

Revista DIAPHONÍA

Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE
Programa de Educação Tutorial – PET

Grupo PET Filosofia

Revista DIAPHONÍA

Volume 9	N. Especial	2023	e-ISSN 2446-7413
----------	-------------	------	------------------

A Revista DIAPHONÍA constitui um periódico promovido pelo PET [Programa de Educação Tutorial] do Curso de Filosofia da UNIOESTE em que se privilegia a produção de textos escritos por estudantes de graduação, acadêmicos bolsistas, egressos, tutores ou demais pesquisadores afetos às atividades do Programa tanto em nível local quanto nacional. Sua principal peculiaridade é o fomento e a difusão de textos que espelhem o processo de formação de seus autores, tendo como meta estimular a interlocução entre pares, numa perspectiva indissolúvel entre o ensino, a pesquisa e a extensão na área de Filosofia.

Apoio:



Bases indexadoras



Grupo PET Filosofia 2023/1º Semestre

Nelsi Kistemacher Welter (tutora)

Amanda Victória Milke Ferraz de Carvalho

Diego Enrique Clare Junior

Eduardo Adam Siqueira Gonçalves

Fernando Alves Grumicker

Fernando Sauer dos Santos

João Francisco de Oliveira Truccolo

Leonan Coelho da Costa

Paola Cristiane Schroeder dos Santos

Thiago Luan Queiroz

Vitória Nunes Silva de Souza

EDITOR GERAL

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (UNIOESTE)

EDITORES-ADJUNTOS

Prof^ª Dr^a Ester Maria Dreher Heuser (UNIOESTE)

Prof. Dr. Luciano Carlos Utteich (UNIOESTE)

Prof^ª Dr^a Nelsi Kistemacher Welter (UNIOESTE)

CONSELHO EDITORIAL

Prof^ª Dr^a Anna Maria Lorenzoni (UNIOESTE)

Prof. Dr. Carlos Renato Moiteiro (UNIOESTE)

Prof^ª Dr^a. Célia Machado Benvenho (UNIOESTE)

Prof. Dr. César Augusto Battisti (UNIOESTE)

Prof. Dr. Douglas Antonio Bassani (UNIOESTE)

Prof. Dr. Gilmar Henrique da Conceição (UNIOESTE)

Prof. Dr. Jadir Antunes (UNIOESTE)

Prof. Dr. João Antônio Ferrer Guimarães (UNIOESTE)

Prof. Dr. José Atílio Pires da Silveira (UNIOESTE)

Prof. Dr. José Francisco de Assis Dias (UNIOESTE)

Prof. Dr. Libanio Cardoso (UNIOESTE)

Prof. Dr. Luis César Yanzer Portela (UNIOESTE)

Prof. Dr. Marcelo do Amaral Penna-Forte (UNIOESTE)

Prof. Dr. Remi Schorn (UNIOESTE)

Prof. Dtd. Ricardo José Perin (UNIOESTE)

Prof. Dr. Roberto S. Kahlmeyer-Mertens (UNIOESTE)

Prof. Dr. Rosalvo Schütz (UNIOESTE)

Prof^ª Dr^a Vanessa Furtado Fontana (UNIOESTE)

Prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Jr (UNIOESTE)

CONSELHO CIENTÍFICO NACIONAL

Prof. Dr. Arlei de Espíndola (UEL)

Prof. Dr. Cristiano Perius (UEM)

Prof. Dr. Edgard Vinicius Cacho Zanette (UERR)

Prof. Dr. Ernildo Jacob Stein (PUC/RS)

Prof. Dr. Evandro Marcos Leonardi (Instituto Federal de Ciência e Tecnologia do Paraná)

Prof. Dr. Evanildo Costeski (UFC)

Prof. Dr. José Fernandes Weber (UEL)

Prof. Dr. Marcos Érico de Araújo Silva (UERN)

Prof. Dr. Marcos José Müller (UFSC)

Prof^ª Dr^a Mirian Donat (UEL)

Prof. Dr. Sirio Lopez Velasco (FURG)

Prof^ª Dr^a Solange de Moraes Dejeanne (UNIFRA)

CONSELHO CIENTÍFICO INTERNACIONAL

Prof. Dr. Duane Harvey Davis (University of North Carolina, *Asheville* / EUA)

Prof. Dr. Franco Riva (Università Cattolica del Sacro Cuore / Milano)

Prof^ª Dr^a Graciela Ralon Walton (UNSAM / Buenos Aires)

Prof^ª Dr^a Irene Borges Duarte (Universidade de Évora)

Prof. Dr. Martin Grassi (UCA /Buenos Aires)

Prof. Dr. Ramon Raiffa (Institut Catholique de Toulouse)

Prof^ª Dr^a Stefania Mazzone (Università degli Studi di Catania)

Prof. Dr. Thamy Claude Ayouch (Sorbonne / Paris VII)

APRESENTAÇÃO

A presente edição da *DIAPHONÍA*, Revista dos Discentes do Curso de Filosofia da UNIOESTE, promovida pelo Grupo PET [Programa de Educação Tutorial], torna público mais um número primado pelo rigor e pela originalidade, ao marcar, consideravelmente, uma posição qualificada em termos de produtividade de pesquisa no contexto nacional da área.

Trata-se do Dossiê Especial que traz, à memória, a terceira edição dos *Cadernos de Estudos Petianos* publicados em 2007. Tais *Cadernos*, vale registrar, sob a tutoria, então, do professor Pedro Gambim, constituíram uma promissora iniciativa de produção de pesquisa em curso de acadêmicos e ex-acadêmicos petianos. Fato é que, à época, além de transitar num círculo restrito com formato somente impresso, o periódico não teve cadastro junto ao ISSN, o que, por si só, justifica o momento oportuno de vir incorporá-lo agora no projeto da nova Revista. Além desse número, haverão outros dois que, posteriormente, tomarão corpo em nosso periódico perfazendo, na íntegra, toda a produção editada.

Para tanto, valeria a pena, resgatar outro breve registro, dessa vez, aludido à história do PET/Filosofia, da UNIOESTE/Campus de Toledo. Este obteve o seu credenciamento junto a CAPES em 1992, tendo como núcleo temático aglutinador de suas atividades “A Questão Antepredicativa na Filosofia Contemporânea”, nos anos de 1992 e 1993. A partir de 1994 (até 2005), houve um deslocamento no núcleo aglutinador das atividades de modo que o eixo temático do PET passou a tratar da “Questão da Ética na Filosofia Contemporânea”. Não obstante os redimensionamentos do Programa, tanto a nível nacional, quanto no PET/ Filosofia desta IES, o Grupo passou a desenvolver atividades inerentes ao Programa que asseguram a efetivação da sua filosofia e de seus objetivos, contribuindo significativamente na promoção de atividades que se voltam para a realização das atividades fins de uma Instituição de Ensino Superior, quais sejam: ensino, pesquisa e extensão.

Nesses anos – bem como atualmente – de existência do PET/Filosofia, além do desenvolvimento regular de atividades pertinentes ao Programa, houve, e continua havendo, por parte da atuação do Grupo, uma significativa contribuição para a qualificação de seus membros quanto à continuidade de seus estudos e pesquisas em filosofia em nível de pós-graduação (mestrado e doutorado). Com efeito, um número significativo de ex-petianos deste grupo são ou mestrandos, ou mestres ou doutores (com atuação no magistério superior), bem como ainda de ex-petianos com eficiente capacitação para o exercício de suas atividades profissionais.

Considerando a qualificação dos membros do PET/ Filosofia, em nível de estudos avançados em pesquisa filosófica, tal Grupo foi considerado capacitado para participar do já tradicional Simpósio de Filosofia Moderna e Contemporânea da UNIOESTE, nos anos de 2004 e 2005, com a promoção, sob sua coordenação, de um Mini-curso, com duração de dezesseis horas, como parte integrante da programação oficial (os anos referidos correspondem aos anos em que ocorreram o IX e X do reportado evento, formatado com conferências – comunicações e mini-cursos). Sendo assim, por ocasião da realização de duas edições do Simpósio, alunos ex-petianos apresentaram, nos mini-cursos promovidos pelo PET, resultados de seus estudos e pesquisas em nível de pós-graduação (mestrado e/ou doutorado), trabalhos estes que, num primeiro momento, foram reunidos numa antiga publicação, como mencionado acima, que foram os *Cadernos de Estudos Petianos* e que, agora, se incorporam, nessa edição especial junto à *DIAPHONÍA*. Além dos trabalhos apresentados por ex-petianos nos mini-cursos das edições dos dois eventos supracitados, também estão disponibilizados trabalhos de alunos petianos, integrantes dos Grupos PET/Filosofia, nos anos mencionados, acadêmicos do Curso de Filosofia que se encontram em níveis distintos em sua formação filosófica.

Indo, pois, aos textos, o **Dossiê** é aberto com o ensaio “O elo e o elã do mundo: discurso e alteridade em Merleau-Ponty” de **Claudinei Aparecido de Freitas da Silva**. O autor explora, a partir do horizonte da reflexão merleau-pontyana, como o discurso e a percepção de outrem se interagem numa só experiência: a do mundo sensível. Trata-se, sobretudo, de inventariar já em *La Prose du Monde* a radicalização última dessa implicação temática valendo-se de múltiplas mediações como a literatura, a psicologia, a linguística e, por fim, a própria filosofia

da linguagem. Está em jogo aqui, como expressão sumária desta tarefa, a desconstrução da noção de sujeito, seu alcance e limite teóricos. O segundo artigo, “Sobre a fundamentação dos direitos humanos na contemporaneidade: o legado kantiano”, de **Solange de Moraes**, discute a necessidade de proteger os direitos humanos, que foram reconhecidos, mas ainda não se encontram efetivados, em relação às críticas ao seu fundamento universal. Ora, a fundamentação filosófica é importante para promover e efetivar os direitos humanos, sendo a imagem moral kantiana do mundo como essencial para a aceitação das normas pelos agentes, possibilitando a compreensão e realização do agente como autônomo. A autoimagem e a visão de mundo influenciam a nossa conduta e a realização da liberdade. Assim, portanto, uma concepção de direitos humanos que não ceda aos ataques dos niilistas só pode emergir de uma imagem de mundo que promova a autodeterminação necessária para uma reflexão independente em relação à ordem do mundo presente. Já **Nelsi Kistemacher Welter**, em “O conceito de justiça na teoria rawlsiana: considerações introdutórias”, reconstitui a teoria da justiça proposta por John Rawls em *Uma Teoria da Justiça* (1971). Nesse terceiro artigo, a autora mostra como Rawls enfatiza a prioridade da justiça como virtude social para a resolução de conflitos de interesses e propõe a “justiça como equidade” como uma teoria da justiça social voltada às instituições sociais. Segundo Rawls, a justiça é a primeira virtude das instituições sociais e baseia-se na inviolabilidade dos direitos de cada pessoa, que não podem ser violados nem mesmo em benefício da sociedade como um todo. A teoria rawlsiana se volta para a estrutura básica da sociedade e a distribuição adequada de encargos e benefícios da cooperação social. Ele também distingue entre justiça formal e justiça substantiva, e afirma que a justiça substantiva depende de princípios substantivos de justiça social e que uma sociedade pode ser injusta mesmo que atenda aos critérios formais de justiça. No quarto artigo, “As fontes da vontade de crença”, **Almir José Weinfortner** segue as pegadas de Nietzsche diante da compreensão daquilo no qual se sustenta a vontade de crença. O alvo de suas críticas está na crença que busca no exterior a fonte da força. Para este tipo de crente, o que realmente importa são os resultados positivos da crença em algo, muito mais do que a certeza da existência daquilo no qual se crê. Considerando que este tipo de vontade é desestabilizado e que a realidade

representa a transitoriedade, esta é negada na busca de um ponto fixo, ideal ou extramundano. É assim que a crença torna o mundo suportável, mesmo que seja a partir da negação do mesmo. Esta estratégia é a *conditio sine qua non* para a sobrevivência e fortalecimento da vontade fraca. O que Nietzsche quer mostrar é que da necessidade de crer em algo não se segue a existência daquilo no qual se crê revelando, antes, o tipo de vontade que se esconde atrás deste modo valorativo. O quinto artigo, "Metafísica e música em Arthur Schopenhauer" de autoria de **Franciele Krindges Vieira** se atém à relação entre a metafísica e a música em Schopenhauer. Tal filósofo descreve a música como uma forma de expressão direta da vontade, que não pode ser representada por meio de modelos. Enquanto a arte, em geral, representa as Ideias platônicas, a música transcende esse processo e é considerada uma linguagem universal. A música exprime a essência do mundo representando a própria vontade de maneira precisa. A música é capaz de despertar emoções e estimular a imaginação, permitindo que a fantasia dê forma a um mundo invisível e animado. Em "A conciliação da coerção com a liberdade no direito de Kant", **Gládis Maria Rauber** avalia como que, em a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant preocupou-se em responder à questão como são possíveis os juízos sintéticos *a priori* práticos, ou, em outros termos, como são possíveis os imperativos categóricos. Nesse sexto artigo, a resposta a essa questão está no pressuposto da liberdade, ideia que fundamenta todo o edifício ético kantiano. No direito, a questão é paralela uma vez que Kant não se preocupa sobre se é possível o direito, mas sobre como é possível o direito e como o direito faz parte da Ética. A resposta, que merece uma investigação mais aprofundada, é que o direito só é possível se o homem pensa a si mesmo como um ser autônomo, capaz de dar a si sua própria lei. Neste aspecto, o problema central da ética kantiana emerge da tensão entre liberdade como autonomia e a liberdade como limitação recíproca de livres arbítrios, isto é, a conciliação da coerção com a liberdade. O sétimo artigo intitula-se "Um ensaio de Merleau-Ponty: a 'função do filósofo' e a filosofia como expressão" de **Márcia Saievicz**. Partindo de o *Elogio da Filosofia* de Merleau-Ponty, a autora examina a célebre aula inaugural no Collège de France do respectivo filósofo por seu teor e seu estilo; trabalho esse que pode ser tomado como "uma súpula da sua obra". O texto constitui uma exposição inquietante acerca da situação

da filosofia e do homem que, na sua vida funcional, exerce a atividade de filósofo. É a natureza ambígua da Filosofia e as suas relações com a verdade (“objetiva” e “intersubjetiva”) que servem à trama do exame da “função do filósofo” nesse precioso texto filosófico. **Franciele Krindges Vieira**, dessa vez, na oitava colaboração, escreve “O sujeito metafísico na arte”. O artigo retrata, a partir da obra de Schopenhauer, o tema do sujeito metafísico na arte, reconhecido como “gênio”. Ora, o gênio é o artista que possui um conhecimento superior sobre a vontade sendo, pois, capaz de contemplar a vida por si mesma, concebendo as ideias de cada coisa. Esse sujeito é isento de vontade e livre do princípio de razão, dedicando-se à contemplação profunda do objeto. Schopenhauer explora a relação entre a vontade e a representação, em que a vontade constitui o mundo e a representação é a objetividade da vontade tornada objeto. A representação pode ocorrer de forma direta, sem o uso de formas particulares de conhecimento, ou de forma indireta, utilizando o princípio da razão para conhecer. Já as ideias, como modelos manifestados em existências particulares, são estranhas ao conhecimento individual. O nono artigo, “Influências e considerações sobre a dialética em Platão” de autoria de **Edgard Vinicius Cacho Zanette** se detém na concepção platônica acerca da dialética, sua relação com os pensadores pré-socráticos Heráclito e Parmênides, sobretudo, e os desafios filosóficos por ela enfrentados. Platão viveu em um período de mudanças na Grécia clássica, onde tradições filosóficas antigas não mais atendiam às novas formas de pensar e viver. Já Heráclito enfatizou a importância da mudança e do combate como fundamentais para a existência, enquanto que Parmênides buscava a verdade por meio de argumentos racionais não contraditórios. O décimo artigo intitulado “Existência e realidade em *Ser e Tempo*” de **Odirlei Luís München** intenta explorar as conexões entre as experiências cotidianas e a filosofia de Martin Heidegger em sua primeira grande obra *Ser e Tempo*. Trata-se de compreender o “ser em geral” em sua estrutura ontológica e, com isso, a própria existência humana em sua essência. München, em linhas gerais, mapeia o projeto heideggeriano de uma ontologia fundamental nos marcos de desconstrução da metafísica tradicional reconfigurando, pois, a interrogação fulcral que o anima posta na pergunta pelo sentido do ser. No décimo primeiro artigo, “Princípios gerais da moralidade em Hume”, **Wesley Felipe de Oliveira** situa a

proposta de Hume de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais, seguindo o modelo da física newtoniana. O método consiste em observação, experimentação, reflexão e formulação de hipóteses verificáveis a partir de casos particulares para alcançar as leis universais. Para o pensador escocês, cumpre compreender que todas as ciências estão em relação com a natureza humana ao mesmo tempo que advoga a rejeição de sistemas éticos que não estejam baseados em fatos e observações. Por fim, o décimo segundo texto, “Uma relação entre estética e ética”, consiste na apresentação do texto produzido por integrantes do Grupo PET Filosofia (2020-2022) sob a tutoria do professor **Luciano Carlos Utteich** e dos acadêmicos petianos **Ana Caroline Truzzi Campos, Daniel du Sagrado Barreto Daluz, Fábio Gabriel Semençato, Fernando Alves Grumicker, João Francisco de Oliveira Truccolo, Mônica Chiodi, Nicole Elouise Avancini, Olavo de Salles e Rafaela Ortiz de Salles**. Tratou-se aí de trabalhar a importância da sensibilidade (como faculdade/capacidade) e o seu respectivo funcionamento em conjunto com as outras faculdades (razão e entendimento) para a vida humana. Na primeira parte, o texto esclarece o significado do termo “estética” para a Filosofia, mostrando que tal noção diz respeito a um campo de estudo que visa compreender o modo como a sensibilidade participa a todo momento do pensamento, do conhecimento estando, pois, presente na reflexão e na razão. Afinal, o que é a sensibilidade? É a capacidade do ser humano de afetar e ser afetado pelas coisas. Enquanto capacidade, ela realiza um papel insubstituível no conjunto das atividades humanas. É também através dela que se chega ao sentimento de humanidade, como a capacidade de se colocar no lugar do outro, de ver o outro como um igual, de compartilhar as emoções e expandir o sentimento e torná-lo comum a todos. Na sequência da apresentação do texto coletivo, é apresentada a Oficina Didática de Filosofia “Entre razão e emoção: a estética se dá bem com a ética?” com a mesma temática do artigo que a precede. O roteiro da atividade didática foi proposto pela equipe do professor Luciano, embora tenha sofrido alterações e sua efetivação tenha ocorrido com a participação do Grupo PET Filosofia do ano de 2022, tutorado pela professora Nelsi Kistemacher Welter. Sendo assim, o desenvolvimento da atividade, que ocorreu no Colégio Estadual Senador Atílio Fontana, na cidade de Toledo, contou com a atuação de **Amanda Victória Milke Ferraz de Carvalho, Ana**

Caroline Truzzi Campos, Daniel du Sagrado Barreto Daluz, Fábio Gabriel Semençato, Fernando Alves Grumicker, João Francisco de Oliveira Truccolo, Luciano Carlos Utteich, Mônica Chiodi, Nelsi Kistemacher Welter, Nicole Elouise Avancini, Olavo de Salles, Paola Cristiane Schroeder dos Santos, Rafaela Ortiz de Salles, Thiago Luan Queiroz e Vinicius Rhuan Peraçoli. O propósito da oficina é de conduzir os participantes à reflexão sobre o papel da sensibilidade estética na constituição do conhecimento e das relações práticas morais, evidenciando a reflexão estética como faculdade harmonizadora de todos os poderes de conhecimento, em contraposição à sua ausência frente ao uso exclusivo das faculdades técnico-cognitivas em situações que envolvem a promoção da desordem e da barbárie pelos seres humanos. O roteiro da oficina indica o passo a passo para a realização da atividade, ensejando construir uma proposta didática a ser utilizada por professores de Filosofia e aplicada a estudantes do Ensino Médio.

A *DIAPHONÍA*, por fim, acolhe esse precioso material, incorporando-o ao seu arquivo como um registro marcante dessa iniciativa e, com isso, é claro, abrindo espaço para a publicidade de resultados da produtividade do próprio Grupo, tanto no que se refere à efetivação da filosofia do PET, quanto à contribuição na qualificação dos que fizeram e ainda fazem parte desse projeto. Considerando que o Programa, a partir de 2000, passou a ter como órgão de fomento o MEC/SESu, sendo denominado, desde 2004, Programa de Educação Tutorial, em substituição ao Programa Especial de Treinamento, fica registrado que a presente publicação tem, nos trabalhos ora disponibilizados ao público interessado, MEC/SESu/DEPEM, como agente fomentador do PET/Filosofia UNIOESTE/Campus de Toledo, e vinculado à Pró-Reitoria de Graduação dessa IES.

Isso posto, por meio dessa edição especial, o periódico faz jus, mais uma vez, ao espírito formador, plural e dialógico que tem sido a marca indelével da Revista, como um veículo propulsor de fomento.

A todos, um salutar experimento de leitura!

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

Prof^a Dr^a Nelsi Kistemacher Welter

Prof. Ms. Pedro Gambim

Editores

SUMÁRIO

Artigos:

O elo e o eã do mundo: discurso e alteridade em Merleau-Ponty.....p. 16

CLAUDINEI APARECIDO DE FREITAS DA SILVA

Sobre a fundamentação dos direitos humanos na contemporaneidade: o legado kantiano.....p. 45

SOLANGE DE MORAES

O conceito de justiça na teoria rawlsiana: considerações introdutórias....p. 58

NELSI KISTEMACHER WELTER

As fontes da vontade de crença.....p. 68

ALMIR JOSÉ WEINFORTNER

Metafísica e música em Arthur Schopenhauer.....p. 85

FRANCIELE KRINDGES VIEIRA

A conciliação da coerção com A liberdade no direito de Kant.....p. 93

GLÁDIS MARIA RAUBER

Um ensaio de Merleau-Ponty A “função do filósofo” e a filosofia como expressão.....p. 112

MÁRCIA SAIEVICZ

O sujeito metafísico na arte.....p. 123

FRANCIELE KRINDGES VIEIRA

Influências e considerações sobre a dialética em Platão.....p. 132

EDGARD VINICIUS CACHO ZANETTE

Existência e realidade em *Ser e Tempo*.....p. 143

ODIRLEI LUÍS MÜNCHEN

Princípios gerais da moralidade em Hume.....p. 157

WESLEY FELIPE DE OLIVEIRA

Uma relação entre estética e ética.....p. 168

ANA CAROLINE TRUZZI CAMPOS, DANIEL DU SAGRADO BARRETO DALUZ, FÁBIO GABRIEL SEMENÇATO, FERNANDO ALVES GRUMICKER, JOÃO FRANCISCO DE OLIVEIRA TRUCCOLO, MÔNICA CHIODI, NICOLE ELOUISE AVANCINI, OLAVO DE SALLES, RAFAELA ORTIZ DE SALLES, DR. LUCIANO CARLOS UTTEICH

Oficinas:

Oficina didática de filosofia: entre razão e emoção: a estética se dá bem com a ética?.....p. 181

AMANDA VICTÓRIA MILKE FERRAZ DE CARVALHO, ANA CAROLINE TRUZZI CAMPOS, DANIEL DU SAGRADO BARRETO DALUZ, FÁBIO GABRIEL SEMENÇATO, FERNANDO ALVES

GRUMICKER, JOÃO FRANCISCO DE OLIVEIRA TRUCCOLO, MÔNICA CHIODI, NICOLE ELOUISE AVANCINI, OLAVO DE SALLES, RAFAELA ORTIZ DE SALLES, PAOLA CRISTIANE SCHROEDER DOS SANTOS, THIAGO LUAN QUEIROZ, VINICIUS RHUAN TEZOLIM PERAÇOLI, DR. LUCIANO CARLOS UTTEICH, DRA. NELSI KISTEMACHER WELTER

O elo e o eã do mundo: discurso e alteridade em Merleau-Ponty¹

The link and the impulse of the world: discourse and alterity in Merleau-Ponty

CLAUDINEI APARECIDO DE FREITAS DA SILVA²

Resumo: Este ensaio busca explorar a partir do horizonte da reflexão merleau-pontyana, como o discurso e a percepção de outrem se interagem numa só experiência: a do mundo sensível. Trata-se, sobretudo, de inventariar já em *La Prose du Monde* a radicalização última dessa implicação temática valendo-se de múltiplas mediações como a literatura, a psicologia, a linguística e, por fim, a própria filosofia da linguagem. Está em jogo aqui, como expressão sumária desta tarefa, a desconstrução da noção de sujeito, seu alcance e limite teóricos.

Palavras-chave: Merleau-Ponty. Mundo sensível. Linguagem. Alteridade.

