é, há uma fragmentação do que um dia se chamou de esfera pública burguesa, bem como a modificação de seu conceito, inadequado para os dias atuais, haja vista o aumento da complexidade e da ramificação da sociedade civil.

Há também uma ampliação da esfera pública no âmbito mundial, porque os cidadãos deliberam acerca de questões que atingem os homens como um todo (problemas econômicos, políticos, ecológicos etc). Anthony Giddens, por exemplo, enfatiza que, na contemporaneidade, há vários movimentos sociais com suas respectivas reivindicações, naquilo que denomina de “caráter multidimensional da modernidade.” (GIDDENS, 1991, p. 158). O próprio Habermas ainda, em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, deixa em aberto a questão da esfera pública, ao

finalizar a obra destacando que o conceito de esfera pública é passível de alteração: “sendo ela (a esfera pública) mesma uma categoria histórica, também é vulnerável a uma alteração substancial.” (HABERMAS, 1984, p. 290).

Há, portanto, em Habermas (1997b), esferas públicas subculturais que se sobrepõem umas às outras, cujas fronteiras reais, sociais e temporais são fluidas. Todavia, para ele, esta esfera pública contemporânea e plural, devido à sua estrutura anárquica, está muito mais exposta aos efeitos de repressão e de exclusão do poder social – distribuído desigualmente – da violência estrutural e da comunicação sistematicamente distorcida, do que a tradicional esfera pública organizada diretamente pelo complexo parlamentar, como aquela descrita pelo jovem Habermas em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*.

Entretanto, a esfera pública contemporânea e plural, de maneira contraditória, tem também a vantagem de ser um meio de comunicação isento de limitações, no qual é possível captar melhor novos problemas. Assim, as esferas públicas se reproduzem, constituindo uma estrutura comunicacional, a qual tem a ver com o espaço social gerado na práxis comunicativa, por meio das argumentações e das problematizações críticas.

A democracia, em Habermas, deve ser entendida a partir da relação entre o polo do parlamento e o da participação social (a esfera pública e movimentos sociais): as decisões tomadas no âmbito do sistema político precisam ser fundamentadas e justificadas na sociedade, através de uma esfera pública vitalizada. O sistema político deve, por isso, estar ligado às redes periféricas da esfera pública, por meio de um fluxo de comunicação que parta das redes informais da esfera pública, institucionalizando-se no parlamento.

As reivindicações deliberativas acontecidas dentro e fora do complexo parlamentar formam arenas nas quais é possível acontecer uma formação racional e discursiva da opinião e da vontade, acerca de matérias relevantes para toda a sociedade. As estruturas comunicacionais das esferas públicas formam uma rede ampla de sensores que reagem à pressão de situações problemáticas, sensibilizando o poder administrativo para a resolução de problemas.

Uma esfera pública vitalizada e pulsante é o oxigênio de uma democracia. A sociedade, quando em crise, serve-se da opinião pública para atualizar os conteúdos normativos do Estado democrático de direito, protestando contra a inércia sistêmica da política institucional. A democracia é, por isso, um projeto inacabado. O Estado democrático de direito não se apresenta como uma configuração pronta, e sim como um empreendimento arriscado, delicado, falível e carente sempre de revisão, em que a esfera pública e a sociedade civil, através das deliberações e dos movimentos sociais, possuem um papel determinante, na crítica e na legitimidade do poder existente.

Referências

BAKER, K. M. Defining the public sphere in eighteenth-century France: variations on a theme by Habermas. In: CALHOUN, C. (Ed.). *Habermas and the Public Sphere*. Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology, 1992.

BENHABIB, S. Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas. In: CALHOUN, C. (Ed.). *Habermas and the Public Sphere*. Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology, 1992.

FRASER, N. Rethinking the Public Sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy. In: CALHOUN, C. (Ed.). *Habermas and the Public Sphere*. Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology, 1992.

- GIDDENS, A. *As Consequências da Modernidade*. São Paulo: Editora Unesp, 1991.
- HABERMAS, J. *Mudança Estrutural da Esfera Pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.
- HABERMAS, J. Further Reflections on the Public Sphere. In: CALHOUN, C. (Ed.). *Habermas and the Public Sphere*. Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology, 1992.
- HABERMAS, J. *Uma Conversa Sobre Questões da Teoria Política: entrevista de Jürgen Habermas a Mikael Carlehedem e René Gabriels*. São Paulo: Novos Estudos Cebrap, 1997a.
- HABERMAS, J. *Direito e Democracia: Entre Facticidade e Validade (volume II)*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997b.
- HABERMAS, J. *Era das Transições*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- KANT, I. Resposta à pergunta: que é esclarecimento? In: KANT, I. *Immanuel Kant: textos seletos*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 100-117.
- THOMPSON, J. *Ideologia e cultura moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- THOMPSON, J. *A Mídia e a Modernidade: uma teoria social da mídia*. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

Sobre o autor

Juliano Cordeiro da Costa Oliveira

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Pós-doutorado em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí (UFPI).

Recebido em: 17/10/2020.
Aprovado em: 25/01/2021.

Received: 17/10/2020.
Approved: 25/01/2021.

O que é um objeto de arte?

What is an art object?

Rodrigo Cid

<https://orcid.org/0000-0001-6060-9828> – E-mail: rodrigorcid@gmail.com

RESUMO

O objetivo deste texto é apresentar o problema da definição de objeto de arte e algumas teorias que tentam fornecer uma resposta, tal como suas vantagens e desvantagens. Apresentamos também o problema da distinção entre objeto de arte e objeto de artesanato, tal como as desvantagens e vantagens de possíveis critérios para essa distinção. Essa discussão é importante, pois integra uma subárea da filosofia, que é a metafísica da arte, numa discussão fundamental, para estabelecermos a natureza de grande parte dos objetos da apreciação estética. Ainda que não apontemos para uma resposta definitiva a essas questões, mostramos as dificuldades de várias respostas, trazendo um conhecimento negativo, sobre quais teorias e argumentos não funcionam, para a filosofia.

Palavras-chave: Filosofia da Arte. Definição de Objeto de Arte. Distinção entre Arte e Artesanato.

ABSTRACT

Our intention here is to present the problem of the definition of an art object and some of the theories that try to provide an answer, as well as its advantages and disadvantages. We also present the problem of the distinction between art object and craft object, as well as the disadvantages and advantages of possible criteria for this distinction. This discussion is important because it integrates a subarea of philosophy – which is the metaphysics of art – into a fundamental discussion to establish the nature of most objects of aesthetic appreciation (art objects). Although we do not point to a definitive answer to these questions, we show the difficulties of various answers, bringing a negative knowledge (about which theories and arguments do not work) for philosophy.

Keywords: Philosophy of Art. Art Object Definition. Distinction between Art and Craft.

Introdução

Este texto foi inspirado em uma palestra dada em um evento da Filosofia. Nesse evento, falei um pouco sobre o problema da definição de objeto de arte e sobre as teorias que tentam solucionar esse problema. Aqui faremos a mesma coisa, mas adicionaremos também uma discussão sobre a possibilidade de distinção entre um objeto de arte e um objeto de artesanato, já que, ainda que tenhamos uma definição de objeto de arte, parece que tal definição não será perfeita, se não permitir também uma distinção com os objetos de artesanato, se é que há tal distinção. Tentaremos mostrar que todas as inúmeras tentativas de distinção falham nesse ponto, o que talvez seja um indício de que não é possível traçá-la.

Essa discussão se insere no domínio da filosofia da arte, que é uma subárea da filosofia. Para falar um pouco de filosofia da arte, creio que vale a pena falar sobre a minha visão de filosofia e como eu a posiciono dentro dessa grande área. Eu tomo a filosofia como a tentativa de solucionar problemas que só poderiam ser resolvidos – se é que o poderiam – por argumentação, e não por experimentos ou cálculos. Se a distinção entre experimentos e cálculos por um lado e argumentação por outro for boa, supostamente poderemos distinguir filosofia tanto de ciências empíricas, como a física ou a sociologia, quanto de ciências formais, como as matemáticas. As subáreas mais abrangentes da filosofia seriam: metafísica, que estuda o que existe e sua natureza; epistemologia, que estuda como conhecemos o que existe; teoria do valor, que estuda o valor no mundo (seja tal valor moral, estético ou de outro tipo); e lógica, que estuda os princípios e regras da argumentação racional. As subáreas mais específicas, como por exemplo a filosofia da arte, seriam um misto de metafísica, epistemologia e teoria do valor com relação ao tema específico – neste caso, a arte. Assim, a filosofia da arte seria a subárea da filosofia composta de metafísica da arte (ou do estético), epistemologia da arte (ou do estético) e teoria do valor estético e do valor moral da arte.

Quando nos perguntamos sobre a definição ou sobre a natureza do objeto de arte, estamos nos colocando um problema de dentro da filosofia da arte ou da estética, especificamente de dentro da metafísica da arte ou da metafísica da estética. “Estética” foi um termo criado por Baumgarten (1735), e ela era pensada como uma ciência da percepção. “Estética” atualmente é aplicada à disciplina que investiga os problemas filosóficos da arte e dos sentimentos que nos ocorrem quando fruímos ou entramos em contato com a arte ou com certos aspectos esteticamente valiosos da natureza. Acabamos falando de estética como filosofia da arte, pois, se Hegel (1993) estiver certo, parece que, na arte, todos os sentimentos estéticos se apresentam. Assim, o estudo desses sentimentos estéticos e do valor estético de modo geral pode ser adequadamente realizado por uma filosofia da arte. Ainda que possamos discordar sobre se isso pode ou não ser adequadamente realizado, podemos tomar estética como filosofia da arte, pelo menos para fins didáticos.

Durante a história da filosofia, a estética já foi pensada inicialmente como uma mera teoria sobre o belo. O único valor estético investigado era a beleza. Platão, em seus *Diálogos*, especificamente em seu *Banquete*, e Kant, em sua *Crítica da Faculdade do Juízo*, são exemplos paradigmáticos da investigação estética¹ como a investigação sobre uma teoria do belo. Platão nos dizia que a beleza era uma ideia universal e que as coisas particulares eram belas apenas na medida em que exemplificavam essa ideia ou essa forma da beleza, que, em si mesma, transcendia todos os particulares belos. Kant, por sua vez, já nos dizia que a beleza era um prazer

¹ Usar o termo “estética” para falar da filosofia da arte antiga é, no mínimo, anacrônico; mas creio que seja interessante, para fins de compreensão.

desinteressado e sem conceito, que surgia a partir da percepção da forma do objeto como se conformando a uma finalidade que não se consegue identificar qual é. Embora Kant nos fale também sobre o sublime, basicamente sua teoria e a de Platão são teorias sobre o belo.

Hume (1739), por sua vez, nos faz ver a estética como uma teoria sobre o gosto. Ele não acreditava que havia uma beleza em si, mas que há uma certa objetividade no gosto, que pode ser apreendida por aqueles que têm uma certa delicadeza de sentimento. A ideia é que as capacidades apreciativas são parecidas com a maioria das capacidades e podem ser treinadas pela experiência. Assim, críticos de contextos completamente diferentes concordariam com relação aos méritos de certos objetos de apreciação, ainda que discordassem sobre qual desses itens eles preferem. O que Hume parece intencionar é caracterizar a boa arte como a arte que os bons críticos apreciam, mas o problema é que ele também parece caracterizar o bom crítico como aquele que aprecia boa arte – o que nos levaria a alguma circularidade. De todo modo, a teoria de Hume tem um ponto interessante, que seria o seu enfoque na arte.

A partir do século XIX, outras propriedades foram começando a tomar relevância na arte e, conseqüentemente, na estética, como o sublime (já falado por Kant), o feio, o grotesco etc. Essas propriedades começaram a se tornar relevantes, pois a própria história da arte começou a apresentar obras de arte abstratas e começou a querer expressar outros sentimentos para além do belo. Atualmente, na arte contemporânea, vários sentimentos estéticos parecem ter se tornado relevantes na apreciação e na crítica de arte.

Tendo, então, uma noção de estética ou filosofia da arte que investiga, de modo geral, os sentimentos estéticos e o valor estético, podemos passar a nos questionar sobre a natureza do objeto artístico, sob o qual pairam tais sentimentos estéticos.

O que é o objeto de arte?

A questão sobre o que é um objeto de arte não é uma questão unívoca no sentido. Podemos estar querendo perguntar inúmeras coisas. Uma delas é sobre a natureza ontológica do objeto de arte: ele existe em si mesmo ou ele é dependente de algum suporte? Outra seria sobre a própria definição metafísica de objeto de arte, em termos de condições necessárias e suficientes para algo ser um objeto de arte.

Sobre a primeira pergunta, podemos tê-la em vista por percebermos que há certas obras que têm a característica de poderem ser *executadas*, como, por exemplo, a música, a fotografia, o cinema, a gravura, entre outras formas de arte reproduzíveis. Quando falamos sobre música, existe a música criada pelo compositor e cada uma das execuções dessa música realizadas. As execuções podem ser melhores ou piores de acordo com sua perfeição em relação à original e de acordo com o estilo utilizado. Duas execuções diferentes da mesma música não podem ambas *ser a mesma* música, mas somente serem execuções da mesma música, de modo que a música parece algo para além das execuções.

Mas seria a música a partitura? Se ela fosse a partitura, se todas as partituras fossem queimadas, a música deixaria de existir. Além disso, como a partitura, por si só, não emite som, o objeto de arte musical seria totalmente inaudível. É o mesmo caso para o cinema: a partitura do cinema, i.e., o rolo de filme (ou o arquivo digital) não é propriamente o filme. O filme surge na reprodução do rolo, de modo que é difícil dizer que o rolo é o filme.

Uma teoria que tenta dar conta desse problema seria a teoria do *mentalismo*, de Collingwood (1938), na qual uma obra de arte é um objeto mental, que é transmitido da mente do artista para outras mentes, por meio do suporte físico da obra (de sua execução). Ele daria

conta do papel da execução da obra e da característica de ser executável que alguns objetos de arte tem; mas alguns problemas permaneceriam e outros surgiriam: como a possibilidade de existirem obras de arte sem as características fundamentais de certos tipos artísticos – músicas inaudíveis, filmes invisíveis etc – e como a existência dos objetos de arte ser desnecessariamente dependente de nossa mente – por exemplo, uma exposição de telas de pintura não seria uma exposição de objetos de arte (dado que telas não são objetos mentais e que objetos de arte são objetos mentais), e os objetos de arte deixariam de existir se ninguém estiver pensando neles.

Pode-se tentar enfocar a resposta a esse problema também em dizer que não há objeto de arte para além das execuções, aceitando-se uma posição mais nominalista, como a de Goodman (2006). As dificuldades aqui seriam muitas. A mais inicial seria dizer como poderia haver duas ou mais execuções da mesma obra. E a resposta nominalista mais padrão seria aceitar relações primitivas de similaridade entre as execuções. O quão isso é satisfatório, é matéria de intenso debate filosófico entre os nominalistas e universalistas.

Um exemplo de universalista quanto a esse tópico seria Gregory Currie (1989, 1990), que nos diz que a obra de arte é a descoberta de uma certa estrutura harmônica junto com o contexto de descoberta do artista (que é chamado por ele de “heurística do artista”). A ideia aqui é tornar possível a distinção entre uma execução e a criação da obra. A obra é criada quando a estrutura é encontrada, mas ela pode ou não ser executada. Isso ainda tem o sério problema de manter a existência de obras sem as suas características mais fundamentais, afinal a descoberta ainda parece ser algo mental, já que se pode descobrir uma estrutura musical sem ao menos expressá-la em sinais escritos ou sonoros.

Nenhuma dessas respostas nos dá realmente uma teoria satisfatória à primeira vista. Fornecer uma solução para esse problema requer uma ampla investigação e um aprofundamento detalhista, que só o pensador interessado e sistemático pode realizar.

Outro problema, mais específico da filosofia da literatura (dentro da filosofia da arte), e que nos faz refletir sobre a natureza do objeto de arte é o problema dos objetos ficcionais (ver Kroon & Voltolini, 2018; Reicher, 2019). Ele é uma questão sobre o que são esses personagens dos quais parece que podemos falar verdadeiramente e que são parte de obras artísticas literárias. Quando falamos verdadeiramente que uma certa parede é branca, isso é verdade se existir uma parede que possui a propriedade de ser branca. Mas quando falamos verdadeiramente sobre o Papai Noel ou sobre Sherlock Holmes, isso significa que existe um Papai Noel ou um Sherlock Holmes do qual predicamos certas propriedades verdadeiramente? Se não existem tais objetos, como podemos deles falar verdadeiramente? A que os nomes de entidades ficcionais refeririam? De que modo ocorreria essa referência? E ainda: como podemos ter qualquer relação emocional com relação a algo que é uma ficção? A resposta deste problema também nos ajuda a entender melhor o que é um objeto de arte. Entretanto, talvez, o problema que mais vai nos ajudar a singularizar a arte dentro da família de problemas sobre o que é o objeto de arte é o da definição de objeto de arte, que vamos tratar a seguir.

O problema da definição de objeto de arte

Para falarmos do problema da definição de objeto de arte, partiremos dos textos introdutórios dos filósofos de língua portuguesa Almeida, 2000 e 2015, e Costa, 2005. Assim, começaremos a falar sobre o que é uma definição. Há alguns tipos de definições, como, por exemplo, a explícita e a implícita. Uma definição implícita é aquela que não fornece condições necessárias

e suficientes de modo explícito, mas que apresenta o objeto definido, como a definição de uma cor por ostensão, que seria o melhor e talvez único tipo de definição que pode ensinar a alguém qual é uma certa cor. O outro tipo de definição, a explícita, é justamente fornecer explicitamente condições necessárias e suficientes para algo pertencer a um certo tipo.

Nem sempre, quando apresentamos um conceito, o definimos; por vezes, somente apresentamos certas condições necessárias que identificam de o que estamos falando, mas que não o singularizam, por não apresentar as condições suficientes, mas somente condições necessárias. Por vezes, uma definição explícita é muito difícil – senão impossível – e nos contentamos com uma caracterização, de modo que esta tem a sua importância. Mas quando nos perguntamos o que é um objeto de arte, não parece que uma simples caracterização possa dar conta de nos satisfazer.

Com relação, então, à pergunta sobre uma definição explícita de objeto de arte, podemos ter duas posições possíveis: que uma tal definição é possível ou que uma tal definição é impossível. Sobre aqueles que pensam que é possível, há os essencialistas, que pensam que há uma propriedade comum de qualquer objeto de arte, e há os não-essencialistas, que pensam que a arte é definível, mas não por nenhuma propriedade comum entre os objetos de arte. E sobre aqueles que pensam que uma definição explícita é impossível, eles pensam que podemos dar conta do conceito de arte de outros modos. A seguir, começaremos a ver introdutoriamente as teorias essencialistas, passaremos por uma teoria não essencialista e, por fim, uma das teorias da indefinibilidade da arte.

O imitacionismo é a teoria que nos diz que x é um objeto de arte sse x imita a realidade material. Platão, em seu *Banquete*, e Aristóteles, em sua *Poética*, são exemplos do imitacionismo, dado que ambos nos dizem que a arte é uma imitação [*mimesis*] da realidade material. Platão, adicionalmente, nos diria ainda que a própria realidade material é uma imitação [*mimesis*] da realidade ideal das formas ou ideias universais, que transcendem a realidade material. Essa definição de objeto de arte serve como critério de demarcação com relação ao que é e o que não é arte, dado que só seria arte o que imita a realidade, e também como critério de avaliação de o que é boa arte: x é boa arte sse x imita perfeitamente o original.

A vantagem de uma teoria imitacionista é que ela dá conta adequadamente das artes figurativas e realistas; mas a desvantagem é que ela não daria conta das obras que figuram algo de modo distorcido propositalmente e das obras que não figuram absolutamente nada (como as obras abstratas, como a música clássica etc.). Nem sempre o valor de uma obra está na imitação perfeita; se assim o fosse, Picasso e Mondrian não poderiam ser boa obra de arte.

Uma solução para o imitacionismo é expandir um pouco suas fronteiras e aceitar o chamado neo-representacionismo, que nos diz que x é uma obra de arte sse x é sobre algo, i.e., x significa algo. Isso realmente dá conta de todas as obras que gostaríamos de dar, pois até obras abstratas e figurações distorcidas são sobre algo; inclusive obras que tentam ser sobre nada acabam sendo sobre a ausência de significado. O problema é que isso é abrangente demais, já que fornece apenas uma condição necessária, mas não suficiente para algo ser obra de arte. Por exemplo, até as palavras escritas neste texto significam algo, mas certamente não são obras de arte.

O formalismo de Clive Bell (1914) é a teoria que nos diz que x é um objeto de arte sse x tem uma forma significativa, que causa uma emoção estética. A forma significativa seria uma certa estrutura harmônica que as obras de arte teriam, como a harmonia nas cores e nas formas de uma pintura, como o enredo interessante de um romance etc. Isso certamente dá conta dos juízos sobre a forma das obras de arte e aceita novas artes, na medida em que elas expressem a forma significativa.

O problema principal dessa forma significativa é que ela parece ter uma relação circular com a emoção estética que ela gera. A forma significativa é, na verdade, definida como aquela estrutura que provoca a emoção estética; e a emoção estética é definida como a emoção provocada pela forma significativa. Outro problema é que a forma significativa não parece ter unidade o suficiente para exercer o papel de propriedade essencial de todos os objetos de arte, já que a forma significativa na pintura – certas estruturas de formas e cores – não é a mesma forma significativa da literatura – certas estruturas de enredo – nem da música – certas harmonias sonoras. Se não há uma propriedade em comum, parece não haver propriedade essencial, de modo que o essencialismo, fundamento da teoria formalista, não deve estar correto. Além disso, conectar a forma significativa à emoção estética não leva em consideração que há pessoas que simplesmente não têm emoções estéticas frente a obras de arte, tanto da parte do apreciador quanto da parte do artista (supostamente).

Uma terceira teoria essencialista seria o expressivismo de Collingwood (1938). Essa teoria se chama “expressivista”, pois nos diz que x é um objeto de arte sse x transmite as emoções do artista para os apreciadores, e nos diz que x é um bom objeto de arte sse x expressa as emoções do artista – o que nos fornece também um critério de avaliação de arte. A ideia é que a arte é um veículo de transmissão de emoções; essa ideia vem desde o Romantismo, que tomava a arte como expressão dos sentimentos do gênio artístico. O artista tem um sentimento, produz uma obra que veicula de alguma maneira aquele sentimento, e, depois, o apreciador é capaz de sentir o mesmo sentimento. De fato, no expressivismo sofisticado de Collingwood, o artista tem uma certa excitação emocional, ao começar a construção do objeto de arte, mas apenas obtém clareza da emoção sendo expressa quando finaliza a obra. Daí, segundo o filósofo, os apreciadores poderiam ter suas consciências ampliadas ou corrompidas por tal objeto. A boa arte, para Collingwood, amplia a nossa consciência, enquanto a má arte a corrompe.

A maior vantagem dessa teoria é que ela dá conta da emoção envolvida na arte, tanto da parte do artista quanto do apreciador, permitindo-nos abarcar tanto a arte figurativa quanto a arte abstrata, supostamente. A desvantagem principal é que ela não daria conta das artes não emocionais, que seriam formas de arte que visam a ser expressas sem emoção, como a tentativa de evitar a emotividade nos poemas de João Cabral de Melo Neto, e nem da existência de pessoas que simplesmente não têm emoções frente a objetos de arte. Além disso, o enfoque no artista é problemático, pois não é claro como poderíamos avaliar obras coletivas, obras anônimas, interpretações musicais, entre outros objetos importantes. Quão melhor parece uma teoria, maiores parecem suas dificuldades. Se realmente quisermos aceitar a teoria de Collingwood, teremos muito trabalho pela frente.

Das teorias que nos dizem que definir o objeto de arte é possível, a teoria não essencialista mais conhecida talvez seja a teoria institucional (ou o institucionalismo) de Arthur Danto (1964, 1981) e George Dickie (1984, 1997). Ela nos diz, de modo geral, que x é um objeto de arte sse x é um candidato à apreciação instituído pelas autoridades do mundo da arte. A ideia envolvida é que não há nada em comum em todos os objetos de arte que os faz serem objetos de arte, embora haja algo que os faz serem objetos de arte. O que os faz serem objetos de arte é justamente as autoridades do mundo da arte colocarem esses objetos como candidatos à apreciação. É o fato de *A Fonte*, de Duchamp, estar numa galeria que o torna um objeto de arte; nada nele mesmo o faz. No institucionalismo, é algo extrínseco ao objeto de arte que o torna um objeto de arte; por isso a teoria é chamada de não essencialista.

Uma das vantagens da teoria institucional é que ela dá conta da importância do mundo da arte e faz qualquer coisa apresentável como arte pelas autoridades do mundo da arte ser considerada arte – tornando o conceito de arte bem abrangente. Contudo as teorias institucio-

nais não apresentam a unidade que gostaríamos, quando requisitamos uma definição de arte. As autoridades do mundo da arte selecionam os objetos para apresentarem nos museus, centros culturais, galerias, teatros etc., sem que haja alguma unidade entre todos os curadores. Além disso, as autoridades podem ser arbitrárias em suas decisões quanto aos candidatos à apreciação. Se elas não são arbitrárias, há boas razões, que deveriam ser utilizadas em vez da autoridade; de modo que não deveríamos aceitar uma teoria que se funda no poder em vez de no conhecimento. Porém, se não há boas razões, então as decisões são arbitrárias e não há razão para aceitarmos as decisões das autoridades sobre o que é arte.

As teorias que tentam definir o que é um objeto de arte são sempre muito difíceis, e nem todos estão satisfeitos com tal tipo de teoria. Morris Weitz (1956), por exemplo, defende a teoria da indefinibilidade da arte. Suas razões para tal são as seguintes: nenhuma definição conseguirá respeitar o nosso uso do conceito de obra de arte, e qualquer definição que alcançarmos será perniciosa para a criatividade na arte. Pela primeira ideia, a de que nenhuma definição conseguirá respeitar o nosso uso do conceito de obra de arte, ele nos fornece o seguinte argumento:

- (1) Qualquer definição estabelece um conceito fechado.
- (2) O uso do conceito de arte é aberto.
- (3) Logo, nenhuma definição corresponderá ao uso.

O argumento é válido, pois não é possível que as premissas sejam verdadeiras e a conclusão falsa. Mas o que esses conceitos querem dizer? Um conceito fechado é um conceito em que não pode haver revisão significativa de sua extensão. Uma extensão é uma forma de apresentação de um conceito ou de um conjunto. Este pode ser apresentado por extensão e por intensão. Um conceito é algo que pode ser definido em termos das suas propriedades constituintes (intensão) ou em termos dos indivíduos que caem sob aquele conceito (extensão). Por exemplo, podemos definir o conjunto/conceito $2N$ por intensão, dizendo que x pertence a N , tal que x é múltiplo de 2 (o conjunto dos indivíduos que têm a propriedade de ser número natural e par), ou podemos defini-lo por extensão, dizendo que é igual a $\{0,2,4,6,8,\dots\}$.

$2N$, por exemplo, é um conceito fechado, i.e., ele não muda com o passar da história. Entretanto, o conceito de cadeira não é um conceito totalmente fechado, pois na história da humanidade mais cadeiras foram sendo adicionadas à extensão do conceito de cadeira; além disso, o conceito de cadeira é aberto, pois, além de uma *revisão* em sua extensão (com a adição de novas cadeiras), ele também permite uma *revisão significativa* de sua extensão, já que não apenas novas cadeiras são adicionadas à sua extensão, mas também novos *tipos* de cadeiras. Da mesma forma, diria Weitz, o conceito de arte seria aberto, pois, na história da arte, adicionaram-se novos objetos à extensão do conceito de arte e, além disso, adicionaram-se novos tipos de objetos à extensão do conceito de arte.

Qualquer definição do conceito, para Weitz, é uma forma de fechar o conceito. No caso da arte, se aceitássemos qualquer uma das definições anteriores, então não seria mais arte qualquer coisa que não representasse, ou que não tivesse forma significativa, ou que não expressasse emoção, ou que não fosse enaltecida por uma autoridade da arte. Mas, no futuro, novos tipos de arte, que desrespeitem tais definições, podem surgir e acabaremos as chamando de arte. Por isso que ele pensa que, se fecharmos o conceito, não conseguiremos corresponder ao nosso uso. Isso nos leva à sua segunda razão: como a definição fecha o conceito, então o que for produzido criativamente fora do conceito não será considerado arte, se o nosso uso respeitar a definição. Assim, qualquer definição reduz o papel da criatividade na arte, já que só poderá ser arte o que satisfaz a definição. Quão bons são esses argumentos? Convido o leitor a refletir.

Mas o que fazer sem uma definição de objeto de arte? Como saber o que é e o que não é arte? Weitz nos diz que podemos pensar no conceito de arte como um conceito que se forma por ostensão e por semelhança de família. Não há uma propriedade em comum em todos os objetos de arte em virtude da qual os chamamos “objetos de arte”, mas mesmo assim somos apresentados a vários objetos diferentes, que alguns têm certas semelhanças com outros, mas não com todos, o que nos permite identificar objetos dessa categoria.

É a arte definível ou indefinível? Como devemos entender a natureza da obra de arte e do valor estético de modo geral? E o status ontológico das ficções? Existe verdade em arte? Há ainda muitas questões em aberto, impossíveis de serem respondidas neste breve texto, esperando o escrutínio dedicado dos novos filósofos brasileiros contemporâneos.

Um deles, que iremos abordar agora, é justamente o problema da distinção entre arte e artesanato. Ele é interessante, porque nos mostra que, mesmo que tenhamos uma boa definição de objeto de arte, ainda teremos problemas para encontrar características que não sejam compartilhadas com os objetos de artesanato.

Arte e artesanato²

Pinturas, colagens, assemblagens, esculturas, fotografias, entre outros tipos de arte, inundam as galerias contemporâneas. As galerias fornecem-nos um espaço para a fruição dos objetos de arte. Intrigantemente, há um domínio de objetos, que se assemelha ao dos objetos de arte, mas que é suposto como distinto em algum ponto: os objetos de artesanato. Estes também se dividem em pinturas, colagens, assemblagens, esculturas, fotografias etc., porém não adentram as galerias de arte, ou se adentram, já vêm com sua classificação subscrita. Parece haver algo que estabelece uma distinção entre arte e artesanato, que faz o primeiro ser encontrado em galerias de arte, enquanto o segundo é encontrado nas proximidades de pontos turísticos. Ainda que consigamos uma definição de “objeto de arte” ou ainda que consigamos apreender o que é um objeto de arte por semelhança de família, ainda não está claro como essa definição nos ajudará a distinguir arte de artesanato. Qual a natureza dessa distinção? É ela objetiva ou arbitrária? Esteticamente atenta ou economicamente interessada?

Sabemos que as esculturas de santos que compramos dos artesãos de Ouro Preto são objetos de artesanato, enquanto as esculturas de Aleijadinho são objetos de arte; entretanto, se nos perguntarmos sobre a natureza dessa distinção, exigindo-nos condições necessárias e suficientes para algo ser um objeto de arte ou de artesanato, seremos levados a uma séria dificuldade conceitual. A dificuldade em definir arte ou artesanato existe desde os gregos, e quanto mais a arte se modifica, mais difícil parece defini-la. Sobre o artesanato, embora seu significado pareça mais estável, dar condições que o diferencie da arte é complicado, dado o artista normalmente se utilizar das técnicas do artesão e, conseqüentemente, criar produtos artísticos a partir da artesanaria.

Há formas de arte – como supostamente o mictório de Duchamp, chamado *A Fonte* – que, por se utilizarem de objetos prontos (*ready-made objects*), podem ser consideradas como independentes da artesanaria. Ainda que quiséssemos traçar a artesanaria dos objetos prontos aos artesãos que os fizeram, nossa sociedade industrial ou pós-industrial nos mostraria que, atualmente, os artesãos são, em sua maioria, máquinas. Entretanto nem toda forma de arte inde-

² Esta seção é uma leve modificação de um texto meu, publicado no meu livro *Refutações: Ensaios em Política, Economia, Ética e Arte* (Cid, 2020).

pende totalmente de artesanaria, de modo que não seria apropriado tentar utilizar essa condição como critério de distinção.

O problema fundamental, então, é saber como distinguir arte e artesanato. Acreditamos que não é possível – ou, pelo menos, é difícil – traçar essa distinção de maneira objetiva, (1) pelo fato de o conceito de artesanato “estar contido” no de arte e (2) pelo fato de todas as propostas de distinções apresentadas a seguir não serem satisfatórias. Tais propostas são justamente: (A) a unicidade da obra, (B) sua originalidade, (C) a assinatura do autor, (D) a produção estar voltada para a arte, ou (E) a obra estar numa galeria. Todos esses critérios seriam um tanto modernos ou românticos, talvez pelo fato de uma distinção própria entre arte e artesanato só ser traçada a partir da modernidade. Cabe-nos, então, avaliar os critérios.

Talvez o critério mais utilizado para traçar uma distinção entre arte e artesanato seja dizer que os objetos de arte são únicos, enquanto os objetos de artesanato são reproduções. A ideia de reprodutibilidade foi extensivamente tratada por Walter Benjamin⁽¹⁹⁸⁷⁾, que também desenvolveu o conceito de “aura”, para falar do fascínio que os objetos de arte únicos tinham antes da era da reprodutibilidade técnica. A reprodução da *Monalisa* em cartazes e xícaras de café remove um pouco da aura que ela teria. Sua unicidade traria dificuldade para quem a quisesse apreciar e, assim, desejo, dada a sua raridade. Se podemos ter uma reprodução da *Monalisa*, ou observá-la pela tela de um computador, a raridade do contato com a obra diminui, tal como sua aura. Dessa forma, algo que poderia distinguir, pelo menos *prima facie*, arte e artesanato seria o fato de os objetos de arte serem únicos e os objetos de artesanato serem meras reproduções de um modelo. Cada pintura de Portinari seria algo único, mas os inúmeros São Franciscos pintados pelos artesãos de Ouro Preto não seriam obras únicas, mas cópias de algum modelo.

Pensamos que esse critério, a unicidade, é ruim por inúmeras razões. A primeira delas é que, se Aristóteles estiver certo em sua *Metafísica*, todo objeto de arte ou de artesanato seria a reprodução da ideia que está na mente do artista/artesão, dado que entre as causas do objeto estaria o plano de se construir a obra. Platão também parece concordar em parte, em sua *República*, se aceitarmos a interpretação padrão da teoria das ideias, mas nos diria que o objeto de arte é imitação da realidade, que, por sua vez, imita as Formas ou Ideias transcendentais. O objeto de artesanato, embora seja reproduzido, também seria a reprodução de alguma ideia, ao menos o primeiro da produção. Um objetor poderia dizer que faz diferença o fato de o objeto de artesanato ser reproduzido e o objeto de arte não. Talvez pelo fato de o objeto de arte ser irreprodutível, enquanto o objeto de artesanato não o é. Essa não é uma boa justificativa, pois o objeto de arte é de fato reprodutível, dado que existem copistas bastante capazes e muita tecnologia disponível para isso.

Se a unicidade ou a reprodução significassem alguma coisa para a distinção entre arte e artesanato, teríamos de aceitar a consequência de que, por exemplo, se Monet tivesse decidido reproduzir, por pintura, seu quadro *Ninfeias*, isso o tornaria um objeto de artesanato. Mas é isso aceitável? Não o parece ser, dado que o cinema, a fotografia e a gravura, por exemplo, só são obras de arte enquanto reproduzidas; e, no caso das mesmas, ainda que numeremos cada uma das reproduções, de modo a torná-las únicas, não há objetivamente nada, em cada cópia, que a distinga das outras – pelo menos nos casos da fotografia e do cinema.

Poder-se-ia dizer que, embora o critério da unicidade não sirva adequadamente às artes da reprodução (como cinema, fotografia e gravuras³), ela o serve às outras artes (como pintura, escultura, assemblagem etc.). Não pelo fato de as outras artes serem não reprodutíveis; nós o

3 Talvez a literatura também deva entrar nesta lista, dado que ela não existe fora dos livros, mas há razões para excluí-la da lista, dado que é argumentável ela não precisar ser executada a partir de um meio que não é ela própria.

vimos que elas o são; mas pelo fato de que elas seriam dificilmente reproduzíveis. Ainda que, por exemplo, uma obra de arte conceitual seja formalmente reproduzível com facilidade, o conceito por detrás da obra necessitaria estar inserido em toda uma investigação artística e filosófica que poucos realizariam, tornando, assim, difícil a reprodução da obra de arte (com seu contexto, que torna possível a apreciação conceitual).

Também não cremos que esse seja um bom direcionamento para o argumento, pois ainda que aceitemos que seja muito difícil reproduzir uma obra de arte, disso não se segue que é fácil reproduzir um objeto de artesanato. E ainda que seja fácil reproduzir uma obra de artesanato, não está clara a razão de a facilidade da reprodução ser relevante. Atualmente, podemos reproduzir com muita facilidade obras de arte e movimentos artísticos, mesmo que tenhamos que reproduzir também a pesquisa sendo realizada. E, se não levarmos em conta as técnicas, no futuro, pelo rumo do desenvolvimento tecnológico, parece que não será difícil reproduzir qualquer obra de arte, dada a constante aprimoração das impressoras 3D; e não pode ser o caso que apenas o tempo e a tecnologia possam tornar os objetos de arte em objetos de artesanato.

A solução para o defensor do critério da unicidade, parece-me, seria dizer que há algo que fundamenta a nossa atenção à unicidade que não é a própria unicidade da obra, mas a unicidade da ideia. Na verdade, a obra é única não porque é difícil de reproduzir, mas porque ela expressa algo de original, uma ideia original. Isso explicaria até a nossa vontade de inserção do contexto na avaliação estética de um objeto. Mas falar dessa forma seria mudar de critério e passar ao da originalidade em vez da unicidade.

Aceitar o critério da originalidade implica que se pode reproduzir inúmeras vezes uma obra, mas se ela expressa algo de original, ela tem um valor superior, que a coloca acima dos objetos de artesanato. A ideia aqui é que haveria algo de muito distinto entre a cadeira que eu mando fazer no marceneiro e as cadeiras feitas pelos artistas do *De Stijl*⁴. Há algo de original na Cadeira Vermelho e Azul, de Rietveld, que não é compartilhado pelas cadeiras do meu marceneiro. Rietveld e *De Stijl* têm uma investigação artística única, criando inovações no mundo da arte, que renovam nossa apreciação estética. O meu marceneiro está longe disso. Ele apenas reproduz um número finito de formas de cadeira que aprendeu com outro marceneiro, de modo que nada do que ele produz é consequência de um projeto original.

Já podemos perceber onde está o primeiro problema desse critério. Embora ele pareça muito intuitivo, não é possível que todo artesão tenha aprendido técnicas de construir cadeiras e as reproduzido. Algum artesão inventou ou criou uma cadeira. Na verdade, a história das cadeiras da humanidade foi um processo de criação em cima de criação, aperfeiçoando aos poucos as qualidades das cadeiras, como equilíbrio, conforto, beleza etc. Assim, artesãos também criam, tal como os artistas. E se esse é o caso, a originalidade não é um atributo distinto do artista.

Poder-se-ia dizer que, de fato, algum artesão criou a cadeira tal como a técnica de construir cadeiras; mas os outros artesãos, estes apenas aprenderam e reproduziram a técnica. E qual a diferença entre o artesão criador e o artesão reproduzidor? O artesão criador poderia ser considerado artista, enquanto o artesão reproduzidor seria um mero artesão. O primeiro seria um artista, pois criou originalmente uma cadeira, que, na época, tinha justamente as propriedades relevantes que, atualmente, defende-se que a Cadeira Vermelho e Azul tem: ela era possivelmente apreciável, desejável, inovadora, fruto de reflexão e planejamento etc., além de ser debatível se ela era ou não bela, tal como é debatível se a própria cadeira de Rietveld é bela. Se não

⁴ Veja mais sobre esse grupo e movimento em: <https://www.moma.org/collection/terms/29>.

é a beleza, nem o planejamento, nem a inovação, nem a desejabilidade, nem a apreciabilidade que determinam uma distinção entre ambas as cadeiras, o que o faria? Pareceria, então, que não há distinção adequada entre o artista e o artesão criador.

Mas e quanto ao artesão reprodutor? Pode a diferença entre ele e o artista se fundar na originalidade deste frente a ele? Dizer que sim teria a consequência de crermos que o artesão reprodutor não é capaz de originalidade em sua arte, e isso parece uma afirmação demasiado forte. Falamos, há pouco, que, na história das cadeiras, as cadeiras foram se aperfeiçoando aos poucos, com pequenas inovações sendo realizadas nelas (como a criação de tipos de encostos, pés etc.). Possivelmente foi um artesão que criou cada inovação na cadeira. E possivelmente esse artesão aprendeu uma técnica e a reproduzia, quando teve a ideia de sua inovação.

Pode-se responder, dizendo que, enquanto ele inventa, ele é artista e, enquanto reproduz, é artesão; porém também pensamos que essa resposta é problemática, dado que teríamos que aceitar não apenas que, por vezes, o artesão é artista, mas que, enquanto o artista realiza técnicas aprendidas, ele é artesão, sendo artista somente quando cria um objeto ou técnica original. O problema disso é que a maioria dos artistas, quando estão fazendo seus trabalhos, utilizam técnicas aprendidas e desenvolvidas por outros (como mistura de cores, utilização de pincel, imitação de movimentos artísticos etc.). Isso faria deles, então, artesãos? O que os tornaria artistas? O que precisaria ser inventado? E ainda: não seria o fato de muitos artistas pertencerem ao mesmo movimento artístico uma evidência contra o critério da originalidade?

*Los Carpinteros*⁵ é um grupo de marceneiros que cria objetos intrigantes, diferentes e que são apresentados nos espaços expositivos de arte tradicionais – como no Centro Cultural do Banco do Brasil. Muito provavelmente diríamos que são artistas. Embora construam objetos de madeira, sua atenção ao *design* do objeto, por vezes, tornando-o inútil para a função que dele esperamos, causa um impacto estético e é uma inovação, que parece fruto de uma originalidade peculiar. Se a técnica desses artistas fosse passada adiante e começássemos a reproduzir tais objetos, deixariam eles de ser objetos de arte? Se dissermos que sim, teremos o problema de ter de especificar o número de reproduções que tornaria um objeto de arte em um objeto de artesanato. Quantas pinturas idênticas tornam um objeto de arte num objeto de artesanato? E quantas serigrafias? Quantas fotos? Temos especificações de curadores e artistas sobre o quanto é possível reproduzir sem reduzir significativamente o valor econômico do trabalho. Mas seria o valor econômico que determinaria a fronteira entre arte e artesanato? Isso pareceria completamente arbitrário, dado que o valor econômico varia de acordo com o interesse e a raridade e isso varia, entre outras coisas, de acordo com o tempo, e não de acordo exclusivamente com propriedades intrínsecas dos objetos em questão.

Mas e se as técnicas de *Los Carpinteros* não forem repassadas a outros? A originalidade deles não será banalizada e, assim, os seus objetos serão raros e, se houver neles interesse, serão valiosos. Eles seriam raros, por serem expressões da originalidade, que é, em si mesma, rara na humanidade. É por unir originalidade e valor estético que eles são economicamente valiosos, poderia responder o defensor desse critério. Entretanto talvez diríamos o mesmo com relação a certas obras de artesanato advindas do Nordeste, do Norte e do interior de Minas Gerais, por exemplo. Num passeio pelo Brasil, podemos ver as mais interessantes obras de artesanato, originais e esteticamente valiosas, mas que não são normalmente consideradas obras de arte – como os trabalhos expostos no Museu de Arte Popular da CEMIG, em Belo Horizonte. Assim, se aceitarmos a distinção pela originalidade, sem aceitarmos a reinserção do critério da

⁵ Veja mais sobre esse coletivo em seu site oficial: <http://www.loscarpinteros.net/>.

reprodutibilidade, seremos levados a dizer que, ao menos, muitos dos objetos de artesanato são também objetos de arte – o que obliteraria a própria distinção que o critério visa traçar.

Se não é a reprodutibilidade e nem a originalidade que determinam uma distinção entre arte e artesanato, temos de investigar outros critérios. A assinatura foi, na modernidade, aos poucos, tornando-se uma marca do artista e adquirindo bastante importância para que algo fosse um produto de valor artístico. Porém, talvez, esse seja um dos piores critérios. E é ruim, pois, na história da arte, assinar as obras foi algo que surgiu em um momento (na modernidade) e começou a decair em outro (na contemporaneidade). Antes da modernidade, não se assinavam as obras. Por exemplo, Aleijadinho nunca assinou nenhum de seus trabalhos. Assinar é uma expressão do Romantismo Alemão, que via, na verdadeira arte, a expressão do gênio artístico. Contemporaneamente, as assinaturas e as datas estão ficando em desuso, dado o pensamento pós-moderno de dissolução do artista na obra ou da obra que se faz a si mesma. Além disso, como nos mostraram, por exemplo, Piero Manzoni e Marcel Duchamp, todo tipo de coisa pode ser assinada – inclusive pessoas, latas com fezes e objetos de artesanato. E a arte conceitual, e contemporânea no geral, faz-nos pensar sobre os limites da arte, de modo que é difícil aplicar um critério que não é adequado a toda a história da arte.

Parece que embora nenhum dos critérios anteriores possa dar uma distinção precisa entre arte e artesanato, dizem que um objeto de arte poderia ser diferenciado por ele ter sido feito sem nenhuma finalidade externa à própria arte, isto é, o objeto de arte seria inútil, enquanto os objetos de artesanato todos cumpriram uma função – como enfeitar um ambiente, por exemplo – e seriam produzidos para serem vendidos. Dessa forma, a arte seria produzida para a própria glória da arte, e não para a venda. Um objeto de artesanato que compramos em frente à Igreja São Francisco de Assis seria feito para ser vendido e para ocupar uma função na decoração da casa, enquanto *A Fonte*, de Duchamp, não teria sido produzida para ser vendida e nem para decorar um ambiente, mas somente para questionar o conceito de arte.

O critério parece bom quando não o avaliamos profundamente. Quando comparamos o objeto de artesanato com um objeto de arte contemporânea, pode ser que pareça que eles se distinguem nessa intenção sob a qual eles foram feitos. Mas repare: muitos quadros de artistas reconhecidos da modernidade foram feitos sob encomenda para fazerem parte da decoração de um ambiente de um nobre ou burguês. Muitos dos objetos de arte construídos ao longo da história foram produzidos para serem vendidos, para ser decorativo. Outra grande parte da arte foi produzida meramente com intenções religiosas, e não para a própria glória da arte. E não podemos negar que ao menos uma parte da arte contemporânea seja feita para ser vendida.

Aqui um ponto pode ser traçado: não é porque um objeto está à venda ou é vendido, que ele foi feito com a intenção de ser vendido. Embora essa seja uma distinção relevante, parece que o enfoque nas intenções individuais possa tornar por demais subjetivo o critério, pois nunca saberíamos quais objetos são objetos de arte, a não ser que o artista nos dissesse. Além disso, o critério de o objeto ser feito para a glória da arte não incluiria no conceito de arte nenhum objeto produzido antes de o conceito de arte ter sido desenvolvido.

Um defensor do critério da glória da arte (ou da inutilidade) pode tentar tomar o caminho inverso, a partir da percepção do valor econômico das obras de arte frente aos objetos de artesanato, e dizer que o que faria algo ser um objeto de arte, e não de artesanato, não é que ele teria sido feito meramente para a glória da arte, mas que ele teria um certo valor agregado, que se traduziria em valor econômico: enquanto os objetos de artesanato são muito baratos, os objetos de arte são caros relativamente. Esse caminho também não é bom, pois há muitos objetos de arte que, por não terem ainda o reconhecimento devido, são economicamente tão pouco valiosos quanto um objeto de artesanato. Conforme dissemos, quando colocamos o

valor econômico em jogo, ele está sujeito a flutuações de mercado e a avaliações de raridade e demanda, que tornam difícil sua distinção: um prato comum do século V pode ser tão valioso quanto um Mondrian.

Podemos, então, tentar dizer que estar numa galeria de arte parece garantir que o objeto em questão é um objeto de arte, de modo que não é incompreensível a razão de um filósofo sustentar tal critério; porém as coisas não são bem assim. Se um objeto está numa galeria ou numa outra instituição de arte, isso significa apenas que ele foi escolhido pelo curador para estar naquele espaço. Na verdade, nem todos os objetos são escolhidos pelo curador; muitos, ao abrir uma galeria, contratam um arquiteto, especialista em design de interiores, para decidir como será a iluminação, como serão os espaços expositivos, como serão os espaços de recepção e de comercialização, entre outras coisas. A mesa em que o galerista está sentado não é, normalmente, um objeto de arte, mas um objeto de artesanato, comprado em lojas de *design*. Assim, não seria meramente estar numa galeria que garantiria que o objeto seria um objeto de arte, mas o que de fato garantiria seria estar numa galeria, sendo exposto como objeto de arte.

Essa sofisticação não resolve o problema de o curador ainda ter um papel decisivo na questão de o que distingue um objeto de arte de um objeto de artesanato. Se o curador fosse um real especialista em arte, que visa a expor apenas objetos de arte, sem segundas intenções, talvez pudéssemos confiar no seu papel. Mas, mesmo se esse fosse o caso, o próprio curador teria de ter critérios objetivos com os quais avaliaria se um objeto é um objeto de arte. Colocar todo o peso do critério no curador é somente afastar o problema da sua resposta, pondo um intermediador entre nós e os critérios. Um problema ainda mais grave é que, na realidade, a curadoria de espaços expositivos é feita por quem tem dinheiro para abrir e manter esses espaços, que são normalmente pessoas muito ricas (colecionadores particulares), empresas e governo. E a escolha curatorial por essas 3 classes de indivíduos não tem garantia alguma de ser feita por critérios técnicos em vez de políticos ou ideológicos.

Se um curador, por exemplo, escolhe o artesanato de pedra sabão de Ouro Preto para apresentá-lo como obra de arte, parece que ele o poderia fazer. E, se aceitarmos o critério aqui debatido, seremos obrigados a dizer que o artesanato é arte. Assim, não parece que meramente estar numa galeria possa ser um critério realmente distintivo.

Conclusão

Vimos apresentando alguns critérios comuns na história da arte e da filosofia, para determinarmos uma definição de objeto de arte. Vimos que todos esses critérios apresentam certas vantagens e desvantagens, de modo que é difícil dar uma definição explícita de objeto de arte. Ainda que pensemos que tal definição seja impossível e que só possamos apreender o que é um objeto de arte por semelhança de família, será problemático distinguir objeto de arte de objeto de artesanato, dado que ambos são constituídos dos mesmos tipos de técnicas. Tentamos mostrar que todos os critérios apresentados para distinguir esses dois tipos de objetos são problemáticos: nenhum parece permitir uma distinção perfeita. Há ainda muitos critérios disponíveis no mundo das ideias, como, por exemplo, critérios conjuntivos (que juntam mais de um dos critérios apresentados), critérios disjuntivos (que envolvem uma disjunção entre mais de um dos critérios apresentados), entre outros; entretanto não temos o tempo ou o espaço, neste texto, para investigar a todos. Deixamos com o leitor, assim, a provocação de que talvez não haja um modo de determinar o que é um objeto de arte e nem uma distinção a

ser traçada entre arte e artesanato, o que poderia nos levar a pensar que toda essa distinção seja um tanto arbitrária ou mesmo não objetiva.

Referências

- ALMEIDA, A. "O que é arte? Três teorias sobre um problema central da estética". *Crítica*, 2000. Disponível em: https://criticanarede.com/fil_tresteoriasdaarte.html. Acesso em: 03.jul.2019.
- ALMEIDA, A. "Teorias essencialistas da arte". *Crítica*, 2015. Disponível em: <https://criticanarede.com/aalmeidateoriasessencialistasdaarte.html>. Acesso em: 03.jul.2019.
- ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W.D. Ross. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção Os pensadores).
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Vols. I, II, III. 2ª edição. Ensaio introdutório, tradução do texto grego, sumário e comentários de Giovanni Reale. Tradução portuguesa de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- BAUMGARTEN, A. G. *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*. Tradução de Karl Aschenbrenner e William B. Holther. Berkeley: University of California Press, 1954.
- BELL, C. *Art*. Londres: Chatto & Windus, 1914.
- BENJAMIN, W. "A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica". In: *Obras escolhidas I*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- CID, R. *Refutações: Ensaios em Política, Economia, Ética e Arte*. Porto Alegre: Editora Fi, 2020.
- COLLINGWOOD, R. G. *The Principles of Art*. Oxford: Clarendon, 1938.
- COSTA, C. "Teorias da arte". *Crítica*, 2005. Disponível em: https://criticanarede.com/est_tarte.html. Acesso em: 03.jul.2019.
- CURRIE, G. *An Ontology of Art*. New York: St. Martin's, 1989.
- CURRIE, G. *The Nature of Fiction*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- DANTO, A. "The Artworld". *Journal of Philosophy* n. 61, 1964, pp. 571–584.
- DANTO, A. *The Transfiguration of the Commonplace*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.
- DICKIE, G. *The Art Circle*. New York: Haven, 1984.
- DICKIE, G. *Introduction to aesthetics: an analytical approach*. Oxford: Oxford UP, 1997.
- GOODMAN, N. *Linguagens da Arte*. Tradução de V. Moura e D. Murcho. Lisboa: Gradiva, 2006.
- HEGEL, G. W Friedrich. *Estética*. Tradução de Álvaro Ribeiro e Orlando Vitorino. Lisboa: Guimarães Editora, 1993.
- HUME, D. *Investigação acerca do Entendimento Humano*. São Paulo: Abril, 1973. (Coleção Os pensadores).
- HUME, D. *Essays, Moral, Political, and Literary*. Ed.: Eugene F. Miller. Indianapolis: Liberty Classics, 1985.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. 2ª edição. Tradução de Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

KROON, F. & VOLTOLINI, A. "Fictional Entities". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Inverno de 2018. Edward N. Zalta (Ed.). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/fictional-entities/>.

PLATÃO. *Dialogues*. Traduzido por B. Jowett. Oxford: Clarendon, 1953.

PLATÃO. *Banquete*. Tradução de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção Os Pensadores).

REICHER, M. "Nonexistent Objects". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Primavera de 2019. Edward N. Zalta (Ed.). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/nonexistent-objects/>.

WEITZ, M. "The Role of Theory in Aesthetics". *Journal of Aesthetics and Art Criticism* n. 15, 1956, pp. 27-35.

Sobre o autor

Rodrigo Cid

Professor adjunto de Filosofia na Universidade Federal do Amapá. Residência pós-doutoral em Filosofia realizada na Universidade Federal de Minas Gerais. Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Recebido em: 30/08/2020.
Aprovado em: 28/10/2020.

Received: 30/08/2020.
Approved: 28/10/2020.

Elenchos e educação moral no Sofista de Platão

Elenchos and moral education on Plato's Sophist

José Wilson da Silva

<https://orcid.org/0000-0001-9109-6527> – E-mail: zewilson.silva@uece.br

RESUMO

Uma das características marcantes de Sócrates é o seu modo de examinar. Através da investigação apoiada em uma série de perguntas intercaladas por respostas de um interlocutor, Sócrates segue um caminho de negação das teses que lhes são apresentadas até chegar a um total impasse nesta busca. Sócrates chama de *elenchos* (refutação) ao seu procedimento habitual e ficou bem conhecido pelo o que nos é apresentado nos primeiros diálogos de Platão. Por outro lado, há no diálogo *Sofista*, na sexta definição, a associação do *elenchos* à atividade sofística e, ainda, é apresentado como um método educacional. Estes dois casos são matéria de debate entre os estudiosos, que consideram que o *elenchos* nesta passagem do *Sofista* não é o mesmo método dos primeiros diálogos de Platão, principalmente, por ser considerado um método educacional; já o *elenchos* dos primeiros diálogos serviria apenas para mostrar que o interlocutor sustenta opiniões conflitantes sobre os assuntos morais. Pretendemos, portanto, mostrar que Platão não está apresentando uma nova compreensão do *elenchos* e, ainda, que já era pensado como um método educacional em diálogos anteriores.

Palavras-chave: Platão. Sofista. Refutação. Educação Moral. Ignorância.

ABSTRACT

One of Socrates' striking features is his way of inquiring. Through investigation supported by a series of questions interspersed with the answers of an interlocutor, Socrates follows a path of negation of the theses presented to them until reaching a total impasse in this search. Socrates calls *elenchos* (refutation) his usual procedure and it was well known for what is presented to us

in Plato's first dialogues. On the other hand, in the *Sophist* dialogue, in the sixth definition, the association of *elenchos* with sophistic activity is also presented as an educational method. These two cases are a matter of debate among scholars, they consider that the *elenchos* in this passage of the *Sophist* is not the same method as Plato's first dialogues, mainly because it is considered an educational method; but the *elenchos* of the first dialogues would only serve to show that the interlocutor holds conflicting opinions on the moral issues. We pretend, therefore, to show that Plato is not presenting a new understanding of the *elenchos* and yet that it was already thought of as an educational method in previous dialogues.

Keywords: Plato. Sophist. Refutation. Moral Education. Ignorance.

Introdução

O diálogo *Sofista* é conhecido principalmente por ter uma ampla e instigante investigação no âmbito ontológico – aqui Platão aborda com maestria as grandes questões a respeito do ser e do não-ser (a bem conhecida digressão ontológica, 241c–251a). A grande maioria dos pesquisadores, quando se dispõe à exegese deste famoso diálogo, centra-se nas questões concernentes aos problemas ontológicos, graças a enorme reviravolta que Platão opera ao determinar que o não-ser é (*Sof.* 237a). A acuidade do pensamento platônico, por outro lado, não se limita apenas a uma revisão interna da sua própria filosofia, o resultado da sua empresa se estende inclusive às estruturas ontológicas hegemônicas que eram vigentes até o momento da escrita desta referida obra. Assim os chamados *amigos da terra* e os *amigos das Formas* (*Sof.* 245e–249d), os proponentes da tradição metafísica anterior, não foram poupados do crivo do exame platônico, o filósofo expõe os problemas cabais que comprometem cada uma destas correntes de pensamento.

Evidentemente, não se muda as bases de um sistema filosófico, no que concerne ao pensamento antigo, sem interferir em toda a sua estrutura, pois as compreensões acerca das outras disciplinas filosóficas devem se alinhar às novas bases; em especial a epistemologia, pois não é possível uma teoria do conhecimento que esteja desvencilhada de uma ontologia, como é bem claro na filosofia platônica. A reformulação da teoria do conhecimento é matéria acordada entre muitos especialistas que reconhecem que uma das marcas da terceira fase¹ da produção intelectual platônica é a apresentação da novidade da ciência dialética.

A dialética platônica, no momento da sua última fase, passa a ser identificada com um método chamado *diairesis* (divisão), que visa alcançar uma definição por meio da divisão de um gênero em suas espécies e assim sucessivamente até chegar ao objetivo desejado. Desta forma, Platão teria, paulatinamente ao longo da sua carreira intelectual, abandonado os métodos que eram os principais nas duas primeiras fases, o método elêntico/refutativo e o método hipotético (dado o desenvolvimento da hipótese das Formas Inteligíveis) respectivamente, e adotado o método da divisão. Curiosamente, no diálogo aqui abordado, o Estrangeiro de Eleia, a principal personagem do diálogo, discorre, em um pequeno trecho do diálogo, sobre a aplicabilidade de um certo método no processo educativo (pois compreende que é parte da educação a liberação dos indivíduos das amarras da ignorância ao eliminar suas opiniões falsas).

¹ Sem entrarmos nas discussões relativas à cronologia das obras platônicas, estamos aqui considerando que o diálogo *Sofista* é da terceira fase. Para uma discussão sobre a cronologia dos diálogos, ver Branwood (1992). Para as discussões relativas às fases da produção intelectual platônica, ver as referências em Kahn (1996, pp. 38-39) acerca dos proponentes das interpretações unitária e desenvolvimentista.

Valendo-se disto, neste trecho do diálogo, o método que cumpre a função de eliminar as opiniões falsas, ou melhor, de extirpar a ignorância do pensamento de um interlocutor ou discípulo é o elêntico².

A passagem revela que Platão, em vez de considerar o método dialético como o candidato acertado para o papel didático na formação moral e intelectual dos indivíduos, ele considera que este papel é atribuído ao método elêntico. Coerentemente, para estarmos em concordância com este diálogo e seu lugar na cronologia da produção platônica, não podemos perder de vista que somente é reservado ao filósofo o método dialético, ou seja, há somente um tipo de método adequado para o exame das realidades inteligíveis e aquele que aplica esta atividade nas suas buscas são os filósofos; o que não impede que este mesmo filósofo detenha a habilidade e o conhecimento dos outros métodos. Portanto, o método elêntico, por não ser exclusivo dos filósofos, pode ser empregado por outros especialistas, mormente os sofistas.

A função do método elêntico, neste momento da sexta definição do sofista, é vista por Platão como uma atividade purgativa – um certo tipo de mal é eliminado da alma humana e, ao ter este mal eliminado, ela se torna purificada. Este certo tipo de mal na alma é a ignorância, que Platão diz ser a opinião falsa, e cabe ao método elêntico a função purgativa de eliminá-la. A aplicabilidade de um método que suprime as opiniões falsas e que leva luz à visão obnubilada dos ignorantes, abrindo caminho para a verdade e elevando o ser humano à sua condição de excelência é acertadamente chamada de educação, por isso mesmo que na visão platônica o método elêntico é uma atividade educacional.

Lembremos que o especialista que detém a capacidade de exercer essa função é o sofista de acordo com a sexta definição, mas que o Estrangeiro tem o cuidado de afirmar que se trata de um sofista de *linhagem nobre* (*Sof.* 231b)³. A associação do sofista ao refutador que cumpre a função educativa de eliminar a ignorância da alma de seus interlocutores causa espanto se pensarmos na exposição negativa feita por Platão tanto nas cinco definições anteriores quanto ao que ele declara ao longo do seu *corpus*.

A passagem é inusitada também por outro aspecto. Se tivermos em conta que este método refutativo sempre foi associado a Sócrates, e se for verdade que Platão se esforçou para desvencilhar a associação de seu mestre aos sofistas, esta passagem do *Sofista* dá a entender que os limites entre o sofista e o próprio filósofo estão borrados; como é deixado bem claro pela imagem do lobo e do cachorro como seres semelhantes mas opostos (*Sof.* 231a). Portanto, na atividade que diz respeito à educação dos indivíduos, mormente os mais jovens, os filósofos possuem um concorrente que cumpre a mesma função de purificador das almas.

O método elêntico, até então, aplica-se à esfera intelectual, dado que é um purgativo da ignorância, porém, o *elenchos* sempre foi reconhecido como um método relativo à esfera moral. Tradicionalmente, os comentadores consideram não existir limites consideráveis entre esfera prática e teórica na filosofia platônica – mas aqui parece que essa separação está presente, já que a discussão na sexta definição parece realmente operar uma diferenciação entre essas esferas, pois, se atentarmos para a distinção entre os males da alma e suas respectivas técnicas de purificação, podemos chegar à conclusão que Platão considere como separadas. Os males da alma são a doença e a fealdade, os exemplos de doença são a injustiça, intemperança e covardia, ou seja, são vícios; e os exemplos de fealdade são os diversos tipos de ignorância. Apesar desta distinção, aparente ou não, defendemos que o *elenchos* contempla ambas

² Zaks (2018) argumenta que o *elenchos* está aplicado em todo o argumento do diálogo, como é o caso dos exames das explicações do ser pelos predecessores.

³ Para uma discussão sobre essa expressão ver Trevaskis (1955) e Notomi (1999, 64-68).

as esferas, o que vai de encontro à visão quase unânime dos especialistas que o enxergam como uma cura purgativa com fins morais⁴. Logo, o *elenchos* tem aplicabilidade não apenas nas questões de ordem moral, ele se assenta também nas questões de ordem intelectual. Dada isto, o *elenchos* não seria apenas um método para a aprendizagem de conteúdos intelectuais, é também um método útil na formação de indivíduos virtuosos.

O elenchos como método educacional

A discussão sobre o método elênctico entremeia a argumentação sobre o ensino e educação. Pelo método da divisão, usado nesta parte inicial do diálogo (*Sof.* 226b-231c), a *diakritiké* (arte de discriminar, separar) é tomada como um gênero de técnica a ser dividido em suas espécies, a saber: a arte que separa o melhor do pior (*kathartiké*: técnica da purificação) e a arte que separa o semelhante do semelhante – para esta última Platão não possui um nome. Na última ramificação destas secções, o método elênctico é um método catártico que purifica a alma daqueles que foram submetidos a este tipo de exame.

Na arte de separar o melhor do pior, a arte da purificação, temos duas divisões: uma relativa ao corpo e outra relativa à alma. A catarse tem por finalidade separar ou apartar, seja no corpo seja na alma, aquilo que for o pior, dito de outra maneira, expurgar o mal. Platão, ao se referir a este mal, usa o termo *ponēria* para representar o mal tomado de uma perspectiva geral, pois ele ainda irá dividir a maldade em mais dois tipos. Nesta divisão da maldade, Platão também classifica suas subdivisões em dois tipos de males de maneira geral: eles são uma doença e uma fealdade. O que é uma doença no corpo não é o mesmo daquela da alma, mas de maneira geral tanto uma como a outra são formas de sedições, ou melhor, um corpo ou uma alma está doente quando existe neles uma desunião entre coisas que são, por natureza, aliadas (*Sof.* 228a). A fealdade, de modo geral, é uma desarmonia (seja a fealdade no corpo seja a fealdade na alma).

As ramificações relativas à purificação dos males do corpo serão deixadas de lado, já que o exame pretende apreender o que é o sofista, cuja atividade não é relativa ao cuidado do corpo, mas sim ao da alma. Logo, o interesse está voltado para a purificação dos males da alma. Contudo, a doença da alma, que é uma sedição⁵ interna, é exemplificada no texto por um conflito entre opiniões e apetites, entre o ardor e os prazeres, entre a razão e as dores (*Sof.* 228b). Platão enumera três tipos de sedições: primeiramente, ele lista dois tipos: a intemperança (*akolasía*) e a injustiça (*adikía*), em 228e; e, posteriormente, acrescenta a covardia (*deília*), em 229a. Os exemplos de sedições lembram demasiado a argumentação da partição da alma na *República*, os vícios e todas as injustiças que são explicados pelos conflitos internos à alma⁶ – o termo sedição também é empregado na *República* na sua aplicação para todo conflito interno⁷. Por conseguinte, segundo a argumentação da *República*, a intemperança (*akolasía*) é exatamente um conflito na alma entre o elemento que comanda e o elemento comandado; há injustiça (*adikía*) na alma quando um elemento cuja natureza não é afeita ao governo cumpre a função de governante, ou seja, há sedição porque um elemento interfere na função do outro elemento; a covardia (*deília*) é não “dar ouvidos” aos preceitos do elemento racional relativos ao que deve ser ou não ser temido, mostrando aqui também que o elemento racional e o ele-

⁴ Sobre o debate em torno da educação moral socrática, ver Gendron (1999).

⁵ *Stasis* (στάσις, *Sof.* 228a).

⁶ Dorter (1990) já havia percebido a presença do argumento da tripartição da alma no *Sofista*.

⁷ Por exemplo, *República*, Livro IV, 442d.

mento irascível não estão atuando em uníssono. As narrativas na *República* e no *Sofista* parecem ser bastante similares e acreditamos que a teoria da alma tripartite em Platão está presente até seus últimos diálogos desde o momento de seu aparecimento.

No que concerne ao mal que é a fealdade, a assimetria (*ametrias*) é o que a define, isto é, toda e qualquer fealdade é uma assimetria. Ao tratar sobre a assimetria, Platão assenta que a ela é algo que participa do movimento. Para entendermos o que ele quer significar com isto, devemos ter em mente que a compreensão de movimento para o pensamento grego antigo não se limita ao que nosso pensamento moderno concebe, ele é bem mais amplo. A compreensão mais conhecida é que o movimento para o pensamento antigo tanto é deslocamento espacial quanto mudanças qualitativas. Platão não expressa se o caso aqui é deslocamento ou mudança qualitativa, mas se preocupa com a apresentação de uma definição geral de movimento (é tudo o que pretende atingir um fim, *Sof.* 228c). A fealdade na alma é um erro cognitivo em que o indivíduo acredita ter atingido a verdade, mas erra o alvo, ou melhor, é um movimento em direção à verdade que se desvia de seu objetivo. Esse erro cognitivo é, portanto, a ignorância (*agnoia*, *Sof.* 228d).

Com base nisto que foi aqui apresentado sobre a argumentação presente na sexta definição do sofista neste referido diálogo, Platão determina que, para toda sedição na alma, a técnica a ser utilizada é a justiça corretiva (*kolastiké*, *Sof.* 229a); para todas as formas de ignorância (*sympasa agnoia*), a técnica apropriada é o ensino (*didaskaliké*, *Sof.* 229a).

O ensino também se divide em duas partes, pois há também duas formas de ignorância. O que implica, portanto, na existência de duas artes do ensino para cada tipo de ignorância na alma. Platão apenas trata de um tipo de ignorância, que ele diz ser a maior e a pior forma, definindo-a como a crença em acreditar que se sabe um certo assunto quando, em realidade, não se sabe exatamente nada sobre ele. O nome dado por Platão para este tipo de ignorância é *amathia* e a técnica purgativa que lhe é correspondente é a *paideia*.

Platão não nomeia a outra espécie de ignorância, ele apenas revela que a técnica purgativa que lhe corresponde é a instrução técnica (*demiourgiké*). Da mesma forma, não há grandes detalhes sobre esta última, mas podemos inferir que não é uma técnica que faz uso do discurso para o ensino, pois essa atividade é reservada à *paideia*. Quando Platão parte para a divisão da *paideia* em suas espécies, ele fala “parece-me que, no ensino pelo discurso [τῆς ἐν τοῖς λόγοις διδασκαλικῆς], há uma via mais rude, por outro lado, há uma outra mais suave” (*Sof.* 229e). Ao declarar que esta técnica é feita pelo discurso, dá a entender que a outra é feita por outros recursos.

As duas partes do ensino por meio do discurso ou *paideia* são a admoestação (*nouthetetiké*) e a refutação (*elenkhos*), a divisão chega ao seu termo e o sofista é definido como refutador. O *elenchos* é explicado em 230b-c como uma *mostração das contradições* (ἐπιδεικνύουσιν... ἐναντία) sustentadas pelo interlocutor até se ver livre de suas opiniões falsas. Com efeito, o *elenchos* é um método puramente negativo, ele ocorre pelo arrasamento, provocado por um questionador, do que foi sustentado pelo interlocutor. O processo de refutação, para ocorrer, necessita primeiramente que o interlocutor assuma uma tese P, que é a matéria que o questionador necessita para produzir a refutação, em seguida, o questionador apresenta uma tese Q, que é a negação da tese P, com o objetivo de consentimento do interlocutor. Se o interlocutor aceitar a tese Q, o questionador mostra que ele alberga opiniões contrárias, e este entrechoque entre as opiniões é o suficiente para produzir a refutação. A consequência do *elenchos* é o abandono de uma das opiniões; em realidade, a opinião falsa é abandonada quando confrontada com a verdade, e desperta o sentimento de vergonha, que é um grande reforço para a clivagem intelectual e/ou moral, ou seja, para o processo educacional.

O elenchos no Sofista e o elenchos nos diálogos socráticos

O que os especialistas costumam chamar de método elêntico socrático é um certo tipo de procedimento investigativo apresentado nos primeiros diálogos platônicos. Não há nestes diálogos uma preocupação, por parte de Platão, em produzir uma exposição concernente aos aspectos formais deste método. Por outro lado, o que nos permite tratá-lo enquanto um método é o padrão existente nesse procedimento que Sócrates aparece aplicando nesses primeiros escritos. Porém, a sexta definição do sofista apresenta o *elenchos* metodicamente e acrescenta elementos que não foram mostrados nos primeiros diálogos tais como o papel da vergonha no processo de clivagem mental, os efeitos calmantes da refutação e, o mais importante aqui, que a refutação é um método de ensino.

O fato de que a refutação é vista como um método de ensino aqui na terceira fase platônica é a comprovação para alguns estudiosos de que o refutador neste caso não pode ser identificado com Sócrates, já que ele costuma expressar que não é um mestre e, portanto, não ensina nada. Realmente existem passagens na obra platônica em que Sócrates deixa isto claro, assim como existem outras passagens em que ele assume ensinar algo. As passagens nas quais Sócrates diz ensinar são as seguintes: *Apologia* 21b e 35c, *Láques* 195a e *Górgias* 457c-d (assumimos que os diálogos aqui listados são obras da primeira fase). Logo, considerar que o *elenchos* aqui no *Sofista* não pode ser atribuído a Sócrates porque é um método educativo, e Sócrates já havia declarado não ensinar nada, não é uma interpretação segura e definitiva já que há outras passagens nas quais Sócrates afirma ensinar.

É intrigante estas duas figuras de Sócrates (o que afirma ensinar e o que nega ensinar), delas é possível supor que Platão as representa de acordo com suas pretensões consoantes com a exposição de cada diálogo, como muitos especialistas solucionaram esse problema – nas obras iniciais, a argumentação presente nestes diálogos não põe a necessidade de um Sócrates educador, apenas nas obras posteriores ele é representado como educador por causa de teorias como a da imortalidade da alma. Há a interpretação de Zacks que busca compreender estas distintas narrativas assumindo a seguinte hipótese: “ele nega ser um professor em um sentido, mas está pronto para se identificar como um professor em um outro sentido”⁸. Este comentador observa que o sentido no qual Sócrates nega ensinar diz respeito aos dois tipos de ensino tratados na sexta definição do sofista, a saber: a instrução técnica (229d) e a admoestação (229e-230a). Já o sentido que corresponde à afirmação socrática de que ele próprio é um professor é o ensino pelo método refutativo.

Esta forma de interpretar é completamente especulativa, já que não existe comprovação textual para corroborar a hipótese de Zacks. Nós, por outro lado, temos em mente uma outra hipótese, mantendo a mesma ideia de que são sentidos distintos para a educação, porém, reconhecemos que os sentidos são outros, a saber: uma concepção de educação compreendida como *transmissão* de conteúdos e uma concepção de educação em que o conhecimento é “auto-concebido”. Assim, quando Sócrates nega ser um professor é no sentido de ser um educador que transmite algum conteúdo para seus discípulos, mas quando afirma ensinar é no sentido de fazer o discípulo auto-conceber o conhecimento.

Nossa hipótese se baseia em duas passagens do *corpus platonicum*, a primeira é a declaração socrática que nega a concepção de educação enquanto transmissão, que se encontra no

⁸ Zacks (2018), p. 377, n. 19.

Banquete, e a segunda é correspondente à educação como conhecimento auto-concebido, que se encontra no diálogo *Mênon*.

A menção ao experimento dos vasos comunicantes apresentada no início do *Banquete* comprova que Sócrates não concebe que o conhecimento seja um conteúdo que possa simplesmente ser transmitido para um indivíduo ignorante. A passagem é a seguinte: “Seria de uma prosperidade, Agatão, se a sabedoria fluísse daquele mais pleno [de conhecimento] para o mais vazio [de conhecimento], quando tocássemos uns aos outros, como a água de um copo que flui, por meio do fio de lã, do [recipiente] mais pleno para o [recipiente] mais vazio”. Sócrates demonstra aqui uma postura cética a essa possibilidade de transmissão de conhecimento.

Parte da crítica a essa forma de compreender a educação, como transmissão do conhecimento, encontra eco na passagem 81d-e do diálogo *Mênon* quando Sócrates menciona os seus efeitos nocivos aos que são por ela educados. O ponto central discutido nessa passagem é a apresentação da tese da reminiscência, que é tida como o próprio processo de todo aprendizado feito com auxílio de um mestre que conduz o discípulo a encontrar por si mesmo o conhecimento. Desta forma, os indivíduos que são educados pela ideia de transmissão de conhecimento tornam-se, segundo Sócrates, preguiçosos ou inativos e débeis – os que são educados desta maneira não são agentes ativos na aquisição do conhecimento. O que não é o mesmo para os que são educados na outra maneira, cujo processo de aprendizado é pela rememoração, esses são diligentes e inquiridores, pois são ativos na busca do conhecimento. No momento em que Sócrates demonstra essa forma de educação em que o aprendizado é rememoração, que é a famosa passagem da solução do problema matemático pela criança escrava da casa de Mênon, ele o faz pelo seu costumeiro método refutativo. Sócrates conduz o raciocínio para a solução do problema refutando as respostas dadas pela criança até fazê-la cair em aporia.

O problema matemático trata sobre a incógnita relativa ao lado do quadrado cuja área é de 8cm^2 . Para solucionar esta dificuldade, Sócrates toma por base o quadrado de lado 2cm e faz com que a criança pense que um quadrado cujo lado seja o dobro deste tenha também a área que seja o dobro. Essa ideia é refutada, pois o quadrado que tenha o lado que seja o dobro do primeiro quadrado tem área de 16cm^2 , o que ultrapassa em duas vezes a primeira área. A criança então pensa que deva ser o quadrado cujo lado esteja entre 2cm e 4cm , que é o lado 3cm , mas uma vez mais, sua ideia é refutada porque a área deste último quadrado ainda não é a área de 8cm^2 , pois a ultrapassa em 1cm^2 . A criança, com isto, é levada a cair em aporia. Aqui temos a aplicação padrão do método refutativo socrático e, durante o raciocínio, Sócrates faz a seguinte declaração: “vês, Mênon, como *não ensino nada disso*, mas estou perguntando tudo? Neste momento, *ele acha que sabe (...)*” (*Men.*, 82e – itálicos nossos). Em um primeiro momento, a criança acha que sabe qual é o lado buscado, mas, na realidade, ela não sabe, ou seja, ela é ignorante sobre este assunto, ele tem uma opinião falsa, ou melhor, uma *amathía*. Assim, temos aqui o método refutativo sendo usado no processo educativo que elimina a *amathía*.

Está bem claro, pelo menos nestes dois diálogos aqui tratados, que Sócrates concebe duas concepções de educação, ambas opostas e inconciliáveis e apenas uma delas ele admite praticar. Sócrates também concebe que apenas uma destas formas de educação realmente nos livra de nossa ignorância, a rememoração. A passagem relativa à rememoração no *Mênon* possui a aplicabilidade do método refutativo no processo de ensino, Sócrates aqui retira as opiniões falsas (a crianças acha que sabe a solução para o problema), que são obstáculos para a aquisição do conhecimento. Esta descrição apresenta elementos que são os mesmos presentes na passagem relativa à sexta definição: método refutativo, ensino e a *amathía*. Logo, o *elenchos* no *Sofista* pode perfeitamente ser atribuído ao Sócrates sem criar nenhum problema de interpretação.

Por que o elenchos é o mais apropriado para eliminar a *amathía*?

Educação deve ser compreendida como processo de eliminação da ignorância, que possibilita a aquisição do conhecimento. Como existem múltiplas espécies de ignorância, os processos educativos serão correspondentes a cada uma destas espécies. O *elenchos*, como sabemos, é um método empregado para a eliminação de uma espécie de ignorância chamada *amathía* (opiniões falsas tomadas como verdadeiras), o que significa que aquele que as suporta não percebe a falsidade delas. Considerar que coragem resulta do medo da morte⁹, que a morte é um mal¹⁰, que é justo fazer o mal para quem comete injustiças¹¹, que os deuses fazem o mal¹², que o prazer é o bem¹³, que desejar o que nos é idêntico é amor¹⁴, que se privar de prazeres em nome de outros é temperança¹⁵ são exemplos de opiniões falsas – pelo menos uma destas opiniões se encontra em quase todos os indivíduos, pois elas aparentam ser verdadeiras e por isto mesmo induzem ao erro quem as mantêm.

Enquanto os indivíduos tomarem tais opiniões como verdadeiras, sempre viverão uma vida no erro porque as aparências podem ser enganosas. Também estarão inclinados a permanecer no erro mesmo que lhe seja apresentado um conhecimento contrário. Apenas apresentar proposições, discursos ou raciocínios que se opõem uns aos outros não é suficiente para operar uma clivagem intelectual e moral, ou seja, não basta mostrar para estes indivíduos enganados o outro lado da moeda. Para estes casos, a aquisição do conhecimento verdadeiro deve ter que necessariamente passar pela negação do conhecimento falso existente. Portanto, deve-se primeiro eliminar a falsidade para poder dar espaço para o conhecimento e para a verdade. Platão deixa isto bem claro na seguinte passagem:

Pois, minha querida criança, os purificadores [da alma], como os médicos em relação aos corpos, que têm por costume não poder beneficiar o corpo antes de ter recomendado o alimento até que os obstáculos internos não tenham ainda sido retirados, o mesmo também pensaram para a alma, ela não terá a vantagem dos conhecimentos recomendados até que, pela refutação, a pessoa refutada é levada a um estado de vergonha, livrando-se das opiniões que impediam o conhecimento” (*Sof.* 230b-d).

O tipo de ignorância (*amathía*) que encerra o método refutativo é a opinião falsa, o engano de não saber, mas achar que sabe. Mas o que confere a qualidade de ser falsa à opinião? A resposta de Platão é a participação no não-ser. Após a digressão ontológica em que foi demonstrado que o Ser se entrelaça com o não-Ser, Platão explica que um certo grupo X de gêneros se entrelaçam com um outro grupo Y de gêneros, mas que não se entrelaça com outros grupos W, Z, P e assim por diante. Além disso, os chamados gêneros supremos, como o Ser e o não-Ser, se entrelaçam como todos os outros. Em especial, o entrelaçamento dos gêneros com o não-Ser é a condição que possibilita a falsidade (*Sof.* 260b-e), porém, o não-Ser deve ser concebido como alteridade (tudo o que não for o gênero X). Logo, o falso é a combinação de um gênero com o que ele não é, por exemplo, afirmar que a diagonal do quadrado é comensurável

⁹ *Fédon*, 68d.

¹⁰ *Apologia*, 29a-b: “Porque naturalmente, varões, temer a morte não é outra coisa senão parecer que se é sábio, quando não se é – pois é parecer que se sabe o que não se sabe..., mas a morte, ninguém sabe se acaso não é o maior de todos os bens para o homem – porém a temem como se soubessem ser o maior dos males! E o que é isso, senão aquela ignorância [*amathía*] mais repovável: a de se pensar saber o que não se sabe?”

¹¹ *República*, 332d.

¹² *República*, 380b-c.

¹³ *Protágoras*, 351b-c.

¹⁴ *Banquete*, 205e.

¹⁵ *Fédon*, 68e-69a.

é falso, pois é combinado ao gênero da diagonal algo que ela não é, pois, em realidade, a diagonal do quadrado é incomensurável.

Mas como saber que uma opinião é falsa? Primeiramente, é necessário compreender que o Ser para Platão é uma potência de comunicação e que a existência de todas as coisas é devido a esta potência. O Ser é, individualmente ou em sua totalidade, uma multiplicidade de relações das outras Formas entre si ou dele mesmo com todas as outras – na sequência do argumento, Platão reconhece o mesmo para o não-Ser enquanto alteridade. Em seguida, é necessário saber que estas múltiplas relações entre as Formas é a condição para o discurso, porque o próprio discurso indica este entrelaçamento (*Sof.* 259e). Os elementos mínimos que se entrelaçam para formar um discurso são o nome e o “verbo”, que nos permite dar alguma indicação relativa “sobre as coisas que são, ou se tornaram, ou foram, ou serão; não apenas para nomear, mas para dizer que algo se realiza, entrelaçando os verbos aos nomes [συμπλέκων τὰ ῥήματα τοῖς ὀνόμασι]” (*Sof.* 262d). O discurso também não é apenas um indicativo que nomeia ou diz sobre as coisas que são, foram e serão, ele declara *o que é tal como é* [λέγει τὰ ὄντα ὡς ἔστιν]” (*Sof.* 263b), ou seja, o verbo diz do nome algo que ele é – isto confere a qualidade de ser verdadeiro ao discurso, uma combinação homogênea entre nome e verbo; e ele também diz outras coisas das coisas que são (ἕτερα τῶν ὄντων, *Sof.* 263b), ou seja, o verbo diz do nome algo que ele não é – isto confere a qualidade de ser falso ao discurso, uma combinação heterogênea entre nome e verbo. Logo, a qualidade de verdade ou falsidade do discurso diz respeito a um entrelaçamento de verbos e nomes que seja homogêneo ou heterogêneo respectivamente. Se tomarmos como exemplo o seguinte enunciado “Sócrates é branco”, os termos que compõem este discurso simples, com base na ontologia descrita por Platão no *Sofista*, se combinam formando um todo sintético ou homogêneo. Por sua vez, no enunciado “Sócrates é aquático”, os termos não se combinam, formando um todo heterogêneo. O enunciado “Sócrates é aquático” é falso, já que diz algo que não é de Sócrates.

Com base nisto, Platão assume que toda opinião, assim como as outras capacidades cognitivas (pensamento e juízo perceptivo)¹⁶, são derivadas do discurso¹⁷ (*Sof.* 263e-264a) – desta maneira, o discurso interno, que ocorre na alma em pensamento, quando afirma ou nega é uma opinião. A opinião, portanto, é um certo tipo de discurso e, conseqüentemente, a sua verdade e falsidade se dá em razão do entrelaçamento, homogêneo ou heterogêneo, de verbos e nomes. Logo, a opinião falsa é uma combinação heterogênea, que afirma um atributo que não pertence à coisa (é justo fazer o mal ao inimigo) ou nega um atributo que pertence à ela (a justiça não é sabia nem capacita).

Esta é a base suficiente para entendermos a razão para o método refutativo ser o mais apropriado para eliminar a opinião falsa da alma, pois a opinião falsa, por ser exatamente uma expressão de uma contrariedade, já que combina atributos contrários às coisas, tende forçosamente a exibir suas incoerências quando confrontadas com as coisas tais como elas realmente são. O interlocutor ao perceber os seres tais como eles realmente são, constatam que certas opiniões que albergava na alma são insustentáveis, tornando impossível a permanência de ambas ao mesmo tempo.

Podemos elencar ainda um outro fator para compreendermos por que o método refutativo é o mais apropriado para cumprir a função educacional: a vergonha (lembramos que a refutação provoca o sentimento de vergonha naquele que sustentava opiniões falsas). Nem

¹⁶ *Diánoia e Phantasia*.

¹⁷ Notomi, p. 256: “We observe that the explanation of the three concepts, thought, judgement, and *phantasia*, is not a syntactical analysis (like the analysis of statement), but a relational analysis of these concepts in terms of statement”.

sempre a visão da verdade ou o conhecimento são suficientes para uma clivagem intelectual e/ou moral, pois os pilares que sustentam certas opiniões são em sua maioria irracionais. Os raciocínios, apesar de serem necessários para o processo educacional, não são suficientes por não conseguirem atingir as camadas irracionais da alma, que possuem grande poder direcional das ações humanas. O sentimento de vergonha, que está ligado às noções de beleza e fealdade, quando está em conformidade com a atividade racional, serve como meio de controle e estabelecimento da ordem interna. Isto significa que as máximas racionais, que devem necessariamente ser proposições verdadeiras, serão os guias do pensamento deste indivíduo, ou seja, ocuparão o lugar das opiniões falsas, pois “a pessoa refutada é levada a um estado de vergonha, livrando-se das opiniões que impediam o conhecimento” (Sof. 230d). A refutação provoca o sentimento de vergonha porque revela um engano intelectual, significa que o enganado achava que tinha alcançado a verdade, mas errou o alvo. Relembremos que Platão explica que o movimento que mira a verdade, mas erra o objetivo, é uma assimetria. Assim, aquele que mantém opiniões falsas achando que são verdadeiras, contém em si uma assimetria. Evidentemente, a vergonha se opõe à toda fealdade, incluindo à fealdade na alma. Ocorre que a vergonha só nasce porque a fealdade, antes imperceptível, é revelada pela refutação. O indivíduo passa a perceber que era realmente ignorante quando identifica a contradição que mantinha. Por fim, estes são os motivos para o método refutativo ser o mais recomendado para o processo de passar da ignorância para a aquisição do conhecimento.

Considerações finais

A exposição da sexta definição do sofista é extraordinária – aqui Platão certamente demonstra a sua grande habilidade de conciliar perfeitamente o conteúdo filosófico com o modo de exposição. A sexta definição tem como conteúdo a apresentação do método refutativo como meio de eliminação do caráter difuso que atrapalha nossa capacidade de distinguir um conceito do outro, a verdade da falsidade, o que é do que não é, principalmente, quando estas coisas possuem semelhanças umas com as outras. Assim, o método refutativo passa a ser acomodado como uma técnica de purificação ao eliminar as obscuridades enganosas presentes em nossas almas. Neste momento do diálogo, Platão atribui a função de purificador de almas à atividade sofística, que sempre foi representada como a prática mais perniciosa na formação dos indivíduos. O caso é que a refutação não é exclusiva da sofística, Sócrates, por exemplo, é conhecido como um grande refutador. Eis aqui um motivo de controversa entre os comentaristas, Sócrates e os sofistas são aproximados nesta definição – mesmo que a aproximação seja duvidosa. Da mesma forma, é posto em dúvida se o método como é representado aqui corresponde à refutação presente nos primeiros diálogos de Platão. A função do método como uma prática educativa parece não possuir nenhuma semelhança com o modo padrão de entender o método refutativo socrático e que por isso mesmo não pode ser atribuído a Sócrates.

A genialidade de Platão se apresenta quando as nossas interpretações se tornam conflitantes devido à combinação de gêneros que são contrários: o sofista como purificador e educador, que o assemelha ao modelo de filósofo para Platão (que é o próprio Sócrates). Da mesma forma, Platão tentou afastar de Sócrates a imagem de educador por causa da acusação de corruptor da juventude, mas na sexta definição do sofista, o seu método tão característico é um tipo de método educacional. Estas objeções e controvérsias, em realidade, tornam-se ainda mais interessantes porque a própria passagem também serve como seu próprio exemplo já que as combinações (sofista-educador, por exemplo) criam confusão. Talvez seja este o objetivo platônico, criar confusão para nos induzir à reflexão tal como faz o refutador, tal como faz

Sócrates no *Mênon*. Como Platão já havia discutido na *República* 523a-d, há certas coisas que convidam à reflexão e outras não convidam, as que convidam são uma “mistura” de opostos. Estas misturas, ou combinações/entrelaçamentos, quando percebidas, forçam nosso intelecto a refletir, eleva-nos ao inteligível, aparta-nos do erro e nos coloca no caminho da verdade. É o que o método refutativo promove, a reflexão, mostrando as inconsistências que retiram as barreiras da ignorância, abrindo caminho para o conhecimento e a verdade.

Referências

- BRANWOOD, L. Stylometry and Chronology. In *The Cambridge Companion to Plato*. Ed. Richard Kraut. Cambridge University Press, 1992.
- DORTER, K. “*Diaresis and the Tripartite Soul in the Sophist*,” *Ancient Philosophy*, v. 10, p. 41-61, 1990.
- GENDRON, C. Reconsidering Socrates’ Influence on Moral Education through the Elenchus. *Philosophical Inquiry in Education*, v. 12, n. 2, 1999.
- KAHN, C. H. *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge University Press, 1996.
- LOTT, M. Ignorance, Shame and Love of Truth: diagnosing the sophist’s error in Plato’s *Sophist*. *Phoenix*, v. 66, n. 1/2, 2012, pp. 36-56.
- NOTOMI, N. *The Unity of Plato’s Sophist: Between the Sophist and the Philosopher*. New York: Cambridge University Press, 1999.
- PLATON. *Le Sophiste*. Tradução de Nestor L. Cordero. Paris: GF Flammarion, 1993.
- TREVASKIS, J. R. The Sophistry of Noble Lineage (Plato, “Sophistes 230a5-23269”). *Phronesis*, v. 1, n. 1, 1955, pp. 36-49.
- ZAKS, N. Socratic Elenchus in the Sophist. *Apeiron* v. 51, n. 4, 2018, pp. 371–390.

Sobre o autor

José Wilson da Silva

Professor substituto da Universidade Estadual do Ceará e Professor Colaborador do Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Estadual do Ceará. Pós-doutorado, Doutorado e Mestrado em Filosofia pela Universidade de São Paulo, Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará e Doutorado Sanduíche na Université Libre de Bruxelles. Coordenador e Pesquisador do Grupo de Estudos em Filosofia Antiga da Universidade Estadual do Ceará (GEFA-UECE). Tem experiência em Filosofia Antiga (atuando principalmente nos seguintes temas: Metafísica, Epistemologia, Ética e Psicologia) e Ética (ênfase no tema da *akrasía* ao longo da história do pensamento filosófico).

Recebido em: 14/03/2021.
Aprovado em: 19/03/2021.

Received: 14/03/2021.
Approved: 19/03/2021.

Preço e a justiça na troca em Aristóteles

Price and justice in exchange in Aristotle

Mário Motta Máximo

<https://orcid.org/0000-0003-4538-4477> – E-mail: mariomottamaximo@gmail.com

RESUMO

Nas últimas décadas, é possível observar um crescente interesse nas contribuições do pensamento moral e político aristotélico para o fenômeno econômico. Alguns pesquisadores buscaram demonstrar que as teorias dos preços modernas possuem origem no *corpus aristotelicum*. Nesse caso, Aristóteles já foi visto como pai da teoria do valor trabalho (Gordon, 1964); da teoria do valor baseada na demanda (Soudek, 1952); e de nenhuma das duas (Meikle, 1995). Outros pesquisadores afirmam encontrar em Aristóteles considerações teóricas que auxiliam na reformulação de nossa própria visão econômica (Sen, 1987). Esse artigo se insere em ambos os esforços. A nossa tese é que, em Aristóteles, os preços estão vinculados à reciprocidade e à amizade da comunidade política. Como a ciência econômica moderna ignora esse fundamento, ela acaba por confundir os meios com os fins da troca. Desse modo, o artigo procura contribuir para reavivar o devido lugar da justiça no debate econômico.

Palavras-Chave: Aristóteles. Comensurabilidade. Troca. Trabalho e utilidade.