Abstract: This essay seeks to explore, starting from the horizon of the Merleau-Ponty an reflection, how the discourse and the perception of the other interact in a single experience: in the sensible world. It is, overcoat, to inventory in *La Prose du Monde* the last radicalization of this thematic implication using multiple mediations such as literature, psychology, linguistics and, finally, the own philosophy of language. It is in play here, as a summary expression of this task, the deconstruction of the notion of subject, its theoretical scope and limit.

Keywords: Merleau-Ponty. Sensible world. Language. Alterity.

I

Numa nota de trabalho de *Le Visible et l' Invisible* (1964), Merleau-Ponty dimensiona uma autocrítica à fenomenologia do *cogito* tácito, por esta manter-se ainda ali, no ponto de vista de Sirius, caudatária, pois, de uma filosofia da consciência. Ou seja, trata-se de saldar o ônus fenomenológico de 1945, em que não se estabelecia qualquer elo entre o capítulo do *cogito* com o da linguagem, pois:

¹ O presente ensaio é uma condensação dos textos-base relativos aos dois Mini-Cursos promovidos pelo Programa PET por ocasião do IX e X Simpósio de Filosofia Moderna e Contemporânea realizado na UNIOESTE nos períodos, respectivamente, de 08 a 12 de novembro de 2004 e, de 24 a 28 de outubro de 2005. Cabe mencionar que esse material foi retomado e aprofundado dando origem à tese de doutorado defendida em 2007 e publicada em 2009, pela Nova Harmonia, de São Leopoldo, RS, *A carnalidade da reflexão: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty*.

² Na área de Filosofia, realizou estágio pós-doutoral na Université Paris I/Panthéon-SORBONNE (2011-2012), doutorado na UFSCar (2007), mestrado na UNICAMP (2000), graduação na UNIOESTE (1994) e no IFA (1990). Foi Acadêmico Bolsista (1992-1994) e tutor (2013-2016) do PET (Programa de Educação Tutorial) do Curso de Filosofia da UNIOESTE, instituição em que atua como Docente na Graduação e Pós-Graduação (*Stricto Sensu*), na mesma área. E-mail: cafsilva@uol.com.br

[...] o *cogito* tácito deve tornar compreensível como a linguagem não é impossível, mas não pode fazer compreender como ela é possível – Fica o problema da passagem do sentido perceptivo ao sentido referente à linguagem, do comportamento à tematização. A própria tematização deve, aliás, ser compreendida como comportamento de grau mais elevado – a relação daquela com este é relação dialética, pois a linguagem realiza quebrando o silêncio o que o silêncio queria e não conseguia (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 229-230)³.

Ora, tal desenvolvimento deve desaguar numa “teoria do espírito selvagem” enquanto capitalização de um investimento maior sobre o sentido do mundo intersubjetivo, cuja descrição daquela vida silenciosa e tácita atribuída ao *cogito* repousaria inteiramente sobre as virtudes da linguagem (1964, p. 233). A linguagem aqui como fermento transformador, aquilo que reitera a própria questão filosófica sobre o mundo (1964, p. 131-132), já que toda reflexão, toda redução e mesmo a atitude transcendental só são capazes de exercer sua operação mais própria, pelas palavras. Toda a questão consiste saber em como a linguagem é possível, em que medida o logos apofântico ecoa o logos do mundo sensível. Ou, dito de outro modo, cumpre examinar como a “expressão propriamente dita, tal como a linguagem a obtém, retoma e amplifica uma outra expressão que se desvela na arqueologia do mundo percebido” (1968, p. 12-13).

Fato é que, no célebre relatório enviado a Guérault por ocasião de sua candidatura à cátedra no Collège de France em 1952, Merleau-Ponty faz brevemente um balanço de sua reflexão teórica até 1945. Adiantando que após esse período há um novo projeto em curso que fixa definitivamente o sentido filosófico daquela reflexão revisitada tendo como alvo temático uma teoria da verdade agregada a uma teoria da intersubjetividade, cujo tratamento corresponde a dois livros àquela época

³ Noutra nota anterior a esta, datada em janeiro de 1959, Merleau-Ponty já se pronuncia criticamente acerca do Projeto do *cogito* tácito: “O *cogito* de Descartes (a reflexão) é uma operação sobre significações, enunciado de relações entre elas (e as próprias significações sedimentadas nos atos de expressão). Pressupõe, portanto, um contato pré-reflexivo de si consigo mesmo (consciência não tética (de) si Sartre ou um *cogito* tácito (ser junto de si) – eis como raciocinei em Ph. P. Isto é correto? O que chamo *cogito* tácito é impossível. Para possuir a ideia de ‘pensar’ (no sentido do ‘pensamento de ver e de sentir’, para fazer a ‘redução’, para retornar à imanência e à consciência de [...]) é necessário possuir as palavras. É pela combinação de palavras (com sua carga de significações sedimentadas e capazes, por princípio, de entrar em outras relações diferentes das relações que serviram para formá-las) que opero a atitude transcendental, que constitui a consciência constituinte” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 224-225).

em redação: *Le Visible et l'Invisible*, herdeiro em 1959 da Origem da verdade e *La Prose du Monde* (1969), previamente nominada Introdução à prosa do mundo. Textos que “pretendem mostrar como a comunicação com o outro e o pensamento retoma e ultrapassa a percepção que nos tem iniciados à verdade” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 37). Conforme prefacia Lefort, é essa vidência programática de um novo estado de pensamento que após 45 se afirma como uma nova exigência em virtude do acolhimento de uma interrogação radical sobre o ser para além do antigo estatuto do sujeito e da verdade. Vemos germinar ontologicamente, portanto, uma nova “teoria concreta do espírito” capaz de reunir o pensamento pela linguagem. Tarefa essa que só uma “grande prosa possui a arte de captar um sentido jamais objetivado até então” (2000, p. 45). O que na conclusão de Lefort, “Merleau-Ponty diz em *La Prose du Monde* o que ele não disse em seus outros livros, o que ele por certo teria desenvolvido e retomado em *O visível e o invisível*, mas que lá mesmo não pôde vir à expressão” (1969, p. xiv).

II

É essa tematização que os seis capítulos, do então manuscrito *A Prosa do Mundo*, buscam retomar ao empreender uma abordagem menos abrupta do problema da relação entre o pensamento formal e a linguagem. E, assim, o mérito dessa obra, malgrado o seu inacabamento, é sua múltipla enunciação que põe em movimento o caráter de indigência do questionamento sobre a subjetividade. Longe de se propor uma pesquisa cristalina, o texto, por diferentes vias e desvios, vitaliza o mistério constitutivo da alteridade em sua radicalidade linguística, isto é, numa retomada de uma experiência do discurso que transcende o cânon tradicional algorítmico⁴ no qual ronda ainda o fantasma⁵ de uma linguagem pura. Em contrapartida à ilusão retrospectiva do otimismo lógico, trata-se de examinar, na experiência linguística, a sua singular virtude ou perfeição, ou seja, a de passar

⁴ Na *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty já prefaciava a forte censura ao círculo positivista de Viena, cujo ideal logicista abandona-nos em relação apenas com significações límpidas, ou o que é pior ainda, tornando a linguagem um produto da consciência (1945, p. ix). Como reafirmará em *Le Visible et l'Invisible*: “não se pode reconduzir a filosofia a uma análise linguística a não ser que se suponha que a linguagem tenha sua evidência nela mesma” (Idem, 1964, p. 131).

⁵ Heidegger (2003, p. 204) acena sobre o risco de elevar a linguagem ao estatuto de um “ser fantástico”.

despercebida. Para Merleau-Ponty, é essa paixão da linguagem que a produção literária revive, pois nesta, à medida que a linguagem “se dissimula a nossos olhos por sua operação mesma; seu triunfo é apagar-se e dar-nos acesso, para além das palavras, ao próprio pensamento do autor, de tal modo que retrospectivamente acreditamos ter conversado com ele sem termos dito palavra alguma, de espírito a espírito” (1969, p. 16-17). Trata-se, pois, de uma espécie de comunhão mística⁶ que se move numa experiência de paradoxos: fracasso e triunfo são os índices constitutivos da linguagem; algo, aliás, que Clarice Lispector parece ter pressentido tão bem:

Eu tenho à medida que designo – e este é o esplendor de se ter uma linguagem. Mas eu tenho muito mais à medida que não consigo designar. A realidade é a matéria-prima, a linguagem é o modo como vou busca-la – e como não acho. Mas é do buscar e não achar que nasce o que eu não conhecia, e que instantaneamente reconheço. A linguagem é o meu esforço humano. Por destino tenho que ir buscar e por destino volto com as mãos vazias. Mas – volto com o indizível. O indizível só me poderá ser dado através do fracasso da minha linguagem. Só quando falha a construção, é que obtenho o que ela não conseguiu (1977, p. 20).

O essencial evocado pela experiência do indizível, conforme reporta Sartre (1948), é esse ato criador em que o “leitor é instalado e invadido pela leitura como se criasse o livro de ponta a ponta”(p. 94) de maneira que a voz e o pensamento do autor alojam-se milagrosamente a tal ponto de reconhecer, como exprime Paulhan (1942), que “nesse instante ao menos, fui você” (p. 138). Em tais condições, nem o intérprete nem o autor captam com total clareza o pensamento, pois há nele elementos obscuros e inconscientes, implícitos ou latentes. Daí urge o sentido e alcance de que uma obra é tão maior quando mais rico for nela o impensado: “As palavras devem ser compreendidas conforme suas implicações laterais, não menos que sua significação manifesta e frontal” (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 160). O que se avista aí é certa transcendência esculpida na imanência, cujo polimento cabe ao leitor cultivar. Entre o explícito e o implícito há uma tensão mútua e contínua e, por isso mesmo, dialética cuja síntese jamais é acabada. Assim, o visível e o invisível se

⁶ “E preciso, portanto, admitir, ao menos a propósito da poesia, o ‘milagre’ de uma ‘união mística’ do som e do sentido, malgrado tudo aquilo que sabemos dos acasos históricos que tem realizado cada língua” (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 26).

mesclam no curso da leitura requerendo do leitor, tal como o tecelão, o trabalho pelo avesso.

A prosa do autor e a prosa do leitor confundem-se num mesmo eco dialético entre o silêncio e a palavra ressoando o mistério de uma metamorfose essencial:

[...] pela qual as palavras cessam de ser acessíveis aos nossos sentidos perdendo seu peso, seu ruído, e suas linhas, seu espaço (para se tornarem pensamentos). Mas o pensamento, por seu lado, renúncia (para se tornar palavras) à sua rapidez ou à sua lentidão, à sua surpresa, à sua invisibilidade, a seu tempo, à consciência interior que dele tomávamos (PAULHAN, 1944, p. 86).

Isso posto, tal mistério de um agenciamento interno vivifica o que há de mais peculiar na experiência da palavra: o de exprimir uma sintaxe profunda. Fugidia ao ideal fixador de significações unívocas, a linguagem traduz uma experiência, a fala literária diz o mundo (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 41; cf. SILVA, 2002). Ele é permeado ininterruptamente por silêncios, subentendidos, lacunas, desvios sempre à sua margem, prestes a vir à tona. Nele não há posse de uma “ideia contemplada face a face” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 114), abstraída de cada marca de tinta sobre o papel. Assim, o romance diz para além propriamente do que não diz. Pois, o

20

[...] sentido de um livro é primeiramente dado, não tanto pelas ideias, quanto por uma variação sistemática e insólita dos modos da linguagem e de narrativa ou das formas literárias existentes. Se a expressão é bem sucedida, um sotaque, uma modulação particular do discurso falado é assimilada aos poucos pelo leitor e lhe torna acessível um pensamento ao qual ele, de início, era por vezes indiferente ou mesmo rebelde (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 44)⁷.

O exercício literário gera essa disponibilidade intersubjetiva ao traduzir a inerência essencial em que o Mesmo se faz Outro, de modo que o autor se confunde

⁷ Como ilustração desse poder *sui generis* operado pela expressão linguística, numa belíssima passagem da *Phénoménologie de la Perception*, Merleau-Ponty retrata a inserção da criança no mundo da linguagem. Ele descreve que, numa obra infantil, há a narrativa de um menino que ao apanhar os óculos e o livro de sua avó, termina por decepcionar-se por não encontrar as histórias que ela lhe contava. Assim, terminava os versos da fábula: “Pois sim! Então onde está a história? Eu só vejo negro e branco” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 460). A narrativa mostra que seja para a criança, seja para o adulto a experiência linguística rompe as amarras conceituais e verbais que compõem a estrutura gráfica do livro. Ora, a linguagem só toma sentido para a criança, quando, precisamente, cria situação para ela. Quando, potencialmente, abrem rotas, novas dimensões, novas paisagens ao pensamento, pois em “toda obra bem-sucedida, o sentido introduzido no espírito do leitor excede a linguagem e o pensamento já constituídos e se exhibe magicamente durante a encantação linguística, assim como a história saía do livro da avó” (1945, p. 460).

no leitor e, este se vê naquele. E isso, porque a fascinação que a leitura realiza extrapola os sinais convencionalmente instituídos: ela me lança para além das letras sobre uma página, recriando a própria obra, num “poder instituinte” (CHAUÍ, 2002, p. 185-190). “O poeta” – como descreve Drummond – “penetra surdamente no reino das palavras. Lá estão os poemas que esperam ser escritos” em que “cada uma tem mil faces secretas sob a face neutra” (2002, p. 117). Dessa maneira, a experiência da linguagem aproxima o escritor do filósofo, à medida que a tarefa “da literatura e aquela da filosofia já não mais podem ser separadas” (MERLEAU-PONTY, 1996a, p. 36), pois a “obra de um grande romancista está sempre carregada de duas ou três ideias filosóficas” (1996a, p. 34). Ora, observa ainda Merleau-Ponty, “jamais a literatura foi tão ‘filosófica’ quanto no século XX, pois nunca refletiu tanto sobre a linguagem, sobre a verdade, sobre o sentido do ato de escrever” (1960, p. 198).

Literatura e filosofia mesclam-se se orientando à uma “notável convergência com uma experiência em que todos participamos” (1960, p. 298) da qual a obra não cessa de interrogar:

Quando o homem jura ser universalmente, a preocupação de si mesmo e a preocupação do outro não se distinguem para ele: é uma pessoa entre as pessoas, e os outros são outros ele mesmo [...] Chamado por sua encarnação a comparecer ante um olhar alheio e a justificar-se diante dele – jungido, porém, pela mesma encarnação, à sua situação própria, capaz de sentir a falta e a necessidade do outro, mas incapaz de encontrar no outro seu repouso –, o homem é tomado no vaivém do ser para si e do ser para o outro que faz o trágico do amor em Proust e, talvez, o que há, de mais impressionante no *Diário* de Gide (1960, p. 293).

Daí advém a metamorfose essencial entre o escritor e a linguagem. Ambos se incorporam um no outro. Estranha e paradoxal experiência que Valéry não cessava de problematizar:

Ninguém poderia pensar livremente se seus olhos não pudessem largar outros olhos que os seguissem. Assim que os olhares se prendem, já não somos totalmente *dois* e há dificuldade em ficar só. Esta troca, a palavra é boa, realiza em muito pouco tempo uma transposição, uma metástase: um quiasma de dois ‘destinos’, de dois pontos de vista. Ocorre assim uma espécie de recíproca limitação simultânea. Tu tomas a minha imagem, minha aparência, eu tomo a tua. Não és *eu*, uma vez que me vês e eu não me vejo. O que me falta é esse eu que tu vês. E a ti, o que falta é tu que eu vejo. E por

mais que avancemos no conhecimento um do outro, quanto mais refletirmos, mais seremos outros (VALÉRY, 1, p. 42 apud MERLEAU-PONTY, 1960, p. 293-294).

Tais absurdos exprimem o valor heurístico da linguagem e da literatura, sua função conquistadora, pois expressam esse *pathos* fundamental mostrando, portanto, que “o homem de espírito não é uma pura consciência” (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 27). Como bem lembra Heidegger (2003), problematizar a linguagem implica conduzir a nós mesmos, pois “o homem encontra na linguagem a morada própria de sua presença” (p. 121). Não se trata de “destruir a linguagem em proveito do não senso, mas de restaurar certo uso profundo e radical da palavra” (Idem, 1960, p. 296). É por isso que a essência da linguagem poética mostra toda a extensão de sua tarefa: revelar “relações de sentido mais carnis” (1960, p. 297) em que, de maneira inédita, o “espírito deixa de ficar à parte, germina à beira dos gestos, à beira das palavras, como que por geração espontânea” (1960, p. 298). Estamos, portanto, rumando à convergência de fundo a de que, “*a encarnação e o outro são o labirinto da reflexão e da sensibilidade – de uma espécie de reflexão sensível*” (1960, p. 294; grifo nosso). É privilegiadamente esse *labirinto* que se trata de percorrer, circunscrevendo o mistério de uma afinidade secreta animada continuamente por uma necessidade de expressividade jamais satisfeita (1960, p. 284)⁸.

22

III

Noutra direção, a experiência literária não é o único setor privilegiado dessa interlocução entre linguagem e mundo. A psicologia clínica, mais particularmente a *Gestalttheorie* e as pesquisas feitas por Goldstein sobre a natureza dos distúrbios linguísticos inauguram, de forma inédita, um novo campo conceitual acerca da natureza das relações intersubjetivas. A

⁸ Armando d' Oliveira, em sua tese, julga: “o sintomático, sem dúvida, é que os exemplos oferecidos por Merleau-Ponty tenham quase sempre como referência a atividade literária; o trabalho do escritor é na descrição de Merleau-Ponty um comportamento ‘skineriano’” (1970, p. vii; viii). Em resumo: o que Merleau-Ponty vê como “metamorfose” na experiência da criação literária, Oliveira vê como “produção mecânica”. Ora, nada mais anti-behaviorista do que essa posição: “A relação com outrem, a inteligência e a linguagem não podem ser dispostas numa série linear e causal: elas estão naquela encruzilhada de redemoinhos onde *alguém viu*” (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 36; Cf. ainda MÜLLER, 2001).

[...] psicologia nos faz redescobrir por meio do “eu falo” uma operação, relações e uma dimensão que não são as do pensamento, no sentido ordinário do termo. Já “eu penso” significa: há certo lugar chamado “eu”, onde fazer e saber que se faz não são diferentes, onde o ser se confunde com sua própria revelação onde, portanto, nenhuma intrusão do exterior é sequer concebível. Esse eu não poderia *falar* (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 26).

Para além de toda técnica formalista, como redescobre Goldstein (1988, p. 330), a “linguagem não é mais um instrumento, não é mais um meio, ela é uma manifestação, uma revelação do ser íntimo e do elo psíquico que nos une ao mundo e aos nossos semelhantes. Ou ainda conforme Wallon (1934, p. 135-136) extrai de sua pesquisa médica: “O doente tem a impressão de estar sem fronteira diante dos outros [...] o que a observação mostra é estritamente a incapacidade de manter a distinção entre o ativo e o passivo, entre o eu e o outro”. Malgrado a diferença entre o normal e o patológico, as diversas disfunções linguísticas são variações emergentes do próprio corpo em suas relações intersubjetivas. Há uma constelação, uma única estrutura que funda o agir comunicativo. O problema todo, mostra Merleau-Ponty, está em como reconhecer esse elo, a que estatuto ele responde. Ora, o que cumpre observar é

23

[...] que o falar e o compreender são os momentos de um único sistema eu-outrem, e o portador desse sistema não é um “eu” puro (que veria dentro dele apenas um de seus objetos de pensamento e se colocaria *diante de*), é o “eu” dotado de um corpo e continuamente ultrapassado por esse corpo, que às vezes lhe rouba seus pensamentos para atribuí-los a si ou para imputá-los a um outro. Por minha linguagem e por meu corpo, sou acomodado ao outro [...] como sujeito encarnado, estou exposto ao outro, assim como o outro está exposto a mim mesmo, e me *identifico* a ele que fala diante de mim (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 27; 28).

A linguagem é essa experiência viva que nos conduz às coisas mesmas, expõe as tensões concretas da existência, radicaliza entre o homem e as coisas, relações de comércio, pois “não é sequer a palavra por dizer que eu visio, nem mesmo a frase, é a pessoa” (1969, p. 28). Enquanto ser de linguagem, o homem não se assenhora da essência da palavra; sendo antes, arrastado pela experiência dela própria. Ou seja, o discurso me “envolve e me habita a tal ponto que não sei mais o que é meu, o que é dele. Em ambos os casos, eu me projeto no outro” (1969, p. 28). Essa ideia de projeção, inspirada na poesia de Paulhan, é singularmente estratégica nas análises

de Merleau-Ponty, imunizando-a de toda interpretação psicologista ou raciocínio analógico. Se o próprio poeta falava de uma projeção de mim no outro ou do outro em mim, realizada pela linguagem, será preciso ainda, chegar a uma outra “ideia de projeção”⁹, segundo a qual

[...] a fala do outro em mim não apenas despertam pensamentos já formados, mas também me arrasta num movimento de pensamento do qual eu não teria sido capaz sozinho, e me abre finalmente para significações estranhas. É preciso assim que eu admita, aqui, que não vivo somente meu próprio pensamento, mas que, no exercício da fala, *me torno* aquele que escuto (1969, p. 165).

Entre ouvir e falar, entre o receptor e o locutor há projeção e introjeção já que não

[...] é apenas que sou *paralisado* pelo outro, que ele seja o x pelo qual sou *visto transido*. Ele é o receptor, isto é, uma germinação de mim no exterior, meu duplo, meu gêmeo, porque tudo o que faço, faço-o fazer, e tudo o que ele faz, ele me faz fazer. A linguagem tem realmente fundamento, como quer Sartre, mas não numa apercepção, ela está fundada no fenômeno do espelho ego-alter-ego, ou do eco, isto é, na generalidade carnal: o que me aquece lhe aquece, pela ação mágica do semelhante sobre o semelhante (o sol *quente me esquenta*), pela fusão eu encarnado-mundo; esse fundamento não impede que a linguagem se volte dialeticamente sobre o que a precede e transforme a coexistência com o mundo e com os corpos, puramente carnal, vital, em coexistência de linguagem (1969, p. 29).

Esse caráter envolvente da significação linguística é excepcionalmente revelador: é que “se eu tiver tato, minha fala é ao mesmo tempo órgão de ação e de sensibilidade, essa mão tem olhos em sua extremidade” (1969, p. 28). Como ainda observaria Lagache (1934, p. 139): “Há na linguagem, uma ação dupla a que nós mesmos fazemos e a que fazemos o *socius* fazer, representando-o dentro de nós mesmos”, sendo que, através dela, sou posto “em presença de *um outro eu mesmo*

⁹ “Com frequência se protestou, e com razão, contra o expediente dos psicólogos que, precisando compreender, por exemplo, de que maneira a natureza é animada por nós ou de que maneira há outros espíritos, procuram escapar da dificuldade falando de uma ‘projeção’ de nós mesmos nas coisas – o que deixa intacta a questão, pois resta saber quais motivos no aspecto mesmo das coisas exteriores nos convidam a essa projeção, e de que maneira as coisas podem ‘acenar’ ao espírito. Não pensamos aqui nessa projeção dos psicólogos que faz transbordar a experiência de nós mesmos ou do corpo sobre um mundo exterior que não teria com ela nenhuma relação de princípio. Ao contrário, procuramos despertar uma relação carnal com o mundo e com o outro, que não é um acidente proveniente de fora em direção a um puro sujeito de conhecimento” (1969, p. 192-193).

que recria cada instante de minha linguagem e me sustenta igualmente no ser. Não há fala (e, em última instância, personalidade) senão para um ‘eu’ que traz em si esse germe de despersonalização” (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 29).

Essa precedência à qual a linguagem torna-se capaz de criar e transformar o mundo intersubjetivo não reside nalguma forma de fundacionalismo idealista como é a apercepção kantiana ou o Eu puro husserliano. Trata-se, antes, examina Merleau-Ponty (1968, p. 40), de uma “participação pré-lógica” a uma experiência de originariedade. Merleau-Ponty aqui já adianta os vestígios dessa fundação originária: ‘generalidade carnal’, fenômeno de espelho, ação mágica, fusão eu-mundo encarnada. Não se trata de um conceito explicativo, mas de um campo inaugural, uma ordem antepredicativa em que se fundam nossas relações intersubjetivas com a prática da linguagem¹⁰, ou seja, um uso vivo da linguagem “que tem nela mesma sua moral, sua regra de emprego, sua visão do mundo [...]; portanto, uma linguagem que oferece nossa perspectiva sobre as coisas [...] de tal modo que os meios de expressão se envolvem numa névoa de significação” (1969, p. 126; 127-128).