ABSTRACT

Over the last decades, it is possible to observe a growing interest in the contributions of Aristotelian moral and political thought to the economic phenomenon. Some researchers tried to demonstrate that the modern price theories originate from the *corpus aristotelicum*. In this line of investigation, Aristotle has already been seen as the father of labor theory of value (Gordon, 1964); the demand-based theory of value (Soudek, 1952); and neither (Meikle, 1995). Other researchers claim to find theoretical insights in Aristotle that help to reshape our own economic vision (Sen, 1987). This article is part of both efforts. I present the following

thesis: in Aristotle, prices are linked to the reciprocity and friendship of the political community. Modern economic science ignores this foundation and, as a result, it confuses the means with the ends of exchange. Thus, the article seeks to facilitate the revival of justice talk in the economic debate.

Keywords: Aristotle. Commensurability. Exchange. Labor and utility.

Introdução

Normalmente, a obra de Aristóteles é associada aos temas tradicionais da filosofia: a metafísica, a lógica, a ética etc. O legado de Aristóteles não é usualmente invocado quando o assunto é de natureza econômica: a produção, a troca e o consumo. Quando o tema é a economia, a opinião dominante parece ser a do historiador e economista Schumpeter, que chegou as seguintes conclusões a respeito da obra aristotélica: "(...) decoroso, pedestre, levemente medíocre e não muito mais do que um senso comum levemente pomposo. (...) Por mais importante que tudo isso tenha sido para ele [Aristóteles] e, por mais de 2000 mil anos, para todos os seus leitores, não nos diz respeito em absoluto." (SCHUMPETER, 1954, p. 54)¹. Contudo, movimentos recentes demonstram o quanto infeliz é esse comentário de Schumpeter. Uma série crescente de autores encontra em Aristóteles uma análise econômica profunda. Além disso, a obra de Aristóteles é vista como um caminho para alargar e enriquecer as nossas próprias reflexões modernas, principalmente no que diz respeito ao escopo e à finalidade da ciência econômica.²

O objetivo deste trabalho é discutir as interpretações do pensamento econômico aristotélico, ainda pouco presentes no debate brasileiro. No centro das contribuições aristotélicas ao tema está a sua noção de justiça distributiva, em especial, quanto a formação dos preços das mercadorias. Em Aristóteles, a troca e a justa distribuição são fundamentos da comunidade política, porque delas depende a sua própria condição de existência: a autonomia material. Dessa maneira, investigo abaixo a formação de preços em Aristóteles à luz de duas teorias econômicas consolidadas, a teoria do valor trabalho e a teoria do valor utilidade. Esse expediente pretende demonstrar que Aristóteles não deve ser entendido como predecessor de nenhuma das duas teorias, como frequentemente se supõe, e que, na verdade, a sua interpretação do fenômeno da troca envolve uma forte noção de amizade e reciprocidade.

O mecanismo da troca em Aristóteles

A troca de mercadorias, tão comum no nosso dia-a-dia, introduz um elemento surpreendente aos objetos, quando observamos com maior cuidado esse mecanismo. Com a existência da troca, os objetos passam a ter uma duplicidade de funções. Ao invés de servirem à finalidade para a qual foram produzidos, eles passam a funcionar como meio de obtenção de outros objetos. Não há dúvida de que Aristóteles foi um precursor na distinção conceitual entre essas duas funções:

¹ Eu mesmo traduzi para o português todas as passagens citadas neste artigo, com exceção das obras de Aristóteles. No caso da *Ética a Nicômaco (EN)*, utilizo a tradução de Marco Zingano e, para *A Política (Pol)*, faço proveito da tradução de Antônio Campelo Amaral e Carlos Gomes.

² Como exemplo desse interesse é possível citar a publicação, apenas nos últimos anos, de três títulos que tratam diretamente dos temas econômicos em Aristóteles e que foram fundamentais na elaboração deste artigo: *A re-assessment of Aristotle's economic thought* (CRESCO, 2014); *Virtue and Economy* (BIELSKIS e KNIGHT, 2016); *Aristotle Critique of Political Economy* (GALLAGHER, 2018).

Começemos a discussão deste assunto da seguinte maneira: tudo o que possuímos tem um duplo uso, mas não no mesmo sentido; um dos usos é adequado ao objeto, o outro não. Por exemplo, uma sandália tem dois modos de uso: como calçado e como objeto de troca. Ambos são modos de utilização da sandália; aquele que troca uma sandália por dinheiro ou alimento com alguém que dela necessita, faz uso da sandália como sandália, mas não faz o uso próprio da coisa; é que esta não existe para ser trocada. (Pol. I.9 1257a5–15)

É importante destacar que Aristóteles utiliza esta diferença entre o uso e o meio de troca para afirmar a superioridade do uso. Não que a troca negue a natureza do objeto, mas em sua escala ontológica, o uso é a função mais própria. Assim, é possível dizer que o consumo é a *finalidade* do objeto, enquanto a troca é uma instância secundária. Essa prioridade do uso é algo frequentemente ignorado pela análise econômica moderna, que comete o erro lógico de tratar dos meios sem fazer referência aos fins³. A análise dos objetos como meios de troca exige que estes tenham um fim estabelecido para além da troca – o uso, como observou Aristóteles.

Como não poderia deixar de ser, a partir dessa ênfase no uso, a troca de objetos tão distintos gera um certo espanto. Afinal, como dois objetos de naturezas tão diferentes – como uma casa e uma cama, para utilizar o mesmo exemplo de Aristóteles – podem ser igualados? Pois é exatamente isso que a troca faz, iguala objetos de naturezas distintas. Aristóteles conclui, portanto, que, se há troca entre A e B, é porque há algo que os homogeniza, que os torna parte da mesma escala, que os comensura: “Com efeito, não se gera uma associação entre dois médicos, mas entre um médico e um agricultor e, em geral, entre pessoas distintas e não iguais – mas se deve igualá-los. Por isso todas as coisas de que há troca devem ser de algum modo comensuráveis.” (EN V.8 1133a16–20).

Assim, é possível afirmar, junto com Marx (1867, p. 81), que Aristóteles foi o primeiro a analisar a forma do valor. Não apenas porque percebe a necessidade de algo que explique a comensurabilidade entre dois objetos distintos, mas também porque se dá conta de que essa igualdade não pode ser elucidada pela moeda. O dinheiro é apenas a representação da substância que de fato confere a igualdade entre as mercadorias. A moeda é apenas um facilitador, um meio, uma ferramenta que convenciamos⁴ para tornar as trocas mais ágeis: “E é por esta razão que ganhou este nome, moeda (νόμισμα), porque não existe por natureza, mas por convenção (νόμος) e está em nosso poder mudá-la e torná-la sem valor.” (EN V.8 1133a30–32).

Desse modo, Aristóteles se depara com um problema: por um lado, percebe a necessidade da existência de uma substância que iguale A e B, os objetos de troca, e, por outro lado, rejeita a moeda como tal substância, dado que esta é apenas uma convenção que facilita (e não explica) as trocas. Como Aristóteles resolve esse problema? Aqui há divergência entre os historiadores do pensamento. Uma leitura possível é conectar Aristóteles com os desenvolvimentos posteriores da tradição escolástica medieval⁵ quanto à formulação de uma teoria do valor baseada nos custos, isto é, explicar a comensurabilidade dos objetos de troca por meio do esforço necessário na produção de cada um. Isso significa que A é trocado por B na proporção do quanto custoso é produzir A em relação a B. O elemento comum que explica a troca é, nessa perspectiva, o fato de que tanto A quanto B são frutos do esforço de produção humano. Este princípio

³ Esse erro formal da ciência econômica está bem documentado na literatura. Ver, por exemplo, Sen (1987).

⁴ Não há aqui a ambiguidade frequente da palavra “convenção”: um acordo deliberado ou um acordo implícito. A expressão utilizada por Aristóteles para descrever o estabelecimento da convenção é *ἐξ υποθέσεως*, que possui sentido de um estabelecimento formal, explicitamente combinado. Ver Peacock (2016).

⁵ Alberto, o Grande (1200–1280) é o primeiro dos doutores escolásticos a introduzir explicitamente fatores de custos e trabalho na determinação do valor, no contexto da recepção e compreensão da obra aristotélica. Alberto é seguido por Tomás de Aquino (e muitos outros) na elaboração da teoria que ficou conhecida como “preço justo”. Esta conexão está bem documentada em Langholm (1979).

viria a se tornar a teoria do valor trabalho com a economia política, de Smith a Marx. Na próxima seção, nós vamos investigar se a troca pode ser entendida nesses termos e quais são as contribuições de Aristóteles ao problema.

Valor trabalho em Aristóteles

Nessa visão, Aristóteles seria um precursor da teoria do valor baseada nos custos porque afirma que a relação de troca entre o sapato e o trigo é uma relação entre o sapateiro e o agricultor, ou seja, entre a produção do sapato e a produção do trigo: “Haverá então reciprocidade quando os termos estão igualados, de sorte que o que precisamente o agricultor é para o sapateiro, o produto do sapateiro é para o produto do agricultor.” (EN V.8 1133a33–35)⁶. Aristóteles não afirma diretamente que essa igualdade se dá em termos de custos ou em tempo de trabalho, mas, ao vinculá-la ao produto, torna essa uma leitura possível. Trata-se de uma igualdade entre duas proporções. Do lado esquerdo da igualdade, há uma razão entre os produtores, no exemplo, o agricultor e o sapateiro. Do lado direito da igualdade, há uma razão entre os produtos trocados, no exemplo, o trigo e o sapato. Gordon (1964, p.122) utiliza a lúcida explicação do helenista WD Ross⁷ para argumentar a favor dessa interpretação:

O raciocínio da “reciprocidade proporcional” não é claramente descrito por Aristóteles, mas parece ser como se segue: A e B são trabalhadores em diferentes mercados, e terão diferentes graus de merecimento. Seus produtos, portanto, também terão diferentes méritos (apesar de Aristóteles não os reduzir expressamente a uma questão de tempo). Assim, se $A = nB$, C (o que A produz, digamos, em uma hora) valerá n vezes o valor de D (o que B produz em uma hora). Uma troca justa ocorrerá, então, se A recebe nD e B recebe $1C$; isto é, se A oferece o que produziu em uma hora, recebe em troca o que B produziu em n horas.

Mais recentemente, Danzig (2000) defendeu uma posição similar, ao afirmar que Aristóteles faz referência, mesmo que não explicitamente, aos custos de produção. No entanto, a tentativa de encontrar a teoria do valor trabalho em Aristóteles sempre enfrentou resistência, justamente por ser necessário “inferir” certos elementos que não estão diretamente presentes na obra do filósofo. A passagem “o agricultor é para o sapateiro” sugere que há algo nas características produtivas, como se Aristóteles vislumbrasse a importância do trabalho. Entretanto, de posse de um olhar cético, não é possível enxergar a teoria do valor trabalho. Marx (1867, p. 81–82) notoriamente afirma que faltou pouco para Aristóteles alcançar esta teoria e só não o fez devido a limitações históricas – a sociedade grega escravocrata não lhe permitia enxergar a igualdade essencial entre os trabalhos humanos. Assim, a narrativa histórica que coloca Aristóteles como precursor da economia política, no âmbito do valor, estará sempre sujeita à crítica de importar *demasiadamente* os desenvolvimentos teóricos posteriores ao pensamento do filósofo. Nas palavras de Moses Finley (1970, p. 10–11): “Aristóteles nem uma vez se refere aos custos do trabalho ou aos custos de produção. Os teólogos medievais foram os primeiros a introduzir essa consideração à discussão, com a fundação da *sua* doutrina do preço justo, e o seu alegado aristotelismo nesse assunto resulta de uma ambiguidade das traduções disponíveis no século treze.”

⁶ A palavra que Aristóteles utiliza para estabelecer a igualdade é *εργον*, que se traduz, com dificuldade, como “função”, “tarefa”, “ocupação”, ou mesmo, “trabalho”. Esse sentido de *εργον* é importante para estabelecer a conexão desta passagem com a teoria do valor trabalho.

⁷ Outro importante helenista que segue o mesmo caminho de Ross e afirma que Aristóteles desenvolve algo próximo de uma teoria do valor trabalho é W.F.R. Hardie (1968, p. 196).

Valor utilidade em Aristóteles

A leitura concorrente é enxergar a teoria do valor utilidade na análise econômica de Aristóteles, e não a teoria dos custos de produção. Retornemos ao problema para entender essa narrativa alternativa. Aristóteles distingue claramente as categorias de valor de uso e valor de troca e se depara com o desafio de explicar como objetos de natureza tão distinta são equiparados *quantitativamente* no ato da troca. O filósofo afirma, em diversas oportunidades, que a necessidade está na base da troca, dado que a finalidade do processo é o consumo: “Que a necessidade conecta como algo que é uno, fica evidente pelo fato que, quando um não tem necessidade do outro, ou os dois ou um dos dois, não fazem trocas, como quando alguém necessita daquilo que ele possui, por exemplo: de vinho, lhe sendo dada a autorização para exportação de trigo.” (EN V.8 1133b5–10).

A moeda por vezes figura como um adiamento deste consumo, mas o fim para o qual a troca se destina continua a ser o uso das mercadorias. Em outras palavras, a inserção da moeda não altera a natureza do fenômeno: “Em favor de uma troca futura, se não precisa de nada agora, a moeda, porque haverá algo de que se necessita, é para nós como que uma garantia, pois deve ser possível a quem a aporta obter a mercadoria.” (EN V.8 1133b10–12). Alguns intérpretes leem essas passagens como uma tentativa de Aristóteles de explicar os termos de troca como uma proporção das demandas envolvidas, sendo a moeda um representante da demanda em geral. Segundo esta visão, Aristóteles percebe que, por mais que os objetos de troca sejam diferentes, ambos atendem a demandas individuais e, portanto, a comensurabilidade entre eles pode ser encontrada numa relação entre as diversas demandas. Em outras palavras, Aristóteles teria concluído que o valor de troca é eminentemente subjetivo: depende da interação entre os desejos humanos e a disponibilidade dos objetos que possam atendê-los.

Soudek (1952, p. 64) afirma que a teoria das trocas de Aristóteles pode ser vista como uma teoria da utilidade anterior à formalização do cálculo diferencial, na linha dos economistas franceses do século XIX: Condillac, Turgot e Say. Segundo Soudek, por mais que Aristóteles não utilize o arcabouço matemático do cálculo diferencial (marginalismo), sua teoria do valor é baseada na relação desejo–satisfação. Assim, a proporção entre casas e sapatos é determinada pelo desejo que os indivíduos possuem por casas e por sapatos, o que por sua vez também determina o valor do trabalho do arquiteto e do trabalho do sapateiro. Mais recentemente⁸, Sturdy (2012, p. 18) afirma: “Aristóteles aponta o caminho a ser seguido: como a demanda é a fundação da troca, a demanda também deve ser a fundação da medida pela qual nós comparamos as mercadorias a serem trocadas.”

Entretanto, essa interpretação de Aristóteles sustenta-se num grave erro conceitual. Como mostraram Meikle (1995) e Miller (1998), o termo utilizado por Aristóteles nas passagens analisadas acima é *χρεία*, que não deve ser entendido como “demanda”, e sim como “necessidade”. Isto significa que o termo não possui o sentido subjetivo que os economistas em geral atribuem às suas funções de demanda. Não carrega também a lógica de desejos genéricos em busca de satisfação. Ao contrário, a tradução de *χρεία* como “necessidade” indica uma noção muito mais objetiva, na direção de “carência”, e não “desejo”. O erro é grave porque toda a filosofia moral aristotélica está orientada por uma ideia de bem que exige a prática e o aperfeiçoamento constante daquilo que é próprio ao homem, e não pelo atendimento de desejos fugazes. Aristóteles, como discípulo de Platão, é crítico contundente da instabilidade gerada por

⁸ Autores da Escola Austríaca de Economia por vezes buscam identificar Aristóteles como pai de sua própria versão da teoria do valor baseada em mecanismos de desejo–satisfação. Ver, por exemplo, Rothbard (1995, p. 15–18).

esta lógica: ao atender um desejo somos logo impelidos a outro, num eterno ciclo de insatisfações. Como afirma Meikle (1995, p. 190), ler a teoria utilitarista na análise aristotélica do valor de troca é contrabandear conceitos de Hume estranhos ao filósofo grego.

Não é razoável, portanto, encontrar a teoria do valor utilidade em Aristóteles. Meikle (1995), talvez a maior autoridade quando se trata da análise econômica em Aristóteles e que também não o enxergava como precursor da teoria do valor trabalho, conclui que não há propriamente um conceito de “valor” no filósofo⁹. Isto quer dizer que não há substância que seja responsável pela comensurabilidade de valores de uso distintos e que possa explicar, digamos, metafisicamente, a troca. O próprio Aristóteles parece confirmar essa leitura quando, no final da sua investigação sobre o mercado na *Ética*, declara ser “impossível que coisas a tal ponto diferentes se tornem comensuráveis” (EN V.8 1133b19–20). A expressão que Aristóteles utiliza é contundente: ἀδύνατον (impossível). Assim, para Aristóteles não há como objetos de naturezas distintas se tornarem *de fato* equivalentes. Toda troca é uma espécie de negação do valor de uso – um impedimento da fruição da verdadeira natureza do objeto: o consumo.

Uma outra leitura aristotélica para a troca

Se concluirmos que Aristóteles não possui uma teoria do valor¹⁰, é preciso avaliar qual é a solução que ele ofereceu ao problema. Considero um erro afirmar, como o fazem notadamente Polanyi (1957) e Finley (1970), que Aristóteles não estava interessado em resolver o problema da comensurabilidade. Parece-me que a proporção quantitativa¹¹ orienta toda a discussão em EN V.8, a ponto de Aristóteles encerrar o tópico apresentando um exemplo daquilo que ele procurava: um termo de troca entre os objetos, no caso, 5 camas é igual a 1 casa (EN V.8 1133b24–25). Julgo estranho que o filósofo finalize a sua reflexão sobre as trocas apresentando uma proporção específica, se esta não fosse justamente o objetivo da discussão. Logo, a interpretação desta importante passagem deve envolver uma solução para o problema da comensurabilidade.

Penso que a solução do problema envolve dois níveis de análise, que em alguma medida se contradizem (o que explica a dificuldade da questão). O primeiro nível, o de maior significado, é o nível da natureza, ou ainda, da realidade enquanto tal. Nesse aspecto, os objetos são sempre incomensuráveis e o que existe é o valor de uso. A troca é estranha nesse nível. Aí, há apenas a necessidade (não como demanda subjetiva, como vimos, mas como restauração de um estado autárquico), e, por esta razão, o valor de uso é o fundamental. Assim, o sapato é para calçar, a casa para morar, a comida para comer, etc. Entretanto, Aristóteles é realista o suficiente para reconhecer que esse nível de atendimento das necessidades humanas não funciona por completo. É por natureza também a existência do excesso e da falta, da abundância e da carência.

Em *A Política* I.2, Aristóteles afirma que as comunidades (κοινωνία) da família e do vilarejo se formam para atender essas necessidades materiais. Assim, mesmo nesse primeiro nível, da natureza, existe a necessidade da troca e da associação. Porém, é preciso sublinhar que a orientação desse primeiro nível é o restabelecimento da autossuficiência, ou seja, o atendi-

⁹ Marx chega à mesma conclusão em *O Capital* quando afirma que Aristóteles desistiu de prosseguir com a investigação do valor (1867, p. 81).

¹⁰ Este é um ponto ainda controverso na literatura de interpretação da análise econômica de Aristóteles. Para uma tentativa recente de apresentar no filósofo uma outra teoria do valor, uma que não seja nem precursora da teoria do valor trabalho nem da teoria do valor utilidade, ver Gallagher (2018).

¹¹ Alguns autores enxergam nesse ponto uma influência da tradição pitagórica no pensamento de Aristóteles. Finley (1970), por exemplo, reconstrói a cadeia de influências na sua nota nove. O próprio Aristóteles menciona os pitagóricos no início de EN V.8.

mento das necessidades. É por isso que Aristóteles afirma que é a necessidade a base da troca e, sem ela, não haveria associação. A questão é que para a troca ser executada na prática é preciso que haja uma proporção e, portanto, é preciso comensurar objetos de naturezas distintas, o que é impossível. Assim, entra-se num segundo nível de análise, um nível onde predominam a convenção e o arbítrio. Os seres humanos combinam proporções de troca para resolver um problema prático. Isso não significa que a troca seja em si uma convenção, ao contrário, a troca é da própria natureza, dada a exigência de atendimento das necessidades materiais e as diversas deficiências e excessos distribuídos pela comunidade. O que é uma convenção é a proporção que se estabelece na troca.

É por isso que Aristóteles insiste que a comensuração é impossível, mas que “relativamente à necessidade é possível que se tornem adequadamente comensuráveis” (EN V.8 1133b20–21). A comensuração não é estritamente verdadeira (primeiro nível), mas é adequada (segundo nível). Como em diversos outros pontos da filosofia aristotélica, a boa convenção é aquela que, em vez de se opor à natureza, fundamenta-se nela. É por esta razão que Aristóteles diz que a unidade de comensuração é “estipulada” e a conecta com a moeda, símbolo de um acordo na comunidade: “Por esta razão esta unidade se chama moeda (νόμισμα), pois ela torna todas as coisas comensuráveis; com efeito, tudo é medido pela moeda.” (EN V.8 1133b22–24).

Retornemos ao exemplo da casa, da cama e da proporção entre ambas, e vejamos como essa leitura se aplica. Primeiro, a troca de uma pela outra, ou de uma das duas por moeda, ocorre estritamente para atender as necessidades de uso (imediatas, no caso da troca direta, ou futuros, no caso monetário). Segundo, os termos de troca são determinados pela comunidade visando responder às privações envolvidas. Dito de outra forma, a comunidade arbitra proporções que, por um lado, atendam as carências das partes e, por outro lado, mantenham a coesão do todo. O preço é um compromisso da vida prática que precisa respeitar dois critérios: o equilíbrio da comunidade como um todo e a nutrição, em sentido amplo, dos particulares. É importante sublinhar que, para Aristóteles, a cidade (πόλις) não se confunde com uma associação comercial e, portanto, envolve necessariamente laços de afetividade (φιλία) (Pol. III.9 1280b30–40). Se fosse apenas uma liga mercantil, a cidade não teria preocupação de estabelecer a justiça na troca de mercadorias e o preço seria completamente arbitrário, a depender somente das circunstâncias envolvidas. Porém, a troca ocorre dentro de uma determinada comunidade, o que significa que seus membros estão preocupados com a harmonia (ὁμόνοια) de suas relações e possuem uma amizade cívica uns pelos outros. Os preços são, desse modo, convenções, mas que podem ser arbitradas por cidadãos justos, que buscam restabelecer a autarquia dos indivíduos e que evitam o nascimento do dissenso no corpo político (στάσις)¹².

Os preços não são conhecidos cientificamente. Esse é um erro capital da ciência econômica moderna, que imagina o mecanismo de mercado como algo do nível da natureza, independente da vontade dos homens. A economia científica teoriza que, com a expansão dos mercados e com o arcabouço jurídico que protege a competição, é possível conhecer o comportamento geral dos preços, mesmo que não sejamos capazes de saber o resultado de transações particulares. Entretanto, como adverte Aristóteles, isso é querer transformar a política em acordos comerciais, quando, na verdade, é a política que confere o sentido de nossa vida coletiva e, desse

¹² Devo muito desta análise à Polanyi (1957). Penso, entretanto, que Polanyi erra ao confinar a teoria econômica de Aristóteles à troca direta (escambo), na qual a autarquia pode ser imediatamente restabelecida. Como tento demonstrar, a introdução da moeda e a alocação temporal de necessidades, expressamente discutidas por Aristóteles, permitem uma análise do mecanismo de mercado enquanto tal. Em outras palavras, a passagem de uma economia simples para uma economia monetária não altera necessariamente a direção e a proporção das trocas, que podem continuar se fundamentando na carência e na reciprocidade e, portanto, em respeito à ordem ontológica defendida por Aristóteles.

modo, não pode ser substituída por um ingresso num clube de negócios. É por isso que a ciência econômica moderna é forçada a cometer o erro que nós mencionamos no início da nossa investigação: estudar os meios ignorando os fins. Caso contrário, ela seria corretamente obrigada a submeter a discussão dos preços ao propósito da atividade comercial, como faz Aristóteles, e isso exigiria a análise de quão saudáveis são os laços políticos que nos unem. Desse modo, ao corrigir o engano da economia científica, podemos descrever a troca da seguinte maneira: os preços, por não pertencerem ao que é da natureza, devem ser avaliados como justos ou injustos e são sinais do grau de reciprocidade prevalente na comunidade. A finalidade do instrumento mercado é atender mutuamente as necessidades objetivas humanas, numa proporção considerada adequada pela comunidade e que preserve a harmonia de seus integrantes.

Considerações finais

Este trabalho avalia o problema da comensurabilidade das mercadorias (preço) a partir das contribuições de Aristóteles. As respostas à questão da formação dos preços foram organizadas em dois grupos: um baseado no trabalho (ou esforço de produção) e outro baseado na demanda subjetiva (ou desejo). A conclusão é que Aristóteles não pode ser visto como precursor de nenhuma das duas teorias, por mais que algumas de suas distinções conceituais (como a dualidade valor de uso e valor de troca) estejam presentes no léxico dessas explicações. Essa negação, porém, não é uma limitação da teoria aristotélica, como pensava Marx, que acusa o filósofo de não solucionar o problema da comensurabilidade devido às especificidades de seu momento histórico. Ao contrário, a não comensurabilidade aristotélica é o resultado inegociável de sua metafísica baseada no uso. Assim, Aristóteles afirma que a troca envolve necessariamente um arbítrio, uma convenção, que não se opõe à natureza, mas também não é parte integral dela.

Esse argumento sobre o caráter recíproco da troca pode parecer deslocado das preocupações econômicas contemporâneas. Alguém poderia afirmar que se trata de um problema exclusivo da história do pensamento, isto é, limita-se a entender as reflexões econômicas aristotélicas por elas mesmas. Contudo, não se trata apenas disso. Aristóteles oferece uma série de elementos importantes para uma crítica à organização econômica atual e à teoria que a acompanha, em especial quanto à confusão entre os “meios” e os “fins” do processo produtivo. O problema não é somente que os economistas enxergam-se como engenheiros e acreditam poder estudar o problema da troca apartado de preocupações sobre a justiça. A dificuldade maior é a perda da amizade política que caracteriza uma comunidade e a substituição desta por uma sociedade mercantil.

Numa sociedade mercantil, a justiça só pode assumir duas formas: ou ela é resultado de movimentos conjunturais de oferta e demanda ou ela é vista como o atendimento de direitos ligados à vida humana. Os dois casos deslocam a justiça de seu campo legítimo, que é a política. O primeiro move a justiça para o campo comercial: justa é a alocação que distribui os recursos de acordo com aquilo que as pessoas estão dispostas a pagar. O segundo move a justiça para o campo jurídico: justa é a alocação que garante que determinados direitos sejam atendidos. No debate contemporâneo, essas duas visões frequentemente se contrapõem. Todavia, a interpretação aristotélica para o problema da comensurabilidade aponta em outra direção: a justiça distributiva é uma decisão política e precisa estar ancorada firmemente em laços de amizade e reciprocidade. Esses laços estão completamente ausentes das instituições modernas, que buscam fundamentar a justiça distributiva em aspectos comerciais ou formais.

Referências

- ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea*. V 1 – 15: Tratado da Justiça. Tradução, notas e comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus Editora, 2017.
- ARISTÓTELES. *Política*. Tradução e notas de Antônio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega Editora, 1998.
- BIELSKIS, A.; KNIGHT, K. (Eds.). *Virtue and Economy: Essays on Morality and Markets*. London: Routledge, 2016.
- CRESPO, R. *A Re-Assessment of Aristotle's Economic Thought*. New York: Routledge, 2014.
- DANZIG, G. The political character of Aristotelian Reciprocity. *Classical Philology*, v. 95, n. 4, 2000, pp. 399–424.
- FINLEY, M. Aristotle and Economic Analysis. *Past & Present*, n. 47, 1970, pp. 3–25.
- GALLAGHER, R. *Aristotle's Critique of Political Economy with a contemporary application*. New York: Routledge, 2018.
- GORDON, B. Aristotle and the Development of Value Theory. *The Quarterly Journal of Economics*, v. 78, n. 1, 1964, pp. 115–128.
- HARDIE, W. *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1968.
- LANGHOLM, O. *Price and Value in the Aristotelian Tradition: A Study in Scholastic Economic Sources*. Oxford: Oxford University Press, 1979.
- MARX, K. *O Capital: Crítica da Economia Política*. Livro I: O processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo, 2013 (1867).
- MEIKLE, S. *Aristotle's Economic Thought*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- MILLER, F. Was Aristotle the first economist? *Apeiron*, v. 31, n. 4, pp. 387–398, 1998.
- PEACOCK, M. Aristotle on justice in exchange: commensurability by fiat. *The Journal of Philosophical Economics*, v. 10, n. 1, 2016, pp. 5–27.
- POLANYI, K. Aristotle Discovers the Economy. In: POLANYI, K.; ARENSBERG, C.; PEARSON, H. (eds.). *Trade and Market in the Early Empires: Economy in History and Theory*. Glencoe: The Free Press, 1957, pp. 64–94.
- ROTHBARD, M. *Economic Thought Before Adam Smith: An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*. Volume I. Auburn: Ludwig Von Mises Institute, 1995.
- SCHUMPETER, J. *History of Economic Analysis*. Taylor & Francis e-Library, Routledge, 2006 (1954).
- SEN, A. *On Ethics and Economics*. Oxford: Blackwell Publishing, 1987.
- SOUDEK, J. Aristotle's Theory of Exchange: An Inquiry into the Origin of Economic Analysis. *Proceedings of the American Philosophical Society*, v. 96, n. 1, pp. 45–75, 1952.
- STURDY, I. *Aristotle's theory of just exchange*. Tese (Doutorado em Filosofia). Washington and Lee University, Department of Philosophy. Lexington, pp. 33, 2012.

Sobre o autor

Mário Motta Máximo

Professor Adjunto do Departamento de Ciências Econômicas e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Pós-Doutor em Filosofia pelo PPGFIL-UFRRJ.

Recebido em: 02/09/2020.
Aprovado em: 16/11/2020.

Received: 02/09/2020.
Approved: 16/11/2020.

As concepções africanas do ser humano: leituras à partir da Bantu Philosophy de Placide Tempels

African conceptions of the human being: critical readings
from the Bantu Philosophy of Placide Tempels

Tiago Tendai Chingore

<https://orcid.org/0000-0001-8227-1637> – E-mail: ttendaigamachingore@gmail.com

Elnora Gondim

<https://orcid.org/0000-0002-4690-131X> – E-mail: elnoragondim@yahoo.com.br

RESUMO

O artigo debate sobre *as concepções africanas do Ser humano a partir da Bantu Philosophy de Placide Tempels, partindo da obra African Philosophy: Myth and Reality*. Procuramos fazer uma desconstrução e construção da crítica avançada, à etnofilosofia de Placide Tempels na sua obra *Bantu Philosophy* (Filosofia Bantu). Portanto, falar de Placide Tempels evoca, de certo modo, toda uma série de questões e debates que estão intimamente relacionados com a existência da primeira tentativa de construir e sistematizar a filosofia africana. Na verdade, não se pode falar da filosofia africana sem fazer menção à Tempels em sua obra *Bantu Philosophy* de 1945. Tempels foi o primeiro autor que trouxe a questão de filosofia “Bantu” à superfície. Neste contexto, a obra *African Philosophy: Myth and Reality* de Paulin Hountondji, criou um movimento intelectual bastante forte, que despoletou debates filosóficos fervorosos nos últimos anos. No seu prefácio, Hountondji inicia o debate considerando Husserl, como sendo o filósofo que teria criado algumas formas, técnicas e ideias intelectuais que permitiram a filosofia de ser uma ciência rigorosa. Na mesma linha de pensamento, Hountondji evoca René Descartes no seu *Cogito*¹, onde

¹ Cogito – em Descartes, designa a primeira verdade que, graças à sua evidência, resiste à dúvida metódica. Literalmente, designa “jê pense, jê suis”/“Eu penso, eu sou”. Para Descartes esta verdade era tão sólida e tão segura que nem as suposições mais extravagantes dos cétricos seriam capazes de abalá-la, podia recebê-la sem escrúpulos por primeiro princípio da filosofia que procurava.

defendia que todas as doutrinas deveriam possuir um valor, uma responsabilidade intelectual e uma justificação lógico-racional. Para tanto, o trabalho apresenta-se estruturado em duas partes, onde na primeira parte: faço uma fundamentação do pensamento de Placide J. Tempels e da sua teoria sobre a Filosofia Bantu, descrevo seu perfil, sua concepção de ontologia Bantu e a sua visão em torno da filosofia bantu. Na segunda parte, apresento a ideia proposta por Paulin Hountondji e a sua crítica unanimista à etnofilosofia de Tempels, onde apresento as influências que ele teve, a crítica que faz à etnofilosofia de Tempels, aqui invoco vários filósofos africanos que abordam sobre o tema em estudo, e, por fim, as considerações finais.

Palavras-chave: Filosofia Africana. Etnofilosofia. Ontologia. Força vital. Ser Humano.

ABSTRACT

The article discusses the African conceptions of the Human being from the Bantu Philosophy of Placide Tempels, starting from the work African Philosophy: Myth and Reality. We seek to deconstruct and construct advanced criticism, to the ethnophilosophy of Placide Tempels in his work Bantu Philosophy (Philosophy Bantu). Therefore, speaking of Placide Tempels evokes, in a way, a whole series of questions and debates that are closely related to the existence of the first attempt to construct and systematize African philosophy. In fact, one cannot speak of African philosophy without mentioning Tempels in his Bantu Philosophy (1945). Tempels was the first author to bring the "Bantu" philosophy issue to the surface. In this context, the work African Philosophy: Myth and Reality by Paulin Hountondji, created a very strong intellectual movement, which triggered fervent philosophical debates in recent years. In his preface, Hountondji begins the debate by considering Husserl, as the philosopher who would have created some forms, techniques and intellectual ideas that allowed philosophy to be a rigorous science. In the same line of thought, Hountondji evokes René Descartes in his Cogito, where he argued that all doctrines should have a value, an intellectual responsibility and a logical-rational justification. To this end, the work is structured in two parts, where in the first part: I provide a foundation for the thinking of Placide J. Tempels and his theory on Bantu Philosophy, I describe his profile, his conception of Bantu ontology and his vision around Bantu philosophy. In the second part, I present the idea proposed by Paulin Hountondji and his unanimous criticism of Tempels' ethnophilosophy, where I present the influences he had, the criticism he makes of Tempels' ethnophilosophy, here I invoke several African philosophers who address the subject under study, and, finally, the final remarks.

Keywords: African philosophy. Ethnophilosophy. Ontology. Vital force. Human being.

Nota introdutória

Para iniciar esta reflexão, importa avançar algumas questões de partida: será se existe uma humanidade especificamente africana? E se sim, qual é o lugar epistemológico a partir do qual se pode formular uma tal especificidade antropológica? O início da filosofia africana contemporânea mistura-se e confunde-se com o início da teologia africana. Deve-se reconhecer que a especulação filosófica de muitos filósofos da primeira hora, que eram também teólogos, era movida pelo objectivo de adaptar ou inculturar o cristianismo nas terras de África (*Philosophia ancilla Theologiae*). Os filósofos africanos sucessivos operaram uma crítica da crítica, superando

os limites da crítica à etnofilosofia que tinha constantemente o olhar voltado ao passado. O paradigma libertário de Severino E. Ngoenha vai mesmo nessa direção. A Filosofia Africana quer olhar para o presente e o futuro, recuperar filosoficamente as tradições para transformar a realidade e entrar em diálogo com o resto do mundo (BONO, 2019, p. 93). Desde 1945 existe em África um debate dialéctico vivo em volta da filosofia africana que não cessou de incrementar-se. Em outras palavras, durante muito tempo ocorreu um debate rico e contraditório em volta da questão de sua própria existência e do seu estatuto epistemológico e científico. Entretanto, nos últimos anos, na filosofia africana, discutem-se problemas do estatuto moral e científico da antropologia, da relação entre a tradição e a modernidade, da relação entre a oralidade e a escrita, da natureza das nossas democracias, dos impasses do desenvolvimento, etc.

Para Ngoenha (2010), “os intervenientes em termos de áreas culturais hoje não são só francófonos e anglófonos, mas são também lusófonos, aos quais depois do apartheid vieram ajuntar-se a África do Sul que mesmo sendo anglófona tinha ficado a margem dos debates do continente”. Assim, quando se percorrem as grandes linhas deste debate filosófico africano como ele se desenrolou na segunda metade do século, identificam-se claramente três lugares de discurso a partir dos quais uma figura do homem africano se construiu: o pensamento tradicional ou a cultura oral; os discursos antropológicos como se construíram a partir do século XIX, o pensamento africano (sapiente), isto é, a reflexão dos intelectuais africanos sobre a própria identidade (NGOENHA, 2010, p. 183).

As concepções do ser humano invocam em primeiro lugar, a antropologia, mas dado que outras antropologias nasceram no século XIX, ocorre precisar que se trata do que tradicionalmente se chamava antropologia filosófica a partir da tese: “Cada vez que um velho morre, é uma inteira biblioteca que se queima”.

Contra a primazia e a superioridade suposta da escrita sobre a oralidade, Hampatê Bâ sugere um duplo postulado. Primeiro, que os anciãos são depositários de um saber que é equivalente aos arquivos e a biblioteca tanto defendidos por Paulin Hountondji (1977), ao ponto de fazer deles a condição necessária para a existência de uma filosofia africana. Em segundo lugar, Hampatê Bâ parece defender a tese segundo a qual, não existiriam critérios objectivos para comparar a escritura e a oralidade. Por conseguinte, a oralidade não seria necessariamente inferior a escrita, mas um saber diferente cuja importância só podia ser pertinentemente avaliada por aqueles, ou a partir daqueles, cujas vidas são animadas por ela. Mas por outro lado, “por detrás da oralidade se esconde não simplesmente a apreciação subjectiva e adjectivante das pessoas e grupos culturais por ali animados, mas a oralidade pode compreender uma sabedoria e até mesmo uma filosofia” (NGOENHA, 2010, p. 184).

Uma figura emblemática que encontramos no início da filosofia (e teologia) africana é, sem dúvida o não africano, Placide Tempels, um missionário belga que depois de dez anos vividos no Congo, em 1946 publica a *La Philosophie Bantu* (A Filosofia bantu).

Contudo, foi a partir desta obra, que seguirão várias reações críticas. Apesar destas críticas, a importância desta obra, senão do ponto de vista filosófico, pelo menos histórico, está em ter marcado o início do debate filosófico africano contemporâneo. Entre os primeiros críticos de Tempels encontramos um grande filósofo, Alexis Kagamé, o qual criticou a obra de Tempels, tanto do ponto de vista formal, e segundo ele, (trata-se de uma obra mais etnológica do que filosófica), e do ponto de vista material (uma pesquisa limitada a uma só tribo africana), e propõe na sua obra *La Philosophie bantu-rwandaise de l'Être* (A filosofia Bantu Ruandesa do Ser), onde reivindica a capacidade das línguas bantu de exprimir conceitos abstractos e por isso, são línguas capazes de filosofar.

Para ele, o princípio vital do *Muntu* (pessoa), na dupla dimensão (da inteligência e da vontade que permitem o alcance do seu fim determinado pela sua forma de macho e fêmea), é a procriação. E este princípio vital vai sendo legado de geração em geração e também depois da morte, através dos antepassados (BONO, 2019, p. 87). Um outro crítico que, mesmo reconhecendo os méritos de Tempels, nega com determinação a sua ideia de força vital, é Vicent Mulago.

Contudo, em uma declaração autobiográfica, Tempels descreveu-se nos primeiros anos como missionário assim: “*Eu vim para a África em 1933 como um cidadão europeu, como uma pessoa branca na África colonizada e, o que é mais importante, eu acreditava que era o mensageiro com uma mensagem do Alto*”. Assim, ele tinha um objectivo, ver e sentir o Bantu pelo menos uma vez na vida. Ele queria pensar, sentir, viver como eles, ter uma alma Bantu. Uma vez conseguido ver e sentir a vida com eles, iria assumir sua personalidade europeia novamente, onde, então, falaria uma língua. No entanto, Tempels considera ter sido um grande esforço para confiar a sua personalidade a do outro, o homem Bantu, este alcançado se expressaria claramente, e também descobrir-se-ia pela primeira vez através da reflexão (TEMPELS, 2006, p. 12).

O conceito Bantu foi apresentado pela primeira vez em 1850, por um pastor teólogo Wilhelm Bleek. A sua pesquisa estava mais virada às questões linguísticas que significavam povo. E só mais tarde é que Placide Tempels teria herdado e alargado toda uma série de questões sobre a mitologia bantu na sua obra filosófica intitulada *Bantu Philosophy* (Filosofia Bantu) de 1945. Foi nesta obra, onde a ideia da ontologia bantu reside no conceito da Força Vital. Aqui, Tempels iniciou seu trabalho ao criticar o pré-logismo de Lévy-Brul, e percebe-se que os negros apresentam um sistema de princípios e que o comportamento bantu deve ser considerado racional como qualquer outro comportamento, motivo pelo qual não se pode rejeitar nem duvidar da existência da humanidade do homem negro.

Aqui Tempels expunha o que considerava ser a metafísica da força vital dos Bantus. A força vital seria para os Bantus o único valor fundamental, identificável com a existência. Assim sendo, todo ser é dotado de força vital, ou melhor, é uma participação da força vital e a sua vitalidade é variável. Dai a tese: *Sou porque somos; dado que somos todos, também eu sou*². Isto significa que os seres humanos se encontram no centro do tecido vital e a geração presente na terra constitui o centro da humanidade inteira que inclui mortos e os ainda não nascidos. A natureza deve servir para melhorar e perpetuar a vida, a cultura, a religião e todas as instituições do saber humano estão orientados a este mesmo propósito: favorecer a vida e superar todo e qualquer perigo para a vida.

Nesse sentido, numa forma geral, pode-se dizer que vários escritores africanos defendem a não existência de uma ordem dual da realidade. Porém, defendem a existência de uma hierarquia dentro da ordem unitária do universo. Esta hierarquia compreende Deus, os antepassados, os espíritos, o homem e a natureza. Não há dicotomia entre matéria e espírito, sagrado e profano, natural e sobrenatural, comunidade e indivíduo, sujeito e objecto. Por isso, o universo africano é um todo, os africanos viveriam em simbiose com Deus e com a natureza (NGOENHA, 2010, p. 191).

Ainda na mesma perspectiva, Tempels defende que o comunalismo é a característica africana mais destacada por um número considerável de intelectuais africanos. Como refere Etounga Manguelle apud Ngoenha (2010, p. 191), “se se tivesse que citar uma única caracterís-

² Slogan proposto por John Mbiti, que se tornou paradigma para discussão do homem africano, tanto para os seguidores como os detratores. O indivíduo não só não existe e não pode existir se não corporativamente, mas ele deve a sua existência aos demais, e até somente através de outras pessoas ele chega ao conhecimento do seu próprio ser. O indivíduo não tem por si mesmo, nem existência, nem consciência do ser; só pode tê-los no grupo.

tica da cultura africana, o ponto de referência fundamental seria o desaparecimento do indivíduo face a comunidade”.

No entanto, por Filosofia Africana, Hountondji define a como sendo “um conjunto de textos, textos que são especialmente escritos por africanos e descritos como sendo filosóficos pelos próprios autores” (HOUNTONDJI, 1996, p. 9). O crítico da etnofilosofia avança na sua obra três (3) aspectos levantados contra aquilo que vários leitores consideram e definem como filosofia africana, a saber: Em primeiro lugar, que a nacionalidade e a localização geográfica do autor, não é condição suficiente para a africanidade, mas sim, sugere que algo a mais se deve incluir ligado à causa africana; Em segundo lugar, as intensões pessoais do autor e a sua auto-crítica não deve constituir razão suficiente para designar um trabalho qualquer de filosófico; e por fim, a objeção mais contundente, faz menção à quantidade de textos escritos, a restringir, o que de certa forma é arbitrário e ambíguo. Outro sim, são as formas de expressão filosóficas e a falta de atenção que se dão às expressões da literatura oral que são extraordinariamente ricas.

Nesse contexto, é preciso abrir o horizonte das nossas mentes, rejeitando qualquer definição da filosofia africana que poderia implicar restrição ou mesmo poluição, ao confinar o africano a um conceito, ideologia, religião ou política de estrangulamento e reforçaria uma crença ilusória de que um destino inflexível seria algo que ficaria patente para sempre (HOUNTONDJI, 1996, p. 12). O autor toma como exceção na sua obra a inconsistência da teoria do consciencismo de K. Nkrumah; rejeitando a concepção da filosofia como um comentário ideológico na política.

Uma crítica mais aprofundada à identificação do ser com a força encontramos em Fabien Eboussi Boulaga, um dentre os maiores e mais cultos filósofos (e teólogos) africanos. “Reconhecer ao Muntu a capacidade de filosofar não é um elogio, mas uma reafirmação do desprezo para com o africano. O Muntu, libertado da independência conceptual do Ocidente, apropria-se do discurso sobre si, recomeçando da tradição renovada” (BONO, 2019, p. 70). Contudo, o crítico mais feroz foi sem dúvida Hountondji que afirma que a filosofia bantu é uma invenção dos europeus que assim operaram uma colonização mental da qual há necessidade de se libertar:

Em síntese: a etnofilosofia é uma filosofia na acepção de visão do mundo genericamente africana; o seu objecto é a reconstrução ontológica de concepções tradicionais, projetadas numa dimensão numa dimensão a-histórica e dotadas de necessidades metafísica; o seu postulado implícito, censurado, é a ideia de uma humanidade primitiva, o seu mito de fundação. Trata-se de uma invenção europeia, cujo escopo é domesticar os povos colonizados, induzindo à introjeção da independência, graças à exaltação de uma identidade fictícia que seja agradável às ideologias colonialistas.

Como podemos ver, a rejeição da *Filosofia Bantu* (de Tempels) deveu-se não só a motivos epistemológicos, mas sobretudo políticos.

A identidade da filosofia, também, diz respeito à questão da sua origem. Como defende o historiador Cheik Anta Diop, a origem negra da filosofia encontra-se no Egito, composto pela raça bantu. Esta, por sua vez, influenciou de certo modo o surgimento da filosofia na Grécia. Deste modo, a filosofia africana como apêndice seria recolocada no centro (ou no início) da história da filosofia mundial. Esta conclusão de Diop engaja-se e supera o dilema que ocupou por dezenas de anos o debate da filosofia em África em relação à existência de uma filosofia africana.

No entanto, como defende Ramose apud Bono (2019, p. 93) a base da filosofia africana é a ideia de ubuntu. Por seu turno Crahay apresenta cinco condições para que haja de facto uma filosofia africana: *Primeiro*, um corpo de filósofos e intelectuais africanos que vivem e trabalham num ambiente cultural africano, mais aberto ao mundo; *Segundo*, usar bem criticamente as re-

flexões da filosofia académica ocidental; *Terceiro*, fazer um inventário dos valores africanos; *Quarto*, operar uma rutura radical entre a consciência reflexiva à consciência dos mitos que permitia introduzir a dicotomia necessária para a “descolonização conceptual” (o que a etnofilosofia não conseguiu fazer); *Quinto*, clara opção de sistemas filosóficos adequados à solução dos problemas africanos (como foi o marxismo na luta armada).