IV

Não obstante, essa mesma transcendência da fala manifesta em seu uso literário, psicológico ou ainda comum, se extravasa noutros domínios. Interessa-se ainda examinar como a “linguística está em via de mostrar pelos fatos que é possível renunciar à filosofia eternitária sem cair no irracionalismo” (1969, p. 33), ou seja, “encontrar na história mesma, em plena desordem, aquilo que torna não obstante

¹⁰ MERLEAU-PONTY, 1968, p. 27. Ora, “é seu valor de emprego que define a linguagem; o uso instrumental precede a significação propriamente dita [...]. Uma linguagem inteiramente definida (um algoritmo como aquele em que pensa o *‘logical positivism’*) seria estéril [...], já que um elemento de lógica é reintroduzido a posteriori pela prática da linguagem [...]. A palavra é como um instrumento definido por certo uso, sem que possamos atribuir a esse uso uma fórmula conceitual exata” (1988, p. 47; 71; 73). Esse caráter pragmático permite reconhecer que a própria linguagem se exerce enquanto um movimento lúdico, um jogo, no sentido próprio daquilo que Jakobson e Husserl empregavam a propósito do jogo de xadrez: “as peças de um jogo de xadrez podem ser consideradas quer em termos da matéria de que são feitas, quer em termos de sua significação no jogo: a linguagem é afetada não como fenômeno articulatório, mas como elemento do jogo linguístico. Não é o instrumento inato que se perde, mas a possibilidade de usá-lo em certos casos” (1988, p. 25-26). Inevitável não aproximarmos essa leitura da clássica noção wittgensteiniana de “jogos de linguagem” fundada no paradigma de uma pragmática linguística, tal qual, é gestada nas *Investigações Filosóficas* (1980).

possível o fenômeno da comunicação e do sentido” (1969, p. 32). É preciso recomeçar do zero a história da língua, ou melhor, arrancar a fala à história: vivê-la e não unicamente refleti-la. Nessa direção, lembra Merleau-Ponty, Saussure será a referência indispensável por ser aquele que peremptoriamente liberara a história do historicismo, inaugurando uma nova concepção da razão. Ele redescobre a história como história da linguagem, o que significa que, com ele, vemos como aquele envolvimento da linguagem pela linguagem é justamente o que salva a racionalidade, à medida que se atesta “entre mim que falo e a linguagem de que falo, uma afinidade permanente”¹¹. Merleau-Ponty mostra que a linguística saussuriana reencontra, de modo original, um interior da linguagem não lógico, logo, um pensamento distinto do material linguístico. Esse acesso inédito a um “eu falo” é o que permite o discurso histórico e intersubjetivamente vivido:

A subjetividade inalienável de minha fala me torna capaz de compreender essas subjetividades extintas das quais a história objetiva me dava apenas os vestígios [...]. A consciência radical da subjetividade me faz redescobrir outras subjetividades, e assim uma verdade do passado linguístico (1969, p. 36)¹².

26

O que torna necessário repensar a verdadeira experiência da palavra, sem fixar numa irreducibilidade extrema a fenomenologia e a linguística, buscando ainda compreender em que medida a linguagem alça um alcance ontológico. O que, por princípio, para além de todo intelectualismo platônico de um universal separado

¹¹ MERLEAU-PONTY, 1969, p. 35. Sem dúvida, o que essa nova ideia de história e de razão inauguradas por Saussure a propósito do estudo da linguagem exhibe é a de uma lógica cega, “a ideia de uma espécie de lógica vacilante cujo desenvolvimento não é garantido, que pode comportar toda espécie de descaminhos, e em que ordem e sistema são, porém, restabelecidos pelo impulso dos sujeitos falantes que querem entender e ser entendidos” (Idem, 1988, p. 85). Ou ainda: “O que Saussure viu foi justamente essa engrenagem do acaso e da ordem, essa retomada do racional, do fortuito, e pode-se aplicar à história inteira sua concepção da história da língua: do mesmo modo que o motor da língua é a vontade de comunicar (‘somos lançados na língua’, situados na linguagem e por ela engajados num processo de explicação racional com outrem), assim também o que move todo o desenvolvimento histórico é a *situação comum* dos homens, sua vontade de coexistir e de se reconhecer” (Idem, 1988, p. 86).

¹² Segundo Merleau-Ponty (1988, p. 82), “Saussure vai ao encontro aqui do problema filosófico capital das relações entre o indivíduo e o social. Para ele, o indivíduo não é nem sujeito, nem o objeto da história, mas um e outro simultaneamente. Assim, a língua não é uma realidade transcendente em relação a todos os sujeitos falantes, como uma fantasia formada pelo indivíduo. Ela é uma manifestação da intersubjetividade humana”.

que sobrevoe as formas expressivas particulares (ou seja, a diversidade mesma das línguas), busca-se uma lógica obstinada e contingente, uma lógica encarnada. É essa lógica interna que, obliquamente, desconcerta o modelo de uma estrutura categorial única, enquanto fundamento de toda língua possível. Trata-se de uma ação à distância, uma significação languageira da linguagem, sempre em *sursis*, pois como demonstrara Saussure, a expressão nunca é total. Daí surge a célebre lição de fundo extraída do *Curso de Linguística Geral* (1971): afirmar em inglês *The man I love* exprime tão completamente quanto afirmar em francês *L'homme que j'aime* ou em português “O homem que amo”. Ocorre que se, aderirmos à prescrição clássica da gramática, defrontaríamos essa fórmula (em suas mais variadas traduções) como uma expressão imperfeita e equivocada, já que em inglês, por exemplo, sentiríamos a carência do pronome “que”. Ora, na verdade, só nutrimos esse sentimento ou essa crença porque partimos sempre da pressuposição ingênua de erigir nossa própria língua enquanto modelo absoluto de expressão; ela se tornaria, desde então, o paradigma que forneceria, *a priori*, as regras de toda tradução, constituindo, portanto, um sistema semanticamente unívoco. O que evidencia que a aprendizagem de um idioma não se restringe pura e simples à aquisição de uma soma de significações morfológicas, sintáticas ou léxicas, razão mais que suficiente, pela qual “não se pode nunca traduzir exatamente uma língua numa outra” (MERLEAU-PONTY, 1988, p. 83; 1945, p. 218). Assim, “nós mesmos, que falamos, não sabemos aquilo que exprimimos necessariamente melhor do que aqueles que nos escutam, pois, se eu tivesse tal ideia em minha posse e a contemplasse face a face” (1960, p. 114), perder-se-ia, aqui, o passo decisivo em que se funda uma tradição pessoal e interpessoal; perder-se-ia, em suma, a virtude mesma da palavra, seu movimento de “deformação coerente” que ordena as significações num sentido novo, instaurando um núcleo de presença carnal intersubjetivo.

É explicitamente a abordagem desse núcleo que, num de seus cursos entre 1960 e 1961, Merleau-Ponty acena, de maneira curiosa, para uma certa metamorfose operada linguisticamente no interior de nossa gramática verbal. O que sugere uma transfiguração que desconcertaria, em outro nível de estrutura linguística, os pronomes pessoais. Ou se quiser, trata-se de uma gramática profunda capaz de extrapolar todo argumento solipsista:

Não vivemos com consciências em que cada qual seria um Eu, inalienável e insubstituível, mas com homens dotados de um corpo verbal e que permutam esse corpo verbal. Cada qual pode ser, segundo o momento, Eu ou Tu ou Ele, ou (o que é ainda outra coisa) elemento de um Nós, Vós ou Eles e isso para seus próprios olhos. Enquanto vivemos na linguagem não constituímos exclusivamente um Eu, mas obsedamos todas as pessoas gramaticais, estamos como que em seu entrecruzamento, em sua encruzilhada, em seu tufo (MERLEAU-PONTY, 1996b, p. 215)¹³.

Está patente nessa surpreendente transposição, o caráter de abertura, de um desvio fundamental de nossos empregos gramaticais, entrecruzando os intervalos do que dizemos e ouvimos. Um “movimento, a princípio violento, que ultrapassa toda significação” (1969, p. 197-198), pois

[...] o que mascara a relação viva dos sujeitos falantes é que se toma sempre por modelo da fala o enunciado ou o *indicativo*, e faz-se isso porque se acredita que, fora dos enunciados, não há senão balbucio, desrazão. É esquecer tudo o que há de tácito, de não formulado, de não tematizado nos enunciados da ciência (1969, p. 200).

Poderíamos, então, caricaturar essa metamorfose substancial vislumbrada por Merleau-Ponty como um movimento de despersonalização. O “eu” migra no “tu”. O “tu” se transforma no “eu”. E, desse modo, mais uma vez, não há monólogo interior, mas uma base de interlocução permanente na qual os pronomes não são portadores em sentido absoluto de uma titularidade intransferível ou intransponível¹⁴. Essa

¹³ Vale recordar, em 1945, o sumário questionamento: “Como uma ação ou um pensamento humano poderia ser apreendido no modo do ‘se’, já que, por princípio, eles são operações em primeira pessoa, inseparáveis de um Eu? É fácil responder que aqui o pronome indefinido é apenas uma fórmula vaga para designar uma multiplicidade de Eus ou ainda um Eu em geral [...]. Mas a questão está justamente aqui: como a palavra Eu pode colocar-se no plural, como se pode formar uma ideia geral do Eu, como posso falar de um outro Eu que não o meu, como posso saber que existem outros Eus, como a consciência, que por princípio e enquanto conhecimento de si mesma está no modo do Eu, pode ser apreendida no modo do Tu e, através disso, no modo do ‘Se’?” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 400-401).

¹⁴ Ao analisar o desenvolvimento da linguagem na criança, Merleau-Ponty explica que “o aparecimento tardio do próprio nome demonstra a importância primordial do outro [...]. A evolução dos pronomes é também tardia, marcando a persistência da confusão entre mim e outrem: ‘eu’ é usado bem depois de ‘você’ ou ‘tu’, e ‘ele’ é substituído pelo nome da pessoa, o que só deixa de ser feito por volta do fim do segundo ano. Será que a aquisição dessas palavras desempenha papel de efeito ou de causa em relação à consciência de um eu? Há evidentemente ação recíproca, e a palavra afina a noção. Mas a criança não poderia compreender o sentido dos pronomes se sua experiência não comportasse já a reciprocidade com outrem” (MERLEAU-PONTY, 1988, p. 36). É precisamente este caráter recíproco que Ricœur aprofunda, invocando Husserl: “É preciso, como diz o próprio Husserl, mundanizar a carne, para que ela apareça como corpo entre os corpos. É aqui que a alteridade do outro como estranho, diverso de mim, parece dever estar não somente entrelaçada com a alteridade da carne que eu sou, mas considerada a seu modo como prévia à redução ao próprio.

torção secreta só se explica porque se encontra na língua falada uma *comunicação viva*, uma espécie de *pré-gramática* na qual a própria gramática extrai sua origem (1968, p. 76). O que implica estudar a linguagem em estado vivo, para além de seu comportamento lógico, já que a própria lógica “possui um relativo privilégio de exatidão, perdendo-se de vista que ela é tão somente um elemento *morto* da linguagem total” (1988, p. 55; grifo nosso)¹⁵. Ora, de imediato o que se põe em questão é o de se examinar se esta crítica aos princípios universais da gramática não sugere, de modo implícito e discreto, uma apologia ao irracionalismo?

Merleau-Ponty é explícito: está em jogo aqui uma reviravolta no conceito de razão e, com isso, o que se pretende é justamente salvaguardá-lo. Nesse sentido, por exemplo, torna muito instrutivo, retomar aqui a terceira e última parte da conferência de Ryle, intitulada *Cogito*, tópico que, de modo especial, chamara a atenção de Merleau-Ponty, presente ao evento. Em seu breve tópico expositivo, Ryle registra uma diferença essencial entre enunciados da primeira pessoa e terceira pessoa. Assim, ilustra:

[...] se digo do outro que ele está deprimido, que sofre ou que ele tem a intenção de viajar, eu posso facilmente me enganar. Mas se declaro que eu estou fatigado, que sofro ou que tenho a intenção de viajar, me parece que eu deva dizer uma coisa sobre a qual eu não posso me enganar. Eu não posso me enganar ou mesmo ter dúvidas sobre meu humor e sobre minhas intenções atuais. Esse exemplo de toda possibilidade de incerteza ou de erro não oculta o que digo de meus humores ou de minhas intenções passadas ou futuras [...]. Essas são as afirmações da primeira pessoa do presente ou ‘confissões’ de nossos estados e atos mentais que parecem escapar a toda a possibilidade de dúvida ou de erro. À primeira vista, somos

29

Pois minha carne só aparece como um corpo entre os corpos quando eu sou eu-mesmo um outro entre todos os outros, numa apreensão da natureza comum, urdida, como diz Husserl, na rede da intersubjetividade [...]. É porque Husserl pensou somente o diverso de mim como um outro eu, e nunca o si como um outro, que não tem resposta ao paradoxo que resume a questão: *como compreender que minha carne seja também um corpo?*” (RICCEUR, 1991, p. 380).

¹⁵ Ora não se trata de trivializar a Lógica pura e simples como ciência das categorias da razão. Trata-se apenas de recusar uma filosofia que crê elucidar conceitos e, portanto, se torne o código absoluto que, mediante as leis da sintaxe, definiria numa tese, o que é o mundo. Há algo anterior à lógica, aos nossos atos de pensamentos, isto é, uma “certeza injustificável de um mundo sensível comum a todos nós e que em nós, é o ponto de apoio da verdade” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 27). Assim, se é “impossível fixar as palavras numa função gramatical absolutamente definitiva [...] é porque pensar a linguagem já não é procurar uma lógica da linguagem aquém dos fenômenos linguísticos, mas encontrar um logos já engajado no discurso, encontrar a linguagem que *sei* porque a *sou*” (Idem, 1988, p. 73; 416).

inclinados a seguir Descartes e dizer com ele que tais confissões são a expressão do mais alto grau de conhecimento e de certeza. Nenhuma outra verdade poderia melhor ser conhecida que a verdade de que agora sofro ou me sinto deprimido. De memória da relação da qual não pretendo simplesmente saber, mas sei realmente e não posso saber, se reconhece o que posso confessar a todo o momento ao outro ou a mim-mesmo [...]. A confissão de uma depressão parece, por assim dizer, originar da depressão ela mesma e não do fato de ter estabelecido uma verdade buscada como concludente, ao sujeito da depressão. Confessando minha depressão, não falo do ponto de vista privilegiado de um observador angélico, mas simplesmente enquanto pessoa deprimida [...]. Minhas confissões vos podem fornecer as melhores razões para concluir que eu estou mal; mas isso não são minhas razões. Eu não tenho necessidade de razões. Eu não concluo absolutamente (RYLE, 1962, p. 82, 83, 84)¹⁶.

O que Ryle não deixa de observar como pano de fundo nessa instigante descrição, é o princípio flagrantemente cartesiano que confere às proposições da primeira pessoa uma posição privilegiada do ponto de vista epistemológico. Está pressuposto aí, a concessão de um peso maior ao estatuto da evidência do cogito cujo critério proposicional exclui como passível de dúvida e erro quaisquer outra afirmação a ser enunciada. E, nesse sentido, toda a atenção ryliana dirigida ao exame da primeira pessoa, tem como interesse inquirir pontualmente este estatuto do conhecimento e da certeza, ao qual tradicionalmente a ela sempre fora atribuído. E o desfecho de sua exposição não poderia ser outro:

Temos, portanto aqui uma outra fonte de enunciados na filosofia da mente. Essas declarações na primeira pessoa do presente recusam de se conduzir seja como extravasamentos de estados mentais, seja como resultados verificados de coisas comuns. E elas recusam, sobretudo no sentido de se conduzir como resultados infinitamente autênticos de coisas solipsistas. Seu lugar conceitual não está ainda fixado mais que o lugar dos conceitos de consciência e consciência de si; e mais que o lugar daquilo que designam “Eu”, “tu” e “ele” (RYLE, 1962, p. 84).

Merleau-Ponty não hesita em assinalar que esse embaraço no qual se encontra o próprio Ryle quanto à atribuição de uma ordem suficientemente epistêmica ao estatuto da primeira pessoa, é um problema essencial da relação entre linguagem e

¹⁶ Sensível à crítica ryliana ao modelo cartesiano de fundamentação do *cogito* que instituiu o mito de uma interioridade psicológica traduzida na ideia de fantasma da máquina (*ghost in the machine*), Merleau-Ponty, de certa maneira, reconhece uma afinidade de princípio entre a concepção fenomenológica e a crítica analítica.

alteridade. Assim, quando interpela a propósito de um certo silêncio por parte de Ryle sobre os enunciados da segunda pessoa (silêncio, como o próprio Ryle reconhece, pois, como vimos, ele tem como foco central a primeira pessoa pelas razões antes expostas), Merleau-Ponty busca legitimar nessa “ausência” a pertinência de um problema filosófico do mais alto interesse, a saber, a justa correlação entre eu e outrem na experiência da fala. Basta rememorar o tom de sua pergunta: “de onde vem a propriedade imensamente extraordinária das proposições em primeira pessoa ser de certo modo *participável* por outras proposições como aquelas que nós-mesmos pronunciamos” (MERLEAU-PONTY, 1962, p. 96)? Questão essa não negligenciada por Ryle, mas, evidentemente sem receber de sua parte, uma dignidade temática que a radicalize em última análise. Ora, o que está em pauta nesse colóquio é a crítica a uma forma de linguagem como “potência de erro” que se “fecharia em si mesma”, já que “fala apenas de si”. Reduzir a filosofia tão somente ao estudo das condições de correção das expressões, é uma tarefa, no mínimo, arbitrária e o que se manifesta elogiável para Merleau-Ponty é a tentativa de Ryle, entre outros, de se propor dar um salto para além desse prestígio cartesiano, cujo protocolo lógico-epistemológico Saussure evitava render-se ao salvaguardar o logos da Razão.

V

O que interessa destacar, na breve incursão à linguística e, de carona, à própria filosofia analítica, é a retomada programática da experiência originária do discurso em sua expressividade carnal. Trata-se, agora, de não mais tomar essa experiência como que redutível a um exclusivo poder de pensar. A linguagem contendo, portanto, uma significação metafísica apta em transcender a *universalidade abstrata* do ideal da gramática pura (que visa a essência comum a todas as línguas) rumo a dimensão de uma *universalidade concreta* que não é mais a do conceito ou da essência, mas da existência. Pois bem: é sem dúvida, esse horizonte inédito que Merleau-Ponty irá projetar nos termos de uma fenomenologia da linguagem, ao pôr, em registro, dois momentos paradigmáticos da obra husserliana.

Inicialmente, o projeto das *Investigações lógicas*, cuja tese é a de que “a linguagem seja um dos objetos que a consciência constitui soberanamente [...]”.

Assim posto como um objeto diante do pensamento, a linguagem não pode desempenhar em face deste nenhum outro papel senão o de acompanhamento, substituto, memorando ou meio secundário de comunicação” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 105; 106). Essa concepção inicial ainda não se desprende do fundacionismo cartesiano ou de um certo platonismo-agostiniano¹⁷, o mesmo modelo, aliás, que influenciaria Wittgenstein (1994) num primeiro estágio. Trata-se da filiação fundacional que hipnotiza, numa ilusão retrospectiva, o regime de subserviência do discurso ante o pensamento. O que se reedita aí é o simulacro do dogma formalista, fantasma de um espiritualismo no qual existiria uma linguagem sem sujeito ou a admissão de um sujeito pré-linguístico. Tem-se em vista, portanto, o prejuízo de um contrassenso, portanto, de uma ideia de subjetividade pura que absorve quase sem refração um representacionismo de fato e de direito. É, portanto, o simbolismo da lógica pura que as *Investigações Lógicas* patrocina, projeto esse que, em substância, recompõe a nata da utopia logicista, fazendo coro à retórica habitualmente clássica acerca da linguagem. O problema chave dessa empresa reside em sua explicação naturalista da ideia de “representação” e, portanto, da noção de consciência, de modo que

32

[...] a investigação do “encontro” entre subjetividade e transcendência transforma-se em uma tarefa irrealizável. A teoria da *Repräsentation*, ao exigir o conceito de semelhança para comentar a relação efetiva entre consciência e objeto, destina a “crítica da razão” de 1901 a um impasse completo (MOURA, 1989, p. 151)¹⁸.

Husserl não se demora no sentido de perceber tal impasse no interior de seu primeiro programa fenomenológico e é precisamente essa percepção que Merleau-Ponty acena como base da reviravolta temática da linguagem que, em tempo, o autor das *Investigações* realiza. Razão porque nos textos tardios (particularmente

¹⁷ “Portanto, a experiência mostra que a linguagem influi tanto sobre o pensamento quanto o inverso: a noção clássica da linguagem não pode, portanto, explicar sua aprendizagem” (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 46). Implícita crítica à tradição que se inicia com o *Crátilo*, perpassada pelo *De Magistro até o Círculo Lógico* de Viena.

¹⁸ Como ainda reexamina Moura (1989), “criticando a consequência sem criticar a premissa, as *Investigações Lógicas* se condenavam a receber de volta, pela porta dos fundos, os mesmos conceitos através dos quais a tradição explicitava a relação entre subjetividade e objetividade. A fenomenologia podia criticar a teoria das ideias, mas não podia deixar de recorrer aos conceitos oriundos da ‘representação clássica’” (p. 152).

Lógica Formal e Transcendental e Origem da Geometria), faz-se o diagnóstico do ideal de uma gramática universal, ideal esse que se vê agora na corda bamba da primeira inspiração fenomenológica: trata-se de uma nova compreensão da linguagem como “maneira original de visar certos objetos [...] ou mesmo como a operação na qual pensamentos que sem ela permaneceriam fenômenos privados, adquirem valor intersubjetivo e, finalmente, existência ideal” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 106)¹⁹. Ora, já na *Introdução* daquele último texto, Husserl aponta que a crise da ciência nos tempos modernos se assenta na fundação platônica da lógica, em sua acepção técnica. É esse fundacionismo que Husserl se dá conta, dando ensejo a uma *démarche* capital em relação às primeiras pesquisas, pois a fenomenologia da lógica pura não se desvencilha do ideal clássico de representação, em que pese sobre este toda a sua crítica. Como Husserl viria reavaliar nas *Méditations Cartésiennes* (2001), o que está em jogo ali é uma certa ideia de subjetividade abstraída metodicamente ao modo de uma região interior ao mundo e não em sua autenticidade transcendental. De modo que as *Investigações* se veem atreladas àquela razão de princípio epistemologicamente cartesiana: a consciência fenomenológica não é senão um sucedâneo do *ego cogito* e, assim, como esse, não passa de uma parcela do mundo não sujeita à dúvida, separada do mundo, mas parte dele e que delimita apenas a esfera da psicologia pura (HUSSERL, 2004, § 16, pp. 72-74). Afinal, se Husserl não mais se permite guiar candidamente por aquele postulado inicial, é porque a exigência de uma eidética da linguagem exprime-se ainda numa ideia de sujeito firmemente inscrita no léxico clássico da metafísica.

¹⁹ Cf., em *Signes*, o ensaio *Le philosophe et la sociologie*, pp. 128ss. Em linhas gerais, era essa constatação que impressionara Merleau-Ponty na célebre conferência *A Fenomenologia contra 'O conceito de mente'* pronunciada por Ryle. Ocasão essa em que se pode medir toda a extensão do elogio merleau-pontyano dirigido não só a este, mas ao próprio Wittgenstein e as recentes pesquisas da tradição analítica: “Eu também tive a impressão, escutando o senhor Ryle, de que o que dizia não nos era tão estranho e que as distâncias, se existem, antes era ele que as estabelecia do que eu as constatava, ao escutá-lo [...] Fiquei constantemente impressionado, ao ouvir o senhor Ryle, quanto ao fato de que ele mesmo ampliara o desenvolvimento de suas próprias reflexões [...]. O que é visível, não apenas nele, mas também, por exemplo, nas pesquisas de Wittgenstein. Mui felizmente, o senhor Ryle tem sublinhado, ele próprio, o que há de insuficiente numa análise conceptual da linguagem. Ele tem empregado aquela excelente expressão de que há, ‘finalmente, na linguagem, a força viva do que de fato dizemos’. Ele tem sublinhado, com Wittgenstein e os demais autores, de que não é possível conferir uma tradução conceptual de todas as palavras da linguagem [...]. E, justamente com Wittgenstein, ele tem indicado a possibilidade de uma espécie de elucidação dos termos que não é uma descrição de objetos” (MERLEAU-PONTY, 1962, p. 93; 94).

Assim, o “sonho”²⁰ ou a

[...] possibilidade de uma gramática universal permanece, pois, problemática, posto que a língua é feita de significações em estado nascente, que ela está em movimento e não se fixa, devendo talvez reconhecer, em última análise, “significações fluentes”, conforme dizia Husserl em suas últimas obras (MERLEAU-PONTY, 1988, p. 75).