A ideia da Ontologia Bantu proposta por Tempels

Tempels inicia por dizer que, antes de começar a definir a filosofia do Bantu, temos de justificar o uso dos termos que iremos empregar. Mesmo que fosse empregar uma tradução literal dos termos Bantu, devemos explicar ao leitor não iniciado a força exacta dessas expressões nativas. O estudo sobre a filosofia Bantu, apesar de tudo, pretendia ser mais do que uma hipótese, uma primeira tentativa de desenvolvimento sistemático de que a filosofia Bantu existe (TEMPELS, 2006, p. 11).

Para compreender da melhor forma Placide Tempels, temos que partir do debate que ele faz em torno dos conceitos de vida e morte que permitem uma maior e melhor compreensão, interpretação e percepção do *Muntu*³. No entanto, Tempels refere que o comportamento humano se ergue a partir de conceitos e princípios. Dai que os bantus possuem um sistema ontológico e é necessário que se encontre uma via adequada e apropriada para melhor descobri-lo.

Para Tempels, considera que em qualquer estudo “é necessário o uso de um método, pelo qual irá determinar a melhor via ou forma de definir uma exposição sistemática da filosofia Bantu justificando deste modo a sua objectividade. É preciso, mostrar a coesão das nossas propostas teóricas, e, ao mesmo tempo provando que elas são sólidas, e que elas se aplicam às realidades da vida Bantu” (TEMPELS, 2006, p. 11).

Portanto, Tempels, na sua obra, apresenta como métodos o conhecimento da língua nativa “primitiva, um estudo filosófico e jurídico da etnologia ou a maiêutica catequética podem revelar o tal sistema. Nesse contexto, essa ontologia existe: Ela penetra toda a mentalidade dos primitivos, ela domina e orienta todo o seu comportamento” (TEMPELS, 2006, p. 13).

O europeu deve usar o conhecimento que tem, sobretudo os métodos de análise e de síntese, para prestar serviço aos primitivos de modo a que possa classificar e sistematizar os elementos de seu sistema ontológico. A concepção da vida nos Bantu é centrada na Força Vital. A força vital, a vida, a força, viver forte são valores supremos do Bantu. A força vital reforça a vida ou assegura a perenidade da descendência. Ela também ajuda para afastá-lo (o Bantu) do mal ou da diminuição da vida e do ser e protege de influências aniquiladoras.

A força, a vida forte, a energia vital são objectos de orações e de invocações à Deus, aos espíritos e aos defuntos de tudo aquilo que chamaríamos de magia, adivinhos e remédios mágicos ou forças da natureza. Eles mesmo (os Bantu) dirão que eles se dirigem ao divino para aprender as palavras da vida, que ele (o divino) ensina a maneira de reforçar a vida”. É neste contexto que “O *bwanga* – remédio mágico não deve necessariamente, segundo eles ser aplicado na ferida ou no ombro doente. Ele não tem em primeiro lugar um efeito terapêutico local, mas ele reforça, aumenta directamente a força vital ou o ser mesmo” (TEMPELS, 2006, p. 20).

A filosofia de Tempels, resume-se na ideia da força vital. Para ele, os colonizadores não compreenderam efectivamente o negro pelo facto de não terem descoberto esta dimensão tão

³ Muntu - a palavra Muntu significa pessoa na língua bantu.

profunda do negro. A maior preocupação da existência do negro é aumentar a sua força vital. As suas invocações, os seus rituais são para fortalecer e aumentar a sua força vital. Nas mentes dos Bantus, todos os seres do universo possuem força vital própria; humana, animal, vegetal ou inanimado. De acordo com Tempels, a suprema felicidade, o único tipo de bênção, é, para o Bantu, a força vital: a pior desgraça e, em verdade, o único infortúnio, é que ele pensa, a diminuição desse poder.

O Bantu alude a esta força vital em suas saudações um para com o outro, o uso de tais formas de tratamento como: “Você é forte”, ou “você tem a vida em você”, “você tem a vida fortemente em você”; e que eles expressam simpatia em frases como “a tua força vital é reduzida”, “a sua energia vital foi solapada”. Uma ideia similar é encontrada na forma de simpatia.

Na visão de Tempels, a objeção, portanto, era sim uma questão de princípio do que de prática, o medo de ser fundamentado nas verdades da ontologia Bantu. Esses vários aspectos do comportamento Bantu permitem ver que a chave para o pensamento Bantu, é a ideia da força vital, da qual a fonte é Deus. Para melhor compreendermos a teoria ontológica proposta por Tempels sobre a força vital, como uma realidade, embora invisível e suprema no homem, é necessário conhecer as principais formas por ele propostas que passamos a anunciar: *primeiro, a noção geral de ser, segundo, toda a força pode ser fortalecida ou enfraquecida, terceiro, a interação de forças: um ser que influencia o outro, quarto, a hierarquia de forças e, finalmente, a quinta, o Criado Universo está centrada no homem*. Estas formas serão apresentadas de forma detalhada para melhor decifrá-las, a seguir:

Primeiro, a noção geral de ser – a alma Bantu anseia vida e vigor. A noção fundamental segundo o qual o ser é concebido dentro da categoria de forças. Aqui, o africano nunca fala de força vital. Mas, entre eles, os factos são de tal forma que todo mundo conhece e ninguém precisa falar sobre elas. A força é ainda mais do que um atributo necessário dos seres; é a natureza do ser, a força é ser, ser é força. Quando pensamos em termos do conceito de Ser, eles usam o conceito de força. Onde vemos seres concretos, eles vêem forças concretas (TEMPELS, 2006, p. 23).

Segundo, toda a força pode ser fortalecida ou enfraquecida – todos os seres podem tornar-se mais fortes ou mais fracos. Dizemos a um homem que ele cresce, se desenvolve, adquire conhecimento, exerce a sua inteligência e a sua vontade; e que ao fazê-lo, ele aumenta. Assim, o desenvolvimento opera em qualidades de um homem ou em suas faculdades. A ontologia do Bantu, é radicalmente contra tal concepção. Quando um Bantu diz: “Eu estou me tornando mais forte”, ele está pensando em algo bem diferente do que queremos dizer quando dizemos que os nossos poderes estão aumentando (TEMPELS, 2006, p. 27). Este é o sentido mais apropriado em que devemos compreender as expressões que foram citadas para mostrar que o comportamento do Bantu, está centrado na ideia de energia vital: “ser forte”, “para reforçar a sua vida”, “vocês são poderosos”, “ser forte”; ou ainda, “a sua força vital está em declínio, tem sido afetada”.

Terceiro, a interação de forças: um ser que influencia o outro – é uma causalidade metafísica que se liga a criatura ao criador. A relação da criatura com o criador é uma constante. Quer dizer que a criatura é, por sua natureza permanentemente dependente de seu criador para a existência e os meios de sobrevivência. Nós não concebemos qualquer relação equivalente entre as criaturas. Os seres criados são indicados na filosofia escolar como substâncias, isto é, os seres que existem, se não por si mesmos, de qualquer forma, em si mesmos. A criança é, desde o nascimento, um novo ser, um ser humano completo. A natureza humana de uma criança não permanece na relação causal permanente com a dos seus pais.

Para o Bantu só existe interacção do Ser com o Ser, ou seja, de força com força. Transcendendo a interações psicológicas mecânica, química e, eles vêem uma relação de forças que nós devemos chamar ontológico. Essa força irá reforçar ou enfraquecer a outra. Esta causa-

lidade não é de forma sobrenatural, no sentido de ir além dos atributos próprios da natureza criada (TEMPELS, 2006, p. 29).

Quarto, a hierarquia de forças – tal como acontece com as castas indianas e como os israelitas que distinguem o puro do impuro, os seres são diferenciados, na ontologia Bantu, em espécies de acordo com o seu poder vital ou sua posição vital inerente. Acima de tudo, a força é Deus, o Espírito criador. É ele que tem força, poder em si mesmo. Ele dá existência, o poder de sobrevivência e de crescimento, para outras forças. Em relação a outras forças, ele é aquele que aumenta a força e depois dele vêm os primeiros pais dos homens, fundadores dos diferentes clãs.

A vida pertence a uma hierarquia, e não segue simplesmente o *status* legal, mas como ordenado pelo seu próprio Ser, de acordo com a primogenitura e sua posição vital; isto é, de acordo com o seu poder vital. Mas o homem não está suspenso no ar. Ele vive em sua terra, onde encontra-se a ser a força vital soberana, governando a terra e tudo o que vive nele: homem, animal ou vegetal. O verdadeiro chefe, então, seguindo a concepção original e configuração política dos povos de clã, é o pai, o mestre, o rei; ele é a fonte de toda a vida, ele é como o próprio Deus. Depois da categoria de forças humanas vêm as outras forças, animal, vegetal e mineral. Mas, dentro de cada uma dessas categorias é encontrada uma hierarquia baseada no poder vital. Essa seria uma analogia fundada na primogenitura ou mediante uma ordem pré-determinada de subordinação. Um grupo humano e uma espécie animal pode ocupar em suas respectivas classes uma classificação relativamente iguais ou relativamente diferentes (TEMPELS, 2006, p.30).

Quinto, o criado universo está centrado no homem – a geração actual humana que vive na terra é o centro de toda a humanidade, incluindo o mundo dos mortos. Na mente do Bantu, os mortos também vivem, mas a sua vivência é diminuída, com redução de energia vital. Esta parece ser a concepção do Bantu quando falam dos mortos em geral, superficialmente e em relação às coisas externas da vida. Quando eles consideram a realidade interna do ser, eles admitem que seus antepassados falecidos não perderam o seu reforço influência superior; e que os mortos, em geral, adquiriram um maior conhecimento da vida e da força vital ou natural (Ibidem, p. 31). Assim, a força vital do homem branco é tal que contra ela a “manga”, ou a aplicação de forças naturais activas à disposição dos africanos, foi sem efeito.

E, finalmente, as leis gerais de Vital Causalidade – o universo de forças é organicamente construído no que podemos chamar de uma hierarquia ontológica. A interacção de forças é um exercício de influências vitais que ocorre, de facto, de acordo com leis determinadas. O universo Bantu não é um emaranhado caótico de forças desordenadas cegamente lutando uns com os outros. Também não devemos acreditar que essa teoria de forças é o produto de uma imaginação incoerente selvagem, ou que a acção da mesma força pode ser agora propícia e agora pernicioso, sem um poder determinante para justificar o facto (TEMPELS, 2006, p. 33).

Sumarizando, Mudimbe fez uma sistematização da teoria da *Bantu Philosophy* de Tempels, e descreveu-a da seguinte maneira: em primeiro lugar, os Bantus enquanto seres humanos, possuem sistemas organizados de princípios (crenças) e referências (costumes), que constituem a sua filosofia na forma implícita; em seguida, a filosofia Bantu é uma ontologia, e à medida que dedica especial atenção a noção transcendental de ser, sua vitalidade e sua relação com a sua força (força enquanto atributo e elemento necessário e inseparável do ser) permite uma compreensão e interpretação dinâmica da vida e realidade do africano; terceiro, já na ontologia Bantu, o Ser é igual à Força vital. A força vital possibilita a hierarquização dos seres existentes no universo, isto é, na ordenação das identidades, diferenças, relações e influências entre os eles (mineral, vegetal, animal, humano, ancestral e divino); quarto, a Força Vital é atribuída

por Deus e ela pode ser fortalecida (aumentada) ou debilitada (diminuída); quinto, somente na estrutura conceptual e sistemática da filosofia ocidental podemos compreender, interpretar e tornar explícita a ontologia Bantu; e, finalmente, a ontologia Bantu é a chave para a compreensão das ontologias de todos os povos africanas (MUDIMBE, 2013, p. 176).

A sabedoria e concepção do Bantu Philosophy em Placide Tempels

De acordo com Tempels, toda a filosofia Bantu é baseada na evidência interna e externa. Se o Bantu aceita, geralmente, suas actuais crenças livre de dúvida, é porque sua sabedoria é engendrada em si, ao mesmo tempo que a sua força de vida de seus pais e antepassados, que continuam a instruí-los por meio de adivinhas. Por isso, músicas, fábulas, tradições mitológicas e cerimônias de iniciação, asseguram a instrução no pensamento Bantu.

O verdadeiro conhecimento, a sabedoria humana, é igualmente metafísica: esta será uma inteligência de forças, de sua hierarquia, sua coesão e sua interação. Na verdade, assim como a força humana vital (seu ser) não existe por si só, mas é e permanece essencialmente dependente de seus anciãos, de modo que o poder de saber é, como o próprio ser, essencialmente dependente da sabedoria dos mais velhos. Ontologicamente e juridicamente os anciãos é que detêm a supremacia de conhecer plenamente, em última instância. Sua sabedoria excede o de outros homens (TEMPELS, 2006, p. 35).

Entretanto, pode-se afirmar que a filosofia Bantu é Metafísica ou Filosofia da Força, isto é, está dentro da capacidade de cada Bantu. A filosofia de forças é uma teoria da vida, uma *Weltanschauung*. É possível que ele possa ter sido inventado para justificar um determinado comportamento, ou que uma determinada adaptação da natureza, pode ter condicionado esse comportamento, mas sempre a filosofia de forças governa estritamente na verdade toda a vida Bantu. Ele explica as motivações humanas de todos os costumes Bantu. Ele decreta as normas segundo as quais, a personalidade no indivíduo deve ser mantida inalterado ou autorizado a desenvolver.

De acordo com Tempels, dentro da filosofia Bantu, existem alguns critérios que determinam todo o conhecimento do indivíduo, que se resumem em três a saber: *o primeiro critério refere-se ao nome*. Para ele, o nome exprime a natureza individual do Ser, ou por outra, o nome é a realidade do indivíduo. "O Muntu pode ter muitos nomes". O primeiro nome, sempre representa a individualidade ontológica do Ser. Para os Bantu o homem não é nunca um indivíduo isolado é um ser em conjunto.

O segundo critério é aquele que considera o indivíduo clânico. Este indivíduo é visto numa relação de dependência jurídica, de parentesco e sobretudo, entendido no sentido real de interdependência ontológica. Por fim, *o terceiro e último critério, é o da aparência externa do homem*. Para os bantus, o homem, se distingue como sendo, corpo, seu sopro e sombra. Além disso, a sua força vital pode exprimir-se de uma forma específica em certos aspectos ou modalidades de aparências externas do homem que poderíamos chamar de momentos ou de fundamentos de alta tensão vital. (TEMPELS, 2006, p. 67).

Portanto, em toda a filosofia de Tempels reside conceitos da força vital e ontológica. Por isso, ele defende um pensamento metafísico entre os Bantus e procura mostrar claramente a racionalidade do povo Bantu; pois, precisa de ser ajudado a descobrir a razão e a coerência do seu pensamento. Na verdade, Tempels tinha como objectivo principal sentir o Bantu pelo menos uma vez na vida, ou por outra, queria pensar, sentir, viver como eles, porque possuem uma alma Bantu.

De acordo com Elungo (2012), a ideia da filosofia Bantu de Tempels trata-se efectivamente de imagem forjada. Essa imagem encontra-se claramente delineada em sua obra, a qual essa obra surgiu em resposta às objecções contra o próprio conceito de filosofia, conceito esse aplicado por ele sem fornecer uma explicação exaustiva prévia.

A crítica unanimista de Hountondji à *Bantu Philosophy* de Tempels

Paulin Hountondji inicia seu debate por definir a etnofilosofia proposta por Tempels como sendo um pensamento, modelo exemplar, mas uma tentação permanente do discurso africanista. Assim, a filosofia africana nasceu como sendo um aviso, um convite ou mesmo se quisermos, uma chamada de atenção para exteriorizar os demónios que muitas das vezes eram ignorados ou escondidos (HOUNTONDJI, 1996, p. 22).

Na visão de Hountondji, o objectivo principal da sua crítica unanimista visava estabelecer uma nova concepção etnológica da filosofia, a partir da proposta feita por Tempels em sua obra *Bantu Philosophy*. Esta crítica varia na simples equação: “Filosofia africana é igual à literatura da filosofia africana. Isto é, todos os textos que se pretendem filosóficos devem ser produzidos por africanos”. O autor refere que a obra de Tempels não se equipara a uma obra filosófica do ponto de vista científico, mas sim como uma etnofilosofia, como generalização abstracta de uma interpretação metafísica da etnologia.

A possibilidade de uma literatura filosófica oral não estava excluída. Por isso, foi por esta razão que convocou o diálogo com velho Ogotemmel, que em poucas páginas, contribuiu grandemente em relação à Filosofia Bantu de Placide Tempels. Desta forma, para que se reconheça a liberdade do pensamento africano, temos que nos libertar de todos tipos de doutrinas essencialistas e particularistas, surgidas a 100 anos no africanismo. Esta necessidade pressupõe, lidar com a complexidade da nossa história, trazer de volta o cenário dessa história, à sua simplicidade original, com vista a lidar com a riqueza das tradições africanas, de forma a enfraquecer o conceito de África, libertar este conceito de todas as conotações étnicas, religiosas, filosóficas, políticas, etc.; incutidas por tradições antropológicas longas, estabelecidas previamente (HOUNTONDJI, 2002, p. 47).

Na perspectiva de Hountondji, a filosofia africana é um “conjunto de textos, textos que são especialmente escritos por africanos e descritos como sendo filosóficos pelos próprios autores” (HOUNTONDJI, 1996, p. 9). Pode-se perceber no pensamento de Hountondji três (3) aspectos levantados contra aquilo que vários leitores consideram e definem como filosofia africana, a saber: por um lado, que a nacionalidade e a localização geográfica do autor não são condições suficientes para a africanidade, mas sim, sugere que algo a mais se deve incluir ligado à causa africana; por outro lado, as intenções pessoais do autor e a sua auto-crítica não devem constituir razão suficiente para designar um trabalho qualquer de filosófico; por fim, a objecção mais contundente, faz menção à quantidade de textos escritos, a restringir, o que de certa forma é arbitrário e ambíguo. Outrossim, são as formas de termos filosóficos e a falta de atenção que se dão às expressões da literatura oral que são extraordinariamente ricas.

Portanto, a filosofia africana como qualquer outra filosofia, “não pode ser uma visão colectiva do mundo”, mas sim, como uma filosofia que consiste na confrontação de pensamentos individuais, numa discussão e debate.

Por seu turno, ao falar de filosofia africana, Hountondji refere-se à literatura e tenta compreender, porque, até então, tem feito um esforço extremo para se esconder por de trás de algo; tudo o que mais obscuro por ser imaginário, de uma filosofia implícita concebida como um

sistema impensado, espontâneo, colectivo do pensamento, comum a todos os africanos; ou pelo menos, a todos os momentos, passado, presente e futuro, de um grupo étnico africano.

Neste contexto, Hountondji, procurou entender o porquê da forma como os autores africanos, quando tentam se engajar na filosofia, pensavam ser necessário projectar a realidade incompreendida do seu próprio discurso sobre tal ficção palpável. E o que está em jogo na visão do autor, é a ideia de filosofia ou melhor, de filosofia africana. Concretamente, “o problema é se a palavra filosofia, quando qualificada pela palavra africana, pode manter o seu significado habitual, ou se a simples adição de um adjectivo, necessariamente, muda o significado do substantivo. Portanto, o que está em questão é a universalidade da palavra filosofia através das suas possíveis aplicações geográficas” (HOUNTONDJI, 1996, p. 56).

Numa outra abordagem, Ngoenha considera que a crítica à teoria de Tempels é considerada como um sistema se articula em volta do conceito da força vital que, por sua vez, coincide analogicamente com o conceito do Ser. Enquanto a metafísica ocidental tem um carácter estático, a metafísica Bantu tem um carácter dinâmico. O importa referir é que a filosofia das forças vitais deve ser compreendida como uma filosofia da vida, noção que invade e condiciona a vida dos Bantus. Por isso a ontologia Bantu constitui a vida comum de todos os povos primitivos, clássicos.

Todavia, o trabalho de Tempels, segundo Hountondji, é tido como referência para recordar as suas ideias sobre a filosofia, o significado da palavra filosofia na sua tese “Bantu Philosophy”. Mais do que uma vez, Tempels enfatizou que a filosofia é resultado de um conhecimento adquirido na prática, mas não pelo pensamento, e que, os seus praticantes são e devem, na melhor das hipóteses, serem conscientes disso. Como defende Hountondji,

nós não reivindicamos que bantus sejam capazes de nos apresentar com um tratado filosófico completo, com um adequado vocabulário, mas sim, é a nossa própria formação intelectual que permite com que seus efeitos sistemáticos para o desenvolvimento, cabe a nós proporcionar um relato preciso da sua concepção de identidade de tal forma que possam ser reconhecidos nas nossas palavras e concordar nelas. Por sua vez, “vocês nos entenderam, vocês nos conhecem completamente, vocês sabem da mesma forma como nós sabemos (HOUNTONDJI, 1996, p. 57).

De facto, o significado da palavra Filosofia foi equivalente ao salto de uma exposição da natureza profundamente conservadora do próprio projecto etnofilosófico. Ela segue não só o percurso da filosofia Bantu, mas, também, toda a literatura etnofilosófica deve ser submetida a uma versão profunda da política do criticismo de Césaire. Para que o seu resultado fosse positivo, deveria ser chamado de trabalho etnológico (um tipo de equivalência científica de luta, batalha militar para o 3º mundo pelas grandes potências).

Assim sendo, Tempels pode ser considerado um grande especialista na área Bantu pelo facto da sua reconstrução filosófica africana ser a mais sensacional por causa do seu contraste para com a pseudofilosofia imaginária europeia, e que semelhantes tentativas foram feitas por outros autores europeus para outras regiões de África. Todavia, isto significa que os autores são obrigados a conceber a filosofia do modelo da religião, como permanente sistema estável de crenças, não afetado pela evolução impermeável ao tempo e a história é até mesmo idêntica a si mesma. Estes autores não estavam tão motivados como os etnográficos da igreja, não obstante, estavam com a intenção de localizar, sob as diversas manifestações da civilização africana, sobre o dilúvio da história que percorreu esta civilização bem como o mal, que pode fornecer uma base de certezas: em outras palavras, um sistema de crenças.

Voltando ao mito da unanimidade, Hountondji considera que à primeira vista este consenso técnico postulado por etnofilósofos, entre todos os membros de cada sociedade

ou comunidade primitiva devem produzir um consenso paralelo, a nível dos resultados, senão de métodos, entre todos os etnofilósofos estudando a mesma comunidade. Porém, ao invés de um consenso ideal, uma nítida unanimidade cuja transparência teria revelado a unanimidade espontânea de todos os filósofos primitivos, literatura etnofilosófica que nos oferece não só uma rica coletânea de trabalhos diversos, mas também, por vezes francamente contraditórios.

Para Appiah (1997, p. 146), a etnofilosofia teve um começo útil, apresenta um ponto de partida para a negociação da vida conceitual, o que, em certo sentido, equivale a dizer a vida *tout court* dos africanos contemporâneos. Por isso, a etnofilosofia é meramente um passatempo. Contudo, o conceito de filosofia africana, é co extensivo ao conceito cultural. É obtido por oposição ao comportamento animal. Assim, diferencia-se de tal comportamento, mas continua indiscernível de qualquer forma cultural: mito, religião, poesia, arte, ciência etc. Wiredu e Hountondji partilham dessa crença, para eles, ao explorarmos as actuais opções filosóficas de África, estaremos a voltar a eles.

Ainda na perspectiva de Appiah, considera que a importância de ele ser africano, tanto é mais global, em certo sentido, quanto mais local, em outro; mais local porque, como implica, ele fala em ganês em nome de uma cultura africana, mais global por ele indagar o que, afinal, a particularidade de sua experiência ganesa pode oferecer à comunidade filosófica fora da África (APPIAH, 1997, p.150).

De acordo com Sousa et Meneses (2009, p. 124), uma das implicações imediatas disto foi a seguinte: “o novo conceito de filosofia africana permitiu estabelecer uma distinção entre africanistas e africanos no campo filosófico”. Visto que muitos dos pensadores ocidentais que escreviam sobre os sistemas de pensamento africanos deixaram de poder ser vistos como pertencentes à filosofia africana entendida neste novo sentido; uma outra implicação é que, a filosofia africana também inclui escritos que criticam ou põem em causa a etnofilosofia. Isto é um indício de claro de que não existe qualquer unanimidade em África sobre esta questão concreta.

Em suma, a única coisa que esta objeção negligencia é a pequena diferença citada entre a ciência e a etnofilosofia, que não exige qualquer resultado comparável com a suposta unanimidade da comunidade humana, que nestas ciências, além disso, a contradição nunca está estagnada, mas sempre progressiva, nunca definitiva ou absoluta, mas um indicativo de um erro, da falsificação de uma hipótese ou tese, que é obrigada a emergir através duma pesquisa racional do próprio objecto, enquanto circular, uma vez que nunca podem ser resolvidos por meio da experiência de qualquer outro instrumento ou método de verificação. Uma das fortes objeções de Hountondji aos etnofilósofos decorre de uma visão essencialmente althusseriana do lugar da filosofia; e o seu recurso a Althusser contrasta duma forma marcante aos apelos de Wiredu a Dewey, e reflecte claramente a distinção entre as tradições francófonas e anglófonas.

Para o Bantu, identidade ou Ser é poder e Kagamé discordou com esta tese, considerando que não existem meios de resolver esta disputa. Portando, está mais que claro que a filosofia bantu de um não é a filosofia do bantu, mas sim do Tempels, que o bantu Ruandês do outro não é do Ruandês, mas de Kagamé. Na perspectiva de Hountondji, ambos simplesmente fazem o uso das tradições africanas e da literatura oral, e projetam sobre eles as suas próprias crenças filosóficas, na esperança de melhorar a sua credibilidade (HOUNTONDJI, 1996, p. 62).

Sumarizando, é desta forma que funciona a tese dos trabalhos de uma filosofia colectiva africana, em que, é tida como uma cortina de fumaça, a forma pela qual, cada autor é capaz de

manipular os seus pontos de vista filosóficos. Não tem nada para além desta função ideológica, é apenas um discurso indeterminado sem nenhum objecto.

Novo paradigma conceitual de Filosofia Africana Contemporânea

Actualmente, o debate contemporâneo sofreu uma acentuada transformação, tanto em relação ao tipo de questões, como à forma como estas são articuladas. O desafio colocado ao filósofo africano contemporâneo é o de, na filosofia africana, apartar o mito da realidade, isto é, separar as cascas das sementes, a pseudofilosofia africana da autêntica filosofia africana. “A filosofia africana contemporânea está enraizada por todo o continente, e estende os seus ramos a outros continentes onde haja africanos, pessoas de origem africana ou autores não africanos que abordem temas africanos, empenhados na formulação do pensamento actual da filosofia africana, particularmente na Europa e na América” (cf. LOPES, 2018, p. 16).

A preocupação dominante na reflexão de significativa parcela de filósofos africanos a partir dos anos 50, em especial nos anos 60 e 70, foi elaborar uma filosofia própria, africana, enraizada em seu contexto histórico e social que sofria transformações profundas com o processo de descolonização pelo qual passavam vários povos africanos. Marcada pelas condições contextuais do próprio exercício do filosofar, tal elaboração girava - segundo alguns comentadores - em torno de dois aspectos: “a) O exame das condições necessárias para a emergência de uma verdadeira filosofia africana. b) A insistência sobre o problema das transformações culturais e, no sentido mais amplo, sobre a questão política” (MANCE, 1995, p. 20).

Existem diversos factores que motivaram, para o empreendimento inicial filosófico africano. Sem serem exaustivos, estes factores ilustram claramente o ambiente geral do começo da especulação filosófica africana, no início do século XX, a saber: Em primeiro lugar, alguns pensadores manifestavam o grande desejo de demonstrar a autêntica contribuição africana para a civilização humana e, por conseguinte, pretendiam quer desvendar uma filosofia africana que precede qualquer contacto com o Ocidente; em segundo lugar, eles estavam motivados em mostrar que, contrariamente à crença da maioria dos etnógrafos e antropólogos sociais europeus, os africanos não tinham uma mentalidade pré-lógica ou não lógica, e que, por conseguinte, podiam elaborar uma filosofia propriamente dita; em terceiro lugar, outros desejavam ainda mostrar que existia uma concepção do universo singularmente africana, sobre a qual se fundava um determinado modo de existência (MAKUMBA, 2014, p. 22).

Curiosamente, muitos temas tratados por filósofos africanos deste período são semelhantes aos tratados por filósofos latino-americanos na mesma época. Entre eles estão o carácter e a finalidade da filosofia, o mimetismo na cultura colonizada, a alienação cultural, a relação entre o Eu e o Outro fora dos parâmetros da racionalidade europeia, a distinção de uma razão branca e uma razão negra, a relação entre filosofia e revolução, a questão da consciência e libertação nacionais, a dialética da identidade, diversidade cultural e humanismo, filosofia e religião, filosofia e subdesenvolvimento, a filosofia como fator de libertação e a responsabilidade do filósofo em meio ao seu contexto histórico.

A filosofia africana encontrou finalmente uma base sólida, principalmente pela atenção dada à erudição formal, que o pensamento contemporâneo abraçou com paixão. Nkrumah, Senghor, Keita, Oruka, Olela, Wiredu, Hountondji, Bodunrin, Tempels, Césaire, Fanon, Neugebauer, Ngoenha, Castiano, etc., são hoje nomes facilmente identificáveis nos livros de filosofia, devido a sua contribuição para o desenvolvimento da filosofia africana como uma actividade científica (MAKUMBA, 2014, p. 128).

Por isso, para falar da filosofia africana no novo sentido devemos esboçar uma linha dentro da literatura etnofilosófica em geral, entre escritos africanos e não africanos, não porque uma categoria é melhor que a outra, ou porque ambas não poderiam, em última análise, dizer a mesma coisa, mas porque na questão de ser filósofo africano não podemos excluir a variável geográfica, tomada aqui como empírica, acidental, extrínseca ao conteúdo ou significado do discurso e à margem de qualquer conexão técnica (HOUNTONDJI, 2002, p. 64).

O século XXI promete ser ainda mais fecundo, dando maior atenção ao papel da filosofia no desenvolvimento e emancipação económica do continente africano. Assim, a filosofia africana não pode, contudo, olhar simplesmente para o lado, esperando que sejam outras as ciências que conduzam o continente a este nível. O papel da filosofia, numa sociedade que se torna cada vez mais industrializada e dependente da tecnologia, nunca pode ser suficientemente sublinhado. A filosofia africana encontra-se no cerne da formação e transformação cultural, processo em que é chamada a oferecer uma orientação. Portanto, a filosofia africana deve evidenciar-se como uma autêntica consciência no contexto da exaltação do desenvolvimento, para que a sociedade possa ser defendida de posições extremas, como as do cientismo e do tradicionalismo.

Pode-se compreender que a crítica que Hountondji faz sobre o método e a motivação conduz naturalmente a suas recomendações. Sua análise inicial é que devemos pensar na filosofia africana, não por ela dizer respeito a conceitos ou problemas africanos, mas porque ela é a parte do discurso universal da filosofia que é feita por africanos. Contudo, o trabalho de Tempels, segundo Hountondji, apesar de lidar com o sujeito africano, desempenhou um papel decisivo no desenvolvimento da etnofilosofia africana pertencente a literatura científica europeia, da mesma forma como a antropologia em geral, que apesar de lidar com sociedades não ocidentais, é uma encarnação da ciência ocidental, nem mais, nem menos. Como defendem Sousa e Meneses,

Existe algo que complementa as duas tradições de discurso e difundem uma da outra. Por um lado, ao discutirem a etnofilosofia, os filósofos africanos contribuíram, por vezes de forma indireta para um debate mais alargado, apesar dos seus objectivos imediatos e a linguagem que desenvolveram serem mais política do que epistemologicamente definidos; por outro lado, os filósofos que discutem a natureza das teorias científicas emprestaram as suas vozes ao debate da etnofilosofia, também indiretamente, apesar de os seus objectivos imediatos e a linguagem dos seus escritos serem, quase sempre, apenas epistemologicamente orientados (SOUSA & MENESES, 2009, p. 507).

Por sua vez, Appiah, critica Hountondji pelo facto de este rejeitar a possibilidade de que haja temas e conceitos especificamente africanos que mereçam um estudo filosófico; ele parece ter extraído uma conclusão por demais radical de sua crítica à etnofilosofia. Para Appiah, “se os filósofos pretendem contribuir no nível conceitual para a solução dos verdadeiros problemas da África, eles precisam sim, começar por uma compreensão profunda dos mundos conceituais tradicionais em que habita a maioria dos seus compatriotas” (APPIAH, 1997, p. 147).

Castiano (2010, p. 100), por sua vez, concorda e dá razão a Hountondji, visto que ele “queria libertar a filosofia africana das amarras da tradição oral, do tradicionalismo, isto é, do hábito de uma filosofia que, logo à sua nascença e à semelhança da tradição, só transmite consenso”. Em outras palavras, a intenção de Hountondji era desmistificar o conceito de uma África homogénea no pensamento. E olhando para o desenvolvimento da filosofia num plano mais amplo, Hountondji é aquele que, segundo Castiano, se desculpa de ter exagerado a sua definição: passamos a citar “*I would probably not use the same words today*” (HOUNTONDJI, 2002, p. 22).

Sumarizando, Hountondji distrai a dominante concepção mitológica dos africanos e restituiu a simples verdade, óbvia que a África é acima de tudo um continente e a sua concepção é

de um conceito geográfico empírico e não uma metafísica. O propósito desta desmitologização da ideia de África e filosofia africana é, simplesmente, para libertar a nossa faculdade de teorizar e que todos os impedimentos e preconceitos que estão por detrás dos intelectuais que até então impediram o seu avanço devem sair do chão.

Considerações finais

Para descrever a crítica unanimista de Hountondji à filosofia Bantu de Tempels, presunção, dizer que, não existe mais dúvida sobre a inexistência de filosofia africana, embora o seu significado seja diferente. Podemos resumir o pensamento de Tempels como sendo uma metafísica que tem por detrás a ideia da força vital. A maior preocupação dele foi de ter admitido a existência duma filosofia Bantu do negro e a necessidade dele de aumentar a sua força vital. As suas invocações, os seus rituais são para fortalecer e aumentar a força vital. Nas mentes dos Bantus, todos os seres do universo possuem força vital própria: humano, animal, vegetal ou inanimado.

Conclui-se que, Tempels entende o pensamento dos Bantu como sendo lógico e ontológico simultaneamente, que significa, palavra e coisa: palavra que designa directa e inequivocamente um aspecto da realidade. Por isso, existe uma correspondência perfeita entre o conceito e o real, o sistema de conceitos e do sistema de coisas enunciadas, designadas, (nomeadas).

Em contrapartida, na teoria de Hountondji percebe-se que está patente dentro da etnofilosofia uma falha de Tempels de ter criado uma visão colectiva dos africanos e, por esta linha de pensamento, tentar revelar-se como a única forma de conhecimento possível no seio dos africanos, favorecendo deste modo o mito da unanimidade primitiva (que privilegia o consenso), anulando a individualidade e/ou a subjectividade e impossibilitando o debate e a confrontação, próprios da filosofia e responsáveis pelo dinamismo e vivacidade desta. Portanto, toda a filosofia africana que se quer autêntica e séria deve resultar de discursos sobre assuntos africanos. O africano não pode permanecer numa atitude de incerteza e de indecisão, no horizonte das certezas parciais proporcionadas pelo seu contacto com outras culturas mais científicas, num mundo em rápida transformação. Enfim, os povos africanos têm de aprofundar cada vez mais as suas experiências existenciais, e procurar retirar daí as verdades quanto ao seu próprio lugar no mundo.

Outro aspecto pertinente, avançado por Hountondji, é de que a universalidade se torna possível apenas quando os intervenientes são dados a liberdade de realçar a si próprios em face de outros; e a melhor forma de alcançarmos isto na África actual, é recolher as discussões internas e partilhar com os demais cientistas do continente, destros de cada área do saber. Não podemos continuar a agir ou actuar a parte indefinidamente, chegou o momento de sermos responsáveis da nossa própria realidade ou mesmo, fautores da nossa própria história, e porquê não, da nossa própria filosofia.

Sumarizando, é possível detetarmos sinais de um novo espírito filosófico em que a libertação deste novo espírito é a pré-condição *sine qua non* para qualquer progresso científico e filosófico. Mas para que isso aconteça, devemos partir do início, restaurando o direito ao criticismo e à liberdade de expressão que tem sido bastante ameaçada pelos nossos regimes e ideologias complicadas. Podemos ainda, crer que a tarefa mais importante dentro da literatura filosófica africana é transformar a literatura filosófica africana de uma simples colecção de escritas direccionadas a leituras não africanas e conseqüentemente sustentar a particularidade da chamada visão africana do mundo que é hoje um veículo crucial de liberdade e discussões in-

flexíveis entre os próprios filósofos africanos; somente assim que esta literatura irá adquirir valores universais e enriquecer o seu legado comum internacional do pensamento humano, através de um diálogo intercultural ou mesmo se quisermos numa intersubjectivação.

Em suma, a filosofia africana tornou-se uma característica fundamental e necessária do discurso filosófico contemporâneo e é, actualmente, um instrumento indispensável na formação da cultura humana. Ela faz parte de uma civilização, a civilização africana; mas mesmo esta civilização africana faz ainda parte do progresso para a realização do ser humano. Por isso, a necessidade de ser reconhecida a sua contribuição.

Referências

- APPIAH, A. Kwame. *Na Casa do meu Pai: A África na Filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- BONO, L.. *Muntuísmo: A ideia da “pessoa” na Filosofia Africana*. 2ª edição. Portugal: Paulinas Editora, 2015.
- BONO, L.; CASTIANO, P.; PROCESI, L. *Filosofia Africana: Da tradição à traição*. Maxixe: UNISAF Editora, 2019.
- CASTIANO, P. José. *Referenciais da Filosofia Africana: Em busca da Intersubjectivação*. Maputo: Ndjira Editora, 2010.
- CHIZIANE, P. *O canto dos Escravos*. Maputo: Matiko e Artes Ltda., 2017.
- ELUNGO, P. E. A. *O despertar filosófico em África*. Lisboa: Pedago Editora, 2014.
- HOUTONDJI, J. *African Philosophy: Myth and Reality*. 2ª edição, EUA: Indiana University Press, 1996.
- HOUTONDJI, J. *The Struggle for Meaning: Reflections on Philosophy, culture, and democracy in Africa*. Ohio: Ohio University Center for International studies, 2002.
- MANCE, A. *As filosofias africanas e a temática de libertação*. Curitiba: IFIL, 1995.
- NGOENHA E.; CASTIANO, P. *Pensamento Engajado: ensaios sobre Filosofia Africana, Educação e Cultura Política*. Maputo: Editora Escolar, 2011.
- LOPES, F. *Filodramática: Os PALOP, entre a filosofia e a crise de consciência histórica*. Portugal: Paulinas Editora, 2018.
- MAKUMBA, M. *Introdução à Filosofia Africana: Passado e Presente*. Portugal: Paulinas Editora, 2014.
- MUDIMBE, V. Y. *A Invenção de África: Gnose, Filosofia e a ordem do Conhecimento*. Portugal: Edições Pedago e Mulemba, 2013.
- SANTOS, B. Sousa; MENESES, M. Paula. *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina Editora, 2009.
- TEMPELS, P. *Philosophie Bantu*. Paris: Présence Africaine, 2006.
- TEMPELS, P. *A Filosofia Bantu*. Trad. P. Casimiro Facco. Portugal: Paulinas Editora, 2019.

Sobre os autores

Tiago Tendai Chingore

Doutorado em Filosofia na Universidade Pedagógica. Fez o programa Científico Avançado de Doutorado *Sandwich* em Filosofia pela UFC-Brasil. Actualmente Director Adjunto para Pós-graduação na FLH, Professor de Ética Política, Filosofia de Direito, Filosofia Política, Deontologia Profissional, TCC na Faculdade de Letras e Humanidades, Departamento de Filosofia e Ciências Sociais na Universidade Licungo, Extensão da Beira. Pesquisador e Coordenador do Núcleo de pesquisa sobre Cultura e Desenvolvimento: Modernizando às Tradições do CEMEC (Centro de Estudos Moçambicanos e Etnociências). Pesquisa sobre questões da Educação, Ética, Política, Filosofia Intercultural (Saberes locais) no contexto africano e moçambicano.

Elnora Gondim

Doutorado em Filosofia pela PUCRS. Professora de Filosofia da UFPI.

Recebido em: 15/07/2020.
Aprovado em: 29/10/2020.

Received: 15/07/2020.
Approved: 29/10/2020.

As alusões a primeira parte de *Assim falou Zaratustra* nas Cartas de Nietzsche: a criação como perspectiva artística e educativa

Allusions the first part of Thus spoke Zaratustra in Nietzsche's letters: creation as and educational perspective

Enoque da Silva Peixoto

<https://orcid.org/0000-0003-4687-2018> - E-mail: enockpeixoto@hotmail.com

RESUMO

Durante os anos de 1881 e 1885, Nietzsche teve as primeiras intuições, escreveu e publicou a obra *Assim falou Zaratustra*. No presente texto, nos deteremos às circunstâncias que ladearam este acontecimento tendo como base as correspondências que o filósofo escreveu para várias pessoas no período. Serão abordados apenas os momentos iniciais nos quais se retrata o *Zaratustra*, quando o pensador alemão destaca a relação sempre presente nas missivas, entre pensamento e natureza; estabelece proximidade entre o ato de escrever, atividade que ele entendia como tarefa, ao pensamento e a vida. Nietzsche avaliou também os seus problemas pessoais de saúde e ao mesmo tempo, o da debilidade coletiva, o que exigia uma "ajuda a si mesmo", para enfrentar tanto as enfermidades pessoais, como aquelas impostas pela vida gregária. A arte, nas suas diversas manifestações, mas, sobretudo a música figuraram como meios educativos e curativos, através dos quais ele pode buscar impulso para criar, para ser um soldado, capaz de dar vida a uma obra pujante, como o *Zaratustra*. Um livro sério e alegre, gestado dentro de uma ambiência particular e social na qual era necessário transformar "o sofrimento em ouro".

Palavras-chave: Educação. Arte. Sofrimento. Criação.

ABSTRACT

During the years 1881 and 1885, Nietzsche had his first intuitions, wrote and published the work *Thus spoke Zarathustra*. In the present text, we will focus on the circumstances that bordered this event based on the correspondences that the philosopher wrote to several people in the period. Only the initial moments in which the *Zarathustra* is portrayed will be addressed, when the German thinker highlights the relationship that is always present in the missives, between thought and nature; it establishes proximity between the act of writing, an activity that he understood as a task, with thought and life. Nietzsche also assessed his personal health problems and, at the same time, that of collective weakness, which required “help to himself”, to face both personal illnesses and those imposed by gregarious life. Art, in its diverse manifestations, but, above all, music figured as educational and curative means, through which he can seek impulse to create, to be a soldier, capable of giving life to a powerful work, such as the *Zarathustra*. A serious and cheerful book, created within a particular and social environment in which it was necessary to transform “suffering into gold”.

Keywords: Education. Art. Suffering. Creation.

1 O período da escrita do primeiro Zaratustra¹

Na carta 370 a Heinrich Köselitz, Nietzsche faz alusão clara ao *Zarathustra*. Sustentamos que a menção a *Assim falou Zaratustra* ocorrera desde 1881; mas as referências diretas só aparecerão novamente em 1883, período em que o filósofo se debruça sobre a escrita do texto. As menções ao mesmo são constantes. Durante um tempo significativo, a abordagem do livro será o tema central das missivas trocadas com os seus interlocutores. Em carta a Heinrich Köselitz (carta 370), em 01 de fevereiro destaca: “É um livro pequeno - cerca de cem páginas impressas. Mas é o melhor dos meus livros, e para mim isso significa ter tirado um grande peso do meu coração. Nunca escrevi nada mais sério e alegre.” Destaca ainda que o livro será intitulado: *Assim falou Zaratustra, um livro para todos e para ninguém*. Entendia que a partir daquele momento ele seria, certamente, incluído entre os loucos na Alemanha. Ele escreveu a máquina, no mês de janeiro daquele ano, a primeira das quatro partes do *Zarathustra*, em Ligúria, no noroeste da Itália (Cf. KSA, 15, 133). Ao editor Schmeitzner, na carta de 13 de fevereiro de 1883, diz que o livro era como uma poesia, como um “um quinto evangelho”, para o qual ainda não existia definição. Trata-se da sua obra mais séria e mais alegre, além de ser acessível a qualquer pessoa.

Na esteira da reflexão sobre o nascimento de *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche aborda a relação pensamento/natureza, significativa para a concepção do livro. Na missiva 373 a Franz Overbeck afirma: “eu, com minha maneira de pensar tão ligada aos fenômenos físicos, me considero vítima de um distúrbio climático-terrestre ao qual a Europa está exposta.” Na carta de 19 de fevereiro de 1883 (carta 381), Nietzsche escreve a Köselitz que aquele inverno era o pior de sua vida e se considerava vítima de uma alteração da natureza. Destaca a seguir que as condições

¹ O presente texto integra a tese doutoral defendida pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro- UERJ, cujo título é: *As correspondências de Nietzsche e a educação em Assim falou Zaratustra: um processo de educação-estética*. Salientamos que algumas argumentações neste texto fazem parte de um breve ensaio publicado na coletânea de textos Nietzsche e as Cartas, editado pela Via Verita, no ano de 2019: PEIXOTO, E.S. As cartas de Nietzsche no período da feitura do *Zarathustra*: A autossuperação como perspectiva educativa. In: *Nietzsche e as Cartas*. Org: Marina Gomes de Oliveira, Rosa Maria Dias. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.

atmosféricas eram para ele um peso, mas naquele inverno rigoroso ocorreram dez dias serenos e agradáveis e neste período nasceu o seu Zaratustra. Atentemos aqui para a correspondência que o filósofo estabelece entre o ato criador, ou seja, entre a escrita de sua obra e o clima. Ele definha de suas forças físicas e psicológicas, mas dez dias de claridade, de luz, foram suficientes para gestar parte do que considerava sua obra principal. A experiência vivida e sofrida no próprio corpo gerou a busca da superação. Neste contexto, transformara a sua dor em filosofia.

Tais reflexões que relacionam clima e pensamento, também aparecerão nas obras publicadas, como podemos atestar no último livro, de 1888, *Ecce homo*. Desde a primeira obra publicada até a última, tal perspectiva integra a filosofia nietzschiana. De um corpo frágil emergem criações vitais e vibrantes!

É neste contexto que defendemos a hipótese de que a filosofia nietzscheana na fase da maturidade, contém uma perspectiva educativa, pois a reflexão filosófica e a vida estão sempre unidas, concordamos com Parmeggiani para quem, “raramente houve uma integração tão compacta entre a escrita e a vida de um filósofo” (PARMEGGIANI, 2010, p. 30). Nietzsche pensa a vida na perspectiva da autossuperação. Havia um sofrimento constante do autor provocados pela sua frágil saúde, pelo tempo, pelo céu cinza, pela mãe e a irmã, pelo distanciamento dos amigos, pela solidão. Mesmo assim, ele se dispunha a criar, a levar adiante a sua tarefa. A Malwida von Meysenbug (carta 382) assevera: “Terei que provar mais uma vez meu antigo e rigoroso regime autoimposto: uma vez que a experiência me diz: ‘Se você não sabe como se ajudar, não encontrará ajuda.’ Andrade entende que este procedimento de ajudar a si mesmo vai além de uma questão egoísta, o filósofo está enfrentando a normatividade coletiva, as imposições dos sistemas de poder que controlam o discurso sobre o que é saúde ou doença:

[...] Nietzsche submeteu o saber médico a si, alterando-o de modo que tudo em sua condição e em sua história, inclusive sua doença e sua hereditariedade, aparecesse como sintoma ou como parte de uma vida ascendente. Ele colocou a si mesmo no centro desse saber, ocupando o espaço que antes pertencia à norma. Assim constituiu uma dimensão de sua experiência enquanto sujeito que, mesmo engajada em jogos de verdade, deslocava-se, ao menos parcialmente, das determinações dos dispositivos disciplinares e da maquinaria bioregulamentadora, uma dimensão cuja individualidade escapava ao esquadramento destes complexos de saber-poder (ANDRADE, 2007, p. 124).

O filósofo elabora a noção de uma medicina a partir da percepção que tinha de si, como corpo específico pelo qual se podia medir o grau de intensidade ou fraqueza, mas também como a capacidade de perceber no seio de um povo o aspecto saudável ou degenerativo: “em todo filosofar, até o momento, a questão não foi absolutamente a ‘verdade’, mas algo diferente, como saúde, futuro, poder, crescimento, vida” (FRIEDRICH, 2001, § 2). Construir um saber sobre a saúde baseado na verdade médico-social vigente gerava diagnósticos abstratos, dissociados da vida real. As questões vitais: saúde-crescimento-futuro-poder-vida contestam o filosofar que impõe um saber distante do devir, das pulsões pujantes ou enfraquecidas presentes na sociedade.

Na carta 384, além de defender que precisava se ajudar, caso contrário estaria perdido, lamenta ter uma vida tão debilitada, justamente ele, que se considerava um “advogado da vida.” Essas noções que aparecem no *Zaratustra*, em *O Adivinho* e *O convalescente*.² O filósofo parece indagar: como alguém que ama a vida, que a afirma com todas as forças, que a defende contra todos os idealismos, pode conter no próprio corpo todas as razões para negá-la, maldizê-la? A resposta a este problema pode ser encontrada na tese de que todas as dimensões do existir são

² Trata-se de seções da obra *Assim falou Zaratustra* que está dividida em quatro partes.

louváveis, conforme atesta Verônica Azeredo: “pois se a vida possui como traço fundamental o combate, o jogo de forças, as ameaças naturais de sofrimento e de dor, não podem ser interpretadas como isoladas da saúde, da alegria, e da felicidade” (AZEREDO, 2011, p. 252-253).

A inocência de tentar corrigir os defeitos da natureza, criando a ilusão de que há nela graus de perfeição, é quimérica para Nietzsche, pois as diversas coisas, as boas e ruins, estão misturadas no embate tensional e constante de todas as forças vitais. No entanto, o próprio filósofo reconhece que caía em enganos: “Meu erro no ano passado foi renunciar à solidão. Minha exclusiva convivência com imagens e fenômenos ideais me deixou tão irritável que nas relações com os seres humanos atuais padeço sofrimentos incríveis e um enorme sentimento de privação [...]”. O retorno aos homens, imagem que remete à primeira parte do *Zaratustra*, também era fonte de dor. Ficou decepcionado com Lou, em quem ele depositara confiança.³ Estava frustrado com Wagner que se potencializava como lembrança dolorosa, em razão de sua morte. Na carta 384 Nietzsche afirma que Wagner o ofendeu mortalmente pelo seu retorno ao cristianismo e à igreja: “Toda a minha juventude com suas aspirações parecia contaminada, porque eu havia prestado homenagem a um espírito capaz deste passo.” Neste contexto, o único caminho de “salvação” era buscar curar-se por si mesmo, não apenas na cura física, mas também existencial.

Na missiva 384 ele alude ao *Zaratustra* que caminhava para a edição. Trata-se da primeira parte do texto e na mesma carta analisa os seus objetivos se a sua proposta de viver recluso, de assumir a solidão como modo de vida: “Minha vida está gradualmente tomando forma e não sem espasmos [...]”. Lembra o propósito de Cosima Wagner em viver reservadamente após a morte de Richard Wagner. Ele pretendia fazer algo semelhante, pois no final da carta menciona que buscava *dar forma* a própria vida. Menção ao seu permanente esforço em “dar estilo ao próprio caráter”; estabelecendo um modo de existir adequando o que se pensa ao que se vive. A solidão era o meio mais apropriado, naquele momento, para concretizar essa proposta.

Em seu contínuo envolvimento com questões artísticas, elabora um poema enviado ao músico Friedrich August Bungert escrito na capa do livro *Aurora*, provavelmente presenteado ao novo amigo. Este merece ser reproduzido, pois condensa não só o sentimento do filósofo em relação à arte, mas também em relação à vida (carta 388a):

Quem algum dia terá que proclamar muito
cale muito dentro de si:
Quem algum dia terá que acender o raio
Deve por muito tempo - ser nuvem.

O *proclamar muito* e o *acender um raio*, devem ser antecidos pelo calar e pela nuvem. Isso sugere que para falar é necessário antes, cultivar momentos de meditação e de aprofundamento, de estudos que possam fundamentar adequadamente a fala. Para além do conhecimento e da informação, tão caros a Nietzsche, estudioso constante de temas diversos; é necessário “ouvir a vida”, o que ela revela a si mesma e sobre nós. As experiências, boas e nocivas são os meios mais adequados para gerar a palavra. Quem acende um raio, ou seja, transmite de algum modo o aspecto explosivo e tenso do real não como algo nocivo e destrutivo, no sentido

³ Na fase juvenil da vida de Nietzsche, ele foi amigo do músico Richard Wagner e acreditou que a sua arte traria uma renovação para a cultura alemã. Percepção que arrefeceu na fase madura e uma das razões que as cartas evidenciam para este rompimento foi o fato da obra de Wagner ter se tornado uma espécie de catequese cristã. Aconteceu rompimento também, com a russa Andrés Lou-Salomé, amiga e confidente do filósofo na juventude. A tensão entre ambos ocorreu, possivelmente, por causa de intrigas de Elizabeth, irmã do filósofo alemão.

pessimista, mas criador e construtivo terá que ter entendido que a existência é também lutas e combates, é nuvem e não somente sol e céu claro.

A carta 390 a Heinrich Köselitz, assim como ocorreu em outras missivas do ano de 1883, continua destacando as características do músico antes citado, autor de várias óperas, Friedrich August Bungert. Antonio Marques comenta que ele era próximo da casa real romena e contribuiu para levar o filósofo “a reflexões sobre a estética musical,” as quais Köselitz foi o principal receptor (MARQUES, 1996, p. 92). Nietzsche concorda em geral com essas reflexões e as suas perspectivas do artista trazem dados para pensarmos a questão estético e educativa: “Ele é uma pessoa independente. Até agora não encontrei nada mórbido nele. Tem fogo por dentro e valor para enfrentar os esforços mais comprometidos. Tem princípios rígidos, que coincidem incrivelmente com os nossos.” Ter altivez, assim como Nietzsche reconhecia em si e nos amigos, era uma questão essencial. Parece adequado interpretar que sua postura de independência, de princípios rígidos, de coragem para enfrentar aquilo que já está cristalizado, reverberava em sua música. “Ele é poeta. Sua cabeça está plena dos mitos dos heróis gregos, e seus esboços são extraídos daquele mundo de sentimentos em que nasceu a poesia de Esquilo e Sófocles.”

Para o filósofo, o novo estilo da composição o agradara porque, entre outros aspectos, a peça exigia que todas as notas fossem indispensáveis. O autor era um poeta inspirado pela cultura grega clássica. Na carta seguinte (391), essa temática continua e Nietzsche se admira da capacidade e conhecimento poético do músico em questão: “Com quanta força e quanta engenhosidade ele é capaz de recitar um poema! Os músicos, logicamente, devem ser seus melhores intérpretes.” Estabelece-se a relação entre música e poesia. Os músicos deveriam ser os melhores intérpretes da poesia. Essa hipótese está certamente associada à necessidade de a música ter um efeito poético e a poesia um efeito musical. Mas a valorização dessa obra tinha restrições. O filósofo, na continuidade da carta, admite a sua lentidão e desconfiança para enamorar-se com algo, valorizara a noção de que a música é “delírio com a razão.” Isto pode significar que a paixão está presente em sua obra, mas não uma paixão histérica, sem harmonia e ordem, mas uma paixão que delira com a razão, parece significar que entra em embate com ela, sem dela prescindir.

Arte, como as cartas demonstram, era permanente fonte inspiradora para Nietzsche. A missiva 392 a Heinrich Köselitz retoma esta íntima proximidade. Afirma que começara a compor os *cantos de Dionísio*,⁴ sob influência da ópera *Carmem*:

Comecei a compor sem interrupção, cantos de Dionísio, nos quais tomo a liberdade de dizer as coisas mais terríveis de uma maneira terrível e cômica: essa é minha última forma de loucura. Se pelo menos eu pudesse ensinar ao Sr. Gumbert parte dessa música, perdão! Bungert [...]. Eu acho que certa “distância” já foi criada entre nós; e enquanto ouvia novamente *Carmen*, estava ainda “mais distanciado”.

A música de Bizet causara inspiração, não para sucumbir, mas para criar. Refere-se a uma forma de última loucura, assim como ele entende que foi pensada a composição do *Zaratustra*. As coisas mais terríveis, nos *Cantos de Dionísio*, eram ditas do modo mais cruel e cômico que ele interpreta em seu canto pelo que indica o seguimento do texto foi a interferência direta dos efeitos que a música lhe causara. Contrastava com a música de Bungert que critica devido ao seu idealismo. A mesma repulsa idealista na contraposição que fazia entre *Carmen* e à música de Wagner, é o que assevera Mariano Gonzáles:

⁴ A coleção de poemas “Ditirampos de Dionísio” veio a ser publicada somente em 1888.

Acontece que a ópera de Bizet torna visível, da forma mais clara possível, o efeito deprimente das obras de Wagner. A objeção de Nietzsche seria fisiológica: como decadente que é, o músico alemão *tem de pôr o belo e o sublime onde a vida ascendente poria simplesmente o irreal, o nada.* [...] *desejar a paz do cemitério, o sábado eterno, fora deste mundo tão sujo e tão baixo, tão doloroso: tudo isso se traduz nas óperas wagnerianas na grande oportunidade que elas nos brindam de esquecermo-nos de nós mesmos durante quatro ou cinco horas.* Por isso *Carmen contra Wagner* pode ser considerado como o lema mesmo do pensamento nietzschiano, sua divisa: *contra a decadência, o realismo, ou seja, a reconstrução do conceito* [...] (GONZÁLEZ, 2017, p. 137).

Carmen e os *Cantos de Dionísio* cantam a vida, o seu poder criativo e destrutivo simultaneamente. A primeira foi inspiração didática para alavancar o fundo, mas, mais do que o fundo, Nietzsche repete duas vezes que se tratava de um fundo profundo. Não é o nosso lado mais original, oriundo da meditação racional, mas aquele advindo das entranhas, de uma potência desconhecida, assustadora. Neste processo, o ser humano precisa ter propósito, instigação para não sucumbir. Mas de onde vem esta força, este impulso? A carta 394 a Köselitz talvez elucide a questão:

Tenho refletido sobre o que você chama de motivo. Cheguei a pensar que é a música que não é criada, mas que é tomada: a música popular. Já foi demonstrado que as árias mais populares de Bellini (e também as de Paisiello) extraem seu tema das canções que são cantadas por Catania [...]. Parece-me que o “motivo” é, no âmbito da música, o que é usualmente chamado de “coro”. O que você acha disso? Isso me traz a mente o meu Zaratustra.

Conclui que a música teve como motivo, como gênese, a canção popular. Não teria sido, então, fruto apenas da genialidade de Bellini, Paisiello ou Homero; eles teriam constituído suas canções a partir de certa perspectiva de vida presente na conjuntura social. O “coro” seria o motivo que move a produção musical. Ele termina essas reflexões afirmando que tudo isto o fazia lembrar do *Zaratustra*. Esse é outro aspecto que entendemos que seja estético e educativo. Para Nietzsche essa obra teria emergido da experiência popular. Nesta conjuntura parece correto sustentar: assim como as árias populares serviram de base para grandes poetas e músicos, afirmar que estes pensamentos relembrem *Zaratustra* pode significar que o livro não foi fruto somente da capacidade inventiva de seu autor, mas revela determinada força presente na textura social, manifesta como canto, como “coro.” Compreende como fonte originária da arte uma abundância de vida, presente em determinado povo, que a arte é capaz de traduzir. Uma educação perpassada pela arte é ser capaz de ler essa potência da vida, criar uma linguagem, um meio de expressão para as manifestações mais singulares que emergem do povo. Os poetas citados, assim como Zaratustra, tendiam a ser um instrumento de expressão dessa vitalidade.

2 A criação: alquimia que transforma o sofrimento em ouro

A Heinrich Köselitz, na carta 401, Nietzsche evidencia mais uma vez a associação entre superação e criação: “Caro amigo, você não pode imaginar que carga excessiva de sofrimentos jogou a vida sobre mim, em todas as épocas, desde a minha infância. Mas eu sou um soldado: e este soldado ao final de tudo se tornou o pai de *Zaratustra*!” O filósofo se admirara da carta do amigo, na qual rebatera a posição de Nietzsche. Esse último lhe escrevera anteriormente e se descrevia como um fracassado; lembra sua penúria de longa data e que perpassara praticamente toda a sua existência, mas, salienta, viveu como um soldado. Viver como soldado sugere que não se tornou mercenário das ideias, curvando-se a um pensamento pessimista e negador

da vida, mesmo com razões para fazê-lo. O seu próprio corpo negava constantemente o encanto da vida, no entanto, esse soldado deu vida ao *Zaratustra*. Lamenta ainda de o livro ter entrado no mundo como “um livro divertido”. Duas afirmações precisam ser frisadas neste contexto, o pensador destaca inicialmente que percorreu uma longa existência marcada por mazelas físicas constantes, mas não sucumbiu, apesar de evidentes momentos de apatia. A feitura do *Zaratustra* demonstra o ímpeto para despontar uma obra vital de um corpo agudamente debilitado! Nietzsche não nega o lado obscuro da existência, reflexo que ele sentia na própria fisiologia, mas assim como os gregos-seus mestres- que transformaram as agruras da existência em arte, ele também se empenhou para adotar essa corajosa atitude. A sua indignação pela obra em questão estar sendo considerado divertido é outra questão a ser apontada, visto que se trata de um livro “sério e alegre,” mas não cômico, estava, sobretudo, marcado pelo sofrer que se autossupera. É intenso como um parto. Trata-se de uma alegria que convive com a dor. Isso ocorre, na concepção nietzschiana, em todo ato de criação. O que estamos denominando como estético-educativo é exatamente este processo que o filósofo admite ter ocorrido durante toda a vida, o esforço em dar forma vital, criativa, bela a algo doloroso, feio, repulsivo. Isso é dar senso estético à própria vida!

O propósito de se mudar para Barcelona (carta 402), onde o clima era mais favorável à sua saúde foi um dos projetos de Nietzsche. Afirma que se sentia, assim como Köselitz, estranho à Europa vigente e para que desta sensação emergisse positivo seria necessária uma separação física também. Havia, então, a separação mental, o desacordo com o modelo de vida que prevalecia naquele momento, mas para emergir algo enérgico desta sensação, também era imperiosa. Não bastava ter consciência de que discordava do modo de viver, mas era necessário estabelecer distanciamento real, corporal, para que os efeitos daquela sensação fossem efetivos. Em 17 de abril (carta 403), novamente a Overbeck, exalta outra vez o clima e a sua mudança de humor por causa dele. Chega a afirmar que duvidava de suas decisões e reflexões sob efeito do inverno, mas em um “clima maravilhoso”, a sua reflexão teria algum valor. Admite que a vida é dolorosa, mas estabelece uma meta pela qual valia a pena viver. Novamente se refere aos dez dias nos quais nasceu o seu livro principal:

Realmente, meu querido amigo, às vezes me parece que até agora eu vivi, trabalhei e sofri para conseguir fazer esse pequeno livro de sete folhas! Além disso, é como se minha vida recebesse justificativa depois disso. E, a partir desse momento, vejo com outros olhos, inclusive este inverno, o mais doloroso de todos: quem sabe se não era necessário um tormento tão grande para me determinar a sangria que é precisamente esse livro? Você entende que há muito sangue neste livro.

Nietzsche escreve a Malwida von Meysenburg (carta 404) e comenta um cartão postal que recebera de alguém que não especifica, apenas afirma que era um homem aparentemente razoável, um cético. Esse desconhecido definira o *Zaratustra* como história maravilhosa, que desafiara todas as religiões. Era um “novo livro sagrado,” tão sério como qualquer outro livro sagrado e introduzira o riso na religião. O tema do riso, presente nas correspondências, aparece constantemente na obra escrita, como no aforismo 294 de *Além do bem e do mal*, quando destaca a função e o valor dele na filosofia:

O vício olímpico - A despeito daquele filósofo que como verdadeiro inglês caluniou o riso em todos os pensadores - “o riso é uma verdadeira enfermidade da natureza humana, que todo ser pensante deverá saber vencer” (Hobbes) - eu me permitirei instituir uma classificação dos filósofos segundo a classe a que pertence seu riso - até chegar àqueles que são capazes do riso áureo. E supondo que também os Deuses se ocupem com a filosofia, suposição à qual sou levado por várias razões - não duvido que saibam rir dum modo novo e sobre-

humano - acerca das coisas mais sérias, inclusive! Os deuses sentem-se inclinados pelo escárnio, mesmo nas cerimônias sagradas parece que não podem conter o riso.

O autor do *Zaratustra* em muitos momentos admite o valor da seriedade, no entanto, ser sério não significa rudez, o pensamento é associado com a alegria de viver. Nisso consiste admitir a ausência de toda e qualquer fundamentação da realidade, a sua virulência pode derubar as nossas certezas a qualquer momento, assim como ele acena em *Assim falou Zaratustra*: É necessário fazer uma coroa de rosas que ele afirma ter posto em si, ao declarar santa a sua risada (Cf. NIETZSCHE, 2011). O riso está envolto no esforço em compreender a noção de que a vida pode ser leve, dançarina, assim como Zaratustra. Trata-se de alguém que está livre das interpretações metafísicas, sejam aquelas que criam uma realidade transcendente para justificar o imanente; sejam aquelas, como a de Hobbes, fundadas na concepção de *natureza humana*.⁵ Para Nietzsche, portanto, nas concepções fixas e essencialistas, o riso fica dificultado. Conforme Rosa Dias: “O riso se apresenta como um recurso simbólico presente na concepção antimetafísica do mundo e se vincula ao projeto de superação da metafísica e de realização de uma interpretação da existência puramente intramundana” (DIAS, 2019, p. 81). O *Zaratustra* tem a vantagem de retirar a tensão e o medo do presente, atuante na maioria das doutrinas religiosas, celebrando uma “religião imanente.” É alegre, valoriza a dança, a arte, zomba da própria vida, pois sabe que nela não há nada que devemos nos apegar de forma definida. O riso é saudável, pois independente de nossos propósitos, crenças, lutas, vitórias e derrotas. Ela, a vida, continuará triunfando, acima e alheia aos nossos desejos pessoais; servimo-la enquanto participantes de sua força construtiva e destrutiva.

Comenta com Köselitz, em 23 de abril, que naquele dia aprendera o significado da expressão Zaratustra: “Estrela de Ouro”. Coincidência que o deixou feliz, embora até então, ele não soubesse que a concepção do livro teria se baseado nessa etimologia. “Transformar a dor em ouro,” este foi o esforço de Nietzsche durante toda a sua vida e especialmente neste momento difícil de sua existência. Na carta 365 de 1882, ao escrever para Overbeck sobre os sofrimentos que o assolavam, assevera: “Se não consigo inventar o artifício dos alquimistas para transformar essa lama em ouro, estou perdido. - Aqui tenho a mais bela oportunidade de demonstrar que, para mim, toda experiência é útil, cada dia santo e todo ser humano divino.” O autor do *Zaratustra* é um tipo diferente de sofredor que vislumbra a existência de outra forma diversificada de sofrendores⁶. Foi o momento mais conturbado da vida de Nietzsche, quando ele produziu a sua obra mais excelente.

A redenção não metafísica nietzschiana, a redenção imanente em uma vida que é necessariamente marcada pela dor, não ocorre ao agirmos de forma furtiva diante do existir, mas enfrentando os seus dissabores de modo criador. Se redimir é criar, é neste sentido que a arte salva a vida. Em 28 de maio de 1883 (carta 421), a Marie Baumgartner, o filósofo considera o

⁵ O filósofo inglês Thomas Hobbes (1588-1679), considera que o homem em *estado de natureza* é extremamente violento, por isso a afirmação: “o homem é lobo do próprio homem”. A função da criação artificial do Estado seria exatamente para que a vida coletiva seja possível e a dimensão, naturalmente violenta do homem, não domine; o que geraria a um embate constante: Afirma o filósofo: “Com isto se torna manifesto que, durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens. Pois a guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida” (HOBBS, 1929, Capítulo XIII).

⁶ Conforme o § 370 de *A Gaia ciência*: “[...] existem dois tipos de sofrendores, os que sofrem de abundância de vida, que querem uma arte dionisíaca e também uma visão e compreensão trágica da vida- e depois os que sofrem de empobrecimento de vida, que buscam silêncio, quietude, mar liso, redenção de si mesmos mediante a arte e o conhecimento, ou a embriaguez, o entorpecimento, a convulsão, a loucura”. São os que sofrem por intensidade, para ter mais força, potência, e não os que confundem sofrer com aniquilamento, os sofrendores que Nietzsche valoriza.

Zaratustra como esposa e como filho: “Enquanto isso, minha querida esposa, meu “Zaratustra” estará sobre seu comando [...]” e também: “Pergunte ao meu filho Zaratustra, e se as desculpas de qualquer culpa fizerem isso, ele terá que me desculpar.” Eis mais uma passagem na qual se destaca a feitura do *Zaratustra* como um ato de criação, mas que não se limita a uma relação distante do autor com o seu livro, mas uma criação que emerge das forças pulsionais mais intensas. Tratar o livro como esposa e filho remete ao ato gerador que está relacionado a estas duas experiências humanas. Nelas, o relacionamento afetivo é intenso, e mais do que uma mera proximidade social entre filiação e matrimônio, remete a criação artística.

Carl von Gersdorff é o destinatário da carta 427 do final de junho de 1883, em que o filósofo alemão em estudo lamenta e compartilha o momento de dor que o amigo passara pelo falecimento de sua mãe. Em seguida destaca novamente os sofrimentos dos últimos anos e a construção do *Zaratustra*:

Quanto a mim, tenho atrás um ascetismo longo e severo do espírito, ao qual me submeti por vontade própria, e que nem todos teriam sido capazes de suportar. Sob este aspecto, os últimos seis anos foram aqueles em que mais tive que me sobrepor, e digo isso sem ter em conta o que atravesssei para superar a má saúde, a solidão, a incompreensão e a difamação. Seja como for, eu também consegui superar esta etapa da minha vida - e o que ainda tenho que viver (penso que pouco!); Servirá para expressar, completa e plenamente, as coisas pelas quais eu consegui suportar a vida. O tempo do silêncio terminou: desejo que meu *Zaratustra*, que deve ter sido enviado a você nestas semanas, descortine até que altura tem voado a minha vontade. Não se deixe enganar pela marca lendária deste pequeno livro: por trás de cada uma dessas palavras simples e incomuns há a minha mais profunda seriedade e toda a minha filosofia.

O ascetismo para o autor do *Zaratustra* não foi imposto de fora, mas surgiu como uma opção livre. Várias dificuldades foram suportadas e o filósofo destaca que o que ainda tinha para viver, serviria para expressar como conseguiu a superação de todos os obstáculos. Notemos que ele apresenta o seu esforço intelectual para traduzir e criar uma linguagem demonstrativa de como o sofrimento pode ser enfrentado, como a vida pode ser suportada. Merece ainda destaque, nesta carta a referência à seriedade do *Zaratustra*. Não se trata de um livro para entretenimento, mas que transmite uma visão artística: talvez por isso, podia (e ainda pode) causar o equívoco de ser interpretada estritamente como literatura, sem embasamento filosófico.

Nietzsche afirma que se trata de sua mais séria e profunda filosofia. Logo, o que ele denomina como sua filosofia visa a transformar em algo vital *o esforço para suportar a vida*. Interpretamos este movimento como estético-educativo, pois ele remonta a como o indivíduo Nietzsche se relacionou com situações particularmente dolorosas, dando a elas uma resposta afirmativa, tornando-as um modo de dizer *sim à existência*. É um processo de feitura, de moldar, pintar, ensaiar um passo de dança, encaixar adequadamente uma nota musical tendo como quadro, palco ou instrumento, a vida.

As correspondências que destacamos neste trabalho concentraram as alusões mais constantes a *Assim falou Zaratustra*. No campo da arte, se intensificam as críticas a Wagner, dentre elas, a questão do uso das palavras na música. O filósofo destaca a *educação de si mesmo* e o projeto de viver a solidão como modo de vida. O contato com a ópera de *Carmen* foi outro momento importante, pois serviu inclusive como contraponto ao anterior valor atribuído a obra de Wagner.

Demarcamos a alusão ao *Zaratustra* e a criação como gestação, onde o ato criador é apresentado como redenção. A partir das cartas, Nietzsche denuncia um modo decadente de assumir a vida, valorizando a criação, a emergência do novo, o predomínio de uma vida que é

educativa por privilegiar um modo artístico de existir. Como isto ocorreria na prática? Assumindo modos originais de estar no mundo, deixando de se pautar pelo comportamento gregário, reinventando a si mesmo e, como o próprio Nietzsche efetivou - criando! Para ele, os seus livros foram o caminho para dar vazão a sua potência geradora, outros seres humanos, podem ter outros caminhos!

Referências

- ANDRADE, D. P. *Nietzsche: a experiência de si como transgressão (loucura e normalidade)*. São Paulo: Annablume, 2007.
- AZEREDO, V. P. O. Nietzsche: a grande saúde e o sentido trágico da vida. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 28, 2011, p. 249-261.
- DIAS, R. M. *Passagem nietzschiana*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2019.
- DIAS, Rosa Maria; OLIVEIRA, Marina Gomes de [et al]. *Nietzsche e as cartas*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.
- GONZÁLEZ, Mariano Rodríguez. "Mantenha-se mediterrâneo!": Razões do entusiasmo de Nietzsche por Carmen. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 38, n. 1, jan./abr. 2017, p. 127-147.
- JANZ, Paul Curt. *Friedrich Nietzsche*. 4 vols. Tradução de Jacobo Muñoz. Madrid: Alianza, 1987.
- MARQUES, Antonio. "No fundo sou todos os homens da história": Nietzsche: Os vinte anos fundamentais a partir de suas cartas. *Círculo de Leitores*, 1996.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*, um livro para todos e para ninguém. Tradução de Mario da Silva. 18ª edição, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*, um livro para todos e para ninguém. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Correspondencia IV Enero 1880 – Diciembre 1884*. Traducción, introducción, notas y apéndices de Marco Parmeggiani. Editorial Trotta, Madrid, 2010.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Correspondencia V Enero 1885 – Octubre 1887*. Traducción, introducción, notas y apéndices de Juan Luis Verma. Editorial Trotta, Madrid, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Digitale Kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken und Briefen*. Edição organizada por Paolo D'Iorio, baseada na edição crítica de G. Colli e M. Montinari e publicada pela Nietzsche Source. Edição eletrônica. Acesso em 01.abr.2020.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe In: 15 Bänden*. Edição organizada por G. Colli e M. Montinari. Berlim: Walter de Gruyter, 1999.
- SALOMÉ, Lou Andres. Nietzsche e Lou. In: *Correspondências e outros documentos – Introdução*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.

Sobre o autor

Enock da Silva Peixoto

Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro-UERJ; doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro-UFRJ; mestre em Educação pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro-UNIRIO; Docente na Secretaria de Educação do Estado da Bahia.

Recebido em: 05/11/2020.
Aprovado em: 23/02/2021.

Received: 05/11/2020.
Approved: 23/02/2021.

Qual a força do juramento? *Dom Casmurro* de Machado de Assis

How strong is the oath?
Dom Casmurro by Machado de Assis

Ronaldo Filho Manzi

<http://orcid.org/0000-001-7980-3997> - E-mail: manzifilho@hotmail.com

RESUMO

Há centenas de leituras sobre a clássica obra de Machado de Assis *Dom Casmurro*. Não buscamos aqui fazer uma análise das leituras desta obra. Partimos de uma interpretação que se baseia na reflexão de Giorgio Agamben (*O sacramento da linguagem*) sobre o problema do destino/juramento/perjúrio/maldição. Será justificado ao longo do texto porque a escolha da obra de Assis para uma análise do que nos traz Agamben. Mostraremos que o tema central de *Dom Casmurro*, no fundo, é a questão do juramento/perjúrio. O que nos intriga é: se trata de uma comédia ou uma tragédia?

Palavras-chave: Juramento. Maldição. Perjúrio. Assis. Agamben.

ABSTRACT

There are hundreds of readings of Machado de Assis classic work *Dom Casmurro*. We do not seek here to analyze the readings of this works. We start from an interpretation that is based on Giorgio Agamben's thinking (*The sacrament of language*) dealing with the problem of fate/oath/perjury/curse. It will be justified throughout the text because the choice of Assis's work for an analysis of what Agamben brings to us. We will show that *Dom Casmurro's* central theme, in essence, is the issue of oath/perjury. What intrigues us is: is it a comedy or a tragedy?

Keywords: Oath. Curse. Perjury. Assis. Agamben.

Introdução

Há uma relação intrincada entre amor, destino, promessa, juramento e maldição que aparece de forma bastante sugestiva no livro *Dom Casmurro* (1899) de Machado de Assis. Bem, a vinculação entre amor e destino é antiga em nossa tradição – aparece de forma clara desde os mandamentos bíblicos, em que o cristão deve acatar como um destino amar a Deus e ao próximo tendo como promessa o próprio amor divino; quebrar um dos mandamentos é uma maldição. Tal estrutura aparece nas linhas de Assis, uma vez que todo o romance se estrutura em torno da ideia de destino e de juramentos que não são cumpridos. Mas antes de nos debruçarmos sobre esse romance, vale lembrar algumas reflexões de Giorgio Agamben quando ele se pergunta sobre a força de um juramento: em que medida um juramento é válido? Na verdade, Agamben nos mostra que o problema não é exatamente bíblico, uma vez que a religião dependeria da questão do juramento:

A lógica que se preocupa com o uso correto da linguagem enquanto asserção, nasce quando a verdade do juramento já acabou. E se do cuidado com o aspecto assertório do *logos* nascem a lógica e as ciências, da verificação provêm – mesmo que seja através de sobreposições de todo tipo (que encontram precisamente no juramento o seu lugar mais importante) – o direito, a religião, a poesia e a literatura. O seu meio é a filosofia, que, mantendo-se unida na verdade e no erro, procura salvaguardar a experiência performativa da palavra sem renunciar à possibilidade da mentira e, em todo discurso assertório, antes de mais nada faz a experiência da verificação que nele tem lugar (AGAMBEN, 2011, p. 70).

O livro de Agamben é de 2008 – *O sacramento da linguagem – Arqueologia do juramento*. Trata-se de uma parte do projeto do *Homo sacer* (II, 3) em que Agamben busca fazer uma “arqueologia filosófica do juramento”: “Investigar arqueologicamente o juramento equivalerá a orientar a análise dos dados históricos, que limitamos, no seu essencial, ao âmbito grego-romano, na direção de uma *arché* tesa entre a antropogênese e o presente” (AGAMBEN, 2011, p. 19). Agamben parte dessas questões:

(...) o que é o juramento? O que nele está implicado, se ele define e põe em questão o próprio homem como animal político? Se o juramento é o sacramento do poder político, o que, na sua estrutura e na sua história, tornou possível que ele fosse investido de semelhante função? Que plano antropológico, em todo sentido decisivo, nele está implicado, para que o homem todo, na vida e na morte, pudesse, nele e por ele, ser colocado em questão? (AGAMBEN, 2011, p. 10).

Sem reconstituir toda a arqueologia dessa história, o que nos traz Agamben sobre a ideia de juramento?

Em um primeiro momento, podemos pensar que o juramento é o que conserva as coisas serem tais como são. Nesse sentido, cumpre a função de estabilidade e garantia, mantendo unido e conservado o que veio à existência, como em um casamento. Tal estabilidade e garantia se vale da testemunha de Deus, por isso deve ser prometido de forma solene e confirmada por juramento.

Para que essa função se cumpra, o juramento deve se valer da fé – aquele que profere um juramento deve ter fé, e os outros só creem na fala porque creem no cumprimento do que foi dito. O juramento em si não anuncia nada – ele é uma espécie de rito oral: “O juramento não tem a ver com o enunciado como tal, mas com a garantia da sua eficácia: o que nele está em jogo não é a função semiótica e cognitiva da linguagem como tal, mas sim a garantia da sua veracidade e da sua realização” (AGAMBEN, 2011, p. 12). Isso nos diz que, sem juramento, os homens são infiéis/não têm credibilidade em sua fala.

O juramento é um ato performativo – tal como é descrito por John Longshaw Austin em 1955 em uma série de palestras em Harvard University. Esses escritos foram reunidos e publicados posteriormente com o título *Como fazer coisas com palavras* (1962)¹. Austin observa que existem declarações que não são nem descritivas, no sentido de se referir a um estado de coisas, nem constata nada na realidade. Tratar-se-iam de expressões que não são nem falsas, nem verdadeiras. Seriam expressões de ação sem descrever algo. Expressões tais como se diz “Eu aceito” em um casamento; ou quando se batiza alguém ou um barco, por exemplo: “Eu batizo esse navio de *Rainha Elizabeth*” (cf. AUSTIN, 1975, p. 5). Como se vê, são afirmações de um ato sem serem verdadeiras ou falsas. Bem, diz Austin: “Eu proponho denominar elas [as sentenças desse tipo] como *sentenças performativas* ou ato performativo ou, de forma mais curta, ‘performativo’” (AUSTIN, 1975, p. 6).

Alguns desses atos performativos são contratuais, tal como “Eu aposto que”; outras declaratórias, como “Eu declaro guerra a” – casos em que dizer algo é fazer algo. Que se perceba, ao dizer “Eu declaro guerra a”, essas palavras não são simplesmente declarativas, elas instauram uma ação. Na verdade, instauram uma nova realidade. Mas é preciso regras apropriadas para que esse ato seja válido.

O caso mais claro é “Eu aceito” na cerimônia de um casamento católico. Austin lista as regras em geral em que essa fala é válida:

- A.1) É preciso que exista um procedimento convencional aceito que tenha algum efeito convencional, em que o procedimento inclua a declaração de certas palavras por certas pessoas em certas circunstâncias e, além disso,
- A.2) que as pessoas e circunstâncias em um dado caso sejam apropriadas para invocar o procedimento particular invocado.
- B.1) O procedimento deve ser executado por todos os participantes de forma correta e
- B.2) completa.
- C.1) Onde, como sempre, esse procedimento é designado a ser usado pelas pessoas que tem alguns pensamentos ou sentimentos, ou para a inauguração de algumas condutas consequenciais pela parte dos participantes, então a pessoa que participa de tal e que invoca o procedimento deve, de fato, ter tais pensamentos e sentimentos, e os participantes devem intencionar isso para conduzi-los, e além disso,
- C.2) devem realmente conduzir a si subsequentemente em tal (AUSTIN, 1975, pp. 14-15).

Qualquer violação dessas regras tornará o ato performativo infeliz – não válido. É preciso que todas as condições sejam preenchidas. No caso de um casamento: A.1) o procedimento convencional é preenchido pelo ritual de casamento católico, por exemplo; A.2) exige que haja um padre para que a cerimônia seja levada a cabo. B.1) Em um casamento, espera-se que todos se portem de acordo com o cerimonial, que ocupem seus devidos lugares, que ouçam o padre, que se vistam de forma adequada etc.; B.2) exige-se que todo o procedimento seja concluído. C.1) O casamento só tem sentido se o casal esteja agindo de forma espontânea e intencional, visando realmente se juntar nesse laço religioso; C.2) o casamento só se realiza se aqueles que pronunciam “Eu aceito” realmente levem a cabo o que foi instaurado.

Mas o juramento pode ser também sobre o futuro. Nesse caso, um juramento promissório – uma promessa de que a instauração do juramento será cumprida. Essa seria a origem obrigante do juramento: a fé (o que faz laço de confiança). A fé é, ao mesmo tempo, ativa/passiva, pois se trata de uma garantia dada e uma garantia inspirada. Com fé, é possível dar crédito:

¹ A obra de Austin se denomina, no original, *How to do things with words*. A tradução de todas as passagens, inclusive o título, foi de minha conta.

A *fides* é, portanto, um ato verbal, acompanhado em geral de um juramento, com o qual alguém se entrega totalmente à 'confiança' de outrem, obtendo, em troca, a sua proteção. O objeto da *fides* é, em todo caso, assim como no juramento, a conformidade entre as palavras e as ações das partes (AGAMBEN, 2011, p. 35).

Esse é o ponto central aqui: o próprio ato performativo instaura uma maldição, pois há a possibilidade de não se cumprir o que foi jurado, quebrando o pacto entre fala e ação. Há sempre a possibilidade do perjúrio – o juramento em si não garante a manutenção da fala; e os homens não são sempre confiáveis! Seria preciso a testemunha dos deuses para se ter credibilidade: "Deus não é crível por causa do juramento, mas o juramento é seguro por causa de Deus" (AGAMBEN, 2011, p. 30).

Temos, portanto, uma estrutura de três elementos: 1) o ato de juramento é um ato performativo; 2) é preciso invocar os deuses como testemunhas (sendo necessário todo o ritual de invocações da legitimidade de tal ato); 3) há uma maldição dirigida para o perjúrio (maldição entendida aqui como o que desvincula a fala do ato: mal-dição).

Diríamos que *Dom Casmurro* de Machado de Assis é praticamente um tratado sobre esse tema. Quem é Dom Casmurro? Qual é o seu destino?

Discussão – Dom Casmurro

O livro começa pela descrição do sentido de como o personagem, Bento, chamado por todos de Bentinho, assume o nome Dom Casmurro depois dos acontecimentos que ele narra. Casmurro se refere à sua forma de ser calado e recluso. Quem lhe deu o nome foi um jovem que tentou lhe recitar algumas poesias, mas viu Bento sem muita disposição para ouvi-los: "Não consulte dicionários. *Casmurro* não está aqui no sentido que eles lhes dão, mas no que lhe pôs o vulgo de homem calado e metido consigo. *Dom* veio por ironia, para atribuir-me fumos de fidalgo. Tudo por estar cochilando!" (ASSIS, 1997, p. 2).

Podemos ir além. Seu nome de batismo é Bento (aquele que é benzido/consagrado pela bênção) e por isso seria aquele que "cumpre bem a fala". Sabemos que Agamben não está se referindo a Machado de Assis, mas podemos fazer uma associação:

Bênção, se a palavra for plena, se houver correspondência entre o significante e o significado, entre as palavras e as coisas; maldição, se a palavra for vã, se continuarem existindo, entre o semiótico e o semântico, um vazio e uma separação. Juramento e perjúrio, bem-dição e mal-dição correspondem a essa dupla possibilidade inscrita no *logos*, na experiência mediante a qual o ser vivo se constituiu como ser que fala (AGAMBEN, 2011, pp. 80-81).

Nossa tese é: Bentinho é destinado a cumprir um destino desde seu nascimento – não por acaso o seu nome: bem-dizer uma promessa. Mas não a cumpre: ele mal-diz o que foi prometido. Ele realiza uma maldição no sentido que realiza um perjúrio do que foi juramentado. Ser Casmurro é o que lhe resta. Vamos à história.

O livro é uma espécie de justificativa do personagem Bentinho de seus atos durante sua vida. Pretende ser um livro de confissões: em que ele diz não esconder nada, e contado do seu ponto de vista. Ao contar essa história ele reconstrói seu sentido, muito próximo da ideia freudiana de reconstrução/ressignificação²:

² Resignificação é uma ideia que Freud nos traz como um efeito *a posteriori*: a capacidade de resignificação do que vivenciamos sem ter sido elaborado anteriormente. Trata-se de um termo (*Nachträglichkeit*) que poderia ser traduzido como *a posteriori*, ação diferida, ação retardada, efeito retardado. Ou seja, trata-se uma ação que ocorre mais tarde; ou um acréscimo *a posteriori* (suple-

Poucos teriam animo de confessar aquele meu pensamento da Rua de Mata-cavalos. Eu confessarei tudo o que importar à minha história. Montaigne escreveu de si: *ce ne sont pas mes gestes que j'écris, c'est moi, c'est mon essence* [não são meus gestos que escrevo, sou eu, é minha essência]. Ora, há só um modo de escrever a própria essência, é contá-la toda, o bem e o mal. Tal faço eu, à medida que me vai lembrando e convidando à construção ou reconstrução de mim mesmo (ASSIS, 1997, p. 113).

O livro é escrito em forma de memórias e, na maior parte do tempo, dada de forma cronológica. A ideia é que o leitor vá compreendendo as “razões” de suas decisões.

A primeira lembrança é de uma conversa entre Dona Glória, sua mãe, e José Dias, um “agregado” da família (com a testemunha de Tio Cosme, irmão de D. Glória). Bentinho não está presente na conversa, mas a ouve atrás da porta. José Dias começa por instaurar uma suspeita de que Bentinho está enamorado da vizinha, Capitulina (Capitu). Ambos estão crescendo juntos e cada dia estão mais próximos. A questão é que Bentinho não poderia se apaixonar, pois está prometido por D. Glória, a ir ao seminário. Ou seja, Bentinho devia cumprir esse destino que lhe foi dado e essa proximidade com Capitu pode maldizer o prometido. É assim que é descrito tal destino no *Capítulo XI – A promessa*: a mãe de Bentinho, por ter perdido o primeiro filho, promete a Deus que, “se vingasse” o segundo, ele entraria no seminário (seria dado como promessa a cumprir a palavra/vontade de Deus). Desde criança, Bentinho sabe de seu destino e inclusive se afeiçoa a ele, até mesmo brincando de ser padre, mesmo que o projeto tenha sido adiado até então.

Entretanto, ouvir essa fala (o que ouviu atrás da porta) lhe “instaurou” uma outra promessa. Tendo ouvido aquelas palavras, Bentinho lembra de imagens e fantasias com Capitu e conclui que a ama – como se tivesse despertado algo nele *que ele já sabia*, mas não soubesse nomear. Corre para ver Capitu, pois suas “pernas não lhe obedeciam”. Percebe que ela havia escrito algo no muro e que tentava esconder: “Bento/Capitolina”. Dar-se conta desse amor o faz realizar o perjúrio do destino de ser sacerdote. Como convencer sua mãe a mudar seu destino?

Antes de pensarem em como convencer D. Glória, lemos um capítulo sobre *Os vermes* em que ele gostaria de entender alguns mistérios sobre um caso de Aquiles. Resolve perguntar aos vermes que roem esses livros. A resposta de um dos vermes é exatamente o que é se “entregar” ao destino: “Meu senhor, respondeu-me um longo verme gordo, nós não sabemos absolutamente nada dos textos que roemos, nem escolhemos o que roemos, nem amamos ou detestamos o que roemos; nós roemos” (ASSIS, 1997, p. 28). Bentinho não quer ser como os vermes...

Na primeira conversa com Capitu sobre o caso, diz não querer entrar no seminário e perjura seu destino:

Capitu, a princípio, não disse nada. Recolheu os olhos, meteu-os em si e deixou-se estar com as pupilas vagas e surdas, a boca entreaberta, toda parada. Então eu, para dar força às afirmações, comecei a jurar que não seria padre. Naquele tempo jurava muito e rijo, pela vida e pela morte. Jurei pela hora da morte. Que a luz me faltasse na hora da morte se fosse

mento). Em seu *Dicionário comentado do alemão de Freud*, Luiz Hanns precisa o conceito: “tanto o sentido de ‘efeito retardado’ quanto a ideia de ‘volta ao passado’ podem ser fruto de três processos diversos: podem desencadear-se como fruto de reflexão intensa e consciente; podem originar-se de algo que fermentou nas profundezas e aflorou subitamente; ou ainda podem ser efeito de um *insight* resultante de um estímulo externo. De qualquer forma, todos esses processos são resultados de um ‘trabalho elaborativo’, pois após a vivência do evento o sujeito irá carregá-lo e maturá-lo no curso da vida” (HANNNS, 1996, p. 81). Trata-se, portanto, de um efeito retardado que se origina nos traços deixados pelas experiências passadas, sendo que as manifestações das psiconeuroses provêm da ação retardada de rastros psíquicos inconscientes. Tal efeito *a posteriori* nos sugere que haja uma construção no aparelho psíquico.

para o seminário. Capitu não parecia crer nem descrever, não parecia sequer ouvir; era uma figura de pau (ASSIS, 1997, pp. 28-29).

Interessante notar que diante desse primeiro juramento, *Bentinho não se mostra digno de fé* – algo que Capitu deixa claro em sua indiferença frente a esse juramento de Bentinho. Bentinho só estaria dizendo “da boca para fora”, realizando nesse caso, uma *blasfêmia* – jurando sem dar fé à sua fala. Diante disso, Capitu dirige mil insultos a D. Glória por ter-lhe dado tal destino. Eis a reação de Bentinho: “Eu, assustado, não sabia que fizesse, repetia os juramentos, prometia ir naquela mesma noite declarar em casa que, por nada neste mundo, entraria no seminário” (ASSIS, 1997, p. 29).