Ora, *ipso facto*, o *leitmotiv* dessa subversão husserliana emergente nos textos mais recentes, atesta Merleau-Ponty, é o reconhecimento de uma experiência antepredicativa, isto é, pressuposta à própria lógica, de maneira que o ideário formalista em compor proposições plenas de sentido destitui-se por completo. Na contramão dessa empreita, aos poucos, vai se reconhecendo a necessidade de se reconquistar outra interioridade, uma subjetividade que não se divorcie da experiência, mas que a esta, se compreenda intimamente. Husserl se vê na tarefa de buscar uma outra fundação para os juízos: essa fundação, convém esclarecer, por mais que se aproxime da experiência, não é, todavia, a ‘experiência’ mesma. É notável que mesmo ainda, nestes ensaios maduros, Husserl não radicaliza em sua noção de experiência, um campo plenamente autônomo desde onde, fundar-se-ia a ordem das proposições²¹. Ele prossegue postulando que a linguagem se associa à vida antepredicativa da consciência o que, em outras palavras, a síntese categorial não tem no coração da experiência, a sua produtividade ou o seu estatuto pleno. Pois bem: é essa produtividade que a *Phénoménologie de la Perception* persegue, embora haja vista ainda a sua inscrição no *cogito* tácito como condição mesma da

34

²⁰ Como o próprio Husserl confessara: “A filosofia como ciência, como ciência séria, rigorosa, e mesmo apoditicamente rigorosa: esse sonho acabou” (2004, § 73 (Apêndice xxviii), p. 563).

²¹ “O que significa lembrar que, no interior de uma filosofia da consciência de linha dura, a possibilidade da linguagem só poderá ser reportada ao domínio dos atos subjetivos, e nunca a uma experiência antepredicativa que disputaria com aqueles a tarefa da fundação. Por isso, nem mesmo em *Experiência e Juízo* haverá sequer a sombra de uma tal inscrição da linguagem em um ‘mundo’ da experiência. O que está em questão ali é apenas a fundação da evidência do juízo predicativo na evidência ‘objetiva’, e que se trata de mostrar é a continuidade entre as articulações predicativas e as diferenciações perceptivas, em uma análise que é prévia à temática desenvolvida em *Lógica transcendental e formal*, em que a subjetividade transcendental recuperará, como se sabe, os seus direitos imperiais. Sendo assim, o projeto de reportar a linguagem à experiência é especificamente pós-husserliano, e ele só poderá nascer quando, conservando se o pathos fundacionista, se fizer a crítica da redução transcendental, liberando, então, um horizonte do ‘mundo-da-vida’ ou do ‘pré-objetivo’ que, doravante, poderá reivindicar para si as tarefas arcaicas da subjetividade” (MOURA, 2001, p. 300; ver ainda p. 133-157).

linguagem. A utopia desse recurso frustra-se por sua própria razão de princípio, qual seja, o flerte, ainda que parcial, com a filosofia da consciência. E isso, devido sobretudo a um não acerto de contas definitivo para com o idealismo husserliano, pois se há um decisivo acerto para com Husserl, é exatamente o fato de que a fenomenologia deve interrogar a experiência se quiser ser radical, interpelando-a como a “riqueza concreta do mundo” como estrutura fáctica, cuja legitimidade, se funda a eficácia da operação constitutiva²². Eis porque, por parte de Merleau-Ponty, o distanciamento radical ao programa do idealismo fenomenológico transcendental husserliano que interpretava esse domínio da facticidade como um mistério insondável, um tema absolutamente impossível para a fenomenologia (HUSSERL, 1956, p. 394). Ao contrário, o que aprendemos no exercício da linguagem é a impossibilidade de uma fala pura, sem vida própria e sem sequer autonomia ontológica à margem da experiência. Recondução da lógica à experiência – acena Merleau-Ponty – pois “há um logos do mundo sensível e um espírito selvagem que animam a linguagem (e indiretamente o algoritmo, a lógica)” (1995, p. 290). Em sentido radical, o que se problematiza é a explicitação da passagem da percepção à linguagem; explicitação do salto ou reenvio à arqueologia da experiência primordial da natureza em sua produtividade genuína. Daí, mais uma vez, a reserva a todo positivismo fenomenológico, o que só se efetiva se for levada a sério a lição de fundo do pensamento romântico nos termos de uma restituição da experiência da Natureza sensível (Cf. SILVA, 2019), “aquilo que em nós resiste à fenomenologia – pois o ser natural, o princípio ‘bárbaro’ de que falava Schelling – não pode permanecer fora da fenomenologia e deve ter nela seu lugar” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 225).

Para Merleau-Ponty, o alcance daquela inflexão na obra husserliana reside no mérito de que a crítica ao projeto de uma dedução lógica do mundo, convida-nos a uma retomada de *nós mesmos*, ou seja, ela implica uma revisão do *cogito* nos termos

²² “Seria contraditório afirmar simultaneamente que o mundo é constituído por mim e que, dessa operação constitutiva, eu não posso apreender senão o esquema e as estruturas essenciais; é preciso que, no termo do trabalho constitutivo, eu veja aparecer o mundo existente, e não apenas o mundo em ideia, na falta do que eu não teria senão uma construção abstrata e não uma consciência concreta do mundo [...]. Eu não sou um pensamento constituinte e meu eu penso não é um eu sou, se não posso, pelo pensamento, igualar a riqueza concreta do mundo e reabsorver a facticidade” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 430-431).

de uma tarefa transcendental. O que, nesse posterior estágio, a fenomenologia da linguagem passa a ser redefinida como retorno ao sujeito falante, ao meu contato com a língua que falo, sem mais nenhuma objetivação diante de uma consciência constituinte universal e intemporal (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 106). Não é só, porém.

Essa redescoberta do ser da linguagem, não antevista pela metafísica clássica, permite-nos também agenciar uma nova concepção da racionalidade e da intersubjetividade. Sem esse reconhecimento inédito – descreve Merleau-Ponty – é impossível “*perceber alguém*, embora diante da reflexão nenhum outro que não eu-mesmo possa verdadeiramente e no mesmo sentido ser *ego*” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 114). É esse retorno à práxis da palavra, indomável pela ideação que a experiência da gestualidade verbal acena:

[...] na experiência do outro, mais claramente (mas não diferentemente) do que na da palavra e do mundo percebido, inevitavelmente apreendo meu corpo como uma espontaneidade que me ensina o que eu não poderia saber a não ser por ela. Com efeito, a posição de outrem como um outro eu-mesmo não é possível se for efetuada pela consciência: ter consciência é constituir. Portanto, não posso ter consciência do outro, pois seria constituí-lo como constituinte com respeito ao próprio ato pelo qual o constituo (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 117).

36

É essa espontaneidade ensinante, não deliberada e inesgotável, inacessível ao psicologismo e ao historicismo tanto quanto às metafísicas dogmáticas, que se irradia no circuito da reflexão gestual. Nessa, redescobrimos um domínio pré-reflexivo em que eu e outrem coexistem originariamente. O corpo, sob tal prisma, passa a ser esse

[...] “sujeito” que se sente constituído no momento em que funciona como constituinte [...], pois tudo se passa como se as funções da intencionalidade e do objeto intencional se encontrassem paradoxalmente permutadas [...] Sou abocanhado por um segundo eu próprio fora de mim – percebo outrem (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 117; 118).

Ora, esse domínio de uma pré-reflexividade, de uma generalidade carnal afasta, por completo, a utopia de uma consciência cósmica ou pancósmica: o “eu

posso” do corpo me desvela uma ordem de espontaneidade que me ensina o que nenhuma consciência constituinte pode saber:

[...] meu pertencimento a um mundo ‘pré-constituído’. Objetar-se-á: como o corpo e a palavra podem dar-me mais do que neles coloquei? Evidentemente, numa conduta de que sou espectador, não é meu corpo como organismo que me ensina a ver a emergência de um outro eu-mesmo; quando muito, poderia refletir-se e reconhecer-se *num outro organismo*. Para que o alter ego e o outro pensamento me apareçam, é preciso que eu seja eu desse corpo meu, pensamento dessa vida encarnada. O sujeito que realiza a transgressão intencional só poderá fazê-lo enquanto está situado. A experiência do outro é possível na exata medida em que a situação faz parte do *Cogito* (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 118-119).

Essa reformulação crítica do problema husserliano da subjetividade transcendental é programática. Merleau-Ponty não deixa de sublinhar nessa ressignificação da noção de situação o estatuto de uma experiência carnal como horizonte possível em que minha relação com outrem se revela inalienável. Decisivamente, a redescoberta deste mundo como práxis originária do sensível já provoca, ao menos, duas importantes questões: primeiramente, em que se meça toda a sua potência intersubjetiva, a linguagem, por si mesma, não é a instância última da fundação do *cogito*. Em segundo lugar, se na *Phénoménologie*, o *cogito* tácito outorgava-se ao direito de fundar o *cogito* falado, agora a sua impossibilidade de fundar a verdadeira experiência da linguagem se explica em decorrência de uma base autônoma prévia aos nossos juízos discursivos. Assim, o discurso apenas exprime o alcance ontológico desse domínio do qual ele próprio se enraíza, cujo acesso é indireto ou lateral dimensionado por uma forma de universalidade oblíqua, ou nos termos a que chegará Merleau-Ponty, uma universalidade do sentir. Expressão, conforme veremos, que se traduzirá numa peça chave na engrenagem crítica e fundacional da ideia de ipseidade, no sentido reportado por Bento Prado Júnior (2017) e sua correlação ontológica, a noção de alteridade. É essa explicitação temática que o capítulo quinto “A percepção de outrem e o diálogo” de *A Prosa do Mundo* passa a germinar.

VI

Chegamos, enfim, ao ápice da análise emblemática em que a linguagem e a alteridade se cruzam num único movimento. Merleau-Ponty (1969) interpela o quiasma desse salto sobre o sentido das coisas; uma descontinuidade do saber inscrita na fala enquanto seu ponto mais alto, ou seja, aquela “*invasão de mim sobre o outro e do outro sobre mim*” (p. 185). Questão essencial quando se aprofunda o poder mais próprio da fala investida no circuito contínuo da intercorporeidade. Assim,

[...] diante de mim, o corpo do outro leva uma existência singular [...] Junto a mim, a meu lado, ele é como uma réplica de mim mesmo ou um duplo errante, frequentando antes meus arredores. Ele é a resposta inopinada que recebo de alguma parte, como se, por milagre, as coisas se pusessem a dizer meus pensamentos, sendo sempre para mim pensantes e falantes, já que são coisas e eu sou eu. Portanto, aos meus olhos, o outro sempre se encontra à margem do que vejo e ouço, estando a meu lado, do meu lado ou atrás de mim fora desse lugar que meu olhar esmaga e esvazia de todo ‘interior’. *Todo o outro é um outro eu mesmo.* Ele é como esse duplo que o doente sempre percebe a seu lado à semelhança de um irmão que jamais poderia fixar sem, no entanto, fazê-lo desaparecer e que, visivelmente, não é senão um prolongamento externo dele mesmo [...]. Eu e o outro somos como dois círculos quase concêntricos se distinguindo apenas por uma leve e misteriosa diferença. Esse parentesco é talvez o que nos permitirá compreender a relação com o outro, que, de outra forma, é inconcebível se procuro abordar o outro de frente e por seu lado escarpado (1969, p. 186; grifo nosso).

38

Como vemos, tais observações acerca da experiência concetricamente sinérgica da relação de si a si embaralha o ideal de uma reflexão pura, posse absoluta como transparência e coincidência subjetiva. Aqui, no entanto, a redução objetivista também é, de modo análogo, alvejada como um contrassenso. Impossível abordar objetivamente outrem, tematizá-lo ou tomá-lo como objeto de conhecimento. A questão é ingenuamente posta em termos objetivistas quando o filósofo ou o cientista assume uma posição de frente, por via direta. Trata-se da configuração máxima da diplopia ontológica cartesiana que aborda o ser, o mundo e outrem numa pose frontalmente contemplativa. Em síntese, subjetivismo e objetivismo são doutrinas gêmeas e ingênuas, pois obstruem a percepção viva como “arquetipo do encontro originário”. São erros que incorrem numa forma de viseira incorrigivelmente estrábica, cuja distorção óptica não antevê na experiência

intercorporal, o fundo de uma indivisão primordial entre o sensível e o inteligível²³. Como, entretanto, se anuncia, no seio desse circuito intersubjetivo essa percepção primitiva?

A redescoberta desse caráter indiviso e, portanto, estesiológico do corpo reflexionante, não aprofundado pelas análises reflexiva e objetiva já é um índice revelador dessa retomada inaugural. E é essencialmente tal regresso que exprime a raiz última da inquietude movida pelo problema da ipseidade:

Faço o outro à minha imagem, mas *como pode haver para mim uma imagem de mim?* [...]. A esse infinito que eu era, algo ainda se acrescenta, um rebento brota, desdobro-me, engendro, esse outro é feito da minha substância e, não é, no entanto, eu mais. Como isso é possível? Como o *eu penso* poderia emigrar para fora de mim, sendo eu? (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 186; 187).

O que se assiste aí é um cenário extremamente desconcertante, sem dúvida, que, de maneira inevitável, nos remete à gênese, *eo ipso*, da subjetividade, pois não está em causa aqui, o fato de que outrem aparece diante de nós, o que redundava num ponto de vista puramente objetivo, o que há pouco, atestávamos. Ora, a experiência de outrem do discurso é o que todo exame analítico se esquiva, pois “cego para o mundo percebido, rompe a transição perceptiva de um lugar a outro, de uma perspectiva a outra, e busca do lado do espírito a garantia de uma unidade que já está aí quando percebemos, rompendo também a unidade da cultura e buscando restituí-la de fora” (1969, p. 115). Trata-se de uma análise que oculta o real problema em foco, qual seja, o de que “há um eu que é outrem” e que alhures, me destitui de minha posição central, cuja tarefa cumpre

²³ “É preciso, portanto que pela percepção do outro eu me encontre posto em relação com um outro eu-mesmo o qual, em princípio, esteja aberto às mesmas verdades que eu, em relação com o mesmo ser que eu. E ao realizar essa percepção, do fundo de minha subjetividade vejo aparecer uma outra subjetividade investida de direitos iguais, porque em meu campo perceptivo se esboça a conduta do outro, um comportamento que eu compreendo, a palavra do outro, um pensamento que eu abraço, e que aquele outro, nascido em meio aos meus fenômenos, os apropria tratando-os conforme as condutas típicas das quais eu-mesmo tenho a experiência. Assim, como sistema de minhas abordagens sobre o mundo, meu corpo funda a unidade dos objetos que eu percebo, também o corpo do outro, enquanto ele é portador das condutas simbólicas e da condução da verdade, se afasta da condição de um de meus fenômenos, propondo-me a tarefa de uma comunicação verdadeira, conferindo ainda a meus objetos a dimensão nova do ser intersubjetivo ou da objetividade” (MERLEAU-PONTY, 1996c, p. 52-53).

[...] compreender como me desdobro, como me descentro. A experiência de outrem é sempre a de uma réplica de mim, de uma réplica minha. *A solução deve ser buscada do lado dessa estranha filiação* que faz de outrem, para sempre, meu segundo, mesmo quando o prefiro a mim e sacrifico-me a ele. É no mais íntimo de mim que se produz a estranha articulação com o outro; *o mistério de outrem não é senão o mistério de mim mesmo* (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 188; grifo nosso).

O intrincado problema acima referido é, em sua definição mais própria, o paradoxo dos paradoxos. Por isso mesmo, Merleau-Ponty aprofunda Husserl, elevando tal tema à dignidade de um mistério. O enigmático é que o acesso a outrem é oblíquo, alusivo, lateral, à medida que o reconheço numa cumplicidade jamais invadida diretamente, que se difunde de maneira indireta naquela “mistura da finitude e da universalidade, da interioridade e da exterioridade” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 48). Há, portanto, uma pré-história comum da qual participamos e testemunhamos; uma ordem de experiência antepredicativa, que é a matriz de todo mistério e sede dos paradoxos: o lugar desde onde a relação de si a si se funde como uma experiência congênita. Encontra-se prefigurada aqui a ideia de uma universalidade oblíqua do sensível que transcende todo empirismo recalcado ou sensualismo primário. Nota Merleau-Ponty (1969, p. 188):

[...] minha essência única enquanto propriedade fundamental de sentir-me tende paradoxalmente a difundir-se. Justamente porque sou totalidade é que sou capaz de colocar outrem no mundo e de me ver limitado por ele. Pois o milagre da percepção de outrem reside primeiro no fato de que tudo o que pode valer como ser a meus olhos só ocorre tendo acesso, diretamente ou não, a meu campo, aparecendo no balanço de minha experiência, entrando em meu mundo.

Campo como meio universal do ser, pois

[...] outrem não está nas coisas, não está em seu corpo e não é, portanto, eu. Não podemos colocá-lo em parte alguma, e efetivamente não o colocamos em parte alguma, nem no em-si, nem no para-si, que sou eu. Não há lugar para ele senão *em meu campo*, mas esse lugar, pelo menos, está preparado para ele desde que comecei a perceber (1969, p. 189-190).

Afinal, trata-se, pois, de um campo jamais constituído seja por um Ego puro ou ainda seja por um *cogito* pré-reflexivo no fluxo temporal do presente, mas de um ser de generalidade, já que

[...] na medida em que adere a meu corpo como a túnica de Nesso, o mundo não existe apenas para mim, mas para tudo o que, nele, acena para ele. Há *uma universalidade do sentir* – e é sobre ela que repousa nossa identificação, a generalização de meu corpo, a percepção do outro (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 190-191; grifo nosso).

É essa ordem inalienável fulgurante aqui, em primeira mão, como uma fórmula nuclear que confere à questão da ipseidade e da alteridade, um decisivo salto ontológico²⁴. Como nota Merleau-Ponty, trata-se de uma tese subentendida por todas as nossas experiências: o que

[...] torna possível o aparecimento de outrem, porque minha relação comigo mesmo já é generalizada [...]. Ora, é devido ele ser também um eu generalizado, que ocupa seu lugar, não no espaço objetivo que, como Descartes bem disse, é sem espírito, mas nessa “localidade” antropológica enquanto meio obscuro no qual a percepção irrefletida se move à vontade, mas sempre à margem da reflexão [...]. Encontramos o outro assim como encontramos nosso corpo (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 192).

Sendo por trás de nós que ele existe, temos com outrem uma relação de princípio que nada mais desvela do que a nossa adesão carnal com o mundo. A corporeidade torna-se então essa significação transferível engajada numa situação comum de onde emerge a percepção de um outro nós mesmos. É por meio dela, que “sou sensível ao mundo, a outrem” (1996a, p. 115), revelando, portanto, “a conexão viva de mim comigo e de mim com outrem” (1996a, p. 117). A fala, tomada em seu estado nascente, apenas aprofunda esse engajamento que não é mais apenas comunidade de ser, mas comunidade de fazer em que falar e ouvir são indiscerníveis (1969, p. 195)²⁵. Tudo isso graças à misteriosa encarnação do discurso que não

²⁴ “A sensibilidade dos outros é o ‘outro lado’ do seu corpo estesiológico. E posso adivinhar esse outro lado, isto é, essa não apresentação originária (*nichturpräsentierbar*) pela articulação do corpo do outro sobre meu sensível, articulação que não me esvazia, que não é uma hemorragia de minha ‘consciência’, mas que, pelo contrário, me desdobra dum alter ego. O outro nasce no corpo (de outrem) por falsa base desse corpo, seu investimento numa conduta (*Verhalten*), sua transformação interior de que sou testemunha” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 286).

²⁵ À margem como rodapé, continua a nota: “O que vem a ser, nesse nível, um outro invisível? Ele está sempre invisível, do meu lado, atrás de mim, etc. Mas não enquanto pertencemos a uma mesma pré-história: enquanto pertencemos a uma mesma fala. Essa fala é como um outro em geral, inapreensível, não tematizável, e, nessa medida, é generalidade, não individualidade. Mas é como se a individualidade do sentir se sublimasse até a comunicação. É essa a fala que temos em vista, e que, portanto, não repousa apenas sobre a generalidade. É preciso que ela seja sobre-objetiva, sobre-sentido. Nela não há mais diferença entre ser singular e sentido. Nenhuma oposição entre minha

comporta entre o mesmo e o outro grau algum de rivalidade: “o que ouço vem inserir-se nos intervalos do que digo, minha fala coincide lateralmente com a de um outro, ouço-me nele e ele fala em mim” (1969, p. 197) de tal modo que a fala nos

[...] concerne, nos atinge de viés, nos seduz, nos arrebatava, nos transforma no outro, e ele em nós, abolindo os limites do meu e do não-me, fazendo cessar a alternância do que tem sentido para mim e do que é não-sentido para mim, de mim como sujeito e do outro como objeto (1969, p. 202).

Tal é, lembra Merleau-Ponty, a lição de fundo da dialética hegeliana: de

[...] que não precisamos escolher entre o para si e o para outro, entre o pensamento segundo nós mesmos e o pensamento segundo os outros que é propriamente alienação, mas que, no momento da expressão, o outro a quem me dirijo e eu que me exprimo estamos ligados sem concessão da parte dele nem da minha (1969, p. 120).

O que de inédito a concepção de Hegel localiza, observa Merleau-Ponty, é “esse lugar em que o interior se faz exterior, essa virada ou essa guinada que faz com que nos tornemos o outro e o outro se torne nós” (1969, p. 119). Aqui, se justifica em que medida *O Visível e o Invisível*, conforme observa Lefort, germina no primeiro esboço de *A Prosa do Mundo* o que, em troca, este também poderia reviver, na literalidade de certas análises, no tecido daquele. De maneira que a meditação sobre a linguagem indireta ecoa os primeiros sinais da meditação sobre a ontologia indireta (1969, p. xii-xiii). Não é só, todavia. Indiretamente também, mediante o ardil da palavra, acedemos a outrem, refazendo, num outro nível, nossa ideia de ipseidade. Assim, “a interioridade que busca o filósofo também é a intersubjetividade” (1964, p. 235).

As cartas estão sobre a mesa sem renegar a aposta da interrogação radical sobre nós mesmos [fig. 01].



[fig. 01] *Les joueurs de cartes* de Paul Cézanne (1839-1906)

Referências

ANDRADE, C. D. *Poesia completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002.

CÉZANNE, P. “*Les joueurs de cartes*”. In: *Museu de Orsay*, Paris, Óleo sobre tela, 47,5 × 57 1890 a 1895.

CHAUÍ, M. S. *Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002 (Coleção Tópicos).

GOLDSTEIN, K. “L’analyse de l’aphasie et l’essence du langage”. In: CASSIRER, Ernst e outros. *Essais sur le langage*. Paris: Minuit, 1988, pp. 259-330.

HEIDEGGER, M. *A caminho da linguagem*. Tradução de Márcia Sá Cavalcanti. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

HUSSERL, E. *Erste philosophie (I)*, VII, Haag, M. Nijhoff, Husserliana, 1956.

_____. *Méditations cartésiennes: introduction à la phénoménologie*. Traduit par Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas. 9. ed. Paris: Vrin, 2001.

_____. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Traduction et préface de Gérard Granel. Paris: Gallimard, 2004.

LAGACHE, D. *Les hallucinations verbales et la parole*. Paris: PUF, 1934.

LISPECTOR, C. *A paixão segundo G. H.* 5. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1977.

MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.

_____. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.

_____. “Discussion”. In: RYLE, G. “La phénoménologie contre *The concept of mind*”. In: *La philosophie analytique*. Trad. A. Gombay. Paris: Minuit, 1962, p. 93-100.

_____. *Le visible et l’invisible*. Paris: Gallimard, 1964.

_____. *Résumés de cours – Collège de France: (1952-1960)*. Paris: Gallimard, 1968.

_____. *La prose du monde*. Paris: Gallimard, 1969.

- _____. *Merleau-Ponty à la Sorbonne - résumé du cours: (1949-1952)*. Paris: Cynara, 1988.
- _____. *La nature*. Paris: Seuil, 1995.
- _____. *Sens et non-sens*. Paris: Gallimard, 1996a.
- _____. *Notes de cours: (1959-1961)*. Paris: Gallimard, 1996b.
- _____. *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Paris: Verdier, 1996c.
- _____. *Parcours deux (1951-1961)*. Lagrasse: Verdier, 2000.
- MOURA, C. A. R. *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: Edusp, 1989.
- _____. *Racionalidade e crise: estudos de História da Filosofia Moderna e Contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial/Editora da UFPR, 2001.
- MÜLLER, M. J. *Merleau-Ponty, acerca da expressão*. Porto Alegre: Edipucrs, 2001 (Coleção Filosofia, 121).
- OLIVEIRA, A. M. M. *Implicações lingüísticas da significação em Husserl*. São Paulo: FFLCH/USP, 1970, 93p [mestrado].
- PAULHAN. *Les fleurs de tarbes*. Paris: Gallimard, 1942.
- _____. *Clef de la poésie*. 2. ed. Paris: Gallimard, 1944.
- PRADO JÚNIOR, B. *Ipseitas*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- RICCEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Tradução de Lucy M. César. Campinas, SP: Papyrus, 1991.
- RYLE, G. *The concept of mind*. Chicago: The University of Chicago Press, 2002.
- _____. "La phénoménologie contre *The concept of mind*". In: *La philosophie analytique*. Trad. André Gombay. Paris: Minuit, 1962, pp. 65-104.
- SARTRE, J-P. "Qu' est-ce que la littérature?". In: *Situations II*. Paris: Gallimard, 1948.
- SAUSSURE, F. *Curso de lingüística geral*. Tradução de Antônio Chelini et alii. 3. ed. São Paulo: Cultrix, 1971.
- SILVA, C. A. F. "Merleau-Ponty e a experiência primordial da linguagem" in *Tempo da Ciência*. Cascavel (PR): v. 09, n° 18, 2002, pp. 27-42.
- _____. *A carnalidade da reflexão: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty*. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia, 2009.
- _____. *A natureza primordial: Merleau-Ponty e o logos do mundo estético*. 2. ed. Cascavel, PR: Edunioeste, 2019.
- WALLON, H. *Les origines du caractère chez l' enfant*. Paris: PUF, 1934.
- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*. Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 1994.
- _____. *Investigações filosóficas*. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Coleção Os pensadores).