O plano era então trazer José Dias como aliado, convertendo-lhe a favor do perjúrio. Daí mais um juramento; e mais uma blasfêmia: “Levantei os olhos ao céu, que começava a embruscar-se, mas não foi para vê-lo coberto ou descoberto. Era ao outro céu que eu erguia a minha alma; era ao meu refúgio, ao meu amigo. E então disse de mim para mim: ‘Prometo rezar mil padre-nossos e mil ave-marias, se José Dias arranjar que eu não vá para o seminário’” (ASSIS, 1997, p. 34). Bentinho mesmo confessa sua longa lista de perjúrios (isso vindo de um destinatário à batina!):

A soma era enorme. A razão é que eu andava carregado de promessas não cumpridas. A última foi de duzentos padre-nossos e duzentas ave-marias, se não chovesse em certa tarde de passeio a Santa Teresa. Não choveu, mas eu não rezei as orações. Desde pequenino acostumara-me a pedir ao céu os seus favores, mediante orações que diria, se eles viessem. Disse as primeiras, as outras foram adiadas, e à medida que se amontoavam iam sendo esquecidas. Assim cheguei aos números vinte, trinta, cinquenta. Entrei nas centenas e agora no milhar. Era um modo de peitar a vontade divina pela quantia das orações; além disso, cada promessa nova era feita e jurada no sentido de pagar a dívida antiga. Mas vão lá matar a preguiça de uma alma que a trazia do berço e não a sentia atenuada pela vida! O céu fazia-me o favor, eu adiava a paga. Afinal perdi-me nas contas. ‘Mil, mil’, repeti comigo. Realmente, a matéria do benefício era agora imensa, não menos que a salvação ou o naufrágio da minha existência inteira. Mil, mil, mil. Era preciso uma soma que pagasse os atrasados todos. Deus podia muito bem, irritado com os esquecimentos, negar-se a ouvir-me sem muito dinheiro... (ASSIS, 1997, pp. 34-35).

A ideia é convencer o leitor da “justeza” de seus perjúrios... Também de convencer aos outros que lhe rodeiam. Por exemplo, ao tentar convencer José Dias: “Mamãe quer que eu seja padre, mas eu não posso ser padre, disse finalmente” (ASSIS, 1997, p. 41). Nessa mesma conversa com José Dias, diz que “Deus fará o que o senhor quiser” (ASSIS, 1997, p. 43) – eis outra blasfêmia, tirando a autoridade de Deus e dando-a a quem lhe interessa. Bentinho pede agora até mesmo a ajuda de desconhecidos para seu plano:

No portão do Passeio, um mendigo estendeu-nos a mão. José Dias passou adiante, mas eu pensei em Capitu e no seminário, tirei dois vinténs do bolso e dei-os ao mendigo. Este beijou a moeda; eu pedi-lhe que rogasse a Deus por mim, a fim de que eu pudesse satisfazer todos os meus desejos. ‘– Sim, meu devoto!’; ‘– Chamo-me Bento, acrescentei para esclarecê-lo’ (ASSIS, 1997, p. 44).

O fato de a promessa de ser seminarista não ter sido desfeita por D. Glória não o impede de ter fantasias e até mesmo de ter seu primeiro beijo com Capitu. Sua situação de prometido ao seminário fica ainda mais próxima com a nomeação do seu professor de latim (Padre Cabral) a “Protonotário Apostólico” – título distinto e de respeito que desperta ainda mais a promessa de Bentinho de alcançar esse título um dia aos olhos da mãe e do tio. E ainda: ao tentar desfender Bentinho, José Dias acaba por piorar a situação:

– A vocação é tudo [diz José Dias]. O estado eclesiástico é perfeitoíssimo, contanto que o sacerdote venha já destinado do berço. Não havendo vocação, falo de vocação sincera e real, um jovem pode muito bem estudar as letras humanas, que também são úteis e honradas. Padre Cabral retorquia:

– A vocação é muito, mas o poder de Deus é soberano. Um homem pode não ter gosto à igreja e até persegui-la, e um dia a voz de Deus lhe fala, e ele sai apóstolo; veja S. Paulo.

– Não contesto, mas o que eu digo é outra cousa. O que eu digo é que se pode muito bem servir a Deus sem ser padre cá fora; pode-se ou não se pode?

– Pode-se.

– Pois então? exclamou José Dias triunfalmente, olhando em volta de si. Sem vocação é que não há bom padre, e em qualquer profissão liberal se serve a Deus, como todos devemos.

– Perfeitamente, mas vocação não é só do berço que se traz.

– Homem, é a melhor.

– Um moço sem gosto nenhum à vida eclesiástica pode acabar por ser muito bom padre; tudo é que Deus o determine. Não me quero dar por modelo, mas aqui estou eu que nasci com a vocação da medicina- meu padrinho, que era coadjutor de Santa Rita, teimou com meu pai para que me metesse no seminário; meu pai cedeu. Pois, senhor, tomei tal gosto aos estudos e à companhia dos padres, que acabei ordenando-me. Mas, suponha que não acontecia assim, e que eu não mudava de vocação, o que é que acontecia? Tinha estudado no seminário algumas matérias que é bom saber, e são sempre melhor ensinadas naquelas casas (ASSIS, 1997, pp. 66-67).

Ou seja, não há como desfazer a promessa realizada por D. Glória, tendo ou não vocação.

Bentinho resolve conversar com sua mãe, mas não adianta: a promessa foi feita e deve-se pagar a Deus. Para D. Glória, não há como maldizer uma promessa, mesmo tendo Bentinho lhe sugerido que ela pedisse que a dispensasse da promessa. Bentinho parece sem saída... “Quisera um modo de pagar a dívida contraída, outra moeda. Que valesse tanto ou mais, e não achava nenhuma” (ASSIS, 1997, p. 72).

Sem opções, Capitu faz uma pergunta inesperada a Bentinho: “Se você tivesse de escolher entre mim e sua mãe, a quem é que escolhia?” (ASSIS, 1997, p. 75). Bentinho se embaraça para responder... E Capitu aproveita para lhe atormentar fazendo-o jurar que irá batizar seu primeiro filho. Feita as pazes, eis como Bentinho realiza perjúrio com outro juramento – como se se pudesse desfazer uma promessa por outra:

– Não há de ser assim, continuei. Dizem que não estamos em idade de casar, que somos crianças, criancolas, – já ouvi dizer criancolas. Bem; mas dois ou três anos passam depressa. Você jura uma cousa? Jura que só há de casar comigo? Capitu não hesitou em jurar, e até lhe vi as faces vermelhas de prazer. Jurou duas vezes e uma terceira:

– Ainda que você case com outra, cumprirei o meu juramento, não casando nunca.

– Que eu case com outra?

– Tudo pode ser, Bentinho. Você pode achar outra moça que lhe queira, apaixonar-se por ela e casar. Quem sou eu para você lembrar-se de mim nessa ocasião?

– Mas eu também juro! Juro, Capitu, juro por Deus Nosso Senhor que só me casarei com você. Basta isto?

– Devia bastar, disse ela; eu não me atrevo a pedir mais. Sim, você jura... Mas juremos por outro modo; juremos que nos havemos de casar um com outro, haja o que houver.

Compreendeis a diferença, era mais que a eleição do cônjuge, era a afirmação do matrimônio. A cabeça da minha amiga sabia pensar claro e depressa. Realmente, a fórmula anterior era limitada, apenas exclusiva. Podíamos acabar solteirões, como o sol e a lua, sem mentir ao juramento do poço. Esta fórmula era melhor, e tinha a vantagem de me fortalecer o coração contra a investidura eclesiástica. Juramos pela segunda fórmula, e ficamos tão felizes que todo receio de perigo desapareceu. Éramos religiosos, tínhamos o céu por testemunha. Eu nem já temia o seminário.

– Se teimarem muito, irei; mas faço de conta que é um colégio qualquer; não tomo ordens. Capitu temia a nossa separação, mas acabou aceitando este alvitre, que era o melhor. Não

afligiámos minha mãe, e o tempo correria até o ponto em que o casamento pudesse fazer-se. Ao contrário, qualquer resistência ao seminário confirmaria a denúncia de José Dias. Esta reflexão não foi minha, mas dela (ASSIS, 1997, pp. 80-81).

Que se perceba como no juramento se tem Deus convocado como testemunha...

Para Bentinho, seu novo juramento desqualificava a promessa da mãe, mesmo assim acata a decisão de ir ao seminário com a condição sugerida pelo Padre Cabral: de passar dois anos no seminário para avaliar se sua vocação seria ou não desperta – um acordo que parece “livrar” Bentinho de seu destino eclesiástico: “Era uma concessão do padre. Dava a minha mãe um perdão antecipado, fazendo vir do credor a relevação da dívida” (ASSIS, 1997, p. 83). Ora, se a vocação não desperta, Deus não quer... e a dívida estaria cumprida? Não há perjúrio nesse caso?

Bentinho tenta justificar que não:

Entre luz e fusco, tudo há de ser breve como esse instante. Nem durou muito a nossa despedida, foi o mais que pôde, em casa dela, na sala de visitas, antes do acender das velas; aí é que nos despedimos de uma vez. Juramos novamente que havíamos de casar um com outro, e não foi só o aperto de mão que selou o contrato, como no quintal, foi a conjugação das nossas bocas amorosas... Talvez risque isto na impressão, se até lá não pensar de outra maneira; se pensar, fica. E desde já fica, porque, em verdade, é a nossa defesa. O que o mandamento divino quer é que não juremos em vão pelo santo nome de Deus. Eu não ia mentir ao seminário, uma vez que levava um contrato feito no próprio cartório do céu. Quanto ao selo, Deus, como fez as mãos limpas, assim fez os lábios limpos, e a malícia está antes na tua cabeça perversa que na daquele casal de adolescentes... Oh! minha doce companheira da meninice, eu era puro, e puro fiquei, e puro entrei na aula de S. José, a buscar de aparência a investidura sacerdotal, e antes dela a vocação. Mas a vocação eras tu, a investidura eras tu (ASSIS, 1997, p. 84).

O romance passa agora à descrição da vida no seminário; na vida com os colegas, das visitas que realiza etc.; do sentimento de tristeza de Bentinho por estar longe de Capitu. Em uma das conversas com José Dias, Bentinho “imprudently” pergunta sobre Capitu. Ele responde que ela está alegre e sugere que pode se envolver com algum “peralta da vizinhança”. Aqui começa as desconfianças de Bentinho do juramento de amor entre ambos: seria possível que ela está alegre? Ela teria se envolvido com algum vizinho?

Bentinho, nesse momento, culpa Capitu pelo que sente e mesmo por perjurar seu destino:

Fiquei ansioso pelo sábado. Até lá os sonhos perseguiam-me, ainda acordado, e não os digo aqui para não alongar esta parte do livro. Um só ponho, e no menor número de palavras, ou antes porei dois, porque um nasceu de outro, a não ser que ambos formem duas metades de um só. Tudo isto é obscuro, dona leitora, mas a culpa é do vosso sexo, que perturbava assim a adolescência de um pobre seminarista. Não fosse ele, e este livro seria talvez uma simples prática paroquial, se eu fosse padre, ou uma pastoral, se bispo, ou uma encíclica, se papa, como me recomendara tio Cosme: ‘Anda lá, meu rapaz, volta-me papa!’ Ah! por que não cumpri esse desejo? Depois de Napoleão, tenente e imperador, todos os destinos estão neste século (ASSIS, 1997, pp. 104-105).

A vida de ambos no momento era de encontros rápidos nos sábados, quando Bentinho ia para casa de sua mãe, e de forma rápida, porque não queriam que ninguém desconfiasse deles. Com o tempo, Capitu vai se tornando cada dia mais íntima de D. Glória, frequentando sua casa diariamente mesmo sem Bentinho presente. Sua intimidade chegou ao ponto de Capitu ser sua enfermeira quando D. Glória adoeceu. Tratava-se de uma doença repentina e a mãe pede para chamar Bentinho às pressas para visitá-la, pois tinha medo do que lhe podia acontecer. No caminho de casa, tendo pela primeira vez estado perto da morte, tem um pensamento:

la só andando, aceitando o pior, como um gesto do destino, como uma necessidade da obra humana, e foi então que a Esperança, para combater o Terror, me segredou ao coração, não estas palavras, pois nada articulou parecido com palavras, mas uma ideia que poderia ser traduzida por elas: 'Mamãe defunta, acaba o seminário'. Leitor, foi um relâmpago. Tão depressa alumiu a noite, como se esvaiu, e a escuridão fez-se mais cerrada, pelo efeito do remorso que me ficou. Foi uma sugestão da luxúria e do egoísmo. A piedade filial desmaiou um instante, com a perspectiva da liberdade certa, pelo desaparecimento da dívida e do devedor; foi um instante, menos que um instante, o centésimo de um instante, ainda assim o suficiente para complicar a minha aflição com um remorso (ASSIS, 1997, pp. 111-112).

Pois esse "pecado" era a "salvação" de seu destino? – ele não mais precisaria fingir que está cumprindo a promessa da mãe e pode realizar perjúrio sem ter que a magoar?

O remorso por confessar seu desejo é tão grande que faz outro juramento e já prevenido sua maldição, pois sabia que não iria cumprir como nos demais juramentos:

Então levado do remorso, usei ainda uma vez do meu velho meio das promessas espirituais, e pedi a Deus que me perdoasse e salvasse a vida de minha mãe, e eu lhe rezaria dois mil padre-nossos. Padre que me lê, perdoa este recurso; foi a última vez que o empreguei. A crise em que me achava, não menos que o costume e a fé, explica tudo. Eram mais dois mil; onde iam os antigos? Não paguei uns nem outros, mas saindo de almas cândidas e verdadeiras tais promessas são como a moeda fiduciária, – ainda que o devedor as não pague, valem a soma que dizem (ASSIS, 1997, p. 113).

Todo o romance é uma espécie de "troca" de juramentos; sem cumprir nenhum, caindo sempre em maldição, Bentinho troca um juramento por outro... nunca honrando qualquer promessa. Nesse sentido, Bentinho é um maldito... e vai se tornando cada vez mais "Dom Casmurro". Ou seja, ele pode "escapar" de ser padre, do amor a Capitu, mas não de si – ele se torna um maldito pelos seus próprios perjúrios. Que se veja as lágrimas de Capitu em toda desconfiança de Bentinho: "(...) não podia crer que depois da nossa troca de juramentos, tão leviana a julgasse que pudesse crer... E aqui romperam-lhe lágrimas (...)" (ASSIS, 1997, p. 123). Bentinho não crê no juramento..., então por que iria crer no juramento de Capitu?

A questão é: se se pode colocar em dúvida a crença no juramento, justamente a promessa pode ser colocada em dúvida, porque o perjúrio é praticamente inevitável. O amor seria o exemplo maior no romance: o romance é construído de uma forma que o leitor leva a crer que Bentinho tem razão em desconfiar de Capitu e mesmo de ter razão em se separar dela de forma leviana. Isso porque Bentinho não crê em qualquer juramento (independentemente de Bentinho ter ou não razão de desconfiar de Capitu – de fato, pode ser que Capitu o traiu... o segredo da história é que ele é contado somente de um ponto de vista – qualquer suposição da traição de Capitu ou não é apenas uma projeção em cima das justificativas de Bentinho).

Não satisfeito em justificar seus perjúrios, Bentinho supõe "saber" o ponto de vista de todos no romance da não credibilidade de uma promessa. Com referência à sua mãe por exemplo:

Um dos aforismos de Franklin é que, para quem tem de pagar na páscoa, a quaresma é curta. A nossa quaresma não foi mais longa que as outras, e minha mãe, posto me mandasse ensinar latim e doutrina, começou a adiar a minha entrada no seminário. É o que se chama, comercialmente falando, reformar uma letra. O credor era arquimilionário, não dependia daquela quantia para comer, e consentiu nas transferências de pagamento, sem sequer agravar a taxa do juro. Um dia, porém, um dos familiares que serviam de endossantes da letra, falou da necessidade de entregar o preço ajustado; está num dos Capítulos primeiros. Minha mãe concordou e recolhi-me a S. José.

Ora, nesse mesmo Capítulo, verteu ela umas lágrimas, que enxugou sem explicar, e que nenhum dos presentes nem tio Cosme, nem prima Justina, nem o agregado José Dias entendeu absolutamente: eu, que estava atrás da porta, não as entendi mais que eles.

Bem examinadas, apesar da distância, vê-se que eram saudades prévias, a mágoa da separação, – e pode ser também (é o princípio do ponto), pode ser que arrependimento da promessa. Católica e devota, sentia muito bem que as promessas se cumprem; a questão é se é oportuno e adequado fazê-las todas, e naturalmente inclinava-se à negativa. Por que é que Deus a puniria, negando-lhe um segundo filho? A vontade divina podia ser a minha vida, sem necessidade de lhe dedicar *ab ovo*. Era um raciocínio tardio: devia ter sido feito no dia em que fui gerado. Em todo caso, era uma conclusão primeira; mas, não bastando concluir para destruir, tudo se manteve, e eu fui para o seminário.

Um cochilo da fé teria resolvido a questão a meu favor, mas a fé velava com os seus grandes olhos ingênuos. Minha mãe faria, se pudesse, uma troca de promessa, dando parte dos seus anos para conservar-me consigo, fora do clero, casado e pai: é o que presumo, assim como suponho que rejeitou tal ideia, por lhe parecer uma deslealdade. Assim a senti sempre na corrente da vida ordinária.

Sucedeu que a minha ausência foi logo temperada pela assiduidade de Capitu. Esta começou a fazer-se-lhe necessária. Pouco a pouco veio-lhe a persuasão de que a pequena me faria feliz. Então (é o final do ponto anunciá-lo), a esperança de que o nosso amor, tornando-me absolutamente incompatível com o seminário, me levasse a não ficar lá nem por Deus nem pelo Diabo, esta esperança íntima e secreta entrou a invadir o coração de minha mãe. Neste caso, eu romperia o contrato sem que ela tivesse culpa. Ela ficava comigo sem ato propriamente seu. Era como se, tendo confiado a alguém a importância de uma dívida para levá-la ao credor o portador guardasse o dinheiro consigo e não levasse nada. Na vida comum, o ato de terceiro não desobriga o contratante; mas a vantagem de contratar com o céu é que intenção vale dinheiro (ASSIS, 1997, pp. 128-129).

Há aqui um descrédito total na ideia de promessa; da validade da testemunha de Deus; e, conseqüentemente, da falta de necessidade de cumprir algo que não se tem fé. Daí os termos: “um cochilo da fé”; “troca de promessa”; “romper o contrato” etc. Aliás, a “troca de promessa” era a que mais lhe convinha. Primeiramente teve uma fantasia de que, pedindo ao Imperador, este poderia desfazer a promessa; em outro momento, José Dias mesmo propõe de irem conversar com o papa – ele poderia absolver o prometido; mas a melhor “solução” veio do amigo de Bentinho, Escobar. Ao lhe pedir um conselho do que fazer; eis sua sugestão seguindo “a lógica” de “evitar” o perjúrio:

– Não, Bentinho, não é preciso isso. Há melhor, – não dizia melhor, porque o Santo Padre vale sempre mais que tudo, – mas há coisa que produz o mesmo efeito.

– Que é?

– Sua mãe fez promessa a Deus de lhe dar um sacerdote não é? Pois bem, dê-lhe um sacerdote, que não seja você. Ela pode muito bem tomar a si algum mocinho órfão, fazê-lo ordenar à sua custa, está dado um padre ao altar, sem que você...

– Entendo, entendo, é isso mesmo.

– Não acha? continuou ele. Consulte sobre isto o protonotário: ele lhe dirá se não é a mesma coisa, ou eu mesmo consulto, se quer e se ele hesitar, fala-se ao Sr. bispo.

Eu, refletindo:

– Sim, parece que é isso; realmente, a promessa cumpre-se, não se perdendo o padre (ASSIS, 1997, pp. 151-152).

Foi assim que se “solucionou” o caso: trocando não a promessa, mas substituindo o agente que iria honrar o cumprimento dela. Bentinho estava agora supostamente livre. Supostamente, porque ainda tinha feito um juramento a Capitu. Supostamente também, tudo corre bem: Bentinho se forma em Direito; casa-se em seguida, começa a trabalhar etc. e “ouve vozes” de que “serás feliz”... Bastou ser astuto com o “cumprimento” da promessa e agora está “livre” para cumprir a outra – amar sem “restrições” Capitu. (Em nenhum momento Bentinho dá “ar” de remorsos pelos seus atos de perjúrio, senão ao desejar a morte da mãe. Mas nesse caso,

não se trata de um remorso sobre um juramento que ele realiza, mas de um remorso de ter “encontrado” uma saída mais “fácil” para se livrar de um destino).

Entretanto, a história passa-se agora nas desconfianças de Bentinho de Capitu – o que não é uma novidade no romance, mas agora de forma mais “justificada” (supostamente). Ele passa a desconfiar, por exemplo, de ela usar vestidos que não escondem os seus braços; de se perder em fitar o mar; de conversas dela com Escobar etc. – quer dizer: a vista de seu corpo lhe causa ciúme; para onde ela olha idem; com quem ela conversa também; o que ela pensa etc. (e quiçá o que ela sonha) – “Cheguei a ter ciúme de tudo e de todos” (ASSIS, 1997, p. 175) confessa Bentinho.

A estrutura de escrita é fazer o leitor crer na deslealdade de Capitu. Pouco importa se o que ele diz corresponderia a algo que de fato aconteceu. Importa é que ele vê o mundo de uma forma maldita: tudo leva a crer que Capitu também seria incapaz de cumprir um juramento. Ter um filho é descrito como um destino – a realização de uma promessa. Mas é exatamente esse destino que é agora colocado em dúvida: seria o seu destino mesmo? Ou Capitu teria o traído? Por que a semelhança fisionômica e comportamental de seu filho com Escobar, seu amigo? “Eu [Bentinho] era então um poço delas [de dúvidas], coaxavam dentro de mim, como verdadeiras rãs, a ponto de me tirarem o sono algumas vezes” (ASSIS, 1997, p. 178). Isso não o impede também que tenha fantasias com a mulher de Escobar...

Conclusão: por que manter um juramento?

Todo problema é: por que manter um juramento? Como isso seria possível sem ter fé na palavra? Que se veja nitidamente o descrédito da fala de Bentinho/Dom Casmurro confesso talvez no capítulo ápice de seus perjúrios³ (Capítulo CXIV – *Em que se explica o explicado*):

Antes de ir aos embargos, expliquemos ainda um ponto que já ficou explicado, mas não bem explicado. Viste que eu pedi (cap. CX) a um professor de música de S. Paulo que me escrevesse a toada daquele pregão de doces de Mata-cavalos. Em si, a matéria é chocha, e não vale a pena de um capítulo, quanto mais dois; mas há matérias tais que trazem ensinamentos interessantes, senão agradáveis. Expliquemos o explicado.

Capitu e eu tínhamos jurado não esquecer mais aquele pregão; foi em momento de grande ternura, e o tabelião divino sabe as coisas que se juram em tais momentos, ele que as registra nos livros eternos.

– Você jura?

– Juro, disse ela estendendo tragicamente o braço.

Aproveitei o gesto para beijar-lhe a mão; estava ainda no seminário. Quando fui para S. Paulo, querendo um dia lembrar a toada, vi que a ia perdendo inteiramente; consegui recordá-la e corri ao professor, que me fez o obséquio de a escrever no pedacinho de papel.

³ Retomando aqui Agamben: “Nessa perspectiva [do poder performativo do nome de Deus], a seca distinção entre juramento asertório e juramento promissório corresponde ao definhamento da experiência da palavra que está em jogo no juramento. Esta não é uma asserção nem uma promessa, mas algo que, ao retornar um termo foucaultiano, podemos chamar de ‘veridição’ e que encontra na relação com o sujeito que a pronuncia o critério único de sua eficácia performativa. Asserção e veridição definem assim os dois aspectos cooriginários do *logos*. Enquanto a asserção tem um valor essencialmente denotativo, cuja verdade, no momento de sua formação, é independente do sujeito e se mede com parâmetros lógicos e objetivos (...), na veridição o sujeito se constitui e se põe em jogo como tal, vinculando-se, performativamente à verdade da própria afirmação. Por isso, a verdade e a consistência do juramento coincidem com a sua prestação; por isso, a chamada para ser testemunha do Deus não implica um testemunho efetivo, mas é realizada performativamente pela própria pronúncia do nome. O que chamamos hoje de performativo em sentido restrito (os *speech acts* ‘eu juro’, ‘eu prometo’, ‘eu declaro’ etc., que devem, significativamente, ser proferidos sempre em primeira pessoa) é, na linguagem, a relíquia dessa experiência constitutiva da palavra – a veridição – que se esgota com a sua pronúncia, porque o sujeito locutor não preexiste nem se vincula sucessivamente a ela, mas coincide integralmente com o ato da fala” (AGAMBEN, 2011, p. 68).

Foi para não faltar ao juramento que fiz isto. Mas há de crer que quando corri aos papéis velhos, naquela noite da Glória, também não me lembrava já da toada nem do texto? Fiz-me de pontual ao juramento, e este é que foi o meu pecado; esquecer, qualquer esquece. Ao certo, ninguém sabe se há de manter ou não um juramento. Coisas futuras! Portanto, a nossa constituição política, transferindo o juramento à afirmação simples, é profundamente moral. Acabou com um pecado terrível. Faltar ao compromisso é sempre infidelidade, mas a alguém que tenha mais temor a Deus que aos homens não lhe importará mentir, uma vez ou outra, desde que não mete a alma no purgatório. Não confundam purgatório com inferno, que é o eterno naufrágio. Purgatório é uma casa de penhores, que empresta sobre todas as virtudes, a juro alto e prazo curto. Mas os prazos renovam-se, até que um dia uma ou duas virtudes medianas pagam todos os pecados grandes e pequenos (ASSIS, 1997, pp. 176-177).

É nessa lógica de juramento e perjúrio que Bentinho se estrutura em suas ações. Nem com a morte de Escobar as desconfianças de Bentinho diminuem. Na verdade, Bentinho segue em seus perjúrios e chega até a renegar seu filho: “Não, não, eu não sou teu pai!” (ASSIS, 1997, p. 204). O ápice de seus perjúrios é se separar de Capitu sem muitas explicações, senão da semelhança do filho com Escobar... Bentinho se torna recluso e indiferente... torna-se Dom Casmurro e parece não se importar nem mesmo com a morte de Capitu ou de seu filho. Narra esses acontecimentos de forma quase neutra e monótona. Culpa o destino de seus perjúrios... De fato, a essência do juramento, diz Agamben, é a maldição.

Enterra sua mãe em uma sepultura sem nome gravado somente “Uma santa”. Esse ato parece resumir a história. A mãe fora quem selou o destino de perjúrio de Bentinho, mas ela mesma não é responsável pelo perjúrio: ela simplesmente fez um pacto com Deus. Seus atos não são condenáveis, uma vez que agiu em nome da fé. Dom Casmurro, por sua vez, foi condenado ao perjúrio, a ser maldito. A mãe, uma santa; o filho, um maldito... (Santa também porque “inquestionada” – Bentinho jamais a desobedeceu, só a tentou a convencer de formas distintas; ele jamais a coloca em dúvida; já Capitu é suspeita desde a adolescência).

Aqui encontramos exatamente o contrário da ideia de Édipo: como Bentinho sabe de seu destino, ele encara a maldição. Nesse sentido, não se trata de uma tragédia no sentido que Agamben dá a esse termo em *Categorias italianas – Estudos de poética e literatura* (1996). Neste estudo, Agamben aponta que há uma diferença entre a culpa natural e a culpa pessoal. No primeiro caso, a pessoa já nasce com uma culpa – no cristianismo, por exemplo, por causa de Adão e Eva a culpa de transgressão (pessoal) se tornou uma culpa natural do homem. Assim, a culpa natural é uma “herança” que se transmite sem qualquer responsabilidade individual. É também Agamben que nos lembra a diferença entre tragédia e comédia: “Invertendo o conflito entre culpa natural e inocência pessoal na cisão entre inocência *natural* e culpa *pessoal*, a morte de Cristo liberta o homem da tragédia e torna possível a comédia” (AGAMBEN, 2014, p. 32). O que isso significa?

Não penso em entrar na questão da morte de Cristo, mas no que Agamben diz sobre tragédia e comédia. No subcapítulo *Culpa trágica e culpa cômica*, Agamben afirma que a culpa estaria ligada ao destino final do sujeito em sua vida: o homem acaba se salvando ou há uma danação? Que se perceba que, de todo modo, há uma culpa. A questão é se ele se salva ou se dana. No cômico o sujeito aparece como culpado e finaliza salvo diante de Deus. De uma forma geral: “(...) a tragédia aparece como a culpabilização do justo e a comédia como a justificação do culpado” (AGAMBEN, 2014, p. 26). Tendo isso em vista, em que caso estamos? Em uma comédia ou tragédia?

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Categorias italianas – Estudos de poética e literatura*. Tradução de Carlos Capela e Vinícius Honesko. Florianópolis: Editora da UFSC, 2014.

AGAMBEN, Giorgio. *O sacramento da linguagem – Arqueologia do juramento*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

ASSIS, Machado de. *Dom Casmurro*. São Paulo: Globo, 1997.

AUSTIN, J. L. *How to do things with words*. Cambridge; Massachusetts: Harvard University Press, 1975.

HANNS, Luiz. *Dicionário comentado do alemão de Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

Sobre o autor

Ronaldo Filho Manzi

Doutor em Filosofia (USP/RUN). Pós-doutor em Filosofia (USP). Pós-doutor em Psicologia Social (USP). Pós-doutorando em Educação (PUC-GO). Psicanalista.

Recebido em: 10/01/2021.

Aprovado em: 27/01/2021.

Received: 10/01/2021.

Approved: 27/01/2021.

Hannah Arendt and the promises of politics beyond sovereignty

Hannah Arendt e a promessa da política além da soberania

João Batista Farias Júnior

<https://orcid.org/0000-0002-2924-5656> – E-mail: joaobfariasjunior@gmail.com

ABSTRACT

Hannah Arendt expresses several critiques of the Western philosophical tradition in her work due to conceptual misunderstandings that played a crucial role in the course of many events in our history. This article attempts to understand how concepts such as power, freedom, and sovereignty appear in Arendt's thinking and shed light on our understanding of politics. Thinking about the relationship between these elements allows us to understand that there are other possibilities for politics besides representative democracies. It is about seeking the centrality of politics as an exercise of freedom that is only possible when we meet and act in concert.

Key concepts: Freedom. Power. Sovereignty. Participatory politics.

RESUMO

Hannah Arendt expressa em suas obras diversas críticas à tradição filosófica ocidental devido a deturpações conceituais que tiveram papel importante no curso de vários acontecimentos de nossa história. O presente artigo busca compreender de que maneira conceitos como poder, liberdade e soberania aparecem no pensamento de Arendt e lançam luz sobre nosso entendimento sobre a política. Pensar a relação entre esses elementos nos permite compreender que existem outras possibilidades para a política além das democracias representativas. Trata-se de buscar a centralidade da política enquanto exercício da liberdade que só é possível quando nos reunimos e agimos em concerto.

Palavras-chave: Liberdade. Poder. Soberania. Política participativa.

Power, freedom, and sovereignty are concepts that have been widely explored by critics and scholars of Hannah Arendt's work. However, it does not mean that all pathways that are possible to read and interpret are closed. As far as this is concerned, we hope to contribute, not in the front of conceptual discussions on these three topics, but rather in what they tie into Arendt's political work: a comprehension of politics that goes far beyond the usual understanding of politics as a system raised on representative sovereignty. To do so, we should focus especially on these works: *The Human Condition* (1958), *Between Past and Future* (1961) and *On Revolution* (1963).

Hannah Arendt usually begins a discussion by presenting what a concept is not. Just as we can attribute the achievement of these conceptual distinctions in part to her philosophical background, it is possible to understand in this same sense that the habit of defining concepts and other intellectual entities in terms of what they are not coming from her critical view of the philosophical tradition. That is, Arendt expresses through her works a critical voice against the Western philosophical tradition because of many conceptual misunderstandings that played an essential role during multiple events in our history. The common understanding of power, freedom, and sovereignty are examples of these distortions. And these three concepts should help us to clarify what kind of political experience Arendt was concerned with.

Political action has as its fundamental characteristics unpredictability and irreversibility. Political action is unpredictable because even the smallest of acts cannot have their results predicted because they always happen among other human beings, and those will always react in an unexpected way to what happens to them. Political action is irreversible because the action, once initiated, no longer belongs to their agents, but to the multiple people who are part of the public space and, for this reason, they can never be undone, since they are continuously attached to other actions and may, therefore, have a long unfolding.

This conception was based on the classic Greek example, yet did not follow along with the tradition of political thought initiated with the philosophies of Plato and Aristotle. Since Plato, says Arendt, politics, like the other activities of the *vita activa*, had its dignity restricted by being understood as an activity derived from our needs. Plato considered it in this sense, understanding that an activity that demands people's presence could never be truly free. Only the kind of contemplative activity that expected, in a sense, our unconcern with the world and our withdrawal from the presence of other people could be truly free.

Plato, suggesting forms of government to solve the dilemmas of life in common, pointed to the necessary fate: "the banishment of the citizens from the public realm and the insistence that they mind their private business while only 'the ruler should attend to public affairs.'" (ARENDR, 1998, p. 221). This proposal by Plato granted to the tradition of Western thought, in addition to the notion of the superiority of absolute quiet of contemplative life over the so-called *vita activa*, the distinction between the ruler and the ruled in the whole political community. From then on, the idea of representation of those people by the government, regardless of the form of government, became almost a law for the ordinary political understanding.

The tradition of political thought came to experience another significant shift only in the modern era, because of the economic and social transformations brought out by the industrial revolution in Europe. "Despite the precedents in classical political thought, the modern age added particular problems that served to make socio-economic matters much more significant." (LEDERMAN, 2019, p. 154). Society¹, a modern invention, had always expected people to move unanimously in favor of the concern raised to the highest degree of interest for all: the economy.

¹ "Society is the form in which the fact of mutual dependence for the sake of life and nothing else assumes public significance and where the activities connected with sheer survival are permitted to appear in public." (ARENDR, 1998, p. 46).

The most immediate consequence in human affairs of this transformation was that spontaneous action came to be understood as superfluous since the growth of cities and the massification of their population made politics understood as administration the rule.

Still on the characteristics of action, irreversibility and unpredictability, in *The Human Condition* Arendt writes a topic about the faculty of promise as a political category. According to Arendt, the promise represents a possible remedy for human action, in the sense of bringing a “certain island of predictability” (ARENDT, 1998, p. 244), that is, the promise provisionally dispels the uncertainty inherent to action and allows us to understand what binds us: the prospect look that we share. Arendt says:

The function of the faculty of promising is to master this twofold darkness of human affairs and is, as such, the only alternative to a mastery which relies on the domination of one's self and rule over others; it corresponds exactly to the existence of a freedom which was given under the condition of non-sovereignty. (ARENDT, 1998, p. 244).

We will see next how we can understand this quote as a moment when Arendt makes power, non-sovereignty, freedom, and act converge together². Think of a relationship between these political elements that allows us to understand, along with Arendt, that there are other possibilities for politics besides representative democracies.

Freedom, *raison d'être* of politics³

“The *raison d'être* of politics is freedom, and its domain of experience is action” (ARENDT, 1961, p. 146); with this quote, we can get an idea of the centrality of the concept of freedom in the Arendtian work. Arendt, approaching the Greek political understanding and experience in classical antiquity, defines freedom as the human experience achievable through action and discourse amongst other human beings inside the community we live. Because of the plurality of meanings that have been attributed to “freedom” over the centuries, it is important to say that Arendt does not think that freedom has to do either with the inner life of human beings or with a spiritual phenomenon. The freedom Arendt talks about is the realization of deeds that create, modify and maintain human institutions that relate human beings to each other either on the basis of what they have in common with each other or on the basis of what distinguishes them from each other, which in the end forms a plurality of human beings. In this sense, it is an exercise that takes place in the space in-between that connects and separates.

Freedom had not always featured among the philosophical problems of most significant interests. Its appearance occurred when it was no longer understood as an action in concert. The introduction of freedom in the list of philosophical questions happened when it was taken as a metaphysical question, one of the later ones to appear, given that only after the end of classical antiquity, that is, when the dawn of a Christian philosophy occurred, and what gave

² It cannot be ignored that Arendt finalizes *The Origins of Totalitarianism* by relating the end of an event to a new beginning. She says: “But there remains also the truth that every end in history necessarily contains a new beginning; this beginning is the promise, the only “message” which the end can ever produce. Beginning, before it becomes a historical event, is the supreme capacity of man; politically, it is identical with man's freedom. *Initium ut esse homo creatus est* — “that a beginning be made man was created” said Augustine. This beginning is guaranteed by each new birth; it is indeed every man.” (ARENDT, 1973, p. 478–479). The relationship between end and beginning occurs through the establishment of promise as a political category. The promise seals a moment and sheds light on new possibilities.

³ Despite the title of this topic, we will not say what freedom is for Arendt, since this is a subject that has been widely explored by countless readers of Arendt's work. Rather, we are interested in relating the conditions for the existence of freedom with the notion of power based on the precarious nature of human affairs.

rise to it was the experience of religious conversion. Philosophy has long treated freedom as synonymous with the Christian concept of free will. Contrary to this, Arendt says that people are only free when they are acting, neither before nor after. Since the action is an activity that occurs among humans, it can never be said that someone acted if they are alone or within a type of community where not the plurality, but social unity prevails.

Obviously not every form of human intercourse and not every kind of community is characterized by freedom. Where men live together but do not form a body politic as, for example, in tribal societies or in the privacy of the household the factors ruling their actions and conduct are not freedom but the necessities of life and concern for its preservation. (ARENDR, 1961, p. 148).

The acts and discourses that agents undertake in the public space manifest freedom, which makes the existence of this space effective as a space for the flow of freedom; because of this, if this environment is not protected from any activity that might usurp it, freedom may be usurped with it. Without a proper space for its appearance, freedom becomes only possible in the inner life. Arendt considers that under such conditions we cannot adequately call it freedom because it would be restricted to the human heart, and this is a dark place.

As we mentioned, it was from the moment that freedom ceased to be understood as a synonymous for acting among equals and started to be recognized as a phenomenon of the inner life that philosophers became effectively interested in it. Together with philosophers who thought about political issues, freedom went from being the fundamental mark of action to becoming a sort of sovereignty useful to master virtue. Sovereignty is based on a conception of freedom according to which freedom is the independence of one human being from others and, sooner or later, the prevalence of one human being over others. As the greatest example of this tendency, Arendt cites Rousseau, who formulated his notion of sovereignty from the will.

Politically, this identification of freedom with sovereignty is perhaps the most pernicious and dangerous consequence of the philosophical equation of freedom and free will. For it leads either to a denial of human freedom namely, if it is realized that whatever men may be, they are never sovereign or to the insight that the freedom of one man, or a group, or a body politic can be purchased only at the price of the freedom, i.e., the sovereignty, of all others. (ARENDR, 1961, p. 164).

In this regard, according to Arendt, although for traditional philosophy it is incomprehensible to conceive of the existence of freedom in a space of non-sovereignty – since it associates the simultaneous experience of freedom and sovereignty –, it is dangerous and not very plausible to consider this interdependence, because the sovereignty, in the Arendtian perspective, is conserved by violence apparatus, that is, non-political instruments; and freedom is human action, political life, and therefore does not maintain an identification between the former and the latter⁴. Thus, “If men wish to be free, it is precisely sovereignty they must renounce.” (ARENDR, 1961, p. 165).

As stated, in order to clarify those pernicious interpretations of politics, Arendt asserts:

If we look upon freedom with the eyes of the tradition, identifying freedom with sovereignty, the simultaneous presence of freedom and non-sovereignty, of being able to begin

⁴ Regarding the violent character assumed with the notion of sovereignty, Rubiano (2016, p.163) says that: “Related to the notion of sovereignty, the will, in addition to promoting the identification between being free and being sovereign, made sovereignty to mean governing others as it governs itself, that is, in the mould of the will: when there is an impasse, the will of the ruler must be imposed so that it ends with the others, there is no room for resistance.”

something new and of not being able to control or even foretell its consequences, seems almost to force us to the conclusion that human existence is absurd. (ARENDR, 1998, p. 235).

This conclusion, from Arendt's point of view, although not completely wrong, is unfair with the most significant way of human existence, namely, the fact that it is miraculous. Viewing freedom, contrary to this identification with sovereignty in its usual conception, allows us to recognize the miraculous character that human action can bring. The human action, ontologically speaking, is only possible because whenever a human being is born, the ability to start something new is born with her or him, and that is the miracle that the natality and freedom carry. Promises and the willingness to keep them, says Arendt, appears as a kind of remedy for the fate of unpredictability and irreversibility, as we mentioned, and thus are linked to another possibility for politics, other than that advocated by tradition and based on the concept of sovereignty, rather in plurality.

The representative democracy

Arendt's criticism of representative democracies begins with the distinction that she makes between social and political subjects. In this regard, we can find in *The Human Condition* her description of how the appearance of the social sphere in modernity resulted in a concomitant reduction for political concerns. Along with the distinction between the social and the political, we must highlight, what we perceive to be more worrying to Arendt, not the simple appearance of these issues in the public realm, but the shrinking of spaces for action and the deep subordination of people to mass movements that make conformity to the bureaucratic representative machine the most straightforward way out. We must mention that Arendt never equated ordinary people with the masses. The term mass is not used by Arendt in a psychological, but in a sociological sense, as the result of the process that socially reduces individuals to the role of voters and consumers whose sole interest is their private affairs.

In *The Human Condition*, Arendt explores, on the basis of an analysis of three elements that shape part of our existence as human beings, the development of mass society that grows up to the present day. This is because labor, chosen in modernity as the main human activity, starts to condition our existence in such a way that action and work, the other two activities analysed by Arendt in *The Human Condition*, may respond to its dictates. Following this, it is presented to us as the only possible answer to political dilemmas: the social organization of people encompassing the labor, directing them to the conclusion that representative democracy is the most viable choice for the concretization of our society of workers.

Criticisms of forms of representative democracy, as well as liberalism and party systems, sometimes earned Arendt the nickname of an undemocratic author, which never bothered Arendt, both because of her frequent denial of theoretical frameworks and because of the relative misunderstanding of her accusers of what democracy means⁵. What happens is that, in contrast to the challenge of thinking about the plural participation of human beings in the public sphere, the diffusion of the idea of democratic representation distances us precisely from the reason for being of politics, that is, of the freedom that only it is possible through action taken in the middle and in concert with other beings.

⁵ Cf. Isaac (1994, p. 156).

In *On Revolution*, Arendt attempts to rescue the “lost treasure of revolutions” that has allowed some people on rare occasions to experience public happiness. This treasure, however, was buried, on the one hand, by the totalitarian experience with Stalinism, and on the other, by the usurpation of public happiness by private happiness. And it was the latter that became the rule and main engine for the globalization of liberal representative democracies.

Representative democracy cannot provide the experience of a plurality of perspectives for the majority of its citizens. Therefore, representative democracy disrupts proper opinion formation on political topics. In fact, according to Arendt, in the specific sense of the term, “opinions” simply do not exist in representative democracy. (SITTON, 1987, p. 84).

The hope that some representative government can handle the management of the political issues is based on the understanding that politics does not require a plurality of human beings, but only one individual to decide for others. In that case, freedom is easily rejected because of a movement to reduce the citizen to a private self. Arendt’s critique of representative democracies, based on this utopian understanding, resides in the small role left to the participation of people in the deliberations of common issues.

The most the citizen can hope for is to be “represented”, whereby it is obvious that the only thing which can be represented and delegated is interest, or the welfare of the constituents, but neither their actions nor their opinions. In this system the opinions of the people are indeed unascertainable for the simple reason that they are non-existent. Opinions are formed in a process of open discussion and public debate, and where no opportunity for the forming of opinions exists, there may be moods—moods of the masses and moods of individuals, the latter no less fickle and unreliable than the former—but no opinion. (ARENDR, 1990, p. 268-269).

Politics occurs through the public sphere, in which each participant reveals his or her true self either through their actions or their discourses, which does not meet the notion of representativeness. It does not matter if the notion of sovereignty is defended through the representation of a chosen individual or a political institution with a larger number of members, it will always be an eradication of plurality. As plural beings, unique and yet capable of understanding and recognizing each other, we need a space to appear to each other, discuss our opinions on common subjects, and truly participate in the human world. A circumstance that no representation can replace.

Sovereignty is contrary to the undeniable fact of plurality, on account of which one human could never be a sovereign, since a plurality of humans inhabit the Earth, and not just one. And this fact, Arendt recalls, need not be understood as a “limitation of human’s vigor” as Plato did, who saw plurality as a necessity, a type of weakness, which required the coexistence of several people in favor of mutual assistance. Instead, plurality is the mark that even though we are part of the same species, we are distinct from each other.

Plurality, besides being a basic condition for action, can inspire us to imagine different forms of politics, giving up representative sovereignty. This inspiration allows us to move from Arendt’s criticism to representative democracies to the analysis of revolutions and some unique experiences of direct participation that greatly influenced Arendt from the 1960s. Until 1958 when Arendt published *The Human Condition*, where we got the first quote used here, she had not yet addressed the case of councils, which arose mainly in the early years of the Russian revolutions of 1905 and 1917, which she was aware of mainly through living with Heinrich Blücher, her second husband, who was close to several revolutionary movements in Germany

who were defenders of the importance of councils and assemblies⁶. That same year, Arendt published an article entitled “Totalitarian Imperialism: Reflections on the Hungarian Revolution”. Next, we will see how these councils and assemblies accentuate the experience of a participatory policy as something to be remembered, sought after and exercised.

From non-sovereignty to politics

As stated by Shmuel Lederman (2019, p. 21), it is necessary to underline that Arendt’s critique of sovereignty is not only directed internally at a community, a political institution or even at a nation-state. The external sovereignty must also be renounced if among the political principles of a certain group is the worship, for example, of the commitment to the recognition of human rights internationally.

Arendt criticizes, as we have seen, not the idea of democracy *per se*, but the type of representative democracy that has been implemented since modernity in European and American countries. Representativeness in politics, says Arendt, especially in the model of modern party democracy, allows only those who are elected, that is, the representatives, to experience the action.

Let us move beyond this small politics – in the Nietzschean sense – and examine how Arendt harnesses the notion of promise cited in the first chapter of this text to conceive a singular form of association from which emerges a type of sovereignty that allows people to congregate around a promise, in contrast to paradigmatic sovereignty that segregates the space of action for a distinct minority.

The sovereignty of a body of people bound and kept together, not by an identical will which somehow magically inspires them all, but by an agreed purpose for which alone the promises are valid and binding, shows itself quite clearly in its unquestioned superiority over those who are completely free, unbound by any promises and unkept by any purpose. This superiority derives from the capacity to dispose of the future as though it were the present, that is, the enormous and truly miraculous enlargement of the very dimension in which power can be effective. (ARENDR, 1998, p. 245).

Sovereignty, as Arendt conceives in this passage from *The Human Condition*, cannot be identified as a characteristic of a State or of an individual; on the contrary, it manifests itself whenever different people come together in concert action. There is a very dear example to Arendt that is undoubtedly a treasure left by some successful revolutionary movements: the council systems.

Arendt was impressed by the spontaneous character present in the rise of councils and soviets. In Hungary, various councils emerged from different groups of people, from councils formed by neighbourhood residents, to councils of writers and artists, students, workers, and other groups of workers and, finally, civilians more directly engaged with the revolution. In Russia, they mainly took the form of councils of workers, peasants, and soldiers.

The most striking aspect of these spontaneous developments is that in both instances it took these independent and highly disparate organs no more than a few weeks, in the case of Russia, or a few days, in the case of Hungary, to begin a process of co-ordination and integration through the formation of higher councils of a regional or provincial character,

⁶ Cf. Lederman (2019, p. 2).

from which finally the delegates to an assembly representing the whole country could be chosen. (ARENDR, 1990, p. 267).