Sobre a fundamentação dos direitos humanos na contemporaneidade: o legado kantiano¹

On the basis of human rights in contemporary times: the Kantian legacy

SOLANGE DE MORAES²

Resumo: O texto discute a necessidade de proteger os direitos humanos, que foram reconhecidos, mas ainda não se encontram efetivados, em relação às críticas ao seu fundamento universal. Ainda, a fundamentação filosófica é importante para promover e efetivar os direitos humanos, sendo a imagem moral do mundo de Kant fundamental para a aceitação das normas pelos agentes, possibilitando a compreensão e realização do agente como autônomo. A autoimagem e a visão de mundo influenciam a nossa conduta e a realização da liberdade. Portanto, uma concepção de direitos humanos que não ceda aos ataques dos niilistas só pode emergir de uma imagem de mundo que promova a autodeterminação necessária para uma reflexão independente em relação à ordem do mundo presente.

Palavras-chave: Direitos Humanos. Fundamentação Filosófica. Kant.

Abstract: The text discusses the need to protect human rights, which have been recognized but are still not effectively enforced, in relation to criticisms of their universal foundation. Additionally, philosophical grounding is important for promoting and enforcing human rights, with Kant's moral image of the world being fundamental for the acceptance of norms by agents, enabling the understanding and realization of the agent as autonomous. Self-image and worldview influence our conduct and the realization of freedom. Therefore, a conception of human rights that does not give in to the attacks of nihilists can only emerge from a worldview that promotes the self-determination necessary for independent reflection on the present world order.

Keywords: Human Rights. Philosophical Foundation. Kant.

A julgarmos por considerações do tipo “[o] problema fundamental em relação aos direitos do homem, hoje, não é tanto o de *justificá-los, mas o de protegê-los*”³, diríamos que a respeito dos direitos humanos temos atualmente, por certo, um problema político, e não um problema propriamente filosófico. De fato, se

¹ Uma primeira versão deste trabalho foi apresentada no X Congresso Kant Internacional – Direito e Paz na Filosofia de Kant, em setembro de 2005, na Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, Brasil.

² Ex-aluna bolsista do Programa PET de Filosofia da UNIOESTE - *Campus* Toledo. Mestre em Filosofia pela UFSM/RS e Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC/RS. Professora da UNIFRA de Santa Maria/RS.

³ BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Campus, 1992, p. 24.

considerarmos a já amplamente conhecida (e reconhecida!) *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, bem como os direitos constantes nas Cartas Constitucionais de diversos Estados; e, apesar do conteúdo da referida Declaração e o das mais distintas Constituições, (considerarmos) a não efetivação desses mesmos direitos nos vários Estados ditos “de direito”; então, poderemos compreender a urgência da proteção e promoção de direitos que *já foram reconhecidos como tais*, - em diferentes contextos sócio-político-culturais, especialmente nos países mais pobres – sem que para isso haja a necessidade de uma nova justificação para os direitos em questão.

Além do reconhecimento sem a efetivação propriamente dita dos direitos humanos, outro fator importante que tem contribuído para colocar em xeque a questão da fundamentação dos direitos, que em geral assume uma perspectiva universalista, é a crescente tomada de consciência, e de vozes que se levantam a favor, das diferenças culturais e dos mais diversos interesses (de grupos minoritários, por exemplo) que marcam a sociedade contemporânea. Parece mesmo que a questão acerca da fundamentação dos direitos humanos em tempos de um relativismo cultural que se manifesta não só entre diferentes povos e nações, mas dentro mesmo de cada país, de cada sociedade particular, parece relegada a um segundo plano. Com efeito, o fenômeno do *multiculturalismo* parece nos convidar a pensar que “[o] fundamento absoluto [dos direitos humanos] não é apenas uma ilusão; em alguns casos, é também um pretexto para defender posições conservadoras”⁴ - para não dizer imperialistas.

Mas, apesar da urgência da promoção e efetivação dos direitos humanos, o que já pressupõe, sem dúvida, o reconhecimento desses direitos; e não obstante o relativismo cultural que caracteriza sobremaneira a sociedade contemporânea, e que parece contribuir para o deslocamento da problemática dos direitos humanos da discussão filosófica para a esfera da *práxis* política; é preciso admitir, com Dieter Henrich, que é “difícil ver como os direitos humanos reivindicados podem ser advogados e efetivados se, *implicitamente, eles são considerados como ficção, embora*

⁴ BOBBIO, op. cit. , p. 22.

*útil, e não como verdade*⁵. Que os direitos humanos como concebidos tradicionalmente sejam considerados, ainda que implicitamente, mera ficção é o que podemos inferir, em certa medida, da difusão, na contemporaneidade, do pensamento niilista, e das críticas contemporâneas em geral dirigidas às categorias de normatividade, de dever ser, e de valor, ou seja, às categorias típicas de teorias modernas que fomentaram e deram sustentação aos direitos do homem. Com efeito, um reflexo teórico da configuração do mundo contemporâneo no que diz respeito à questão dos direitos humanos pode ser vislumbrado na tendência do discurso filosófico contemporâneo segundo a qual as “velhas categorias (de normatividade, de dever-ser, e de valor), que fizeram a glória da escola do direito da natureza e das gentes e do *constitucionalismo moderno*, carecem de pertinência”⁶.

Tendo em vista que as dificuldades no que diz respeito à efetivação dos direitos humanos refletem, acima de tudo, uma desconfiança em relação aos mesmos, ou melhor, em relação ao caráter normativo desses direitos, Henrich procura explicitar alguns pressupostos necessários para a crença em tais direitos⁷. Pois, desde sua perspectiva, a efetivação dos direitos humanos não se restringe a uma tarefa “meramente” política, de proteção dos mesmos, mas exige ainda esta tarefa mais fundamental de caráter filosófico, que é o restabelecimento da própria crença em tais direitos. A propósito nota-se a respeito das reflexões de Henrich aqui em questão⁸ que ele se ocupa basicamente com a necessidade e possibilidade de superação do “niilismo prático”, cuja “estrutura ilusória” ele pretende expor. Para Henrich, restabelecer a crença na verdade dos direitos humanos exige primeiramente a superação da postura niilista que tende a considerar os direitos humanos como (se fossem) pura ficção (moral). Ele salienta que os esforços no

47

⁵ HENRICH, Dieter. “The Contexts of Autonomy: Some Presuppositions of the Comprehensibility of Human Rights”. In.: HENRICH, D. *Aesthetic Judgment and the Moral Image of the World. Studies in Kant*. Ed. Eckart Förster. Stanford: Stanford University Press, 1992, p 59 – grifos meus.

⁶ GOYAR FABRE, Simone. *Os fundamentos da ordem jurídica*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 193.

⁷ Mesmo que Dieter Henrich não figure entre os principais nomes que se dedicam sistematicamente à questão dos direitos humanos (como, por ex., Jürgen Habermas e John Rawls), suas reflexões sobre o tema merecem certa atenção dos que se posicionam à favor da defesa desses direitos. Pois, também ele assume o desafio de contribuir para a tarefa de preservar, de proteger, a tradição dos direitos humanos.

⁸ Cf. referência na nota 3.

sentido de preservar a tradição dos direitos humanos, garantindo, assim, pelo menos, uma das condições necessárias para a defesa e efetivação dos mesmos, não podem sucumbir à desconfiança persistente de que tal tradição seja mera ficção. Neste sentido sua argumentação profunda (filosófica) dos direitos humanos, que visa recuperar a crença nesses direitos, implica restaurar, em certa medida, a concepção kantiana da *autonomia da razão* – concepção esta que pode ser considerada, especialmente na perspectiva oferecida por Henrich, o legado fundamental do pensamento kantiano para a discussão contemporânea da fundamentação dos direitos humanos.

Dieter Henrich nota que no contexto da primeira proclamação constitucional e correspondente justificação dos direitos humanos, ocorrida na modernidade, esses direitos eram denominações legais (propriamente ditas) que estavam na base do Estado moderno, e que despertavam sentimentos (pathos) e provocavam intensas motivações, sentimentos e motivações estas defendidas com boas razões; ele lembra ainda que tanto nos Estados Unidos da América quanto na França a maioria dos cidadãos que reconheciam os direitos humanos e agiam de acordo com as correspondentes prescrições acreditavam que tais direitos estavam baseados em *normas universalmente válidas*; enfim, as considerações de Henrich apontam para o fato de ser na modernidade inconcebível explicar os direitos humanos em termos de interesses secretos ou como mera ficção para a integração de um sistema social então emergente. Os direitos na modernidade mais precoce não apenas eram reconhecidos como tais, *como direitos*, mas eram considerados como diretrizes para o Estado e a sociedade de então. Mais ainda, na sua primeira proclamação os direitos humanos eram defendidos e, em boa medida, efetivados com base em normas universalmente válidas, racionalmente justificadas. À vista disso, comprometido com a tradição dos direitos humanos, Henrich assume, como outros pensadores contemporâneos, a perspectiva universalista moderna, e pondera que para

“restabelecer a verdade dos direitos humanos reivindicados (mesmo) em uma formulação contemporânea, precisamos uma vez mais tomar seriamente o que é hoje descartado: a crença em normas universalmente válidas” (1992, p. 61).

Para explicitar o valor normativo dos direitos humanos, e, ao mesmo tempo, dar conta do vínculo necessário de um ideal normativo com um contexto social particular, *independentemente de época e lugar*, Henrich considera a definição de normas segundo a qual as normas incorporam uma noção de mundo e personificam uma noção específica de sujeito, ou seja, ele argumenta que as próprias normas comportam uma correlação entre uma *certa imagem do mundo e uma correspondente auto-imagem*⁹ do sujeito agente. “[N]ormas são idéias sobre a ordenação da própria conduta no mundo” (1992, p. 61). Pois bem, de acordo com Henrich, como idéias sobre a ordenação da própria conduta no mundo, as normas incorporam uma noção de mundo no qual o conteúdo mesmo das normas deve poder ser efetivado (pois a observação de normas não pode ocorrer independentemente delas estarem relacionadas às necessidades e possibilidades circunstanciais de *um mundo*), e também “personificam uma noção específica de agente que é governado por elas” (1992, p. 61). Por exemplo, o ideal de bravura implica tanto uma concepção de mundo que comporta perigos quanto a noção de um agente que pode efetivamente confrontar circunstâncias ameaçadoras. De modo que quando adotamos uma norma, nós a adotamos por uma exigência de nosso *próprio* mundo, porque nele encontramos apoio para adotar tal norma, e, ao mesmo tempo, nós nos reconhecemos a nós mesmos como agentes de uma espécie particular, vinculados com nosso contexto por regras que orientam nossa conduta em conformidade com nossa imagem de mundo (cf. 1992, p. 61/62).

Reconhecendo o legado kantiano neste respeito, Henrich salienta que a correlação estabelecida nas normas entre imagem do mundo e auto-imagem foi notada primeiramente por Kant (e os que o seguiram), no conceito de *autonomia*

⁹ Apesar de reconhecer o valor normativo dos direitos humanos Henrich considera que é preciso ter em vista que “a idéia de direitos carrega consigo um conceito de mundo”, e que este mundo no qual os direitos devem ser efetivados precisa ser explicitado na sua correlação com o sujeito portador de direitos. Com isso Henrich deixa mais claro que seu propósito é resgatar apenas a *fórmula* usada na modernidade para dar sustentação aos direitos humanos, e não simplesmente reviver o contexto histórico do surgimento desses direitos. Henrich nota que “[a] visão estreita que considera direitos humanos apenas como normas tacitamente pressupõe uma classe mais abrangente de questões, tais como as considerações sobre as condições em que as normas dos direitos humanos são adotadas ou as condições sob as quais elas tornam-se realmente persuasivas, [...]” (1992, p. 66). Ou seja, considerações sobre o fator motivacional do sujeito do direito e sobre as condições factuais de efetivação desse direito, isto é, sobre o contexto em que o direito deve ser gozado (mundo). Henrich mostra como estas questões estão já implícitas na própria definição das normas.

(da vontade). Ele nota que o princípio da autonomia tal como Kant o concebe é um elemento necessário em normas que estabelecem em si a única correlação entre imagem do mundo e auto-imagem que possibilita compreendermos a realidade (com possibilidade de efetivação) dos direitos humanos. Pois, a correlação entre imagem de mundo e auto-imagem em normas trazida à luz na filosofia kantiana dá conta do fator motivacional na aceitação de normas, constituindo, assim, um aspecto fundamental na recuperação da crença no caráter normativo dos direitos humanos.

Kant associa no princípio da autonomia a autoimagem de agentes autônomos e a única imagem do mundo capaz de suportar, na esfera presente, a realização efetiva da liberdade dos agentes, a saber, a *imagem moral* do mundo. A imagem moral do mundo, na perspectiva kantiana, possibilita ao sujeito compreender-se e realizar-se a si mesmo como autônomo, única condição que explica como o agente pode *tomar interesse por normas* - justificadas. A razão é descoberta, então, não só como faculdade legisladora senão que a única instância de legitimação de normas. De modo que:

“[...] a conduta humana pode transformar o impulso básico de auto-preservação em uma forma racional de vida consciente seguindo normas derivadas exclusivamente do próprio conhecimento da razão” (1992, p. 67).

É, pois, na correlação entre uma imagem do mundo à qual corresponde uma auto-imagem do agente como autônomo, capaz de auto-determinação, correlação esta forjada primeiramente no conjunto da filosofia crítica kantiana, mas que como fórmula puramente racional transcende o contexto histórico da modernidade, que Henrich encontra o lugar da legitimação dos direitos humanos.

De acordo com Henrich, uma concepção de direitos humanos que não cede aos ataques dos niilistas pode emergir apenas de uma imagem de mundo que promova a “[...] autodeterminação necessária para uma reflexão independente em relação à ordem do mundo da esfera presente” (1992, p. 63). E ele então observa, de acordo com a perspectiva kantiana, que “[n]ós podemos imaginar o mundo simplesmente como um campo que pode ser formado de acordo com normas que apenas nós como agentes podemos forjar – um mundo que não é ele mesmo a fonte

de normas (determinadas), e ainda menos um receptáculo de normas conferidas por uma autoridade superior. A esta imagem de mundo corresponde uma auto-imagem do agente como fonte exclusiva de ambas, ações e normas” (1992, p. 64). Segundo o autor, somente “[e]sta visão de mundo/auto-imagem, junto com suas normas, é hospitaleira para a noção de direitos humanos” (1992, p. 65). Ressalta de suas considerações sobre o tema dos direitos humanos a preocupação de Henrich com a articulação da “[...] perspectiva interna do agente particular que tem dúvidas e reservas sobre a conduta normativa invocada pelos direitos humanos reivindicados” (1992, p. 60). De fato, ao mostrar a interdependência entre visão de mundo, auto-imagem e aceitação de normas, Henrich explicita sua preocupação com o papel da motivação dos agentes em suas ações, sugerindo que os direitos humanos só podem ser reconhecidos como *verdades* na medida em que possam eles mesmos motivar a conduta dos agentes, o que implica, certamente, a possibilidade da realização do conteúdo dos ideais normativos no mundo concreto.

Tendo em vista que o que nos motiva só é inteligível à luz da auto-imagem que nós temos de nós mesmos, as normas relativas aos direitos humanos só podem motivar-nos se nos considerarmos efetivamente como agentes livres, autolegislaadores, e termos uma visão do mundo no qual a liberdade (de cada um) é realizável. De acordo com Henrich, da possibilidade de normas serem um fator motivacional decisivo na nossa conduta depende a verdade dos direitos humanos em termos de normas. E poderíamos acrescentar ainda, de acordo com esta mesma perspectiva, que da possibilidade mesma de concebermos os direitos em termos de normas depende a própria verdade dos direitos humanos. Efetivamente, Henrich enfatiza que a validade dos direitos humanos depende de que as próprias normas, originadas da própria razão humana, sejam o fator motivacional decisivo em nossa conduta, e nenhuma outra motivação adicional, seja a força exercida pelo Estado ou o medo de uma autoridade divina; que “[d]entro da cadeia inteira de motivos comensuráveis com a auto-imagem que sustentamos é preciso que as normas sejam o fator motivacional decisivo em nossa conduta” (1992, p. 65). O autor reconhece que “as interconexões de visão de mundo, auto-imagem e aceitação de normas que motivam a ação são realmente complexas e difíceis de articular conceitualmente”; contudo, considera que “elas são necessárias para conceber a visão de vida que

precisam ter aqueles que usam a linguagem de direitos como uma expressão natural” (1992, p. 66).

De acordo com Henrich, é preciso considerar nas normas relativas aos direitos humanos uma possível correlação entre um agente autônomo e seu respectivo contexto histórico, se quisermos apresentar hoje uma *justificação inclusiva* dos direitos humanos, a partir da qual unicamente é possível restabelecer a confiança na verdade dos direitos genuinamente humanos e contribuir, assim, de modo significativo, para sua defesa e efetivação. Ou seja, é preciso considerar que apesar do caráter ideal, normativo, dos direitos humanos, este ideal apenas faz sentido, ou melhor, tem legitimidade, se vincular os interesses e as necessidades dos agentes implicados com as condições de sua efetividade no contexto sócio-histórico no qual este agente está inserido. Do contrário todo discurso sobre direitos humanos não faz outra coisa senão contribuir mais e mais para o descrédito da verdade dos próprios direitos. Pois, “seja garantindo uma esfera de liberdade na qual o agente possa agir, ou assegurando as condições mínimas sob as quais um sujeito possa viver, a noção de direitos é inseparável das circunstâncias do mundo factual” (1992, p. 62).

Henrich aponta, assim, para uma possibilidade de concebermos a origem dos direitos humanos, e especialmente a legitimidade de sua reivindicação, sem recorrermos simplesmente ao passado histórico da primeira proclamação dos direitos. Pois, a reivindicação dos direitos “não pode ser imposta (meramente a partir) de uma interpretação da proclamação original dos direitos humanos” (1992, p. 66), já que “[...] a idéia de direitos carrega um conceito de mundo com ela” (p.66), e o mundo de hoje está bastante mudado em relação ao mundo moderno. Mesmo se valendo do contexto moderno das teorias da autonomia (especialmente da concepção kantiana) que deram sustentação e legitimidade aos direitos humanos então proclamados, recuperando, assim, de certa forma, a faculdade prático-moral da razão (em sentido kantiano), Henrich é bastante consciente da distância (cronológica e cultural) que nos separa da modernidade. E a tarefa de restituir a verdade dos direitos humanos com base na razão autônoma implica, como já indicamos acima, a refutação do niilismo prático, ou seja, o enfrentamento de teorias que foram unânimes em declarar o caráter ilusório da razão prática (pura), ou seja, da autonomia da razão.

A superação do niilismo

O niilismo caracteriza-se, segundo Henrich, como sendo um *terceiro nível de reflexividade*, em contraposição ao *segundo nível de reflexividade* que distingue o pensamento crítico. Predominante em meados do séc. XIX, este terceiro nível de reflexividade se caracteriza por teorias que declaram que a vida dirigida de acordo com a razão, ou seja, pela autodeterminação racional (moral), é uma ilusão; que nossa razão, na verdade, se apóia no esforço pela sobrevivência e na necessidade de sensação intensa, e não na autonomia ou no pathos da liberdade (cf. p. 72). Ou seja,

“(e)nquanto o segundo nível de reflexividade procura fontes de enganos que se insinuam sistematicamente na estrutura de nossas capacidades cognitivas, o terceiro nível suspeita de que todas as suposições racionais são meras trapaças” (1992, p. 71/ 2).

Por isso, o terceiro nível de reflexividade aparentemente põe por terra o que de mais fundamental o Iluminismo pôde reclamar legitimamente, a saber, ter gerado o pathos da auto-determinação racional.

Henrich leva muito a sério a força (teórica e prática!) do niilismo moral, até porque o niilismo foi considerado uma continuação das teorias da autonomia originadas do segundo nível de reflexividade. As filosofias da “existência concreta” e do “socialismo científico” efetivamente sustentam que o “[...] entusiasmo evocado pela primeira proclamação dos direitos humanos contém, na verdade, de forma embrionária, a maior ameaça a toda a humanidade” (1992, p. 76); tais filosofias defendem que as teorias da autonomia conduziram imediatamente ao niilismo agressivo. Henrich, contudo, diferentemente dessas filosofias, procura mostrar a estrutura ilusória do niilismo, para poder recuperar o ideal moderno da autonomia. Ele toma a mesma estrutura argumentativa de correlação entre imagem de mundo e auto imagem, usada para dar conta do caráter normativo dos direitos humanos, para explicar tanto o “êxito” do niilismo prático quanto para explicitar o caráter ilusório do pensamento niilista.

Henrich observa que as “[p]ráticas niilistas se sabem apoiadas por uma visão de mundo, e (que) elas percebem as normas das doutrinas dos direitos humanos vazias quando elas não estão ancoradas no mundo” (1992, p. 74). A imagem de mundo na qual as práticas niilistas se apóiam se constitui com base na crença

(deliberada) na dissolução de imagens de mundo que prevaleceram em tempos anteriores. E esta imagem de mundo “oferece um tipo diferente de auto-imagem, derivada da tentativa de intensificar as energias de classes antigas de ação pela liberação delas do controle e inibição da ilusão [da razão]” (1992, p. 74/75). Henrich considera este tipo de auto-imagem ilusória, justamente porque ela não deriva de motivos que se desenvolvem naturalmente de uma imagem do mundo, mas sim da crença na dissolução das imagens de mundo antecedentes (cf. p. 75). Não obstante, ele reconhece que a força desta auto-imagem deriva não de sua verdade, mas do fato de que os agentes que assim se reconhecem fixam a aceitação de regras em geral no nexo das correlações eu-mundo. De modo que mesmo sendo imaginárias as auto-imagens niilistas “aproximam-se das condições da realidade muito mais do que as visões que concebem a ética definida racionalmente tão estreitamente que negligenciam inteiramente os contextos dos quais depende a aceitação de normas” (1992, p. 75). Contudo, contra as teorias que caracterizam o terceiro nível de reflexividade, Henrich insiste que “[e]mbora os discursos racionais possam, de fato, ser a base de erros, (apenas) a capacidade crítica da razão pode ser a fundação de uma vida livre de controle externo” (1992, p. 71), reafirmando, assim, a ideia da autonomia como princípio fundamental para a compreensão e defesa de qualquer direito – até mesmo, se for o caso, a defesa de que não há direitos, ou de que estes carecem de caráter normativo. Ele ressalta que mesmo admitindo que a racionalidade prática exaltada pelo Iluminismo tenha, em certa medida, fracassado, ainda somos seres dotados de razão e vontade, e que, consciente ou inconscientemente, nossas ações sempre são precedidas por motivações que nos representamos na forma de máximas, que funcionam como normativas para nossa conduta.

Henrich propõe, então, combinar sua análise crítica do niilismo com outra interpretação de mundo que não a moderna para dar sustentação às convicções sobre as quais repousam nossa crença na verdade dos direitos humanos, ou seja, propõe “[...] uma teoria válida que possa ocasionar convicções justificadas” (1992, p. 74). Ele propõe que as normas sustentadas nas doutrinas dos direitos humanos sejam ancoradas em uma visão de mundo que lhes dê sustentação para que não permaneçam vazias e sujeitas à críticas e, o que é pior, que prevaleçam práticas

niilistas. Com isso Henrich adverte a necessidade de considerarmos, em uma teoria que se propõe justificar normas racionalmente, o contexto do qual depende a aceitação das mesmas (cf. p. 75). Propondo a combinação de um exame crítico do niilismo prático com “outra interpretação do mundo”, Henrich aponta para a alternativa de

“[...] encontrar no mundo (contemporâneo) uma situação fundante (situation grounds) para uma auto-imagem e uma interpretação de nossa situação que novamente desimpeça nossa vida consciente da aceitação de normas universais” (1992, p. 77).

Ele sugere, pois, “uma estrutura conceitual na qual a idéia da autonomia humana seja formulada em um modo novo e potencialmente convincente” (1992, p. 81). Henrich está pensando, neste contexto, numa maneira de salvar a (idéia da) autonomia dos ataques niilistas, incorporando nesta empreitada os “insights derivados do terceiro nível de reflexão” (p. 81). Ele mesmo não desenvolve esta reflexão, pelo menos não no contexto aqui analisado, mas indica duas séries de pensamentos que, conforme sua avaliação, concorrem para este propósito.

A primeira linha de pensamento apontada por Henrich é a que emerge do pensamento de Heidegger e de Wittgenstein, dois dos mais importantes pensadores de nosso tempo. Da contribuição destes filósofos o autor julga possível derivar fundamentos formais para uma auto-imagem modificada de nossa vida consciente, de acordo com a qual a “autonomia como uma orientação para a conduta pode ainda ser efetiva e legítima” (1992, p. 81). Uma auto-imagem que, sem dúvida, altera a concepção moderna de agente autônomo (elimina o sujeito transcendental). “A segunda linha de pensamento deriva da revisão de uma perspectiva sobre o mundo associada com a modernidade precoce” (1992, p. 82). Na modernidade, lembra Henrich, “uma cosmologia e uma teoria da história analogamente construída emergiu na qual a realização da raça humana era interpretada como o fim último do desenvolvimento do mundo” (1992, p. 82). Esta era uma visão de mundo correlata à idéia da autonomia inerente aos homens enquanto agentes racionais. Mas, observa Henrich, “esta não é o único modo de visão de mundo que é compatível com a idéia de autonomia” (p. 82). Com efeito, considerando apenas dois aspectos: primeiro, que “nós antevemos um futuro no qual a terra será inabitável”; e, segundo, que “nós

somos confrontados com uma ameaça que apenas nós temos criado: a aniquilação nuclear”; Henrich afirma que “[u]ma concepção de nosso mundo e seu fim último precisa conseqüentemente ser construída *inversamente* à imagem de mundo e teleologia da primeira modernidade” (1992, p. 82). E mais uma vez temos aqui expressa a preocupação de Henrich com a necessidade de vincular o ideal normativo dos direitos humanos com sua efetivação em contextos do mundo concreto já no nível fundamental de concepção desses direitos.

Henrich critica pensadores contemporâneos que, segundo ele, no intuito de apresentar uma fundamentação para os direitos humanos tendem, notoriamente, a desconsiderar os contextos particulares a partir dos quais deveriam ser pensados certos direitos¹⁰. Ele pondera que esta atitude de desconsideração em relação aos contextos específicos nos quais eventualmente serão reivindicados certos direitos, mesmo no nível da fundamentação destes direitos, contribui para a proliferação de discursos (niilistas) que não contribuem para a preservação da tradição dos direitos humanos, e até mesmo negam tal tradição. Parafraseando Mary Wollstonecraft - que denunciou a restrição do discurso dos direitos naturais aos “direitos do homem”, e a negligência da desigualdade histórica e marginalização das mulheres¹¹ - poderíamos dizer, com Henrich, que, na atualidade, parte do discurso sobre os direitos humanos, apesar de proclamar a universalidade destes direitos, tem negligenciado a desigualdade histórica e marginalização dos países mais pobres, o que contribui para que tal discurso seja considerado completamente impotente e ineficiente, quando não fruto de mera ficção moral, ou baseado em intenções conservadoras e imperialistas. De acordo com a reflexão de Henrich, o descrédito em relação aos direitos humanos seria agravado na medida em que os direitos humanos são defendidos como reivindicações justificáveis mesmo em contextos sócio-políticos nos quais algumas destas reivindicações não têm sequer a possibilidade de serem satisfeitas (seja por questões, econômicas, culturais, religiosas, ou outras mais).

¹⁰ São teorias que Henrich considera ainda muito ligadas à “matriz metodológica” da filosofia prática clássica (moderna).

¹¹ “A Vindication of the Rights of Woman”. In: HEYDEN, Patrick (org.). *The Philosophy of Human Rights*. St. Paul: Paragon House, 2001, pp. 101-108.

Henrich, por sua vez, ao reconsiderar os direitos humanos como normas para dar conta da justificação dos mesmos enfatiza que tal justificação não significa justificar tais direitos como válidos universalmente em *termos substanciais*. Pelo contrário, a consideração dos direitos humanos a partir de normas que correlacionam o sujeito agente cuja conduta deve ser governada por elas e o contexto (mundo) em que estas normas (de conduta) devem ser cumpridas é justamente o que possibilita a defesa e efetivação de direitos (genuinamente) humanos nos mais diferentes contextos.

Referências

BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

GOYAR FABRE, Simone. *Os fundamentos da ordem jurídica*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HENRICH, Dieter. “*The Contexts of Autonomy: Some Presuppositions of the Comprehensibility of Human Rights*” In. HENRICH, D. *Aesthetic Judgment and the Moral Image of the World*. Studies in Kant. Ed. Eckart Förster. Stanford: Stanford University Press, 1992.

_____. “*A Vindication of the Rights of Woman*” In HEYDEN, Patrick (org.). *The Philosophy of Human Rights*. St. Paul: Paragon.

O conceito de justiça na teoria rawlsiana: considerações introdutórias

The concept of justice in rawlsian theory: introductory considerations

NELSI KISTEMACHER WELTER ¹

Resumo: No presente texto, discute-se a teoria da justiça proposta por John Rawls em sua obra "Uma Teoria da Justiça" (1971). Rawls enfatiza a prioridade da justiça como virtude social para a resolução de conflitos de interesses e propõe a "justiça como equidade" como uma teoria da justiça social voltada às instituições sociais. Segundo Rawls, a justiça é a primeira virtude das instituições sociais e baseia-se na inviolabilidade dos direitos de cada pessoa, que não podem ser violados nem mesmo em benefício da sociedade como um todo. A teoria de Rawls se volta para a estrutura básica da sociedade e a distribuição adequada de encargos e benefícios da cooperação social. Ele também distingue entre justiça formal e justiça substantiva, e afirma que a justiça substantiva depende de princípios substantivos de justiça social e que uma sociedade pode ser injusta mesmo que atenda aos critérios formais de justiça.

Palavras-chave: John Rawls. Justiça social. Princípios de justiça. Instituições sociais.

Abstract: In the present text, John Rawls' theory of justice proposed in his work "A Theory of Justice" (1971) is discussed. Rawls emphasizes the priority of justice as a social virtue for resolving conflicts of interest and proposes "justice as fairness" as a theory of social justice focused on social institutions. According to Rawls, justice is the first virtue of social institutions and is based on the inviolability of the rights of each person, which cannot be violated even for the benefit of society. Rawls' theory focuses on the basic structure of society and the appropriate distribution of the burdens and benefits of social cooperation. He also distinguishes between formal justice and substantive justice and argues that substantive justice depends on substantive principles of social justice and that a society can be unjust even if it meets the formal criteria of justice.

Keywords: John Rawls. Social justice. Principles of justice. Social institutions.

John Rawls (Baltimore, 1921-2002), importante filósofo político contemporâneo, torna-se conhecido por sua obra *Uma Teoria da Justiça*, em que apresenta sua proposta contratualista, cuja pretensão é a de oferecer um programa racional que possa enfrentar problemas normativos implicados na tentativa de estabelecimento de princípios de justiça voltados à avaliação das instituições sócio-políticas. Apesar do reconhecimento ao seu pensamento filosófico se dar devido à maneira como explicita os pressupostos básicos a partir dos quais constrói os

¹ Ex-aluna bolsista do Programa PET de Filosofia da UNIOESTE - *Campus* Toledo e professora do Colegiado de Filosofia na mesma universidade. Mestre em Filosofia Política pela UNICAMP e Possui Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

princípios de justiça, nosso objeto de investigação não se remete diretamente à sua teoria contratualista, em sua dimensão específica. Procuramos, isto sim, investigar, em sua principal obra, qual seja, *Uma Teoria da Justiça*, a maneira como o autor expõe seu conceito de justiça, bem como o objeto a que se aplica, donde deriva a idéia de que sua teoria da justiça, denominada “justiça como equidade”, se volta aos problemas da justiça social.

Dessa maneira, se observamos o ponto de partida básico a partir do qual Rawls começa a elaborar sua teoria, vemos que este consiste no estabelecimento da prioridade da justiça, que pode ser observada logo no início de *Uma Teoria da Justiça*: “a justiça é a primeira virtude das instituições sociais, como a verdade o é dos sistemas de pensamento” (*TJ*: 3)². Pelo fato de existirem conflitos de interesses, surge a necessidade da justiça. Neste sentido, justiça é uma virtude social. Ela é a instância de resolução dos conflitos; justiça deve ser compreendida como uma balança: a justiça como equidade (ou imparcialidade). Com a segunda parte da frase quer dizer que, assim como o conhecimento se regula pela idéia de verdade, a justiça se refere às instituições sociais, ou seja, à sociabilidade.

Rawls continua seu raciocínio: “Cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem mesmo o bemestar da sociedade como um todo pode ignorar” (*TJ*: 4). Com isto quer dizer que a justiça deve impedir que se justifique a perda da liberdade de alguns para que outros ou mesmo todos possam partilhar um bem maior³. Ou seja, não é permitido o sacrifício de alguns como compensação pelo

² Com o objetivo de facilitar a consulta aos textos do autor, utilizaremos a abreviatura *TJ* para a obra *Uma Teoria da Justiça* e *LP* para *O Liberalismo Político*, seguidos dos números das respectivas páginas. As páginas indicadas correspondem às traduções de Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves para *Uma Teoria da Justiça* e à tradução de Dinah de Abreu Azevedo para a obra *O Liberalismo Político*. Quanto às citações de outras obras ou artigos de John Rawls e de outros autores, apresentaremos, no final da citação e, entre parênteses, o sobrenome do autor, o ano de publicação e o número da página.

³ Rawls tem em vista aqui a distinção entre o utilitarismo e a justiça como equidade, considerando a natureza teleológica do primeiro e a natureza deontológica da justiça como equidade. Segundo o professor Álvaro de Vita, o utilitarismo é classificado por Rawls como doutrina ética teleológica pois prioriza o bem humano em detrimento da justiça e do direito. Na justiça como equidade, porém, o justo é prioritário em relação ao bem, ou seja, “(...) os princípios de justiça têm primazia sobre o bem em dois sentidos: porque podem ser defendidos de uma forma que não pressupõe a validade de nenhuma visão específica do bem; e porque colocam limites às formas pelas quais os cidadãos podem se empenhar em realizar as concepções do bem que julgam ser verdadeira” (VITA, 1998: 21). Por isso, Rawls classifica sua teoria como deontológica.

aumento de vantagens para um número maior⁴. Os direitos garantidos pela justiça não dependem de negociação política nem do cálculo dos interesses sociais. Portanto, a justiça, assim como a verdade, como primeiras virtudes da atividade humana, não podem ser objetos de qualquer compromisso.

Rawls parte de sua visão de sociedade como um sistema equitativo de cooperação social que se dirige à satisfação dos interesses de todos e cada um dos membros. Diante da realidade caracterizada pela escassez de recursos, surge a necessidade de se fundar esse sistema de cooperação em determinados princípios que configurem e facilitem a potencialização das vantagens da colaboração social e que, por sua vez, possam diminuir os conflitos derivados da distribuição dos benefícios e encargos sociais. A maneira como são configurados esses princípios pode nos colocar diante de uma ou outra concepção de justiça.

Voltemos agora à primeira frase. Se, como Rawls diz, a justiça é a primeira virtude das instituições sociais, em que ela consiste então? Quando se fala de justo e injusto, deve-se levar em conta que diversas coisas podem ser qualificadas por tais conceitos, como, por exemplo, leis, instituições, sistemas sociais, ações individuais, atitudes e inclinações das pessoas. Pode-se chamar as próprias pessoas de justas ou injustas. Todavia, Rawls está preocupado, a princípio, com um caso particular do problema da justiça, qual seja, está preocupado com o tema da justiça social. A justiça, neste sentido, tem como seu objeto principal a estrutura básica da sociedade.

Na obra *O Liberalismo Político*, Rawls escreve que está pensando na estrutura básica das sociedades regidas pela democracia constitucional moderna. A preocupação fundamental de Rawls é com a maneira pela qual as instituições sociais⁵ mais importantes (*major social institutions*) se integram num sistema e distribuem os direitos e deveres fundamentais e determinam a distribuição das

⁴ Rawls acredita que um dos defeitos mais sérios do utilitarismo se refere ao fato de permitir o sacrifício de um (ou mais) inocente(s) em benefício da maioria. A teoria da justiça como equidade consiste, então, no oferecimento de uma alternativa à doutrina utilitarista que, de acordo com Rawls, não resolve satisfatoriamente a questão da justiça.

⁵ Os princípios de justiça aplicáveis às instituições não devem ser confundidos com os princípios aplicáveis aos indivíduos e à sua ação em determinadas circunstâncias.

vantagens provenientes da cooperação social. No §14 de *Uma Teoria da Justiça* se refere à estrutura básica como sendo:

um sistema público de regras que definem um esquema de atividades que conduz os homens a agirem juntos no intuito de produzir uma quantidade maior de benefícios e atribuindo a cada um certos direitos reconhecidos a uma parte dos produtos (TJ: 91).

É preciso compreender que a concepção rawlsiana de justiça trata de uma concepção moral, que é elaborada para um objetivo específico, qual seja: o de regular as instituições políticas, sociais e econômicas da sociedade. Em outras palavras, trata-se de uma concepção moral cujo conteúdo é determinado por princípios que articulam certos valores políticos. Neste sentido, Rawls define instituição como sendo “(...) um sistema público de regras que define cargos e posições com seus direitos e deveres, poderes e imunidades etc” (TJ: 58).

Dizer que uma instituição e, conseqüentemente, a estrutura básica da sociedade implica num sistema público de regras significa que “(...) todos os que estão nela engajados sabem o que saberiam se essas regras e a sua participação na atividade que elas definem fossem o resultado de um acordo” (TJ: 59). Ou seja, uma pessoa que faz parte de uma instituição sabe quais são os papéis que lhe cabem e sabe também quais os papéis que cabem aos outros. Além disso, essa pessoa também tem a informação de que as outras pessoas sabem disso, como também sabem que ele o sabe e assim por diante. Entretanto, nem sempre essa condição é preenchida pelas instituições. Mesmo assim, segundo Rawls, constitui-se numa hipótese simplificadora razoável. Portanto, os princípios de justiça devem ser aplicados às estruturas sociais consideradas como públicas no sentido acima indicado. Assim, a publicidade das regras de uma instituição garante que as pessoas que dela participam conheçam as limitações recíprocas e saibam que tipos de ações são permitidas. Com isso, há uma base comum para a determinação de expectativas mútuas. Rawls acrescenta ainda que, no caso de uma sociedade bem ordenada e que é regulada por uma concepção compartilhada de justiça, há um entendimento comum no que diz respeito ao que é justo e injusto.

Outra questão que se coloca, porém, é que nem todas as instituições⁶ no interior da sociedade fazem parte da chamada “estrutura básica”. Clubes privados e associações, por exemplo, não são considerados instituições componentes da estrutura básica. Conseqüentemente, os princípios de justiça não se aplicam a essas instituições. Além disso, as associações existentes no interior da sociedade, como é o caso das igrejas e universidades, devem adaptar-se aos requisitos impostos pela estrutura básica no estabelecimento da justiça.

Baynes apresenta as seguintes instituições como fazendo parte da estrutura básica e que, segundo ele, são apresentadas em diferentes seções de *Uma Teoria da Justiça*: a constituição política, a família nuclear, a economia de mercado competitivo, um sistema legal autônomo – “o império da lei” –, um estado de bem-estar intervencionista (Cf. BAYNES, 1992: 162).

De acordo com Rawls, “o papel das instituições que pertencem à estrutura básica é garantir condições de fundo justas, em cujo contexto as ações de indivíduos e associações podem ser levadas a cabo” (LP: 318). Essas instituições, quando pensadas em conjunto, como um único sistema⁷, são responsáveis pela definição dos direitos e deveres de todos e influenciam nas suas perspectivas de vida. Portanto, Rawls relaciona a justiça de uma dada sociedade com a forma como são atribuídos os direitos e deveres fundamentais, bem como as oportunidades econômicas e as condições sociais⁸.

⁶ Rawls comenta, no §10 de *Uma Teoria da Justiça*, que uma instituição pode, porém, ser considerada de duas maneiras: “primeiro, como um objeto abstrato, ou seja, como uma forma possível de conduta expressa por um sistema de regras; segundo como a realização das ações especificadas por essas regras no pensamento e na conduta de certas pessoas em uma dada época e lugar” (TJ: 58). Entretanto, o que podemos então considerar como justo ou injusto, a instituição concebida como realização concreta ou a instituição compreendida como um objeto abstrato? Responde ser melhor considerar como justa ou injusta a instituição concreta e que é administrada de maneira efetiva e imparcial. Neste sentido, pode-se dizer de uma instituição tida como um objeto abstrato que ela é justa ou injusta na medida em que ações concretas dela advindas possam ser classificadas como justas ou injustas. E, ainda, uma instituição é concreta quando há um entendimento público de que o sistema de regras que a definem deve ser obedecido e, conseqüentemente, as ações por ela especificadas são levadas a cabo. No §10 também podemos ver a distinção entre uma regra ou conjunto de regras, uma instituição e a estrutura básica da sociedade (Cf. TJ: 57ss).

⁷ Os princípios não são aplicáveis às instituições compreendidas individualmente, mas são aplicáveis às instituições compreendidas como fazendo parte de um sistema de cooperação.

⁸ Na obra *O Liberalismo Político* Rawls fala de uma divisão de trabalho institucional entre a estrutura básica, que deve fazer os ajustes necessários para garantir a justiça básica, e as normas que são aplicadas diretamente aos indivíduos e associações. Tal divisão permitiria aos indivíduos e associações maior liberdade para a realização de seus próprios fins no interior desta mesma

Compreende a estrutura de base como envolvendo situações sociais diferenciadas, sendo que as pessoas que nascem nessas diferentes situações têm perspectivas de vida diferentes, as quais é determinado, em parte, pelo sistema político, assim como pelas circunstâncias econômicas e sociais. Ou seja, as instituições da sociedade favorecem determinadas posições sociais em relação às outras, o que constitui profundas desigualdades. Os princípios de justiça que Rawls apresenta aplicam-se, em primeiro lugar, a este tipo de desigualdades.

A compreensão que Rawls tem de sociedade é a de que esta se trata de uma associação de pessoas que reconhecem determinadas regras de conduta e geralmente agem de acordo com elas. Estas regras seriam responsáveis por especificar um sistema equitativo de cooperação social. Dessa maneira, apesar de a sociedade poder ser entendida como um sistema de cooperação, que tem em vista vantagens mútuas, ela está marcada, simultaneamente, tanto por um conflito como por uma identidade de interesses. Há identidade de interesses na medida em que a cooperação possibilita que todos tenham uma vida melhor do que cada pessoa teria se tivesse de viver apenas de seus próprios esforços. Por outro lado, há conflito de interesses na medida em que as pessoas não se apresentam indiferentes à maneira como são distribuídos os benefícios acrescidos resultantes da sua colaboração, já que, para conseguirem atingir seus objetivos, todos preferem receber uma parte maior dos benefícios.

Por isso, é preciso um conjunto de princípios a partir dos quais se possa optar dentre as diversas formas de ordenação social que determinam a divisão dos benefícios, através dos quais se possa obter um acordo sobre a repartição adequada destes mesmos benefícios. Nesse sentido, Rawls trata de princípios da justiça social, na medida em que eles se encarregariam de fornecer um critério para a atribuição de direitos e deveres nas instituições básicas da sociedade e, além disso, definiriam a distribuição adequada de encargos e benefícios da cooperação social.

Dessa maneira, compreende-se uma sociedade como sendo bem ordenada, principalmente quando ela é regida efetivamente por uma concepção pública de justiça. Isso significa que em tal sociedade “(...) (1) todos aceitam e sabem que os

estrutura, já que podem confiar em que as correções necessárias para a garantia de justiça básica deverão ser feitas em outra parte do sistema social (Cf. *PL*: VII §4).

outros aceitam os mesmos princípios de justiça, e (2) as instituições sociais básicas geralmente satisfazem, e geralmente se sabe que satisfazem esses princípios” (TJ: 5).

Portanto, uma concepção pública significa uma concepção que possa ser reconhecida como mutuamente aceitável por todos os seus membros, sejam quais forem suas posições sociais ou interesses particulares. Numa sociedade bem ordenada, ou seja, numa sociedade cuja regra fundamental é uma concepção pública de justiça, o anseio geral de justiça limita a prossecução de outros fins. Portanto, numa tal situação, mesmo que os sujeitos formulem exigências sucessivas contra os outros, eles reconhecem que existe um ponto de vista a partir do qual são decididas suas pretensões.

Nas sociedades existentes a determinação do justo ou do injusto geralmente é objeto de disputa (por isso sociedades bem ordenadas são raras). Cada membro da sociedade tem uma determinada concepção de justiça. Rawls, porém, acredita que, apesar da concepção de justiça de cada um, todos percebem a necessidade de que haja um conjunto específico de princípios que se encarregue da atribuição de direitos e deveres básicos e da determinação do que se entende ser a distribuição adequada dos encargos e benefícios da cooperação em sociedade, estando dispostos a afirmá-los (Cf. TJ: 5-6).

Nesse sentido, o conceito de justiça se distingue das diferentes concepções de justiça. Os defensores das diversas concepções de justiça podem concordar em relação ao fato de que as instituições são justas quando não são arbitrariamente discriminadoras na atribuição dos direitos e deveres básicos e quando as regras nela existentes estabelecem um equilíbrio que leve em conta, de forma adequada, as diversas reivindicações concorrentes entre si na atribuição dos benefícios da vida social. Ou seja, as pessoas podem estar de acordo em relação ao significado do conceito de justiça, o que não significa que não tenham divergências em relação aos princípios e critérios apropriados de justiça.

O âmbito da investigação do problema da justiça é, portanto, limitado para Rawls. Ele está preocupado, em primeiro lugar, com um caso particular da justiça, ou seja, a justiça aplicada à estrutura básica da sociedade. Por isso, não pretende

considerar a justiça das práticas sociais, nem a justiça no direito internacional público e nas relações entre Estados⁹.

Os princípios adequados à estrutura básica da sociedade podem não ser igualmente válidos para todos os casos. Isto é, eles podem não se adequar (não ser aplicáveis) às regras e práticas de determinadas associações privadas ou de grupos sociais restritos. Rawls acredita que, na medida em que se obtenha uma teoria fundamental aplicável à estrutura básica da sociedade, os problemas de justiça restantes poderão ser resolvidos com mais facilidade.

A discussão do problema da justiça é limitado, em segundo lugar, pelo exame dos princípios de justiça que devem regular uma sociedade bem ordenada. Rawls parte da presunção de que todos agem com justiça e contribuem para a manutenção das instituições justas¹⁰ (*TJ*: 9).

Quando se fala de justiça, porém, é preciso distinguir justiça formal, ou justiça como regularidade, de justiça substantiva, para esclarecer em que sentido o autor utiliza o termo. Supondo-se a existência de uma certa estrutura básica, as regras que compõem essa mesma estrutura são regras que formam uma certa concepção de justiça. Mesmo que não aceitemos seus princípios, por considerá-los injustos, tratam de princípios de justiça, na medida em que assumem o papel da justiça, qual seja, da determinação da atribuição de direitos e deveres fundamentais, bem como da divisão dos benefícios decorrentes da cooperação social. Além disso, supõe-se que tal concepção de justiça seja amplamente aceita na sociedade. Supõe-se também que as regras definidas pelas instituições sejam observadas e interpretadas adequadamente, sendo que casos semelhantes são tratados de maneira semelhante.

⁹ Na obra *O Liberalismo Político* diz estar preocupado com o problema da justiça enquanto aplicado à estrutura básica da sociedade, compreendendo-se a mesma como um sistema fechado. Compreende ser importante, primeiramente, resolver este problema nesse âmbito mais limitado, o da sociedade concebida como um sistema equitativo de cooperação social. Nesse sentido, afirma deixar para mais adiante alguns temas como é o caso do “direitos das gentes”, ou seja, a aplicação da justiça ao direito internacional e das relações entre as sociedades (*Cf. LP*: 63-4).

¹⁰ Fazem-se necessárias aqui algumas observações. Em *Uma Teoria da Justiça* Rawls parece não distinguir a filosofia moral da filosofia política, nem contrastar as doutrinas morais em sentido abrangente com as doutrinas restritas ao domínio do político. Nas obras posteriores, afirma que a teoria da justiça tem que ser política, não pode ser abrangente, metafísica. Bonella chama essa transformação no pensamento de Rawls de filosofia contextualista. Portanto, compreende a justiça como uma concepção normativa. Ou seja, elabora-se um ideal prático que nos faz certas exigências para que possamos guiar nossas escolhas. No entanto, não se formula aí uma teoria universal de justiça, mas uma teoria para a sociedade que tem tradição democrática.