This unique experience, which was applauded by Arendt at once, allows us to question the need for categories such as sovereignty and representativeness, as well as illuminates how revolutionary spontaneity makes popular participation flourish. This spontaneous character in the emergence of council systems in Hungary deserves to be mentioned, as Arendt also does the pre-revolutionary debates in the United States and France with the experience of the Paris Commune, therefore, considering the faculty of action as founded ontologically in the birth, acting seems so spontaneous that it could be said to be a true miracle. A kind of miracle that allows us to understand our ability to start something new and, in concert with other human beings, not only to interrupt the imposing force of the life cycle, but to experience freedom in a space of plurality.

Unlike some of her fellow philosophers who tried to offer some kind of *prêt-à-porter* political models, Arendt did not devise a political program to be followed. We find, rather, in her work an invitation to think about politics in a much more participatory terms than those currently offered in liberal democracies, symbols of a “representative sovereignty” that remove the meaning of public space, the visibility of the plurality of men and women, as well as it diminishes the political action of its content, the exercise of freedom.

Politics beyond sovereignty

Since Arendt, participatory politics has inspired several thinkers, especially because many recent events and protest movements reinforce the thesis of our thinker’s oeuvre. In this sense, we find it pertinent to point out the recent work of Judith Butler, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly* (2015), as a reading that continues the discussion here undertaken about the work of Hannah Arendt. Butler, who, since the introduction of this work, admits that she is dialoguing with Arendt, rethinks, especially from the most recent political events, concepts such as freedom, the public and private spaces, the assemblies and the very notion of politics.

In the light of assemblies arising from events such as the Arab Spring and the Occupy Wall Street movement, Butler calls into question our most traditional understandings concerning politics. These recent assemblies, says Butler, have pointed out the inconsistency of representation as a political category, in addition to vigorously demonstrating alternative forms of political action. Recent technology, recalls Butler, also contributes to social and political movements, either by publicizing these events or by building relative dialogues, as well as by capturing the police’s brusque reactions. In this regard, Butler has slightly broader notions than Arendt’s, taking performativity as a possible political action even in silence, in an anonymous, solitary, and even in a virtual space⁷.

Asserting that a group of people is still existing, taking up space and obdurately living, is already an expressive action, a politically significant event, and that can happen wordlessly in the course of an unpredictable and transitory gathering. Another “effective” result of such plural enactments is that they make manifest the understanding that a situation is shared, contesting the individualizing morality that makes a moral norm of economic

⁷ As for the understanding of the political action at stake in the revolutionary councils, according to Shmuel Lederman, Arendt had distorted the importance of the social and economic issues that were on the scene together with those of a political character, since one of the main claims of the workers was precisely to overcome this division between politics and economics and take control of production processes. Cf. Lederman (2019, p. 180).

self-sufficiency precisely under conditions when self-sufficiency is becoming increasingly unrealizable. Showing up, standing, breathing, moving, standing still, speech, and silence are all aspects of a sudden assembly, an unforeseen form of political performativity that puts liveable life at the forefront of politics. (BUTLER, 2015, p. 18).

It can be said that the spontaneous and miraculous union of these participants amounts to a promise which is asserted by the shouts, the slogans and the silence of these people against the various forms of domination and government which massacre them. Both the democratic councils that emerged from the revolutions that Arendt witnessed and highly esteemed, and the assemblies that emerged during events of these first two decades of the 21st century that Butler brings us as examples of effective participatory democracy, show us that there are still several possibilities for politics and, mainly, to renew freedom through action in concert and, maybe, a more contemporary notion of power.

Freedom is at stake and the many demonstrations and assemblies shows that the struggle for the reinvention of politics and public space is crucial in our time. We cannot say when and in what ways these reinventions will occur, but if we have the human capacity to start something new, we will have the possibility to see politics as plural as the forms of life.

References

- ARENDR, Hannah. *Between Past and Future: six exercises in political thought*. New York: The Viking Press, 1961.
- ARENDR, Hannah. *On Revolution*. London: Penguin Books, 1990.
- ARENDR, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: UCP, 1998.
- BUTLER, Judith. *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. London: HUP, 2015.
- ISAAC, Jeffrey C. Oases in the Desert: Hannah Arendt on Democratic Politics. *The American Political Science Review*, v. 88, n. 1, march 1994, p.156-168.
- LEDERMAN, Shmuel. *Hannah Arendt and Participatory Democracy: a people's utopia*. Cham: Palgrave Macmillan, 2019.
- RUBIANO, Mariana de Mattos. *Revolução em Hannah Arendt: compreensão e história*. 2016. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.
- SITTON, John F. Hannah Arendt's Argument for Council Democracy. *Polity*, v. 20, n. 1, Autumn 1987, p. 80-100.
- WOLIN, Sheldon S. Hannah Arendt: democracy and the political. *Salmagundi*, n. 60, Summer-Spring 1983, p. 3-19.

Sobre o autor

João Batista Farias Júnior

Doutorado em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Piauí.

Recebido em: 30/09/2020.

Aprovado em: 11/02/2021.

Received: 30/09/2020.

Approved: 11/02/2021.

Lima Vaz: entre a negação da metafísica e a anacronia da razão absoluta pela epistemologia da modernidade

Lima Vaz: between denial of metaphysics and the anacronym of absolute reason for the epistemology of modernity

Savio Gonçalves dos Santos

<https://orcid.org/0000-0001-9314-8343> - E-mail: oivasavio@gmail.com

Gabriele Cornelli

<https://orcid.org/0000-0002-5588-7898> - E-mail: gabriele.cornelli@gmail.com

RESUMO

A perda da capacidade de compreensão do tempo presente, marcada pela instrumentalização da razão, abandonando a dimensão metafísica, atinge a própria condição existencial humana, gerando uma anacronia. Diante disso, faz-se necessário apresentar e compreender as causas que levaram a essa condição, a partir da construção de uma fenomenologia da modernidade, através da leitura de Henrique Cláudio de Lima Vaz. A partir daí, será possível estabelecer um caminho que consiga explicar o contexto da sociedade atual, sua complexidade e a geração de seu enigma: a inexistência de um *ethos*. Inexistindo o *ethos* como referência fundante do *ethos-hexis*, a *praxis* perde seus referenciais, sendo orientada não pelo finalismo do *logos* – absoluto da razão –, mas pelas necessidades meramente objetificadas, marcadas pelo relativismo dos valores e por práticas egoístas. De maneira direta, essa alteração na realidade tempo-histórico-social-ética fará com que o humano acabe por perder sua liberdade e, conseqüentemente, sua identidade.

Palavras-chave: Negação da metafísica. Anacronia da razão. Epistemologia da modernidade. Enigma da modernidade.

ABSTRACT

The loss of the ability to understand the present time, marked by the reason instrumentalization abandoning the metaphysical dimension, reaches the human existential condition itself, generating an anachrony. Given this, it is necessary to present and understand the causes that led to this condition from the construction of a modernity phenomenology, through the reading of Henrique Cláudio de Lima Vaz. From there, it will be possible to establish a way that can explain the context of today's society, its complexity and the generation of its enigma: the inexistence of an *ethos*. The absence of *ethos* as the founding reference of *ethos-hexis, praxis* loses its references, being guided not by the finalism of logos - the absolute of reason -, but merely objectified needs, marked by the relativism of values and selfish practices. Directly, this change in the time-historical-social-ethical reality will cause the human to end up losing his freedom and, consequently, his identity.

Keywords: Negation of metaphysics. Anachronism of reason. Epistemology of modernity. Enigma of modernity.

Introdução

A filosofia, em sua proposição histórica, sempre se voltou para o questionamento transformador, com o objetivo de alcançar e promover a *episteme*. O movimento fundamental, instaurado por Parmênides no fragmento 6b, permanece dinamicamente no contexto da modernidade. Para além da proposição ontológica, a disposição reflexiva convida à análise das condições inversas, impeditivas à razão absoluta; por óbvio, o não ser não é, apesar do permanente esforço da ineptidão, por vezes oriunda da *doxa*.

O dispor bases para fundamentar a investigação acerca da *episteme*, faz erigir uma fenomenologia da modernidade. Tal feito, justifica-se pelo necessário resgate da significação da existência humana – posta à prova pela modernidade lacerante –, a partir de uma análise histórico-cultural-filosófica, não sem se preocupar com a dimensão espiritual: eis o movimento. Compor uma fenomenologia da modernidade supõe voltar a atenção para a própria história do humano e sua *práxis* cultural; seu modo de ser e agir, vislumbrando os impactos das ideias “[...] elaboradas no mundo intelectual na organização social, nas instituições, na escala dos valores, nas crenças e, finalmente, na consciência comum” (VAZ, 2012, p. 12). É, portanto, o paradoxo inicial da filosofia, recolocado no contexto da vida, onde se desenvolve um saber racional com a intenção de compreender a realidade (VAZ, 2002, p. 83); sua tarefa primordial, restaurando a sensatez.

O itinerário de uma fenomenologia da modernidade propicia a percepção de que há um novo humano em vias de surgimento, a partir de um modelo completamente diferente daquilo que se tinha como referência. Esse entendimento obriga a filosofia – como aquela que tem por função questionar o tempo presente – a propor a seguinte indagação:

Como se constitui o novo sistema de ideias e de representações do mundo, do próprio ser humano e da transcendência que desencadeou o irresistível processo de transformação histórica do qual emergiu a modernidade? (VAZ, 2012, p. 29).

A resposta direta a essa pergunta obriga o levantamento do contexto temporal em que toda a mudança ocorre, bem como das consequências práticas desse movimento. O ponto de partida se dá no entendimento dos grandes eventos intelectuais da história. O desenvolvi-

mento da razão grega – entendido como primeiro evento – não representa somente o surgimento da criticidade ou da autofundamentação filosófica. Uma vez transformada a razão em fonte primeira da criação simbólica de um povo – especificamente o grego –, há a substituição das disposições mítico-poéticas pela lógica racional e seu ordenamento. Na prática, há nova fundamentação social em suas bases de sustentação e explicação; uma inédita visão de mundo que coloca a Ideia – em sua busca verdadeira – como a essência do humano, para, a partir dela, explicar o contexto do real.

A segunda consideração importante nesse breve percurso histórico que se delineia, é o momento de passagem da filosofia antiga para a teologia cristã; ou a assimilação de uma pela outra (VAZ, 2012, p. 29). Tal assimilação não se deu somente no campo teórico-conceitual: ela provocou uma releitura da origem do humano, o surgimento de uma nova concepção de Deus e de uma original personificação de divindade, o que desloca o problema do homem-natureza (VAZ, 2002, p. 104), pois: “[...] ao *cosmocentrismo* da antropologia antiga (identidade da Natureza e do divino), substitui-se o *teocentrismo* da antropologia cristã (radical diferença de Deus e da Natureza)” (VAZ, 2002, p. 104). Assim,

A natureza perde a sua prerrogativa de *arché* ou princípio originário e de *kanon* ou regra última do agir humano, como também o de ser o *télos*, o fim que acolhe definitivamente e reabsorve no seu seio todos os caminhos do homem. Com efeito, ela deixa de ser o *Lógos* originário, ordenador e normativo segundo os estoicos, atribuição agora conferida ao *Lógos* de Deus, por quem todas as coisas foram feitas (VAZ, 2002, p. 104).

O lançar da Ideia como fundamento da natureza humana, portanto o Uno que explicava o múltiplo, para a propositura de um Deus pessoal como o *lógos* criador do universo, o Absoluto, que exerce o domínio sobre o mundo e a história, obriga o homem a repensar o seu lugar na natureza e na própria história. Há uma espécie de destituição da dimensão sobrenatural, presente até então no humano, que se transfere para uma divindade pessoal, forçando o humano a trilhar um novo caminho, que o leve de volta para a transcendência; “*ascensus ad Deum per scalam creaturarum*” (VAZ, 2002, p. 105).

O terceiro movimento histórico que marca a mudança promovida na *modernidade*, advém das transformações ocorridas no campo cultural. Não se trata de remontar uma espécie de roteiro doutrinal da cristandade, mas de complementar algumas posições, à luz das transformações culturais, que, unindo-se àquelas analisadas anteriormente, constroem esse corpo fenomenológico da modernidade. Nesse sentido, a principal referência de alteração cultural foi a retirada do princípio sacral da natureza. É a mudança de sentido do *arché* primordial que acabou levando à dessacralização realizada pela tecnociência moderna. Como consequência desse evento, o cristianismo também acaba perdendo sua centralidade, dando lugar, no que tange à proposição de valores e ideias, às proposições e descobertas científicas. Assim, a dinâmica natureza-cultura assiste, e adere, à mudança do mundo “[...] pré-científico e pré-técnico para o mundo científico-técnico” (VAZ, 2002, p. 108). Como consequência desse movimento científico, tem-se a “[...] unificação e homogeneização da Natureza sob a égide dos modelos físico-matemáticos que se sucedem de Newton a nossos dias” (VAZ, 2002, p. 108), que modifica a compreensão de mundo, questiona a presença do humano nesse mesmo mundo e estabelece uma nova ideia de cultura que se converte no problema da *modernidade*.

É a *cultura* entendida como razão *ativa*, que avança sobre a *natureza* oferecida aos seus projetos, para transformá-la, criando assim um mundo humano em face do qual não deverá subsistir, em princípio, uma natureza independente ou indiferente (VAZ, 2002, p. 108).

O que se percebe, portanto, é que a relação humano-natureza acaba por se converter no estopim da *modernidade*, levando à pergunta motriz: “quais os fins de uma cultura que tem como matriz a razão científica e que deve submeter aos padrões de racionalidade dessa matriz todas as suas obras em todos os seus campos: ético, político, artístico, religioso?” (VAZ, 2002, p. 109). Admitindo, portanto, ser a cultura o espaço de ação da filosofia, e seu instrumento o questionamento, é por essa mesma filosofia que se buscará estabelecer considerações acerca da questão fundamental do homem lançado na história: a busca pelo sentido do ser e do existir mediante a negação da metafísica e da razão absoluta.

Para tanto, faz-se necessário partir da reflexão analítica dos aspectos que caracterizam essa modernidade; é um voltar-se sobre si mesmo, visando os pontos fundantes que levam à eclosão de uma crise, promovida e alimentada na modernidade. Na prática, o que se propõe é o “[...] estudo da refração das ideias elaboradas no mundo intelectual, na organização social, nas instituições, na escala dos valores, nas crenças e, finalmente, na consciência comum” (VAZ, 2012, p. 112). A escolha da modernidade se deve, primordialmente, por conta da obrigação do filósofo – como aquele que deve pensar o seu tempo na inteligibilidade radical, de apontar as evidências da existência da *doxa* em detrimento da promoção da *aletheia* e da *episteme* – busca pela totalidade do ser. Esse movimento é percebido ao se propor compreender o humano moderno e as transformações pelas quais passa a cultura moderna; especialmente pela rejeição à dimensão transcendental/metafísica. O impacto primeiro dessa condição será sentido na passagem da primazia da *essência* – característica do pensamento antigo – pela *existência*, motivada pelas transformações ocorridas no então século XIII, fortemente marcada pela retração da metafísica, chegando finalmente ao seu ponto alto: o *Cogito* cartesiano – especificamente em 1629, ano em que Descartes lança seu *Regulae ad directionem ingenii* (DESCARTES, 2011, p. 101). Essa ruptura histórica ocasionará, como consequência direta, uma crise dos valores que impactará a cultura. Tal condição passa a dificultar o próprio entendimento do ser e da sua existência – negativa da razão absoluta.

Traços intelectuais da modernidade

A definição de modernidade pode ser apontada, por primeiro, provinda do “[...] advérbio latino *modo* que significa primeiramente “há pouco” ou “recentemente” (*modo veni*, “cheguei há pouco”)” (VAZ, 2002, p. 225), estabelecendo uma relação direta com a “novidade” que se apresenta nas questões ora debatidas. entretanto, o uso do termo modernidade se encontra desgastado, tendo se convertido quase que em um objeto utilizado como referencial de moda. Está na moda falar da modernidade.

O aspecto primeiro é observar, que o uso do termo deve ser tratado como uma categoria filosófica. Isso implica uma distinção fundamental da modernidade filosófica, das adoções de outras áreas, ou outras ciências, como Antropologia, Sociologia ou Política, pois a presente análise está fundada num momento anterior a essas concepções, ou mesmo ao surgimento dessas ciências, em particular. Como assevera Lima Vaz, tomar a modernidade como uma categoria filosófica, significa assumir a prática de uma “[...] leitura do *tempo* pela razão filosófica” (VAZ, 2002, p. 225). Dessa forma, é possível assumir uma determinada “[...] equivalência conceitual, de modo que podemos afirmar que toda *modernidade* é fundamentalmente filosófica, ou que toda Filosofia é expressão de uma *modernidade* que se reconhece como tal no discurso filosófico” (VAZ, 2002, p. 225). Na prática, a proposta se converte na eminente necessidade de se traduzir essa modernidade por meio da filosofia.

O segundo ponto a se considerar, na busca pela explanação do termo modernidade, reside na compreensão de que ela pode ser considerada “o universo simbólico formado por razões elaboradas e codificadas na produção intelectual do Ocidente nesses últimos quatro séculos e que se apresentam como racionalmente legitimadas” (VAZ, 2012, p. 7). Essa posição significa considerar todos os referenciais recebidos pelo humano, seja no campo filosófico ou científico e que, de alguma forma, afetam a realidade, a cultura e a história desse mesmo humano. Trata-se, de maneira direta, do “terreno da urdidura das ideias que vão, de alguma maneira, anunciando, manifestando ou justificando a emergência de novos padrões e paradigmas da vida *vivida*” (VAZ, 2012, p. 12); e, ainda, “o domínio da vida *pensada*, o domínio das ideias propostas, discutidas, confrontadas nessa esfera do universo simbólico que [...] denominamos *mundo intelectual*” (VAZ, 2012, p. 12).

Com o intuito de estabelecer um caminho para a análise dos principais aspectos da concepção de modernidade, o presente trabalho levantará três posições distintas, que se unem para promover a dialética do tempo presente, “[...] continuidade e descontinuidade, primeiramente, entre mito e razão, depois entre Filosofia antiga e Teologia cristã, finalmente entre teologia cristã e razão moderna” (VAZ, 2012, p. 11). Partindo do estabelecimento dos traços intelectuais da modernidade, é possível alcançar o fator principal gerador da crise, a (in)consciência do tempo, o que revela o enigma da modernidade e, como consequência, abre espaço para o desenvolvimento de uma crise profunda, que alcança seu ápice na proposição do *niilismo* metafísico e ético. Essa condição altera a disposição do sentido do ser, modifica a relação com o absoluto, com a natureza, e coloca a objetificação como caminho para a superação da crise. Essa pseudoideia de liberdade arrasta o ser para seu ponto mais obscuro, em que o seu futuro passa a ser incerto, graças à negação da *essência* metafísica pela *existência* da razão moderna.

Os traços intelectuais da *modernidade*, seus fundamentos epistemológicos e, obviamente, práticos – pois alteram a disposição histórico-cultural –, são derivações diretas das “raízes” teóricas oriundas da Idade Média. Essas raízes são eminentemente intelectuais, pois é no campo da proposição das ideias que se iniciam a transformação e a disposição de um sistema simbólico novo, que, posteriormente, dará vida à razão moderna. Uma vez apresentados os eventos históricos específicos, faz-se necessário estabelecer, três traços fundamentais para a compreensão do tempo presente (VAZ, 2012, p. 14-15).

O primeiro traço diz respeito à “[...] relação de *objetividade* do ser humano com o mundo” (VAZ, 2012, p. 15). Essa ideia parte da aceleração da passagem do mundo natural ao mundo técnico, após o século XVII¹. Esse movimento faz com que haja, por parte do humano, uma adaptação, quase forçada, ao mundo da “*exatidão*”, abandonando o mundo do “*aproximadamente*”. Aqui, a capacidade de inovação tecnológica, que se perfaz de uma velocidade de transformação inigualável, torna-se um dos referenciais primordiais “[...] de um tempo rigorosamente regido pelo *presente* da razão técnica” (VAZ, 2012). Tal condição modifica a relação do indivíduo com o seu mundo objetivo, na qual o ser cede seu lugar cognoscente – que tem na busca da razão o movimento primeiro – aos objetos em si, que acabarão como os responsáveis pela significação do ser na modernidade (VAZ, 2012).

O segundo traço intelectual “[...] manifesta-se no domínio das relações *intersubjetivas*” (VAZ, 2012). Essa condição se faz presente no contexto da modernidade, com o aparecimento

¹ Cumpre ressaltar que quando Lima Vaz se refere à formação do mundo moderno, bem como apresenta sua disposição como técnico, ele não propõe uma compreensão idealista que se sobreponha ao desenvolvimento da cultura material. Para ele, existe uma intercausalidade dialética entre os componentes infraestruturais e estruturais da cultura, que se modificam segundo sua própria dinâmica, mantendo uma relação com as disposições ideais do simbolismo da *razão*. Ver Vaz (2012, p. 15).

da categoria indivíduo. Aqui, indivíduo passa a ser definido como o ser social, que passa a compreender e a depender a/da relação do tempo, e a interferência direta deste no contexto da vida. A capacidade de mensuração do tempo, assumida no contexto da modernidade, acarretará mudanças na prática formativa, laboral, lúdica, familiar. Tal fenômeno está “[...] inadequadamente descrito como *individualismo*” (VAZ, 2012); pois, em verdade, é, na modernidade, que o humano perde a sua individualidade, sua identidade, dando lugar à dinâmica do ser outro, ou ser no outro. A dimensão social, em verdade, acaba por promover a alienação do ser, pois o força a alcançar uma suposta autonomia, a se posicionar no contexto das inúmeras propostas sociais, quando, na verdade, o que se assiste é a uma dissolução da capacidade de autofundamentação e do questionar-se. Há o abandono do eu em detrimento do outro; ponto paradoxal da modernidade, pois ao mesmo tempo em que há o encontro da subjetividade, pelo *sum* cartesiano, abre-se espaço para a negação dessa mesma subjetividade ao abandonar sua identidade (VAZ, 2012, p. 16).

O terceiro traço, marcado como o mais complexo e significativo, manifesta-se na “[...] relação fulcral do ser humano enquanto habitante de um universo de símbolos que denominamos relação de *transcendência*” (VAZ, 2012, p. 16). Nesse contexto reside a possibilidade única de que a vida humana seja possível, pois apresenta uma estrutura necessária para o universo simbólico. O evento modernidade recoloca essa estrutura, propondo a abolição da dimensão metafísica e a colocação da existência humana como fonte primordial de “[...] auto-transcendência desdobrando-se na esfera da imanência: instituições do universo político, na construção do mundo técnico, na concepção autonômica do agir ético, na fundamentação teórica, da visão de mundo” (VAZ, 2012, p. 16).

A profunda mudança provocada por essa colocação da existência do humano como autotranscendente – que desloca a proposta do Princípio transcendente – fez-se possível graças ao surgimento de uma Razão estruturalmente operacional, que se diferencia em inúmeras outras racionalidades. “Ela impõe historicamente a centralidade do Eu racional e fundamenta a sequência: Eu transcendental, Indivíduo universal, Eu social” (VAZ, 2012, p. 17). Essa sequência passa a responder pela instituição e avaliação dos sentidos vividos pelo humano, o que passa a demarcar uma reviravolta na disposição anterior, na qual essa função era exercida pela existência do então Princípio transcendente (VAZ, 2012, p. 16). Entretanto, apesar de ser o ponto sensível do itinerário intelectual da modernidade, faz-se necessário uma ressalva quanto à condição transcendental: “[se] partirmos em busca da raiz intelectual mestra, da qual brotou o paradigma da autotranscendência, iremos encontrá-la muito provavelmente no tema matricial do pensamento na Idade Média: as relações entre fé e razão” (VAZ, 2012, p. 17).

Apesar de não figurar como um traço intelectual da modernidade, a busca pela definição de uma dimensão axiológica acaba sendo um dos pontos mais discutidos dentro do universo de estudos e pesquisas. Entretanto, o esforço precisa ser concentrado numa disposição genética dessa mesma modernidade. Esse caminho, porém, não abandona a leitura hermenêutica clássica que fomenta o caminho da análise do tempo presente: a dialética entre continuidade e descontinuidade, mencionada anteriormente. A aplicabilidade dessa dialética busca encontrar o momento de ruptura entre o eminentemente novo da modernidade e o esquecimento do antigo. É somente a partir da ruptura que se torna possível a interpretação da existência histórica do humano (VAZ, 2012, p. 18). Cumpre observar que o

[...] paradigma da *ruptura* só é pensável na pressuposição de uma continuidade que se rompe. Essa pressuposição nos impõe pensar o *novo* como *negação* dialética do *antigo* que lhe dá origem. No acontecer histórico não há, evidentemente, nenhuma emergência do absolutamente *novo*. A continuidade do tempo subjaz a todas as mudanças. O paradigma

da *ruptura* deve ser inicialmente formulado segundo os termos da relação que continua a unir *antigo* e o *novo* no desenrolar histórico de sua separação (VAZ, 2012, p. 18).

Admitindo que a modernidade advém de uma ruptura com a Idade Média, fundamentalmente cristã, um dos pontos essenciais acabará se vertendo para a negação do próprio cristianismo, bem como de suas bases axiológicas. As proposições que surgirão da modernidade serão, em sua maioria, argumentos, ideias, ações, princípios, diretamente opostos às definições cristãs, culminando com o Iluminismo no século XVIII. Entretanto, não é possível, como visto, desvincular a modernidade do cristianismo, pois é exatamente aí que estão “[...] propostos diversos paradigmas e, neles, as categorias de uma *axiologia* da *modernidade*. No centro dessas interpretações, está o fenômeno da *ruptura*” (VAZ, 2012, p. 18). O movimento de ruptura não atinge somente o campo histórico, mas avança em outros pontos de estabilidade da vida como um todo, alterando a estrutura social e cultural: “[...] crenças, ideias, mentalidades, atitudes, práticas sociais” (VAZ, 2012, p. 18).

Toda essa análise primeira, em busca dos traços intelectuais da *modernidade*, aponta as profundas transformações ocorridas a partir do advento da razão moderna, que lançou suas teias, inclusive, na filosofia. Essa proposição de contextos e novas premissas provoca uma mudança na relação do humano com o tempo, o que altera a própria consciência do tempo – símbolo fundamental para organização do mundo. “Verifica-se aqui a emergência de um *presente* qualitativamente novo onde se exerce o *ato da razão*” (VAZ, 2012, p. 13). A alteração da consciência do tempo abre margem para o surgimento do *enigma da modernidade*, que culmina com o eclodir da crise.

Negação e anacronia: ciência, metafísica e razão

A crise da modernidade não é propriamente sobre o tempo moderno em si; trata-se da disposição do surgimento de novas ideias e proposições que se apresentam como referenciais para a definição e a explicação do ser e do sentido; de sua existência a partir da capacidade de indagar-se e, nessa indagação, analisar os efeitos do tempo presente. Assumindo que uma das consequências dessa mesma modernidade seja a objetificação do humano, em que o desejo em ter supera o ser, ou onde o ser acaba sendo definido pelo ter, invertendo a relação do conhecimento, a modernidade se esforça em apresentar inúmeras propostas para esse humano, o que leva à promoção de crises, direcionando a condição humana para o nada; para o niilismo.

[...] a *modernidade* significa a reestruturação *modal* na representação do tempo, em que este passa a ser representado como uma sucessão de *modos* ou de atualidades, constituindo segmentos temporais privilegiados pela forma de Razão que neles se exerce (VAZ, 2002, p. 236).

É no tempo histórico, propriamente, que a modernidade se constroi, a partir da proposição de uma nova forma da razão, que contrapõe as definições anteriores. É a partir dessa razão imanente que se dará a organização do sistema simbólico moderno. Essa nova relação do homem com o tempo inaugurará uma nova dinâmica na captação e interpretação desse mesmo tempo, tendo como efeito direto dessa mudança estrutural o desenvolvimento do “[...] ciclo de uma nova modernidade que irá reivindicar explicitamente, em cada uma das suas fases, essa propriedade eminentemente *axiológica* do *ser moderno*” (VAZ, 2002, p. 236). Dessa forma, tanto a filosofia quanto as ciências modernas

[...] caracterizam-se pelo abandono da concepção antiga do tempo *cosmológico* recorrente e eterno, “imagem móvel da eternidade imóvel”. Ela foi substituída por duas novas representações do tempo: o tempo *físico* dos fenômenos, introduzido como variável das equações do movimento e relativo aos procedimentos de medida do observador, e o tempo *histórico* dos eventos humanos (VAZ, 2002, p. 263).

A relação da filosofia com o tempo, surgida nessa modernidade, especialmente demarcada pelo pensamento de Descartes, trará uma nova proposta de interpretação dessa mesma modernidade. Nela, encontra-se a disposição fundamental que “[...] tem como princípio a imanentização no próprio sujeito do fundamento que confere ao ato de filosofar seu privilégio no tempo” (VAZ, 2002, p. 263). Se, antes, no passado, o tempo religioso, marcado por uma leitura cristã, apresentava-se como original e o único caminho, no qual o evento crístico, da Encarnação e Ressurreição figurava como o meio pelo qual se alcançava o sentido e o ser – essência –, agora se apresenta o “[...] ‘Eu penso’ (*cogito*) como princípio do discurso filosófico [que] avoca pra si o privilégio de um *começo* absoluto ou da suprassunção do tempo – anulação do tempo pelo conceito, diz Hegel – no *agora* privilegiado do saber filosófico” (VAZ, 2002, p. 237). A definição do *cogito* cartesiano como meio para a explicação do existir do humano promove, assim, a passagem da primazia da essência para a primazia da existência.

O surgimento da razão cartesiana provocará transformações no contexto social, mas, conseqüentemente, é no humano que se apresentarão os maiores desafios. Essa razão possibilita, agora, a submissão do destino do humano às ações e intenções subjetivas, agindo na natureza, dominando-a e transformando-a. Essa nova condição em que o humano se encontra trará um questionamento que se coloca como um ponto nevrálgico da própria modernidade: “[...] que forma de inteligibilidade se deve pressupor ou pré-compreender no *existir* como tal, no simples ato de ser?” (VAZ, 2012, p. 98). A resposta encontrada pela modernidade é o desenvolvimento de uma razão científica e de uso operacional, que tem sua eficácia regida pela produção de *objetos* (VAZ, 2012, p. 101). Dessa forma,

[...] a razão científico-operacional é uma razão intrinsecamente ligada ao agir e ao fazer humanos. Ela observa, estabelece normas, formula hipóteses, enuncia teorias, verifica leis, propõe modelos, simula situações, mede e calcula, rege a produção de objetos (VAZ, 2012, p. 101).

Essa dialética do produzir-usar não modifica somente a realidade do agir-fazer do humano: ela lança suas considerações sobre a existência do humano, pressupondo “[...] o *estar-no-mundo* do sujeito racional, o seu simples *existir* enquanto dado a si mesmo, em meio às coisas que igualmente lhe são *dadas*” (VAZ, 2012, p. 101). Essa situação na qual se encontra o humano moderno, que Lima Vaz denomina *situação ôntico-primária* (VAZ, 2012, p. 101), não consegue ser resolvida, explicada, pela razão científico-operacional. Assim, permanece o problema da inteligibilidade do *esse*, derivado das crises do século XIII, oriundas da antiguidade grega, como um dos principais entraves da razão moderna. Entretanto, cabe ressaltar que a “[...] *existência*, no seu simples ato de *existir*, é irreduzível aos procedimentos operacionais da razão” (VAZ, 2012, p. 102), pois essa mesma razão pode “[...] representar, explicar transformar, modificar, organizar, projetar. Mas não pode criar” (VAZ, 2012, p. 102-103). Essa impossibilidade de que a Razão moderna explique a condição existencial do humano provocará, de maneira direta, irracionalismos que se verificarão nas “[...] crenças, na filosofia, nas ideologias, na política, nas condutas, que nenhuma estratégia teórica ou prática consegue controlar” (VAZ, 2012, p. 103).

O descontrole racional promovido pela razão científica ocasionará três situações complexas, que vão de encontro com a possibilidade da explicação do ser e do sentido. A primeira

será a modificação do lugar do homem no mundo, deixando de ser para assumir o papel de sujeito, e assim, ocupar o centro do universo inteligível; ato que Lima Vaz chamará de *descentração*². O efeito direto da *descentração* será a modificação profunda nos referenciais axiológicos, ocasionando a transformação do universo simbólico da modernidade.

A segunda situação reside no problema do *fundamento do ato de filosofar*. Pelo efeito da *descentração*, o *ato de filosofar* se desloca do transcendente, para “[...] residir no próprio *sujeito* do ato de filosofar, em cuja imanência se dará a suprassunção do tempo empírico na *atualidade* de um saber que, finalmente, irá proclamar-se *absoluto*” (VAZ, 2002, p. 112). Tal modificação impactará diretamente na relação de *transcendência*, pois não haverá, a partir de agora, a dimensão metafísica como aquela que era a responsável por tratar das “coisas humanas”, modificando a cultura. A filosofia, com seu exercício de colocar em questão e dar razão, apresentada como *Metafísica da cultura* – que propõe a criação de um modelo ideal para a sobrevivência do humano –, acaba lançada, como consequência, num “programa de mundanização”, como anteriormente apontado. O pano de fundo, porém – dessa questão que envolve a filosofia – é a cultura em sua significação, que se converte em referência para a dimensão econômica, social, política e ética. A impossibilidade de encontrar respostas para o problema da cultura, provocada pelos efeitos da razão moderna, lança ao humano o seu maior desafio: “[...] a antiga interrogação sobre os fins da cultura” (VAZ, 2002, p. 112) – nisto reside a terceira situação; e se deve, principalmente, pelo fato de que ela

[...] apresenta-se estruturalmente constituída de duas faces: a face *objetiva*, enquanto ela é *pragma* ou obra do homem, e a face *subjetiva* enquanto é *práxis* ou ação humana. Na face *subjetiva*, a cultura é essencialmente *axiogênica*, ou geratriz de valor como qualidade inerente à ação humana; na sua face *objetiva* ela é essencialmente *axiológica*, pois a obra humana é sempre portadora e significativa de algum valor. Vale dizer, em outras palavras, que a cultura é coextensiva ao *ethos*: ao produzir o mundo da cultura como mundo propriamente humano onde se exerce a sua prática e onde se situam as suas obras [...] (VAZ, 2002, p. 127).

A partir do momento em que a cultura se converte em *ethos*, ela se torna a morada que promove a significação e apresenta os valores necessários para o entendimento do real. Assim, será o *ethos* o direto responsável pela sobrevivência humana, por onde se dará a compreensão do mundo e de si mesmo, apontando as possíveis direções do dever-ser no contexto histórico (VAZ, 2002, p. 113). Isso significa assumir que, “toda cultura, pois, na sua dimensão simbólica, é essencialmente *ética* e é no seu *ethos* que ela situa o ponto de convergência de todas as suas manifestações [...]” (VAZ, 2002, p. 128). É nessa relação estabelecida entre a história e cultura e a cultura e o *ethos* que se alcança o cerne da crise da modernidade; “[...] uma civilização sem *ethos* e, assim, impotente para formular a ética correspondente às suas práticas culturais, políticas e aos fins universais por ela proclamados” (VAZ, 2002, p. 126). O abandono da cultura, bem como a impossibilidade da criação de um *ethos* universal, leva à negação do ser – “[...] a perda do humano no agir e na obra do homem” (VAZ, 2002, p. 96) –, tem-se, assim, um *nilismo* (VAZ, 2002, p. 26); em suas duas acepções: *nilismo metafísico* e *nilismo ético*.

² A *descentração* pode ser definida como a inversão da *centração* tópica que determinava a ligação do homem à terra, o que promovia a *descentração* metafísica que o levava ao encontro do Absoluto transcendente. Sobre essa questão, ver Vaz (2002, p. 239-249).

Conclusão

Reconhecendo o avanço promovido no campo técnico-científico, portanto, dos objetos, a razão moderna, de fato, avançou. Entretanto, apesar de ter produzido inúmeros artefatos que expandiram a vida e ampliaram o domínio da natureza, essa razão não consegue determinar seus traços *axiológicos*. O impacto direto desse evento se dará na habilidade e na possibilidade de explicação da existência humana. O humano, assim, não consegue pensar seu existir em meio ao contexto de produções objetivas. O que se tem, em verdade, é a “[...] racionalização de todas as manifestações da vida humana e de todos os fenômenos do universo” (VAZ, 2012, p. 103), que leva ao niilismo metafísico e a anacronia da razão absoluta.

A alteração nas relações do humano com os objetos do mundo – categoria de objetividade (VAZ, 2012, p. 253) – arrastou as formas de conhecimento e de produção para os modelos operativos, teóricos e técnicos, dando margem para o desenvolvimento de objetos destinados, pura e simplesmente para atender às novas necessidades vulgares que passam a dar sentido à vida. Convém observar que a possibilidade do encontro com o ser tem início na objetividade mundana – na qual também se concretiza a finitude do humano – e se apresenta na limitação espaço-temporal, fundamento da dimensão ontológica, que caracteriza esse humano como “[...] *ser entre seres*” (VAZ, 2012, p. 253). Portanto, “uma transformação profunda da *objetividade* mundana traz consigo uma mutação não menos profunda do estatuto *natural* ou *ôntico* do nosso ser-no-mundo e, portanto, da sua inteligibilidade *ontológica*” (VAZ, 2012, p. 254).

Isso significa admitir, portanto, que “[...] a pressuposição da imanência absoluta da razão finita deve conviver com o sem-razão do simples *existir*” (VAZ, 2012, p. 103) – a condição que aprofunda a presença do niilismo no contexto moderno. Assim, “o exílio da metafísica para fora dos domínios do conhecimento reconhecido como legítimo e sensato foi decretado ao ser estabelecida a soberania do *sujeito* sobre todas as províncias do saber [...]” (VAZ, 2002, p. 183-184). O “[...] *niilismo* metafísico não é um destino inscrito na nossa tradição de pensamento, mas a recusa do princípio e fundamento transcendente da razão humana [...]” (PERINE, 2003, p. 64). Portanto, o erigir de uma razão meramente matemático-experimental exclui, de suas bases, as realidades transcendentais, que fazem com que a metafísica, exilada do domínio da razão, emigre para “o mundo do mito” (PERINE, 2003, p. 366). O impacto desse exílio poderá ser assistido nos excessos da civilização ocidental, marcada pela busca incessante do prazer e da satisfação das vontades subjetivas; o que acaba dando margem para o surgimento de uma espécie de ética da subjetividade, anulando a possibilidade de existência do juízo de valor, fundando um niilismo ético.

Referências

- BARBIERI, P. Sobre a Natureza, de Parmênides de Eleia. *Revista Brasileira de Estudos Clássicos*, v. 33, n. 1, p. 311-325, 2020.
- DESCARTES, R. *Regulae ad directionem ingenii. Cogitationes privatae*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2011.
- PARMÊNIDES. *Da Natureza*. 2ª ed. Petrópolis: Loyola, 2002.
- PERINE, M. Niilismo ético e filosofia. In: *Diálogos com a cultura contemporânea*. São Paulo: Loyola, 2003.

VAZ, H. C. de L. *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2002.

VAZ, H. C. de L. Morte e vida da filosofia. *Pensar*, v. 2, n. 1, p. 08–23, 2011.

VAZ, H. C. de L. *Escritos de Filosofia VII: raízes da modernidade*. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2012.

Sobre os autores

Savio Gonçalves dos Santos

Doutor. Universidade de Brasília. Programa de Pós-graduação em Metafísica.

Gabriele Cornelli

Doutor. Universidade de Brasília. Programa de Pós-graduação em Metafísica.

Recebido em: 24/04/2021.

Aprovado em: 29/05/2021.

Received: 24/04/2021.

Approved: 29/05/2021.

TRADUÇÃO

Um estudo da “Ética” de Spinoza: A vida ideal como união consciente com Deus

JOACHIM, H. H. *A study of the Ethics* (Ethica ordine geometrico demonstrata). Oxford: Clarendon Press, 1901, Book III, cap. 4, p. 292-309.

Gionatan Carlos Pacheco (Tradutor)

<http://orcid.org/0000-0003-1189-4858> - E-mail: gionatan23@gmail.com

§ 1 Introdução

Com a abordagem da vida moral como a vida da razão, a principal tarefa da Ética está em certo sentido concluída. Spinoza aplicou sua teoria metafísica geral à natureza do homem e mostrou como os lados emocional e cognitivo dessa natureza são interdependentes e consequências necessárias da ordem das coisas. Ele estabeleceu o ideal da razão com base na autorrealização da mente: ele mostrou como o homem, ao viver a vida da *religião* e do *dever* — manifestando *nobreza e força de espírito* — está realizando seu eu mais verdadeiro e, portanto, é *livre*. A moralidade não é um fardo enfadonho, que devemos suportar em vista de recompensa. A única escravidão é a sujeição às paixões: e a liberdade da moralidade nos livra delas. A vida de virtude é a vida de poder. Viver é ser ou tornar-se nós mesmos. Viver uma vida de paixão é nos afundarmos nas forças externas da “ordem comum da natureza”, é cessar de ser qualquer coisa que tenha um caráter próprio¹.

Essas conclusões são independentes do que se segue. Elas permanecem inabaláveis, qualquer que seja nossa visão quanto à existência temporal do homem. Elas ainda seriam verdadeiras, mesmo que o *eu* que conquistamos fosse tão dependente das condições locais e temporais que *nós* fossemos *reais* em nenhum outro sentido do que aquele em que as *coisas* da experiência imaginativa são *reais*. Se, fora de nossa existência como membros da ordem comum

¹ Cf. E5p41 e E5p41esc. [NT: A referência às passagens da *Ética* seguirá a seguinte notação: de início, seguido da letra *E* que refere a obra, um numeral arábico que indica em qual das cinco partes se encontra a passagem, seguido de uma abreviação da natureza da passagem: *def* - definição, *ax* - axioma e *p* - proposição. Na sequência dessa abreviação um numeral arábico referente a passagem. A isso, no caso de escólios seguirá a abreviatura *esc*, em corolário - *cor*, em demonstração - *dem*, em explicação - *expl*, seguidos, quando for o caso, de seus respectivos números.].

da natureza, *nós* não somos nada; e se, antes do nascimento, *nós* em nenhum sentido éramos — se, após a morte, *nós* em nenhum sentido seremos — ainda, durante esta nossa vida, as posições que Espinosa estabeleceu permanecem firmes. Durante a vida, podemos e devemos nos esforçar para realizar nosso eu mais essencial: e, neste esforço, *nós* — uma vez que estamos seguindo a tendência inevitável de nossa natureza — estamos nos tornando tão *reais* quanto realidade temos em nós para o sermos: mesmo que essa *realidade* deva permanecer uma mera realidade imaginativa, isto é, a realidade das coisas, cuja *individualidade* deve ocorrer em um lugar e tempo particular, e durar por um período definido.

Espinosa, de fato, estabeleceu mais do que isso. Em nosso conhecimento científico, estamos nos movendo no terreno da verdade. E, até aí, *nós* somos *eternos* ou independentes de condições temporais. Mas a ciência permanece abstrata, e o *nós* da ciência é — para tudo o que Spinoza mostrou — uma mente-corpo imersa na natureza geral do Pensamento e da Extensão, ou pelo menos não mais individualizada do que a *infima species*, o *homem*. O homem livre ou agente moral *pode* — pelo que sabemos — permanecer, no que diz respeito ao seu ser individual, fora do mundo da verdade ou realidade eterna. Ele pode dever seu ser enquanto *essa* pessoa às barreiras imaginativas, das quais ele não pode se libertar completamente. Ele pode, por assim dizer, viver a vida racional por meio de uma realidade permanente e eternidade emprestadas, sem ele mesmo ser *real* ou *eterno*².

Na seção conclusiva da *Ética* (E5p20-40), Spinoza se esforça para concluir a sua concepção do ideal humano. Ele tenta mostrar que existe um grau de autorrealização do homem, no qual a mente é eterna ou totalmente real: que, no ponto mais alto que alcançamos, estamos realmente fruindo em nós mesmos a plenitude do ser, que é a marca da realidade completa.

Em linhas gerais, a posição de Spinoza é esta: — no pensamento mais completo de que nós, como inteligências, somos capazes, nosso pensamento é o pensamento de Deus; e o pensamento de Deus é Deus pensando na medida em que constitui a essência de *nossa* mente, isto é, o pensamento de Deus é o *nosso* pensamento. Essa unidade de nosso ser inteligente com Deus nos funde no pensamento divino, e *eo ipso* nos caracteriza de forma mais completa, ou nos dá nosso *eu*. E nessa transfusão de nosso ser pensante pelo ser de Deus, somos *reais* com a realidade divina, ou Deus é real em, e *como*, nós: isto é, nós somos *eternos*. No brilho daquela autorrealização que é *ao mesmo tempo* a identidade de todos os seres com Deus, *bem como* a distinção mais completamente caracterizada de todos os seres de Deus e uns dos outros, nossa mente une ou funde em si todo o nosso ser. Não há mais uma distinção entre uma consciência *emocional* e uma *cognitiva*. A consciência cognitiva é emocional e a emocional é cognitiva, ou melhor, também a consciência é transformada. Portanto, podemos dizer *tanto* “nosso pensamento é o pensamento de Deus e o pensamento de Deus é o nosso próprio eu”: quanto “nossa consciência de nossa felicidade, ou nosso amor — que flui da compreensão dessa felicidade e sua causa — é o amor de Deus por si mesmo e por nós; e o amor de Deus por si mesmo é o nosso amor por Deus”.

§ 2 O conceito de eternidade

Spinoza não é muito consistente em seu uso do termo *duração*³. Ele está ansioso para evitar o mal-entendido que confunde *eternidade* com *quantidade indefinida de tempo*: e, por-

² Cf. (JOACHIM, 1901, pp. 265-sqq).

³ Essa inconsistência parece ser devida à sobrevivência parcial em Spinoza (especialmente em seus escritos anteriores) do uso escolástico contemporâneo da palavra; cf. (GRZYMISCH, 1898, pp. 42; 45).

tanto, frequentemente se recusa a predicar *duração* para aquilo que é eterno⁴. Quando é assim, ele identifica *duração* com *persistência no tempo*.

Por outro lado, *tempo* é, para Spinoza, o resultado de uma limitação da duração: a concepção de *tempo* é um auxílio imaginativo que nos permite retratar a persistência ou a existência permanente. O *tempo* secciona a *duração* em porções, destruindo assim sua integridade ou continuidade e dando-lhe um começo, um fim e estágios. Quando este for o caso, *duração* é o termo geral, do qual existência eterna e existência temporal são formas — não exatamente *espécies*, pois a primeira é a duração adequada ou inteligentemente apreendida, enquanto a última é sua forma confusa, parcial ou *retrato* imaginativo (JOACHIM, 1901, p. 31).

É necessário observar esta inconsistência, porque, em E5p20esc, Spinoza fala da “duração da mente sem relação com o corpo”, onde ele quer dizer a *eternidade* da mente: enquanto em outro lugar (e. g., E5p23esc.) ele identifica *duração* com *tempo* e, portanto, exclui ambos da concepção da *eternidade* da mente.