Justiça formal é, nesse caso, a denominação atribuída à administração imparcial e coerente de leis e instituições, sejam quais forem seus princípios substantivos.

Se acrescentarmos à idéia de justiça formal apresentada a idéia de que a justiça deve sempre expressar, de alguma forma, a igualdade, temos então que: “(...) a justiça formal exige que em sua administração as leis e instituições se devam aplicar igualmente (ou seja, do mesmo jeito) àqueles que pertencem às categorias definidas por elas” (TJ: 62).

No entanto, só isso não basta para que se possa falar em justiça substantiva. Mesmo que seja respeitada a igualdade – casos semelhantes devem ser tratados de maneira similar – e leis e instituições sejam aplicadas de maneira semelhante, ainda assim elas podem ser injustas. A justiça substantiva depende de princípios substantivos de justiça social. Por mais improvável que isso seja, uma sociedade escravocrata, por exemplo, ou uma sociedade discriminatória, pode ser administrada da forma como o requer a justiça formal, ou seja, de maneira uniforme e coerentemente. Em outras palavras, uma sociedade, mesmo que atenda aos critérios formais de justiça, pode, ainda assim, ser injusta¹¹. Entretanto, é importante salientar que a justiça formal exclui formas significativas de injustiças. Mesmo assim, Rawls acrescenta que “(...) a força das exigências da justiça formal, da obediência ao sistema, depende claramente da justiça substantiva das instituições e das possibilidades de sua reforma” (TJ: 63).

Há aqui, portanto, uma tendência à defesa de que a justiça como regularidade, ou justiça formal, e a justiça substantiva andam juntas. Ainda na sequência do §10 de *Uma Teoria da Justiça*, afirma que, nos casos em que estão presentes a justiça formal, o império da lei (*the rule of law*) e o respeito às expectativas legítimas, é provável que a justiça substantiva também esteja presente.

O desejo a seguir as leis de forma imparcial e consistente, de tratar casos similares de forma semelhante, e de aceitar as consequências

¹¹ Tem-se então a situação de uma injustiça formalmente justa, que sugere a Rawls a distinção entre uma norma ou grupo de normas (isoladamente), uma instituição (ou uma parte dela) e a estrutura básica do sistema social. O propósito dessa distinção é indicar que uma norma (ou várias normas) pode ser injusta sem o ser o conjunto de normas ou sem o ser o sistema social como um todo que a contém. Também podemos ter o caso de uma instituição ser injusta, mas de a estrutura básica que a contém não o ser. Além disso, um sistema social como um todo também pode ser injusto, mesmo que nenhuma das instituições que o compõem o seja.

da aplicação de normas públicas, está intimamente ligado ao desejo, ou pelo menos à disposição, de reconhecer os direitos e liberdades dos outros e de compartilhar de forma justa os benefícios e os encargos da cooperação social. Um desejo tende a ser associado com o outro (*TJ*: 63).

Precisamos então lembrar aqui de que a pretensão de Rawls é de explicitar uma concepção de justiça social. Através de uma concepção de justiça, pretende-se especificar os princípios orientadores de nossas intuições nas situações em que devemos interpretar ou até mesmo explicar o conceito formal de justiça. No entanto, só podemos falar acerca da conexão sugerida entre justiça formal e justiças substantivas se têm em mente a explicitação de princípios substantivos de justiça social. Rawls acredita que os princípios da justiça como equidade sejam os princípios mais apropriados para esta função.

Referências

BAYNES, Kenneth. *The Normative Grounds of Social Criticism: Kant, Rawls, and Habermas*. Albany: State University of New York Press, 1992.

BONELLA, Alcino Eduardo. *Justiça como Imparcialidade e Contratualismo*. Campinas, 2000. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas.

RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. Trad. Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. *O Liberalismo Político*. 2 ed. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Ática, 2000.

VITA, Álvaro de. *A justiça igualitária e seus críticos*. São Paulo, 1998. Tese (Doutorado)– Universidade de São Paulo.

As fontes da vontade de crença The Fountains of the will of belief

ALMIR JOSÉ WEINFORTNER¹

Resumo: O principal objetivo deste estudo é seguir as pegadas de Nietzsche diante da compreensão daquilo no qual se sustenta a vontade de crença. O alvo de suas críticas está na crença que busca no exterior a fonte da força. Para este tipo de crente, o que realmente importa são os resultados positivos da crença em algo, muito mais do que a certeza da existência daquilo no qual se crê. Considerando que este tipo de vontade é desestabilizado e que a realidade representa a transitoriedade, esta é negada na busca de um ponto fixo, ideal ou extramundano. É assim que a crença torna o mundo suportável, mesmo que seja a partir da negação do mesmo. Esta estratégia é a *conditio sine quae non* para a sobrevivência e fortalecimento da vontade fraca. O que Nietzsche quer mostrar é que da necessidade de crer em algo não se segue a existência daquilo no qual se crê. Mas antes revela o tipo de vontade que se esconde atrás deste modo valorativo.

Palavras-chave: Nietzsche. Vontade de crença. Vontade fraca.

Abstract: The main objective of this study is to follow Nietzsche's footsteps in understanding what supports the will to believe. The target of his criticisms lies in the belief that seeks the source of strength from outside. For this type of believer, what really matters are the positive outcomes of belief in something, much more than the certainty of the existence of what they believe in. Considering that this type of will is destabilized and that reality represents transitoriness, this is denied in the pursuit of a fixed point, ideal, or extramundane. This is how belief makes the world bearable, even if it is from the denial of it. This strategy is the *conditio sine qua non* for the survival and strengthening of the weak will. What Nietzsche wants to show is that from the need to believe in something, the existence of what one believes in does not necessarily follow. But rather it reveals the type of will hidden behind this evaluative mode.

Keywords: Nietzsche. Will to believe. Weak will.

Introdução

As críticas de Nietzsche ao fenômeno da crença não se restringem ao âmbito da religião. Também filósofos e cientistas (crentes ou não) são alguns dos *seus mil e um fitos*. Isso quer dizer que Nietzsche não fica restrito ao conteúdo da crença, mas, fundamentalmente, o que lhe interessa é a *vontade que a quer*, ou seja, *ao que na vontade busca querer a crença*. O maior problema não é a crença em si, mas sim um determinado tipo de crença, que faz com que o homem busque aquilo ao qual não pode ter acesso — não apenas porque *não* pode alcançá-lo, mas, fundamentalmente,

¹ Ex-aluno bolsista do Programa PET de Filosofia da UNIOESTE -CampusToledo. Mestre em Filosofia pela UNICAMP – Universidade Estadual de Campinas e professor da UNIPAR – Universidade Paranaense-Campus Toledo.

porque *não é algo real*, é apenas fruto de sua imaginação, ludibriada por necessidades estranhas ao processo de fortalecimento... É aquele tipo de crença que faz do homem um *ser estranho*, que recusa o mundo tal como ele é. No estudo hermenêutico de suas obras, vemos que Aristóteles organiza o conhecimento humano em três categorias: teórica, prática e produtiva. Considerando que as “ciências teóricas” são relacionadas ao estudo do saber enquanto fim a si mesmo (física, metafísica e matemática) e as “ciências produtivas” são relacionadas ao estudo do saber para o fazer (poética, estética e arte), as “ciências práticas” (ética, economia e política) se dedicam a definir o comportamento humano para a formação de uma boa vida (ANTISERI; REALE, 2017).

Então, *o quê* no homem faz com que ele recuse a realidade da qual faz parte para buscar algo que não pode ter? Que tipo de vontade é essa que *não quer* (ou não pode?) ver as coisas como elas são? Mas é uma vontade que realmente *pode querer*? Se não pode querer, o que nela quer por ela? — É isso que dá originalidade à reflexão de Nietzsche... A questão não é mostrar que a crença nos ideais, por exemplo, não faz sentido. Mas sim, buscar os *motivos* pelos quais o homem *sente a necessidade* de crer nos mesmos. A perspectiva genealógica de Nietzsche é a grande *pedra de toque* nesta empreita.

Ao não se preocupar exatamente com o objeto da crença, se afasta dos iluministas, confiantes de que a razão pudesse nos livrar dos grandes erros, e nos conduzir para as planas veredas da certeza. O olhar de Nietzsche é mais perspicaz... “O que é o que quero em qualquer coisa que quero?”. Paul Valadier considera esta a questão nietzscheana por excelência.²

O que me *leva* a querer em tudo aquilo que quero? O que me *motiva* a querer aquilo que quero? O que me dá a “certeza” da *conquista* daquilo que quero? É fundamental que o motivo da crença realmente exista? O que importa, afinal de contas: é a crença ou o objeto da crença? Afinal, o *quê* buscamos no ato de crer? O *quê* é o mais importante? Importa ou não que Deus ou a “verdade” existam? O importante é a sua existência ou as consequências positivas da crença na existência

² Cf. VALADIER, 1985, p. 39.

dos mesmos? Em *Gaia Ciência* (GC), #44, intitulado *Os motivos em que se crê*, Nietzsche afirma:

— Por mais importante que seja conhecer os motivos que realmente guiaram a conduta humana até hoje, talvez a *crença* neste ou naquele motivo, isto é, o que a humanidade presumiu e imaginou ser o autêntico motor do seu agir até agora, seja algo ainda mais essencial para o homem do conhecimento. Pois a íntima miséria e felicidade é dada aos homens de acordo com a sua crença nestes ou naqueles motivos — *não* em virtude do que era realmente motivo! Esse último é de interesse secundário.³

Neste parágrafo aparece uma idéia importante para a nossa discussão. Para os homens não importa a veracidade dos motivos que fazem com que ele creia naquilo que lhe dá segurança, força... O que importa, e é o que lhe fortalece — disso não podemos negar: há a *sensação psicológica* de fortalecimento —, é que há uma *forte crença*, e é o resultado positivo desta forte crença que acaba dando a *certeza* dos motivos. Escolhemos os motivos que sustentam as nossas crenças, e é o *resultado psicologicamente positivo* desta crença que me dá a segurança dos motivos.⁴

Em *Humano, demasiado humano* (HH), #15, intitulado *Não há interior e exterior no mundo*, Nietzsche diz que os pensamentos profundos são excitados por sentimentos profundos, e “o sentimento é profundo porque consideramos profundo o pensamento que o acompanha”. Tirados os elementos intelectuais, resta apenas o sentimento forte, o que não garante nada além de si mesmo: “a crença forte prova apenas a sua força, não a verdade daquilo em que se crê.”⁵ Em *Crepúsculo dos ídolos* (CI), ao se referir ao falso ateísmo Thomas Carlyle,⁶ diz: “O desejo de uma fé forte não é a prova de uma forte fé, mas antes o contrário. *Quando se tem*, há que permitir-se o belo luxo do cepticismo: está-se para tal bastante seguro, assas firme, suficientemente ligado.”⁷

³ GC I, #44, p. 86-87.

⁴ Cf. AC #50. Neste parágrafo, Nietzsche fala do que chama de “prova de força dos cristãos”.

⁵ HH #15, p. 25.

⁶ Nietzsche se refere a Thomas Carlyle (1795-1881), historiador da literatura e filósofo escocês. Carlyle foi autor de vários livros sobre o conceito de “gênio”.

⁷ CI, *Incurções de um extemporâneo*, #12, p. 77.

Não nos esqueçamos: *nós escolhemos* os motivos que sustentam as nossas escolhas. E qual é o parâmetro de nossas escolhas? Privilegiamos os motivos que sustentam melhor as nossas crenças. Temos que, ao escolhermos os motivos que melhor se adequam às nossas crenças, caímos no seguinte problema: não são os motivos privilegiados que dão a segurança daquilo que cremos, mas sim é a nossa crença que nos dá a segurança dos motivos que asseguram aquilo no que cremos... — a irracionalidade dessa postura é grotesca. Os motivos que escolhemos dependem dos nossos interesses. Mas, fica por aí? Tudo é uma questão de motivos? Não há nada a objetar?

Seguindo as pegadas de Nietzsche, que considera que “o mundo é interpretação, e nada além disso”,⁸ mas que existem boas e más interpretações, podemos dizer que a crença depende de motivos, mas que *existem bons e maus motivos*.

Temos ou não motivos para acreditar em uma ou outra coisa. E é a crença que nos assegura os motivos para a certeza daquilo que é crido. Todo o mais, para compreendermos tal questão, é, como diz Nietzsche, *de interesse secundário*.⁹ Mas o quê é um *bom* ou um *mau* motivo? Depende da vontade daquele que quer... — se ela for *afirmativa* ou *negativa*, ou seja, uma vontade que procura afirmar-se em suas ações, a partir da *força que transborda de si mesma*, ou uma vontade que busca afirmar-se a partir da reação, na negação da vontade do outro. Caímos no âmbito da *vontade forte* e *vontade fraca*, ou, *vontade afirmativa* e *vontade negativa*.

Em um fragmento póstumo, do outono de 1885 – outono de 1886, ao questionar sobre o *valor de nossas valorações e nossas tábuas morais*, Nietzsche conclui o fragmento afirmando: “La interpretación misma es un síntoma de ciertos estados fisiológicos, así como de un cierto nivel espiritual de juicios predominantes. ¿Quién interpreta? – Nuestros afectos”¹⁰.

⁸ Cf. BM #22.

⁹ Cf. GC I, #44.

¹⁰ Frag. Póst. otoño 1885 – agosto 1888 2[190], p. 149.

O que existe são *boas* ou *más* interpretações¹¹. Nada é “dado” como real, a não ser nosso mundo de desejos e paixões. Não há como eliminar a vontade, suspender todos os sentidos... A única realidade é a de nossos impulsos¹² — e a única *lei* a qual estão *sujeitos* é a da *transitoriedade*...

Se toda interpretação é apenas um *sintoma de certos estados fisiológicos*, a mesma referência podemos estabelecer para a preferência por certos motivos. O que faz uma determinada vontade privilegiar mais alguns motivos do que outros? É a *qualidade dos impulsos* que nela predominam... — se são impulsos de ação ou de reação; se são impulsos característicos de uma *vontade afirmativa* ou os de uma *vontade negativa*...

Poder-se-ia perguntar: “então por quê Nietzsche tanto critica a um determinado tipo de interpretação, ou, determinado tipo de vontade que busca em motivações estranhas os alicerces para a afirmação, se esta é também mais uma das interpretações possíveis, ou, apenas mais um tipo de vontade com seus motivos, tal qual a do próprio Nietzsche?” O que o nosso filósofo quer denunciar é que o ocidente acabou tomando como fundamento justamente as piores interpretações e os piores motivos para justificar as suas crenças. Diz ele em BM, #22: “Perdoem este velho filólogo, que não resiste à maldade de pôr o dedo sobre artes de interpretação ruins”¹³. E uma *interpretação ruim* é aquela que busca o fortalecimento na negação da fonte de força, o que é próprio da *vontade débil*...

O problema é a debilidade travestida de fortaleza... Cremos naquilo em que queremos, naquilo que nos dá mais segurança — ou seja: naquilo do que mais precisamos... Parodiando a sabedoria popular: “Diga-me no que crês e direi que tipo de vontade é a sua.” Todo querer manifesta uma atitude para o fortalecimento daquele que quer. Mas que tipo de vontade precisa querer algo outro que não a si mesma para fortalecer-se? Buscar fora de si mesmo o apoio para a fraqueza, significa atestar a própria impotência diante dos desafios da existência. O débil precisa de muletas para se sustentar. A sustentação e a força são buscadas em algo exterior, o

¹¹ Em Além do bem e do mal, diz Nietzsche: “Acontecendo de também isto ser apenas interpretação — e vocês se apressarão em objetar isso, não? — bem, tanto melhor!” (BM #22, p. 28-29).

¹² Cf. BM #36.

¹³ BM #22, p. 28.

que acaba criando uma dependência doentia, na medida em que fragiliza o próprio interior. O homem não é chamado para si mesmo, mas o si mesmo depende de algo outro que não ele mesmo. Na terceira das *Consideraciones Intempestivas* (CoI), intitulada *Schopenhauer educador*, diz o jovem Nietzsche:

“Nadie puede construirte el puente sobre el cual hayas de pasar el río de la vida; nadie, a no ser tu”. Es verdad que existen innumerables senderos e innumerables puentes e innumerables semidioses que quieren conducirte a través del río; pero el precio que te han de pedir será el sacrificio de ti mismo; es preciso que te des en prenda e que te pierdas. En el mundo no hay más que un camino que nadie puede seguir más que tú¹⁴.

É por isso que, um pouco antes dessas considerações, Nietzsche diz que “tenemos que responder de nuestra existencia ante nosotros mismos; por esto queremos también ser los verdaderos pilotos de esta existencia y no permitir que nuestra vida se asemeje a un azar sin ideas directivas”¹⁵.

Viver sem *idéias diretivas* significa se deixar conduzir pelo *hábito*¹⁶ — o que é próprio de naturezas débeis, daquelas que precisam de muletas...

A fé é uma dessas *muletas*. Ela nos fortalece no sustento das nossas fraquezas, e, o que é fabuloso, mantendo-nos fracos... A muleta não cura a deficiência — ela a mantém... E, pior, nos dá a falsa sensação de segurança, de fortalecimento... — atualmente elas podem ser feitas de *titânio*...

Temos aí um caminho para compreender a origem da vontade de crença, dessa *necessidade de muletas*. Em GC, #347, intitulado *Os crentes e a necessidade de crer*, Nietzsche nos apresenta a seguinte idéia: “— O quanto de *fé* alguém necessita para crescer, o quanto de ‘firme’, que não quer ver sacudido, pois nele se *segura* — eis uma medida de sua força (ou, falando mais claramente, de sua fraqueza)”¹⁷. A *fé* como uma muleta. Ela serve como um alicerce que o homem busca fora de si mesmo para iludir-se diante de sua impotência. É por isso que as pessoas ainda crêem no Cristianismo: elas precisam dele... Não importa a falta de sentido — se não

¹⁴ Consideraciones Intempestivas (CoI), Schopenhauer educador #1, p. 104.

¹⁵ Idem, ibidem.

¹⁶ Cf. HH #226.

¹⁷ GC #347, p. 240.

há, cria-se um... Aliás, o sentido não é importante. Existe algo que é objeto de maior interesse. Trata-se da *necessidade*. Não interessa qual é o sentido mais coerente, mas sim aquele que melhor está de acordo com as necessidades daquele que crê... Pois mesmo a impotência precisa encontrar meios para manter-se... “Pois assim é o homem: um artigo de fé poderia lhe ser refutado mil vezes — desde que tivesse necessidade dele, sempre voltaria a tê-lo por ‘verdadeiro’”¹⁸.

Encontramos um elemento importante em nossa discussão, sobre como surge no homem a *vontade de crença*: a *necessidade*. Mas quê tipo de necessidade é essa que mantêm a nossa crença? E por quê ela é indício de fraqueza? Por quê essa “exigência de certeza”, essa “exigência de querer ter algo firme”? Diz Nietzsche:

Alguns ainda precisam da metafísica; mas também a impetuosa *exigência de certeza* que hoje se espalha de modo científico-positivista por grande número de pessoas, a exigência de querer ter algo firme (...): também isso é ainda a exigência de apoio, de suporte, em suma, o *instinto de fraqueza* que, é verdade, não cria religiões, metafísicas, convicções de todo tipo — mas as conserva¹⁹.

O *instinto de fraqueza*... Algo instintivo apenas responde às forças que predominam em dada natureza. A fé, por ser fruto de um instinto de fraqueza, só pode ter origem em uma *vontade fraca*. A *vontade fraca* não pode determinar-se a si mesma — sua natureza não o permite... A sua determinação está sempre em algo outro que não ela mesma... A sua própria vontade, a vontade determinante é outra. É uma vontade que mostra, sempre, e acima de tudo, “a necessidade de fé, de apoio, amparo, espinha dorsal...”²⁰

Só um ser debilitado busca um alicerce fora de si mesmo... Todo doente precisa de quem o trate... Só que para esse tipo de doença, não temos antídotos, mas sim o desprezo. Uma vontade que não se quer a si mesma, só pode merecer o nosso desprezo. E é aqui que a fé encontra o seu *habitat*, o seu solo mais fértil, para vigorar e dar os seus melhores frutos... — no *adoecimento da vontade*.

A fé sempre é mais desejada, mais urgentemente necessitada, quando falta a vontade: pois a vontade é, enquanto afeto de

¹⁸ Idem, *ibidem*.

¹⁹ Idem, *ibidem*.

²⁰ Cf. GC #347, p. 241.

comando, o decisivo emblema da soberania e da força. Ou seja, quanto menos sabe alguém comandar, tanto mais anseia por alguém que comande, que comande severamente — por um Deus, um príncipe, uma classe, um médico, um confessor, um dogma, uma consciência partidária. (...) Quando uma pessoa chega à convicção fundamental de que tem de ser comandada, torna-se “crente”.²¹

A vontade que falta ao *crente* é a *autodeterminação*, aquela que se estabelece em si mesma. E a vontade que não pode dar-se a si mesma a força que precisa para se manter, busca-a fora de si... — na fé em algo outro. Acaso não é a fé que cria as certezas mais sólidas? As melhores *convicções*?²² Não é da *fé mais convicta* que brota o fanatismo? E não é ele o apoio mais sólido para a determinação da vontade fraca? — veja-se o caso da segurança com que os fanáticos professam a sua crença, seja ela qual for... (o fanático por futebol é um bom exemplo... O religioso, é o pior de todos... — a proporção dos estragos e prejuízos é bem maior... e, na maioria das vezes, mais sutis...). Mas numa coisa há que admirá-los: a segurança com que afirmam o objeto de sua crença... Disso não se pode duvidar: há uma *forte crença*... “Pois o fanatismo é a única ‘força de vontade’ que também os fracos e inseguros podem ser levados a ter, como uma espécie de hipnotização de todo o sistema sensório-intelectual, em prol da abundante nutrição (hipertrofia) de um único ponto de vista e sentimento, que passa a predominar — o cristão o denomina sua *fé*.”²³

Como uma espécie de hipnotização de todo o *sistema sensório-intelectual*... A hipnose... Temos aqui um novo elemento para compreender melhor o que é a fé... Uma hipnotização dos nossos sentidos, mas também de *nosso intelecto*... — do *sistema sensório-intelectual*...

A hipnose é um caso extremo de sugestão, deixando maior ou menor liberdade psíquica à pessoa influenciada. É um estado mental semelhante ao sono, provocado artificialmente, a partir da sugestão, e no qual o indivíduo continua capaz de obedecer às sugestões feitas pelo hipnotizador. É um estado de inconsciência... Pode ser chamada, de forma figurada, de torpor, sonolência, modorra. Nos atenhamos a

²¹ GC #347, p. 241.

²² Sobre as convicções cf. HH #629-638.

²³ GC #347, p. 241.

este último adjetivo. Além de significar moleza, preguiça, sonolência, mas também, em sentido figurado, insensibilidade e apatia, tem outro significado bem-vindo para o nosso tema: doença do gado ovino, ou seja, de ovelhas, carneiros e cordeiros.

Acaso as situações nas quais a fé brota com maior vigor não é em meio a um culto fervoroso? E não é aí, também, que as pessoas se comportam de forma mais ovina possível? O *Amém* pronunciado pelo coletivo diante do estímulo do regente desse espetáculo (pastor, padre e coisas afins...), não soa como o *Bééééé* das ovelhas diante do comando do pastor? As ameaças do regente não soam como as mordidas do cão-pastor nos calcanhares das ovelhas que se desgarram? Não são nesses momentos de êxtase coletivo que o crente se sente *um com o todo*? É no todo que se sente mais forte... É no todo que o crente vai buscar *o sentido de si mesmo*...

O sentimento hipnótico que tem lugar durante os *acessos de fé* tem o sentido de *um esquecimento de si*. “Não mais sou eu mesmo quem sou por mim. Mas passo a estar em algo outro que é por mim e que é melhor por mim do que eu poderia ser por mim mesmo. Sou apossado por outro e nesse sentimento de posse, de *não-mais-eu*, sou melhor, mais forte... É quando não mais sou eu mesmo, que sou mais forte, melhor, mais livre, mais feliz...”

O quê faz um ser dito “dotado de razão” deixar-se envolver por tal *frenesi*? Por quê a *necessidade* desse esquecimento de si mesmo? Por quê a necessidade de se buscar em algo outro para se afirmar? Não é contraditório? Sim! A fé *sobrevive* da contradição... Busquemos a origem...