Spinoza usa *uma vez* a expressão *imortal* para a mente como equivalente *eterno* (E5p41esc). O fato dele fazer isso apenas uma vez provavelmente se deve (como sugere Pollock) à sua ansiedade em evitar as associações equivocadas de palavras. Pois, de uma coisa não pode haver dúvida: Spinoza *não* pretendia estabelecer para a alma humana uma vida pós-morte infinitamente-prolongada em outro mundo⁵. Essa caricatura popular do conceito filosófico de *eternidade* é tão estranha a todo o pensamento de Spinoza que não podemos nem por um momento lhe atribuir. Ela está associada às próprias concepções contra as quais toda a obra de Spinoza é um protesto firme — os conceitos de Deus como legislador e juiz, e da felicidade como a *recompensa* da virtude.

É verdade que, em um lugar, Spinoza usou uma expressão que é extremamente enganosa. “Com isso,” ele diz “concluí meu relato de tudo o que diz respeito à vida presente” (E5p20esc). Mas, mesmo que esqueçamos que esta *vida presente* naturalmente significaria para Spinoza *nossa vida na medida em que somos “imaginativos”*, e implicando como que a sua antítese (não uma vida futura do mesmo tipo, mas) uma vida atual de um tipo diferente, ou seja, *nossa vida na medida em que somos inteligentes*, não podemos dar ênfase a esta passagem. Em vista do que Spinoza fala sobre a *eternidade*⁶ da mente, devemos considerar esse enunciado como um deslize momentâneo: pois senão persistiremos em interpretá-la como uma *vida futura* no sentido de que aqui e agora somos mortais, mas, algures e além, *revestidos de imortalidade*.

Apesar de um lapso ocasional no uso mais amplo de *duração*⁷, Spinoza já havia, nos *Cogitata Metaphysica* [*Pensamentos Metafísicos*], claramente distinguido entre eternidade e duração indefinida, e fixado a sua terminologia para marcar esta distinção.

Ele começa com a divisão entre *ser cuja essência envolve existência* (isto é, Realidade substancial) e *ser cuja essência envolve apenas a possibilidade de existência* (isto é, Realidade modal, ou, do ponto de vista dos *Cogitata Metaphysica* (I, 4; II, 1 e 10), ser “criado”).

As coisas criadas, na medida em que sua existência possível está sendo atualmente realizada, *perduram* ou *duram*. A comparação de sua duração com a das coisas que têm um movimento definido e determinado resulta em tempo: o *ens rationis* ou *modus cogitandi* (isto é, *modus imaginationis*), que mede a duração. A duração é realmente idêntica à existência total

⁴ Cf. e.g. E1def8expl.

⁵ Cf. (POLLOCK, 1899, p. 270); e o excelente artigo de A. E. Taylor (1896), ao qual Pollock se refere.

⁶ Ou seja, na *Ética*. Pois, no *Breve Tratado*, Spinoza não se libertou completamente das confusões comuns que ele ataca. Para o desenvolvimento do conceito de *eternidade* de Spinoza, ver Grzymisch (1898), especialmente p. 7-9, 16, e p. 41-sqq.

⁷ Cf. e.g. *Carta 12* e E5p20esc.

— diferentemente da essência — de uma coisa criada: diminua ou aumente sua duração e você diminuirá ou aumentará sua existência. É apenas uma distinção lógica que as separa⁸.

Quando falamos de coisas que existiram “desde toda a eternidade” (*ab aeterno*), estamos usando mal o termo *eternidade*. Estamos confundindo a eternidade com uma duração indefinida: uma duração sem começo. A eternidade não pode ser expressa em termos de duração, mesmo que seja uma duração *infinita*, isto é, sem começo ou fim⁹.

Mas Deus é corretamente dito ser *eterno*. Pois a essência de Deus é uma com sua existência: e, portanto, não se pode dizer que Deus tenha *duração*, visto que a duração é a existência concebida separadamente da essência. Se Deus tivesse duração, sua duração aumentaria dia a dia. Ele se tornaria mais real com o passar do tempo: estaria, por assim dizer, continuamente criando a si mesmo. Mas o ser de Deus – sua essência ou existência – é infinito, isto é, completo atualmente agora e sempre. A *eternidade* de Deus, então, significa simplesmente sua completude infinita. É sua existência, que é sua essência, e é total e absolutamente atual; não parcialmente real agora, e parcialmente prestes a ser. Queremos dizer a mesma coisa quando falamos da natureza essencial de um triângulo como uma verdade eterna. É o que é total e completamente e não vem a ser. Não é mais real agora do que era nos dias de Adão: nem durou mais tempo agora do que então.

Portanto, *eternidade* é a própria essência de Deus, na medida em que envolve a existência necessária (E5p30dem). A eternidade expressa a necessidade atemporal de ser, e não tem nada a ver com a duração de um tempo *infinitamente longo*. “Não há *quando*, nem *antes* e *depois*, na eternidade” (E1p33esc2).

Do ponto de vista da *Ética*, todas as coisas são *eternas*, na medida em que sua existência é a consequência necessária da essência de Deus. Como concebidas em Deus, todas as coisas são modos eternos e infinitos; são *atualmente reais* com a necessidade atemporal do ser eterno de Deus¹⁰. As coisas são ditas *atuais* tanto na medida em que existem em um tempo definido e em um lugar definido, e assim sua existência é sua *duração*, quanto na medida em que as concebemos como estando contidas em Deus e decorrendo da necessidade da natureza divina. Neste último sentido, as coisas são *reais* ou *verdadeiras*, na medida em que as concebemos “sob o aspecto de eternidade”, e na medida em que suas ideias envolvem a essência eterna e infinita de Deus (E5p29esc).

Na seção final da Quinta Parte da *Ética*, Spinoza está imediatamente ocupado com a eternidade da *mente humana*. Porém, embora a mente humana difira em natureza essencial e em grau de realidade de outros modos, e embora, assim, sua *eternidade* difira da deles, apesar disso, *todos os modos*, na medida em que são concebidos em sua necessária dependência de Deus, são atemporalmente atuais ou *eternos*¹¹.

§ 3 A eternidade da mente humana

Cada modo, em sua sequência necessária da natureza de Deus, tem sua realidade dependente da essência de Deus, ou seja, é *eterno*. Cada modo — talvez possamos expressá-lo

⁸ *Pensamentos Metafísicos*, I, 4, 2 “[...] durationem a tota alicuius rei existentia non nisi Ratione distingui [entre a duração e a existência total da não há senão distinção de Razão].”

⁹ Cf. E1def8expl.

¹⁰ Cf. E5p30dem; *Carta 12*; ver JOACHIM, 1901, p. 27-sqq e pp. 76-sqq.

¹¹ Contrastar com Pollock (1989, p. 275-sqq). Seus argumentos parecem-me cair por terra, quando nos lembramos (i) de que Espinosa confessadamente confina-se nas últimas partes da *Ética* à mente humana (cf. e. g., *Prefácio* de E2 e *Prefácio* de E5); (ii) de que, para Spinoza, existem diferenças de grau e de tipo na realidade dos modos (cf. JOACHIM, 1901, p. 73-sqq).

— é real na medida em que o Todo vive e se move nele: e o que é *real* é *necessariamente* atual, isto é, é ele próprio total e inalterável, sem desenvolvimento, degradação, ou processo de qualquer tipo. Agora, o grau ou tipo de tal atualidade (a natureza da *eternidade*) que qualquer modo desfruta, depende inteiramente do grau ou tipo de realidade do modo em questão. O problema é — *Como* o Todo vive e se move *neste* modo? *Quanto* de realidade ele contém? *Em que grau* e *em que sentido* ele participa da natureza divina?

Saber responder a essas questões implica o que Spinoza chama de *scientia intuitiva* (JOACHIM, 1901, pp. 180-sqq). E a posse deste conhecimento *com respeito ao nosso próprio ser modal* é o desfrute de nossa felicidade suprema. Pois é nessa "cognitio unionis, quam mens cum tota natura habet" [conhecimento da união que a mente tem com toda a natureza], que Spinoza encontra a completa autorrealização do homem (*Ibidem*, p. 4, nota 1).

Vejamos como Spinoza desenvolve esse conceito. A categoria de todo e partes é, como sabemos, inadequada para expressar a natureza das coisas (*Ibid.*, pp. 42-3, 89-sqq). Os modos não são *partes* da substância. A unidade dos modos em Deus é mais íntima do que a unidade das partes em um todo. A Substância também não é uma totalidade de modos. Os modos sequer podem ser concebidos à parte de Deus. Deus não está apenas *implícito* (*implied*) nos modos, como um todo está implícito em suas partes. Deus é os modos, e os modos nada são, senão na medida em que são expressões de Deus. É a separação dos modos de Deus (como se fossem *partes* de um todo) que causa a compreensão inadequada da consciência imaginativa, para a qual a Realidade se torna um mundo de coisas finitas.

Temos, então, que lembrar que a realidade de todos os modos é Deus. É o pensamento de Deus que é nossa mente, a extensão de Deus que é nosso corpo, a autoafirmação eterna de Deus ou "poder" que é nosso ser atual.

Ao mesmo tempo, a completude de Deus, sua unidade absoluta, não é abstrata, mas concreta. Os modos que expressam seu ser, expressam-no de todas as maneiras: sua unidade completa se revela em completa multiplicidade. Na unidade absoluta de todas as coisas em Deus, todas as coisas são mais plenamente caracterizadas, distintas, ou seja, individuais. É tarefa da *filosofia* — o conhecimento ideal que Spinoza chama *scientia intuitiva* — atingir a visão clara da individualidade íntima ou da essência característica de todas as coisas em Deus. Essa visão é a consumação daquele pensamento claro que começa na ciência. E é o resultado de uma inferência "que começa com a ideia adequada da essência real de alguns dos Atributos de Deus, e prossegue para o conhecimento adequado da essência das coisas" (*Ibid.*, pp. 180-sqq).

Spinoza afirma ter cumprido essa tarefa no que diz respeito à mente humana, isto é, ter mostrado "como nossa mente segue em sua essência e existência da natureza divina, e está em dependência ininterrupta de Deus" (E5p36esc). Ele afirma, portanto, ter mostrado na *Ética*, *no que* consiste a individualidade característica da mente humana, ou qual é o grau e tipo de sua realidade e eternidade.

Nossa mente, lembramos, era considerada como um complexo de ideias, o lado ideal de um complexo de corpúsculos extensos¹². O que chamamos de *nossa mente* a qualquer momento é um composto de ideias adequadas e inadequadas: isto é, é parcialmente nosso *eu* e, em parte, as ideias emprestadas e mutiladas, que são completas no pensamento de Deus, mas *no pensamento de Deus* constituem outros *eus* junto com o nosso. Essas ideias *confusas* — *qua* confusas — não são realmente *nossas*. Não constituem a natureza essencial da nossa mente; constituem a nossa-mente-no-seu-ambiente. E não indicam tanto o que somos, mas o que não

¹² Cf. (JOACHIM, 1901, p. 131).

somos; revelam os nossos limites, as *bordas irregulares (torn edges)* que nos fazem finitos¹³. Elas são os sinais de nossa impotência ou incapacidade de nos sustentarmos por nós mesmos, nossa dependência da *ordem comum da natureza* — o contexto que sustenta nossa existência temporal ou imaginativa. Se pudéssemos nos livrar da influência *externa*, nossa mente viria a si mesma como ideias adequadas: como o pensamento de Deus, na medida em que esse pensamento constitui a essência de nossa mente e nada mais. Na morte, somos *deixados livres*. Pois, com a dissolução do nosso corpo, a interação dos corpos externos com o nosso deve cessar; e as consequentes ideias confusas (que são o lado ideal dessa interação) devem desaparecer. Não podemos nem *imaginar* nem *lembrar* (nós não estamos sujeitos à influência da *associação*), exceto enquanto nosso corpo *dura*, ou seja, existe no tempo e no espaço (E5p21). Mas a morte é apenas uma maneira pela qual, então, *chegamos a nós mesmos*. A condição essencial é que devemos pensar com clareza e adequação, e pensar *apenas* com clareza e adequação. Em outras palavras, a natureza essencial de nossa mente é o intelecto; nós somos reais e completamente *nós mesmos* na proporção em que *nós* somos consciência inteiramente clara.

Para Spinoza, portanto, a essência da mente humana é o intelecto. Ela é totalmente ela mesma, *quatenus intelligit* [enquanto entende] — na medida em que compreende ou pensa adequadamente. Mas quando pensamos adequadamente, Deus está pensando em nós na medida em que constitui apenas a nossa mente. Em nosso ser essencial, portanto, percebemos nossa unidade com Deus, ou Deus está se expressando em nós. E isso significa que, em nossa consciência clara e adequada, somos eternos: atingimos o tipo de eternidade que caracteriza a natureza humana. Nesse sentido, nossa mente — enquanto um pensamento adequado e significativo no contexto do pensamento de Deus — é parte do intelecto completo de Deus¹⁴.

Contudo, é necessário mais para completar o conceito de Spinoza. A mente, como um modo do Pensamento, é a expressão ideal de um modo da Extensão; e é assim para si mesmo, uma vez que todo modo do Pensamento é, como tal, voltado para si mesmo¹⁵.

Em nossa existência temporal, nossa mente é a expressão ideal de nosso corpo atualmente (isto é, temporalmente) existente, e nossa autoconsciência é o sentimento de nós mesmos como esta peça animada de Extensão. Mas em nossa existência essencial ou real, nossa mente é o conhecimento adequado de nosso corpo, e nossa autoconsciência é a compreensão adequada de nós mesmos como um modo eterno de Deus: isto é, a ideia adequada, que é a essência de nossa mente, é a expressão ideal de nosso corpo em sua natureza verdadeira ou essencial, nomeadamente, como um modo eterno da Extensão¹⁶. E a ideia dessa ideia é a consciência reflexiva desse nosso verdadeiro *eu*.

Já vimos que o conhecimento científico implica como seu centro ou base “um eu, que é constituído pelas propriedades permanentes e necessárias comuns a todos os modos de Extensão e de Pensamento”¹⁷. Conhecimento filosófico — *scientia intuitiva* — implica um *eu*, que é ao mesmo tempo permanente e necessário, e individual. *Nós*, como sujeitos do conhecimento filosófico, somos uma mente que se apreende como a ideia da natureza essencial de *nosso* corpo. Em outras palavras, o *eu* do conhecimento completo, é uma individualidade que tem um ser universal, necessário e permanente em sua unidade com Deus, porém é ainda concreto e unicamente caracterizado. *Porque* estamos em unidade com Deus, *porque* Deus se expressa em nós, não estamos perdidos na universalidade abstrata dos objetos da ciência, mas

¹³ Cf. e.g. E3p3esc.

¹⁴ (JOACHIM, 1901, pp. 92-3); E5p40esc; E2p11cor.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 132-sq, p. 257, nota 4.

¹⁶ Cf. E5p22.

¹⁷ (JOACHIM, 1901, p. 178).

chegamos a uma personalidade rica e real. *Porque* somos nós mesmos, somos participantes plenos da natureza divina. *Porque* nós nada mais somos do que o conhecimento adequado de Deus sobre a natureza essencial do nosso corpo, realizamos plenamente nosso *eu*, ou ainda, fruímos de nosso caráter individual em sua plenitude¹⁸.

Visto que “é necessariamente dada uma ideia em Deus, que expressa a essência *deste e daquele* corpo humano sob a forma de eternidade”¹⁹, segue-se que, em certa medida, todo homem é eterno. “A mente humana não pode ser totalmente destruída com o corpo, mas algo dela, que é eterno, permanece” (E5p23). Essa proposição coloca a questão como sobrevivência após a morte, e como se a *parte eterna* da mente fosse um espírito desencarnado. Mas segue-se da posição de Spinoza (como vimos) que todo homem é eterno *até certo ponto* no sentido spinozano estrito de *eterno*.

Cada homem, talvez em algum grau infinitesimal, compartilha da consciência clara de si mesmo e de todas as coisas, que é a sua eternidade. Pois esta é a característica da humanidade²⁰. E a natureza essencial do corpo de cada homem é um modo eterno da Extensão de Deus; e é, portanto, o *ideatum* de uma *ideia* eterna do Pensamento de Deus, que é a natureza essencial da mente daquele homem. Mas existem infinitos graus na realidade de diferentes homens, infinitos graus na plenitude da *essência* de seus corpos; graus infinitos, portanto, no ser eterno das mentes de diferentes homens.

Qual é a natureza dessa gradação? O princípio geral é que uma coisa está no seu melhor (ou perfeito) estágio, na proporção em que ela se afirma e sustenta a si mesma. Uma coisa é mais real, na verdade, quanto mais isso ocorre. O homem ideal (o *melhor* ou o *mais abençoado*) é aquele cuja *maior parte* da mente é conhecimento adequado, ou que é *eterno*²¹. Pois a *parte eterna* de nossa mente é sua *melhor* parte: somos *ativos* na medida em que entendemos, e quanto mais uma coisa é ativa (e quanto menos uma coisa é passiva), mais perfeição ela tem (E5p40 e E5p40cor). Consequentemente, à medida que alcançamos o conhecimento científico e filosófico, estamos menos sujeitos a emoções prejudiciais, bem como temos menos medo da morte (E5p38). E uma vez que o grau de nossa realidade mental é a expressão ideal de nossa perfeição corporal, “aquele que tem um corpo capaz de muitas atividades tem uma mente, da qual a maior parte é eterna” (E5p39).

Podemos, até certo ponto, preencher essas indicações a partir do ensino geral da *Ética*. Nosso *eu* é um conhecimento claro, bem como tudo que dele depende, ou nele está envolvido. Nosso *eu*, portanto, será muito ou será pouco, nossa *individualidade* dotada de valou ou não, nossa *eternidade* cheia ou vazia, conforme *nós* — corpos e mentes — sejamos desenvolvidos e disciplinados “segundo a ordem do intelecto”, ou não desenvolvidos e indisciplinados, se à mercê da “ordem comum da natureza”. No que diz respeito ao desenvolvimento do corpo, a *Ética* é quase silenciosa: o assunto foge ao seu âmbito, porém, no que diz respeito ao desenvolvimento da mente, temos materiais completos no esboço do *homem livre* e no cumprimento dos três graus de conhecimento. Não há necessidade de repetir o ensinamento de Spinoza: mas podemos tentar resumir sua principal afirmação. O homem cujo eu é mais real, cuja individualidade eterna é mais concreta e valiosa, é aquele cuja vida é uma esforço inabalável em direção ao conhecimento claro; não o conhecimento da mera teoria, mas o conhecimento que informa

¹⁸ Cf. *Ibidem*, pp. 243-sqq.

¹⁹ E5p22 (grifos meus); cf. E2p8cor e E2p8esc.

²⁰ A passagem na *Carta 19* não deve ser pressionada indevidamente. Mesmo o criminoso, “que serve a Deus sem querer e é consumido no serviço”, não está absoluta e inteiramente sem um conhecimento claro de si mesmo e de sua função. Caso contrário, ele não seria humano de todo.

²¹ Cf. e.g. E5p31esc, E5p38esc.

e vitaliza a conduta: o *conhecimento* que, para Sócrates e Platão, era idêntico ao bem. Não é uma vida de ociosidade visionária, de contemplação mística. É uma vida de intensa atividade cheia de deveres e prazeres de uma existência multifacetada: a vida de todos os dias, mas não vivida com um espírito *cotidiano*. Pois a atividade de tal vida não é a passagem inquieta de interesse em interesse, mas a expressão serena de um único propósito. A consciência do significado desse propósito é o espírito que anima a conduta do homem livre: e no conhecimento de seu cumprimento, ele está em perfeita posse de si mesmo.

Na realização de nós mesmos como intelectos, nossa natureza emocional foi absorvida. Na medida em que nós *entendemos*, nós *somos* reais: não estamos mais em transição e, portanto, não somos mais seres emocionais. Porém, embora não tenhamos consciência de aumentar (e menos ainda de diminuir) a vitalidade, estamos intensamente conscientes da vitalidade real. A essa consciência Spinoza dá o nome de “felicidade” — *beatitudo* — a consumação da *laetitia* (E5p33esc). E na consciência de nossa felicidade, estamos necessariamente também conscientes de Deus como sua causa: isto é, necessariamente amamos a Deus, na medida em que entendemos seu ser eterno. Este “amor”, visto que se baseia no intelecto, e não na apreensão imaginativa, pode ser chamado de “amor intelectual a Deus” (E5p32cor).

Podemos expressar o estado em que atingimos o nosso ser mais completo, em termos desse *amor a Deus*. O que era verdade sobre nossa autorrealização perfeita como *conhecimento* completo, é assim também verdade sobre o amor a Deus. Amamos a Deus com um amor que é eterno, porque o nosso amor a Deus é Deus que se ama em nós (E5p36): assim como conhecemos Deus sob a forma da eternidade, porque o nosso entendimento de Deus é Deus pensando-se em (ou como) nós. A mente, em seu conhecimento de Deus, é uma parte do conhecimento completo de Deus dele mesmo. E a mente, em seu amor a Deus, é parte do amor completo de Deus por si mesmo (E5p36).

Este “amor constante e eterno a Deus, que é o amor de Deus pelos homens”, é a nossa *salvação*, *felicidade* ou *liberdade*. É a *paz de espírito*, que as Escrituras corretamente chamaram de “A Glória de Deus” (E5p36esc).

4 Revisão

Se nossa interpretação de Spinoza estiver correta, o que exatamente ele provou do homem?

A assim chamada *individualidade* da experiência imaginativa mostrou-se ilusória e desapareceu. Nosso *eu* não é o conjunto único de sentimentos ligados à associação única de corpúsculos, que aparecem juntos aqui e agora como a resultante da causalidade do complexo indefinido de coisas finitas. *Coisas* neste sentido da palavra — objetos particulares de experiência sensível; e os sujeitos de tal experiência, eles próprios os objetos de outra experiência sensível — não têm realidade como tais, não são o que professam ser. Sua autossuficiência, singularidade e distinção entre si são ilusórias. Elas passam umas pelas outras, e os limites que parecem marcá-las são produtos de pensamentos confusos. Não existem barreiras reais: e as *coisas* constituídas pelas *barreiras* de tempo e lugar não têm subsistência mais real do que as barreiras imaginativas que as constituem.

O primeiro resultado do pensamento claro é dissolver essas barreiras imaginativas: mostrar que a independência e o isolamento das *coisas* não são, em última instância, reais e, se tomados como definitivos, são a fonte do erro. A ciência — o primeiro estágio da inteligência — revela o início da verdade, quando reconstrói o mundo como um sistema de propriedades

comuns, ou (como deveríamos expressar) de leis universais. Substitui o mundo das *coisas* por um mundo que se torna necessariamente coerente por meio da interconexão do conteúdo de acordo com leis universais, ou princípios de síntese, que são eles próprios a articulação da inteligência científica. Em vez de *este* e *aquela* corpo, temos agora a natureza geral ou essência do corpo: corpo, concebido como um modo de Extensão, uma instância das leis da matemática, da mecânica e da física. Em vez de *esta* e *aquela* mente, temos a mente como tal: a essência da mente como um modo de Pensamento, uma instância das leis universais da psicologia e da lógica. E no lugar de *este* e *aquela* homem, temos o homem como tal: o homem como a natureza essencial, que é a “humanidade” de *Pedro* e *Paulo*; isto é, o homem como um modo de substância, uma instância das leis de Extensão e Pensamento.

Nosso *eu* nesse estágio é o que caracteriza todos os homens como tais, nossa *humanidade*. Temos um interesse e um ideal comuns, um amor comum pelo conhecimento. E viver uma vida comum ou social como meio de satisfazer esse amor. Podemos, neste estágio, justificar os deveres e direitos que constituem o ideal moral, quando este se identifica com a vida racional ou social. O cumprimento destes deveres, e a satisfação destes direitos, é *bom* para nós, porque é exigido por nossa razão para a realização de si mesma. A vida de acordo com a moralidade social é a vida de nós mesmos: nossa *liberdade* e nossa *atividade*. É, por assim dizer, o único alimento saudável para nós mesmos: e seria tolice rejeitá-lo pela vida da paixão, assim como seria loucura comer e beber veneno (E5p41esc).

Nesta vida racional, então, a natureza humana está se realizando, o intelecto humano está emergindo em si mesmo. Mas *natureza humana* e *inteligência humana* não devem ser entendidas como universais abstratos da imaginação. Elas são realidades concretas. E, como reais, elas estão (em nossa experiência) incorporados neste e naquele homem, nesta e naquela mente. *Natureza humana* é a natureza de *Pedro* e *Paulo*, na medida em que eles alcançam o seu melhor: inteligência humana é o pensamento deste e daquele homem de ciência ou filósofo, na medida em que seja verdade. E, no entanto, a natureza essencial e o verdadeiro pensamento de *Pedro* e *Paulo*, embora neles caracterizado e individualizado, são um e o mesmo por, e em, suas diferenças. *Pedro* e *Paulo* ganham personalidade para si mesmos, na medida em que compartilham a humanidade ou inteligência comum; e essa humanidade ou inteligência comum é a unidade de *Pedro* e *Paulo*, não a abstração de suas diferenças.

Pedro e *Paulo* permanecem distintos um do outro com as distinções ilusórias da consciência imaginativa. Eles nascem, vivem e morrem em diferentes condições locais e temporais. Em certa medida, eles devem permanecer à mercê da ordem comum da natureza — o esporte das paixões, que os leva ao conflito, ou pelo menos à divergência. No entanto, na medida em que compartilham da realização de sua natureza comum, eles entraram na herança de um tipo diferente de ser e de um nível diferente de individualidade.

Pois a mente que pensa verdadeiramente é uma com a realidade que pensa. O que é verdade, é verdade independentemente do tempo: e a mente, que é pensamento verdadeiro, está livre de condições temporais e locais, ou seja, é ela própria um modo eterno. No estágio da ciência (“na medida em que ele entende”) o homem é um modo eterno: *Pedro* e *Paulo*, ao atingir a *humanidade* comum, não são mais *coisas particulares*, mas mostram-se em seu ser necessário como modos eternos de Deus. E essa eternidade, que pertence a todas as *coisas* — até agora, isto é, como uma *coisa* significa um objeto da ciência, uma natureza essencial, uma lei, uma verdade —, pertence à mente humana em um sentido mais amplo. Pois a mente humana não apenas é eterna, mas o é *por si mesma*: ela tem, e retém, a unidade da autoconsciência. Uma mente autoconsciente, seja qual for o caso com outros modos, é uma unidade, que não se dissolve em propriedades gerais antes da análise da ciência, mas compreende dentro de

si (e para si mesma) em uma união necessária e viva todas as multiplicidades que a ciência nele revela. Uma mente que está claramente consciente de sua individualidade — que se conhece, de uma só vez, como uma consequência necessária do Pensamento de Deus e como um elemento necessário nesse Pensamento — é uma mente que atingiu o conhecimento intuitivo de si mesma: e nesse conhecimento ela é eterna com a mais plena eternidade de que o homem é capaz. Pois Deus é real nisso, não apenas como Deus é real em todas as mentes, mas nela *como essa mente*. No entanto, é *essa* mente como sendo um constituinte essencial da mente humana como tal: a *individualidade* da mente vem a ela não como um personagem que a separa de outras mentes ou pensamentos de Deus, mas como uma característica que a une a todos eles. É um pensamento que tem um significado único: mas seu significado único é dado a ele pelo e no contexto do pensamento de Deus. Ele e todos os intelectos, por seu significado individual, constituem o intelecto completo de Deus (E5p40esc).

Referências

GRZYMISCH, S. *Spinoza's Lehren von der Ewigkeit und Unsterblichkeit*. Breslau: Druck von T. Schatzky, 1898.

JOACHIM, H. H. *A study of the Ethics* (Ethica ordine geometrico demonstrata). Oxford: Clarendon Press, 1901.

POLLOCK, F. *Spinoza: his Life and Philosophy*. 2ª ed. London: Duckworth & Co., 1989.

TAYLOR, A. E. The Conception of Immortality in Spinoza's Ethics. *Mind* (N.S.), Oxford, v.5, n.18, 1896, p. 145-166.

Sobre o tradutor

Gionatan Carlos Pacheco

Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM).

Recebido em: 05/10/2020.
Aprovado em: 28/10/2020.

Received:05/10/2020.
Approved: 28/10/2020.

ENTREVISTA

Entrevista com o filósofo Prof. Dr. Manfredo de Oliveira¹

Gustavo Augusto da Silva Ferreira
(Entrevistador)

<https://orcid.org/0000-0002-2850-2921> – E-mail: professorgustavoferreira@hotmail.com.br

Bom dia, prezado Professor Manfredo.

Primeiramente, gostaria de agradecer-lhe por conceder a presente entrevista. Imagino que seu tempo seja bem regrado, em especial no que diz respeito a atividades secundárias como esta. O senhor, gentil e solícito como sempre, honra-nos (a mim e ao público que acessa a presente entrevista) com sua disponibilidade, ponto de vista e conhecimento.

Gustavo Ferreira: O senhor afirmara, na conferência “O Brasil e o novo governo: democracia e políticas sociais” (2018), para o *Observatório de Políticas Públicas*, que o que o Brasil está a vivenciar não é um fenômeno particular do Brasil, um tal **retorno da direita**. Mas em seguida, citando um artigo do Professor P. Serrano, o senhor alude a uma particularidade brasileira, relativa a alguns mitos, e expõe a narrativa da criação de novos inimigos, a partir do medo e do ódio, o que legitimaria nossas ações barbaras e autoritárias. Não seria o caso, na sua visão, de haver particularidades, no caso específico do Brasil, que impedem as condições de possibilidade de uma permanência da esquerda no poder? O senhor falara, por exemplo, em “bancocracia”. Talvez a raiz disso, no caso brasileiro, tenha como seu pressuposto algo como o patrimonialismo, liberalismo etc.?

Manfredo de Oliveira: Como foi dito na conferência, dos três elementos fundamentais que, segundo muitos analistas, constituem o quadro ideológico do atual governo - Autoritarismo, Neoliberalismo e Moralismo conservador - eu iria concentrar-me no projeto do neoliberalismo. Mas resolvi situar o “pano de fundo histórico” que nos marca ainda hoje e que é tão profunda-

¹ Entrevista realizada em 05 de dezembro de 2020.

mente enraizado na visão de mundo de nossas elites e que elas nunca foram capazes, por um lado, de aceitar e efetivar entre nós as profundas transformações que ocorreram na Europa no capitalismo, sobretudo depois da Segunda Guerra Mundial que, economicamente foram chamados de regimes de Bem-estar social ou politicamente de Socialdemocracia, cuja característica fundamental consistiu na tentativa de conciliar acumulação do capital com uma melhora significativa das condições de vida das classes trabalhadoras tendo como instrumento básico para atingir estes objetivos a intervenção do Estado. Tudo isso foi considerado com profunda desconfiança como socialismo, comunismo, que é uma maneira de dizer que não se aceita qualquer modificação nos padrões de acumulação de riqueza, aceitam, porém, de bom grado as transformações mais recentes da economia capitalista que é a hegemonia do capital financeiro numa economia globalizada. Por outro lado, nossas elites nunca aceitaram a igualdade fundamental de todos os seres humanos, pois o colonialismo e a escravidão fazem parte do ideário do brasileiro e é tão forte que muitos negros terminaram assumindo que são seres de segunda categoria. Isso barra não só a permanência da esquerda no poder, mas também torna inviável o liberalismo político moderno baseado em direitos individuais universais. Além disso, há também um moralismo conservador em grande parte difundido por certas posturas religiosas que também não aceitam a laicidade do estado moderno e sonham com uma retomada da religião como poder integrador da sociedade.

Gustavo Ferreira: Em algumas publicações e falas públicas, o senhor realiza um interessantíssimo diagnóstico histórico filosófico com a expressão “virada ontológica”, chegando até às reviravoltas linguísticas e ao Realismo Especulativo. Frente a tal diagnóstico, como o senhor se posicionaria em relação à sua própria filosofia, o lugar da mesma? Aliás, o senhor crê ser possível se posicionar em relação às perspectivas da tradição, no sentido de “tomar um lado”, ver-se como se encaixando em alguma das correntes que o senhor próprio narra, em seu diagnóstico?

Manoel de Oliveira: Todas essas questões a que você se refere são trabalhadas no meu livro: “Ontologia em debate no pensamento contemporâneo” (Paulus, 2014). Considero agora apenas uma de suas questões que para minha concepção é simplesmente decisiva. As expressões que você citou são todas vinculadas, pois com a expressão “virada ontológica” estou referindo-me a uma postura surgida no século XX que recusa a reviravolta linguística e diz que filosofia é essencialmente ontologia. Considero aqui que essa posição se fundamenta num grande equívoco: a compreensão da reviravolta linguística como uma redução da filosofia a uma consideração da linguagem sem qualquer referência à realidade, portanto, defende uma contraposição de princípio entre reviravolta linguística e ontologia. Embora essa posição possa ser encontrada entre as filosofias que emergiram da reviravolta linguística, o que está em jogo aqui em primeiro lugar é que, na reviravolta linguística, a linguagem não é considerada simplesmente como objeto, como um tema, mas enquanto “pressuposto irrecusável” do tratamento de qualquer questão filosófica. É o que se chama a “centralidade da linguagem na filosofia”: linguagem não é simplesmente um tema da filosofia, mas a “mediação” sem a qual a filosofia não pode efetivar sua tarefa. Filosofia enquanto teoria é uma exposição e a exposição pressupõe em primeiro lugar a linguagem do contrário a teoria não se articula.

Gustavo Ferreira: Há cerca de cinco anos, em entrevista ao canal Flix TV, no programa Hora da Coruja, diferenciando e apontando os diversos níveis de atuação do cientista e do filósofo, o senhor afirmara que o filósofo sempre aponta para os “pressupostos” – a busca desses pressupostos, seria como se caracterizaria a filosofia –, havendo uma “conceitualidade ontoló-

gica”, onde todos eles, (os filósofos) “falam de certo modo do real.”. Nesse sentido, em sua visão, é possível dizer que filosofia é ontologia – mesmo que se atendo apenas a uma das definições possíveis do termo?

Manfredo de Oliveira: Partindo da linguagem enquanto mediação, uma análise acurada dos componentes constitutivos da linguagem conduziu à afirmação de que são cinco seus “componentes básicos”: sintaxe, lógica, semântica, ontologia e pragmática que, enquanto componentes da linguagem, são condição de possibilidade da expressão, articulação dos diferentes temas da filosofia. Isto significa dizer que empregamos sempre uma conceitualidade ontológica mesmo que não tenhamos consciência expressa disso. Assim, temos que distinguir entre uma ontologia implícita e uma ontologia explícita. Uma boa parte de filósofos rejeita expressamente uma ontologia embora empregue uma implícita, pois do contrário você estaria falando de nada. Talvez hoje o exemplo mais claro é o de Habermas, que rejeita expressamente uma ontologia e termina em sua fase recente assumindo uma ontologia na forma do que ele chama de naturalismo fraco: um real é um todo cósmico em evolução.

Gustavo Ferreira: Em 2009, na entrevista “Conversando com Manfredo de Oliveira”, o senhor afirmara que: no Brasil, ainda não há uma discussão filosófica pública, no sentido de lermos uns aos outros (diferentemente do que ocorre, por exemplo, nos EUA, embora nos EUA há uma tendência a reduzir essa discussão a seus próprios filósofos, exceção aberta apenas para os filósofos considerados clássicos na tradição ocidental). Frente a um volume tão extenso de publicações nacionais atualmente em nossas universidades e autores/filósofos brasileiros, como a sua própria obra, a obra de H. C. Lima Vaz, a obra de Marilena Chauí, a obra de Leonardo Boff, a obra de Vladimir Safatle e outros, o senhor ainda pensa da mesma forma, quer dizer, que não lemos – ou lemos pouco, de maneira insuficiente – uns aos outros? Se sim, onde o senhor identifica a causa disso? Se não, pode se dizer que já estamos a produzir um tal debate público?

Manfredo de Oliveira: Muito pouco. Acho que dois fatos podem ser indicação disso: 1) Os autores brasileiros normalmente não são lidos, citados e muito menos discutidos por brasileiros; 2) As resenhas de obras são raras e normalmente solicitadas. Creio que há uma certa vergonha não expressa em citar autores brasileiros. A criação de congressos nacionais da Anpof foi uma tentativa, sem dúvida, muito importante com o objetivo claro de provocar debates nacionais. No entanto, de certa forma, repetiu uma das características da filosofia contemporânea: a segmentação em famílias filosóficas em geral fechadas ao diálogo com outras.

Gustavo Ferreira: A questão acima evoca o já antigo e talvez desgastado debate sobre uma filosofia realmente brasileira, do Brasil e produzida genuinamente por brasileiros, não refém de filosofias europeias ou norte americanas; questão essa que deu origem a obras como *Crítica da razão tupiniquim*, de Roberto Gomes, e o emergente debate sobre colonização do pensamento. Na qualidade de filósofo brasileiro, como o senhor encara essa questão, caso, para o senhor seja realmente uma questão, e não uma pseudo-questão, um eufemismo acadêmico?

Ps: Relato aqui a possibilidade de tal questão ser uma pseudo-questão pelo fato de que, Descartes, por exemplo, um dos pais da filosofia francesa, não lia ou debatia propriamente com – ou somente com – franceses. “Descartes junto aos jesuítas”, lembra Heidegger em *História da filosofia de Tomas de Aquino à Kant*. Ou o próprio Kant, um dos pais da filosofia alemã, ser leitor assíduo dos filósofos medievais, muitos de origem não germânica. Quero dizer que, o fato de lermos ou basearmos nossas filosofias, em geral, em autores estrangeiros, talvez não faça de nossa filosofia menos brasileira, já que é lida, discutida e produzida no Brasil. Ademais, talvez o próprio diagnóstico “Não há uma filosofia no ou do Brasil” já seja um diagnóstico filosófico, em

especial quando se analisa a questão. Ao apresentar os pressupostos de tal tese e demonstrar o porque de não haver filosofia brasileira, talvez já se esteja filosofando ou produzindo um diagnóstico filosófico, problemas de fundamentação etc., portanto, filosofando à brasileira.

Manfredo de Oliveira: Sim, acho uma questão equivocada a não ser que se compreenda isso no sentido do que já foi explicitado anteriormente. Há quem compreenda isso como uma redução da filosofia no Brasil a uma apresentação das filosofias de fora sem que haja um esforço de produção filosófica própria a partir dos autores apresentados. Isso seria uma redução da filosofia a uma apresentação da história da filosofia numa perspectiva puramente histórica e não propriamente sistemática. Hegel nos ensinou com muita clareza que não se constrói uma filosofia do nada, mas através da mediação do confronto com o pensamento já articulado. Daí o aspecto propriamente filosófico do confronto com a tradição.

Gustavo Ferreira: O senhor se aposentou há pouco mais de dez anos. De lá pra cá, continua como professor voluntário na Universidade (UFC), o que é prova de amor e compromisso para com a academia, a universidade e a vida filosófica-intelectual como um todo. Nesse sentido, é válido perguntar-lhe: A) o senhor vê no intelectual, em especial no filósofo, algum papel ou dever para com a sociedade, como parece haver de maneira prescrita em muitas das demais profissões e ofícios em nossa sociedade? B) Em tempos de *fake news* e “terraplanismo”, onde há “gurus” de governo sem formação acadêmica alguma e onde se aprende pseudo-ciência com *youtuber’s*, *podcast’s* e blogs, como o senhor vê a relação do intelectual com a academia – se é que, para o senhor, há alguma obrigatoriedade de o intelectual estar vinculado à academia?

Manfredo de Oliveira: Não creio que a filosofia possa ser comparada com as diferentes profissões existentes na vida de uma sociedade, pois todas elas têm a ver com as diferentes atividades que compõem a realização das diferentes dimensões da organização e do desenvolvimento da vida humana que são, então, todas elas especializadas. Certamente vale aqui uma comparação com a relação entre as ciências e a filosofia. As ciências são chamadas particulares porque trabalham domínios específicos da realidade que podem ser considerados a partir de determinados quadros buscando determinados objetivos. A filosofia é ciência universal no sentido de que é a teoria das estruturas fundamentais do universo irrestrito do discurso. Portanto, ela não possui um objeto específico, mas trabalha sempre todo e qualquer objeto visando a dimensão basal. É a filosofia enquanto tal que tem esta tarefa, seja o filósofo ligado à academia ou não. Por isso sua relação com a sociedade nesse sentido é uma posição provocadora porque ela põe toda e qualquer realidade em questão. Embora a formulação seria, de certa forma, outra hoje, dá certamente uma direção do que penso a tentativa anterior que fiz num de meus livros de exprimir o papel e lugar da filosofia no mundo humano: “A filosofia tem como tarefa tematizar o sentido-fundamento de toda nossa experiência, sentido que ultrapassa todo e qualquer sentido regional, particular, mas que é precisamente capaz de unificar e fundamentar todos os sentidos regionais, particulares, numa palavra, todas as dimensões do real. É precisamente enquanto tematização do sentido último, no qual sempre estamos, que a filosofia se faz crítica radical da facticidade e enquanto tal a expressão mais alta do transcender do homem sobre o mundo...Ela se torna assim o tribunal universal, onde tudo é questionado em seu sentido: ela é crítica universal, não por uma arrogância pretensiosa, mas precisamente por experimentar de uma maneira mais radical todo o dimensionamento do real” (Filosofia na crise da modernidade, Loyola, p. 168).

Gustavo Ferreira: Em 2016, em entrevista ao programa *Dialogo*, com Ricardo Guilherme, tal como em sua obra *Desafios éticos da globalização*, o senhor afirmara que considera a globa-

lização como um fruto da Modernidade, algo que nos dá a entendê-la como uma continuação ou extensão da modernidade ou das pretensões do espírito moderno. Desta sorte, o senhor consideraria incorreto falar das filosofias do século XX e dos dias atuais como filosofia (ou filosofias) **Contemporânea(s)**, falar de Contemporaneidade, como um outro período filosófico que adviesse após a Modernidade, como se a filosofia após Nietzsche e Marx, tomasse um rumo distinto dos caminhos e caracterização da Modernidade?

Complementação da pergunta: Lima Vaz, em seus *Escritos de Filosofia*, entende as filosofias do seu tempo (século XX) ainda como Modernidade; Heidegger as vê como consequência da Modernidade, no caso do esquecimento do ser assumindo a forma da metafísica da subjetividade; J-F. Lyotard fala em pós-modernidade e/ou condição pós moderna; alguns teóricos brasileiros e até departamentos inteiros compreendem a filosofia do século XX e a atual como contemporânea, chegando a promover concurso para professor de filosofia contemporânea (como fora o caso do último concurso para professor de filosofia promovido pela Universidade Estadual do Ceará).

Manfredo de Oliveira: O problema é que essas palavras são usadas em sentidos diferentes: às vezes pretendem exprimir um sentido puramente temporal. Assim, por exemplo, filosofias contemporâneas entendidas como filosofias existentes hoje. Mas podem ser interpretadas também no sentido de articular um determinado modelo de filosofar. Nesse sentido, acho que a intuição de Heidegger ainda é válida hoje: nossas propostas filosóficas hoje ainda são, de formas muito variáveis, filosofias modernas, mesmo as autodenominadas pós-modernas, no sentido estrito de que a subjetividade é o princípio determinante do projeto de filosofia. Não se trata aqui também de entender a subjetividade como único tema da filosofia, mas como o referencial que determina o tipo de projeto filosófico articulado.

Sobre o entrevistado

Manfredo Araújo de Oliveira

Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma (1966) e doutor em Filosofia pela Universidade Ludwig Maximilian de Munique (1971). Atualmente, é professor emérito da Universidade Federal do Ceará e atua como professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFC (Mestrado e Doutorado). Foi professor visitante na pós-graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul e no CESEEP, em São Paulo. Possui vasta publicação na área de Filosofia e Teologia como os *Ética e Sociabilidade*, *Ética e racionalidade moderna*, *A Filosofia na crise da modernidade* e *Reviravolta Linguístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea*.

Sobre o entrevistador

Gustavo Augusto da Silva Ferreira

Bolsista no Programa Nacional de Pós-Doutorado (PNPD/CAPES) na Universidade Federal do Ceará (UFC). Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará.

Recebido em: 05/12/2020.

Received: 05/12/2020.

Aprovado em: 13/04/2021.

Approved: 13/04/2021.

Revista Argumentos

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO

Sobre a revista

Argumentos é uma Revista de Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará. Trata-se de uma revista que visa divulgar, prioritariamente, trabalhos de pesquisadores em Filosofia nas seguintes linhas de pesquisa: Ética e Filosofia Política e Filosofia do Conhecimento e da Linguagem.

Sobre os artigos

Os artigos enviados para publicação devem ser inéditos e *anônimos* (os dados dos autores serão gravados em lugar próprio por ocasião da *submissão online*), revisados linguisticamente e conter no máximo 15 páginas, incluindo referências bibliográficas, notas, resumos em português e em inglês, e até cinco palavras-chave em português e inglês. Em caso de solicitação de revisão, os artigos devem ser reincluídos por *via online*.

Sobre os autores

Os autores devem ser doutores ou doutorandos em Filosofia e seus dados acadêmicos (instituição, cargo e titulação), bem como endereço para correspondência devem constar no local apropriado solicitado na *submissão online*. Não serão aceitos trabalhos de graduados ou de mestres.

Formato dos textos

Deve ser utilizado o Editor Word for Windows, seguindo a configuração:

- Fonte Times New Roman tamanho 12, papel tamanho A-4, espaço interlinear 1,5, todas as margens com 2,5 cm.
- Título em negrito e centralizado. Subtítulo em negrito e recuado à esquerda.
- Resumo e abstract em espaço simples, espaçamento antes e depois zero.
- Citação em destaque (mais de três linhas), letra normal, tamanho 10, espaço interlinear simples, recuo à esquerda em 3,5 cm.
- Parágrafo recuado em 1,25 cm à esquerda, espaço interlinear de 1,5 cm e espaçamento antes e depois zero.

Em caso de dúvidas, aconselhamos os autores seguirem o TEMPLATE disponibilizado no link [SOBRE SUBMISSÕES](#), no site da revista.

Sobre as notas

As referências bibliográficas devem vir no corpo do texto no formato (SOBRENOME DO AUTOR, ANO, p.).

As notas explicativas devem vir em notas de rodapé.

As referências bibliográficas completas devem ser apresentadas no final do artigo no seguinte formato:

- a. Livro: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título em itálico: subtítulo. Número da edição, caso não seja a primeira. Local da publicação: nome da editora, ano.
- b. Coletânea: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título do ensaio. In: SOBRENOME, Nome (abreviado) do(s) organizador(es). Título da coletânea em itálico: subtítulo. Número da edição, caso não seja a primeira. Local da publicação: nome da editora, ano.
- c. Artigo em periódico: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título do artigo. Nome do periódico em itálico, local da publicação, volume e número do periódico, ano. Intervalo de páginas do artigo, período da publicação.
- d. Dissertações e teses: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título em itálico. Local. número total de páginas. Grau acadêmico e área de estudos [Dissertação (mestrado) ou Tese (doutorado)]. Instituição em que foi apresentada. ano.
- e. Internet (documentos eletrônicos): SOBRENOME, Nome (abreviado). Título em itálico, [Online]. ano. Disponibilidade: acesso. [data de acesso]

Demais Informações para o email: argumentos@ufc.br