Buscar em algo outro a segurança, a força para manter-se é indício de falta de confiança em si mesmo. Ou seja, dada a falta de vontade, motivada pelo *sentimento de fraqueza*, a alternativa que resta para que um ser assim continue mantendo-se na existência, é buscar o seu fortalecimento em algo outro que não ele mesmo. Qual é, então, a origem desse esquecimento de si, que desemboca na fé, ou, mais precisamente, na *vontade de crença*? Na formulação de Valadier: “en la impotencia y la debilidad de sostenerse por sí mismo, una especie de fadiga física y de agotamiento biológico y psicológico.”²⁴ É esse *esgotamento biológico e psicológico* que provoca o torpor, a fadiga física. O depreciable *sentimento de fraqueza* é que

²⁴ VALADIER, 1985, p. 39.

passa a comandar uma vontade que não consegue querer *em si mesma*, querer-se a *si mesma*... Mas como toda vontade necessita de poder, vai buscá-lo fora de si, em algo outro. Esse tipo de vontade não deixa de fazer suas exigências, não deixa de querer se expandir. Mas vai buscar sua força justamente onde se realiza um movimento de depreciação de si mesma. É uma vontade medíocre, que busca a sua força exatamente na aposta pela fraqueza.

Esse *sentimento de fraqueza*, de debilidade existencial passa a ser uma *conditio vivendi* do próprio indivíduo. É por isso que a debilidade se torna a condição essencial de um ser que se quer apenas em algo outro que não em si mesmo... Sua vontade é fraca, seus objetivos medíocres. A vida é enfadonha. Sua condição não lhe permite a assimilação da transitoriedade do mundo em que vive. Não consegue adaptar-se ao *mundus mutantis*. Sua impotência necessita de um alicerce forte, no qual possa se afirmar. Esse alicerce não pode ser transitório — sua *vontade frouxa* não consegue dançar sob fortes rajadas de vento... Sobrevive da brisa, onde se requer pouco esforço para manter-se — pouco esforço: condição para a manutenção da *vontade medíocre*... O mundo é tomado como um peso de proporção insuportável. Não é o que agrada, o que se adapta a esse tipo de vontade. Não é o que se esperava dele... Ele decepciona... Frustra as expectativas criadas...

Por não corresponder às expectativas da vontade débil, é emitido um juízo: o mundo aparente é falso, condenável. Por decepcionar, não pode ser o mundo verdadeiro com o qual se pode contar: “não responde aos nossos desejos e expectativas”. Nas palavras de Valadier: “Juicio de condenación del mundo, primera palabra de la voluntad de creencia.”²⁵

É na condenação do mundo que essa vontade busca o seu fortalecimento. Uma força que se quer forte negando a própria condição da força: a *dinamicidade do mundo!* É um tipo de vida que quer se manter negando a própria fonte da vida!

E a repercussão desse juízo é indício de que *há força na debilidade*. Pois tudo o que vive não apenas quer permanecer, mas também quer expandir, dominar... Condenar o mundo, de certa forma, equivale a dominá-lo. Aquilo que não se pode assimilar, nega-se. E, assim, negando a transitoriedade do mundo, estabelece-se um

²⁵ Idem, *ibidem*.

certo domínio. Nega aquilo que não consegue adaptar a si, assimilar, transformar em potência. E é nessa negação que essa vontade se sente forte, potencializada. Mas, embora seja uma potência, é *negativa*, pois condena o mundo pela vontade de viver que há nela. Condena o mundo porque quer viver, afirmar sua vontade. O que não pode aceitar para a sua manutenção é a transitoriedade de um mundo onde nada é permanente, onde tudo passa, onde nada é definitivo. Mas, mesmo assim, esse tipo de vida ama viver e faz de tudo para manter-se — muito embora sejam estranhos os meios que utiliza... Conforme Valadier, “El débil ama la vida más que todo y aún más que al mundo como le aparece.”²⁶ O débil não ama a vida em si. O que ama é a sua própria vida. Sua miserável vida é o que há de mais importante.

Como se conservar num mundo transitório? Estabelecendo um ponto fixo, uma crença na qual possa afirmar-se. Diante da contradição, diante do abismo do mundo, precisamos de uma referência segura, e esta só pode ser extramundana, considerando a transitoriedade deste mundo. Essa referência será o ponto fixo, a própria razão de ser. É afirmado um mundo mais verdadeiro, bom, uno... A vontade débil se forja um *mundo ideal*, e com isso pensa escapar da diversidade, do mal e da morte.

A fé apenas revela elementos de cunho interior: uma *necessidade de crer*. Essa necessidade é cega e, por isso, atinge proporções assustadoras. Mas o mais importante nela é a representação das possíveis vantagens que podem ser conquistadas se certos sonhos se tornassem realidade. Diz Barbusse:

El sentimiento de la debilidad del ser humano y de su pequeñez en el universo, el terror a las fuerzas naturales y, sobre todo, el terror a la muerte, dan a la criatura una especie de impulsión permanente hacia lo sobrehumano y el más allá. En el frágil mecanismo de la convicción religiosa, el resorte suple el motivo. La fórmula es: esto es verdad, porque yo lo deseo: construcción mental hecha con materiales que difieren esencialmente entre ellos y que no pueden sostenerse uno sobre otro, sino en virtud de una ilusión. Y resulta que este don arbitrario de la convicción profunda es una prostitución del espíritu.²⁷

²⁶ Idem, *ibidem*.

²⁷ BARBUSSE, 1999, p. 11.

A vontade débil age no nível da ilusão, muito embora suas estratégias sejam muito boas. Para manter-se, desprovida da força, do vigor dos instintos, tem na astúcia sua melhor arma. E pouco *importa* que a crença seja absurda ou incoerente quanto ao seu conteúdo. O que a motiva não é o desejo sincero de verdade, mas sim a vontade de consolar-se na vida. Uma forma de adaptar o mundo a si mesma. E quando isso não for possível, nega-se o mesmo. O diferente não pode ser admitido. Busca-se a paz e a tranqüilidade: condição para a existência desse tipo de vontade. Numa apologética exacerbação de sua debilidade, mantêm-se nela e por ela.

O que se busca na crença é a *utilidade*:²⁸ a crença faz com que o mundo seja suportável. A vontade débil estabelece um novo parâmetro para o *real*: é só aquilo que pode ser *suportável*. Identifica a realidade com o que deseja a sua vontade. Só é real aquilo que ela, a partir de seu enfado existencial, pode querer. É realizada uma *divisão*: a própria realidade é dividida entre aquilo que pode e o que não pode a vontade débil. Este mundo é tornado como um outro de si mesmo, separado de sua riqueza contraditória. É por isso que o débil empobrece o mundo ao falsificá-lo, negando a rica complexidade das coisas. Ele não suporta a diversidade contraditória. E nisso cria um mundo à sua imagem: estreito, raquítico, empobrecido. Segundo Valadier,

Sa logique surprenante se développe en ces termes: puisque je souffre, c'est que le monde est souffrance, non-valeur, néant ; si je souffre et suis coupable, c'est que le monde, ou le devenir, ou le fond des choses, ou le destin est permicieux. Se jugeant lui-même, il juge le monde, et le trouve évidemment trop mesquin pour lui. Fausse supériorité, griserie de l'homme qui se croit supérieur au monde, ce qui l'entraîne à s'opposer au monde ; tel est le cœur du christianisme.²⁹

Precisou-se de uma coluna de sustentação: criou-se uma inabalável — Deus... Uma busca *ad infinitum* não daria conta dos ânimos afoitos do tipo homem... É na idéia de Deus que foi adjetivado o absoluto. E o absoluto deve ser só um... — monoteísmo... “Sem Deus, voltaríamos a buscar, insaciavelmente, um ponto para sustentar a nossa fraqueza. Cada alicerce seria superado pela nossa incontrolável

²⁸ Veja-se a aposta de Blaise Pascal.

²⁹ VALADIER, 1974, p. 256.

necessidade de sustentação — visto que não a encontramos em nós mesmos... Deus precisa existir! É o termo final... Sem ele, nada faria sentido. Ele é o sentido... Ele, simplesmente, é...” — assim diz o débil e se retira para meditar em silêncio sobre a sabedoria de suas palavras...

Em *Aurora* (A), #90, intitulado *Egoísmo contra egoísmo*, afirma Nietzsche:

— Muitos prosseguem raciocinando que “a vida não seria tolerável, se não houvesse Deus!” (ou, como se coloca nos círculos idealistas: “A vida não seria tolerável, se lhe faltasse a significação ética de seu fundamento”) — logo, tem de haver um Deus (ou uma significação ética da existência)! Ocorre, na verdade, que quem se habituou a tais noções não deseja uma vida sem elas: que podem, portanto, ser necessárias para esta pessoa, para sua conservação — mas que presunção decretar que tudo o que é necessário para a minha conservação deve existir realmente” como se minha conservação fosse algo necessário! E se outros sentissem de maneira oposta? Se não quisessem viver sob as condições desses dois artigos de fé, e não mais considerassem a vida digna de ser vivida? — E assim é atualmente³⁰!

Da necessidade que sentimos de algo, não se segue a existência do mesmo. Da fome, não se segue que haja o alimento — quem o diga aqueles que passam fome todos os dias... Em *HH*, #131, intitulado *Seqüelas religiosas*, completa Nietzsche:

Entre as verdades diligentemente deduzidas e semelhantes coisas “intuídas” permanece o abismo intransponível de que devemos aquelas ao intelecto e estas à necessidade. A fome não demonstra que existe um alimento para saciá-la; ela deseja esse alimento. “Intuir” não significa reconhecer num grau qualquer a existência de uma coisa, mas sim tê-la como possível, na medida em que por ela ansiamos ou a ela tememos; a “intuição” não faz avançar um passo na terra da certeza. — Acreditamos naturalmente que as partes de uma filosofia tingidas pela religião estão mais bem demonstradas que as outras; mas no fundo é o contrário, temos apenas o desejo íntimo de que possa ser assim — isto é, de que o que torna feliz seja também verdadeiro. Esse desejo nos faz ver como bons motivos ruins.³¹

Escolhemos no que queremos crer. E cremos naquilo que nos é útil, necessário. O problema é que se estabeleceu como “verdade” aquilo que não passava de uma necessidade dos débeis, os da *vontade fraca*.

³⁰ A #90, p. 68.

³¹ HH #131, p. 100.

Em O Anticristo (AC), #50, Nietzsche se propõe fazer uma psicologia da “fé” e dos “crentes”. Isso o faz associando o fenômeno da crença com o da *decadência*. O termo que usa é o francês: *décadence*. E espera que sua voz chegue aos “mais duros ouvidos”.

— Si es que yo no he oído mal, parece que entre los cristianos hay una especie de criterio de verdad, al que se da el nombre de “la prueba de la fuerza”. “La fe hace bienaventurados a los hombres: *por lo tanto, es verdadera*”. — Aquí sería lícito objetar, en primer término, que precisamente ese hacer-bienaventurados a los hombres no está probado, sino sólo *prometido*: la bienaventuranza está vinculada a la condición de la fe, — se *debe* llegar a ser bienaventurado porque se cree... Pero que ocurra efectivamente lo que el sacerdote le promete al creyente para el “más allá”, el cual es inaccesible a todo control, ¿con qué se prueba eso? — En el fondo, pues, la presunta ‘prueba de la fuerza’ no es a su vez más que una fe en que no dejará de darse el efecto que uno se promete de la fe. Expresado en una fórmula: “yo creo que la fe hace bienaventurados a los hombres; — *por consiguiente, es verdadera*”. — Mas con esto hemos llegado ya al final. Ese “por consiguiente” sería el *absurdum* mismo como criterio de verdad. — Supongamos, sin embargo, con un poco de condescendencia, que el hecho de que la fe hace bienaventurados a los hombres está demostrado — *no sólo deseado, no sólo prometido por la boca un poco sospechosa de un sacerdote*: — ¿sería la bienaventuranza, — o, dicho más técnicamente, el *placer* alguna vez una prueba de la verdad? Lo es tan poco que casi aporta la prueba de lo contrario, y en todo caso induce a la máxima suspicacia acerca de la “verdad” cuando en la pregunta “¿qué es verdadero?” hablan también sentimientos de placer. La prueba del “placer” es una prueba de “placer”, — nada más; ¿sobre qué base, por vida mía, estaría establecido que precisamente los juicios verdaderos producen más gusto que los falsos y que, de acuerdo con una armonía preestablecida, comportan necesariamente sentimientos agradables?³²

Da fé que se tem em algo não se prova nada mais do que *existe fé em algo...* Esse tipo de conclusão só pode ser alcançado pela *hipnose do sistema sensório-intelectual...*³³ E se deixar envolver por esse tipo de hipnose é próprio dos *espíritos débeis...*

O débil não é designado por um caráter sociológico, político ou social, nem moral: é um tipo “psicológico”, como Nietzsche o entende. Quer sobreviver, e é por isso que a crença tem sua utilidade, na medida em que consolida a vontade débil.

³² AC #50, p. 97.

³³ Cf. GC #347.

Pois ela não pode se justificar a si mesma — outro deve fazê-lo. Como é fraca, sua fonte de força é baseada fora de si. Ela precisa de uma força que comande — e esta não é a sua. É por isso que não importa qual é o ponto de referência para a sua sustentação, contanto que o mesmo seja encontrado.

A impotência deixa uma sensação de um vazio que deve ser preenchido — primeiro passo rumo à decadência... O momento seguinte é a percepção de que a satisfação desse sentimento *nadificador* não pode ser encontrado em si mesmo. Próximo passo: só fora de si mesmo o homem pode *se assegurar de si mesmo*. A seguir: esse apoio não pode ser transitório — de transitório chega a própria vida. Ele precisa ser absoluto. *Chegamos ao ideal...* Estabeleceu-se um novo ponto de controle, de comando da vida. E a sua solidez é o que torna o homem de fé feliz... Em GC, #347, intitulado *Os crentes e a necessidade de crer*, Nietzsche diz: “Quando uma pessoa chega à convicção fundamental de que tem de ser comandada, torna-se ‘crente’.”³⁴ Ou seja, a condição para ser crente é não ter condições para se *autodeterminar*. A determinação é sempre exterior. Esse “alicerce” exterior, que deve ser inabalável, lhe dá a impressão de unidade entre aquilo que quer e aquilo que pode. “Eu não posso e não quero, mas há algo outro que quer e que pode por mim.” Para os cristãos, nas palavras de *Paulo, o engenhoso*, este princípio foi bem cristalizado: “Tudo posso naquele que me fortalece.”³⁵

Procurando fugir do caos contraditório de suas pulsões, a vontade débil se atém à unidade de suas ilusões. A utilidade desse artifício é o de se manter em sua existência. O preço é caro: ela não vê o mundo, mas o que quer ver. A própria fé, segundo Nietzsche, é um “*não-querer-saber o que é verdadeiro*”. Débil, precisa ocultar o horror da existência para poder viver. Em AC, #54, Nietzsche coloca:

la necesidad de fe, la necesidad de alguna incondicionalidad en el sí y en el no, el carlylismo, si se me quiere disculpar esta palabra, es una necesidad propia de la *debilidad*. El hombre de fe, el “creyente” de toda especie es, por necesidad, un hombre dependiente, - alguien que no puede erigirse a *sí mismo* en finalidad, que no puede erigir finalidades a partir de sí mismo. El “creyente” no se pertenece a *sí mismo*, sólo puede ser un medio, tiene que ser *consumido*, tiene necesidad de alguien que lo consuma. Su instinto otorga el honor

³⁴ GC #347, p. 241.

³⁵ Fl 4, 13.

supremo a una moral de la des-simismación: todo le persuade a ella, su inteligencia, su experiencia, su vanidad. Toda especie de fe es en sí una expresión de dessimismación, de extrañamiento de sí mismo...³⁶

La necesidad de fe, la necesidad de alguna incondicionalidad en el sí y en el no, (...) es una necesidad propia de la debilidad. Neste parágrafo encontramos outro elemento importante para a nossa discussão. A fé depende da falta de confiança em si mesmo. E toda dependência é sinal de fraqueza, *debilidade*... A fé expressa a necessidade do incondicionado. Só o débil, que não consegue se firmar na fulgurante torrente do devir, é que vai buscar sua força na negação do mesmo, a partir do estabelecimento de uma realidade fictícia, fruto de uma imaginação fertilizada por alucinações próprias de um estágio fisiológico corrompido — toda debilidade motiva a imaginação... O estado febril é como um solo fértil para as *alucinações* — algo precisa *funcionar* neste tipo de vontade... Já que não é a força dos instintos, revele-se aquilo que lhe é próprio... Buscando-se em algo outro que não ele mesmo, acaba se deixando de lado, distanciando-se de si mesmo. E nesse distanciamento, acredita realizar o processo de máxima aproximação ao seu próprio eu. A vontade débil é iludida por uma artimanha que ela mesma desenvolveu.

Si se tiene en cuenta cómo a los más les resulta muy necesario un regulativo que desde fuera los ate y los fije, cómo la coacción, en un sentido más alto la esclavitud, es la condición única y última bajo la que prospera el hombre débil de voluntad, y sobre todo la mujer: se entenderá también la convicción, la “fe”. El hombre de convicción tiene en ella su espina dorsal. No ver muchas cosas, no ser imparcial en ningún punto, ser íntegramente un partido, tener una óptica rigurosa y necesaria en todos los valores – ésa es la única condición para que tal especie de hombre llegue a subsistir.³⁷

O débil revela um modo de ser existencialmente degradante. E é esse estado que caracteriza o homem de fé. Ser “crente” é *indecoroso*, é sintoma de *décadence*. Em AC, #50, Nietzsche se propõem uma importante tarefa: “— En este lugar no voy a dispensarme de dar una psicología de la ‘fe’, de los ‘creyentes’, en provecho, como es obvio, precisamente de los ‘creyentes’. Si aún hoy no faltan quienes no saben hasta qué punto ser ‘creyente’ es *indecente* – o un indicio de *décadence*, de una

³⁶ AC #54, 103-104.

³⁷ AC #54, p. 104.

quebrantada voluntad de vida —, mañana lo sabrán. Mi voz llega incluso a los duros de oído.”³⁸

Com isto está delineado o caminho para a relação entre a *crença* e o conceito de *décadence*. Mas estabelecer esta relação é pertinente para um outro percurso argumentativo...

Referências

a) Obras de Nietzsche:

NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos póstumos*. Traducción de Germán Meléndez Acuña. Colombia : Editorial Norma, 1992.

_____. *Crepúsculo dos ídolos*. Lisboa: Edições 70, 1985.

_____. *El Anticristo: maldición sobre el cristianismo*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2001.

_____. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

b) Sobre Nietzsche:

BARBUSSE, Enrique. *Los Judas de Jesus*. Madrid: Ed. Caro Raggio, 1927.

VALADIER, Paul. *Nietzsche et la critique du christianisme*. Paris: Les Editions du Cerf, 1974.

_____. *Nietzsche: una crítica del cristianismo*. In: Revista de Filosofía, Año XVIII, n° 52, 1985, pp. 33-52.

³⁸ AC #50, p. 95.

Metafísica e música em Arthur Schopenhauer¹

Metaphysics and music in Arthur Schopenhauer

FRANCIELE KRINDGES VIEIRA²

Resumo: Neste trabalho, iremos nos ater à relação entre a metafísica e a música em Arthur Schopenhauer. Schopenhauer descreve a música como uma forma de expressão direta da vontade, que não pode ser representada diretamente por meio de modelos. Enquanto a arte em geral representa as Ideias platônicas, a música transcende esse processo e é considerada uma linguagem universal. Ela expressa a essência do mundo e representa a própria vontade de maneira precisa. A música é capaz de despertar emoções e estimular a imaginação, permitindo que a fantasia dê forma a um mundo invisível e animado. Neste contexto, discutiremos a visão de Schopenhauer sobre a natureza da música e seu significado dentro de sua filosofia.

Palavras-chave: Metafísica. Música. Schopenhauer. Vontade. Linguagem.

Abstract: In this work, we will focus on the relationship between metaphysics and music in Arthur Schopenhauer. Schopenhauer describes music as a direct expression of the will, which cannot be directly represented through models. While art in general represents Platonic Ideas, music transcends this process and is considered a universal language. It expresses the essence of the world and represents the will itself in a precise manner. Music has the ability to evoke emotions and stimulate the imagination, allowing fantasy to give shape to an invisible and animated world. In this context, we will discuss Schopenhauer's views on the nature of music and its significance within his philosophy.

Keywords: Metaphysics. Music. Schopenhauer. Will. Language.

Na descrição de Schopenhauer da natureza da música ³é estabelecida e pressuposta, uma ligação estreita da música com a vontade, ou seja, a música como cópia de um modelo que nunca pode, ele mesmo, ser representado diretamente. Contudo, nas palavras de Schopenhauer: “*Devo reconhecer, todavia que a verdade*

¹ Texto apresentado no Mini-curso PET, durante o X Simpósio de Filosofia Moderna e Contemporânea da Unioeste - 2005.

² Ex-aluna bolsista do Programa PET de Filosofia da UNIOESTE - Campus Toledo e Mestre em Filosofia pela UFPR. E-mail: franciele41@ig.com.br

³ No parágrafo 52 do terceiro livro da obra “*O mundo como vontade e representação*” Schopenhauer apresenta o seu estudo sobre a música, “*Ela mostra-nos qualquer coisa mais: conta-nos a sua história mais secreta, pinta cada movimento, cada impulso, cada ação da vontade, tudo o que é envolvido pela razão sob esse conceito negativo tão vasto que se designa o sentimento, tudo o que recusa ser integrado nas abstrações da razão.*” (Schopenhauer: s/d: III: §52: p.342-343).

desta explicação é por natureza, impossível de provar”⁴. Esta explicação é impossível de provar porque a vontade nunca caberia em uma abstração racional.

Schopenhauer abre o terceiro livro de “*O Mundo como Vontade e Representação*”, consagrado especialmente ao estudo das artes, dizendo que o objeto da arte, a Idéia platônica é representação independente do princípio de razão. A estética de Schopenhauer pode ser vista como o desenvolvimento dessa tese. Contudo, a música é a única arte que não cabe neste processo, pois ela não é a reprodução de uma Idéia platônica, ela é a linguagem direta da vontade,

*“... a música [...] está colocada completamente fora das outras artes, já não podemos encontrar nela a cópia, a reprodução da Idéia do ser tal como ele se manifesta no mundo; e, por outro lado, é uma arte tão elevada e tão admirável, tão própria para comover os nossos sentimentos mais íntimos, tão profunda e inteiramente compreendida, semelhante a uma língua universal ...”*⁵

A música é chamada por Schopenhauer de “*linguagem universal*”, não inferior em clareza à própria intuição⁶, porque nela não há cópia, reprodução da Ideia, mas uma significação mais geral e mais profunda, em relação com a essência do mundo. É como se ela representasse a própria vontade de uma maneira exata e precisa, em todo o seu conjunto. O que é mais pertinente a respeito da música é que ela, segundo o autor, é capaz de mostrar algo mais: o fenômeno presente tem o seu sentido íntimo mais elevado com a presença de uma música adequada.

Assim como a passagem imediata dum desejo à sua realização e novamente a um novo desejo é capaz de tornar o homem feliz, também uma melodia de movimentos rápidos, sem grandes desvios, exprime a alegria. Entretanto, a música não exprime sentimentos particulares, ela exprime o próprio sentimento sem nenhum motivo ou acessório. Por isso, a fantasia é facilmente despertada pela música.

“A nossa fantasia procura dar uma figura a esse mundo de espíritos, invisível e, contudo, tão animado, tão inquieto, que

⁴ SCHOPENHAUER: s/d: III: §52: p.339.

⁵ SCHOPENHAUER: s/d: III: §52: p.338.

⁶ Cf. SCHOPENHAUER: s/d: III: §52: p.338.

nos fala diretamente; ela esforça-se por lhe dar carne e osso, isto é, por o encarnar num paradigma análogo, tirado do mundo real.”⁷

A melodia corresponde a um afastar-se, um desviar-se contínuo do tom fundamental, contudo sempre ocorre um retorno a ele. A melodia expressa por seus desvios o esforço multifacetado da Vontade e, também a satisfação mediante o reencontro ao tom fundamental.

“Por conseguinte, no compositor, mais do que em qualquer outro criador, o homem é diferente do artista, separando-se deste por completo. Até na explicação desta arte maravilhosa o conceito mostra seus limites”⁸.

A universalidade encontrada na música não pode ser comparada à universalidade dos conceitos, pois a música é de uma natureza completamente diferente, há nela uma clareza e uma precisão absoluta. Devido a este caráter de universalidade a expressão da música é dada em referência à coisa-em-si. Ela não é ligada ao fenômeno por não expressar situações particulares. Contudo, quanto mais análoga for a melodia ao sentido íntimo do fenômeno presente, mais elevado será o sentido deste fenômeno. A possibilidade de relação entre uma composição musical e uma representação intuitiva se dá porque ambas são expressões do “*ser idêntico do mundo*”, a Vontade. Semelhante à intuição, a impressão estética dos sons é produzida apenas pelo efeito; logo, não há necessidade de remeter à causa para que se possa por exemplo, escutar um som⁹.

Leibniz tinha razão quando afirmava a música como “*exercício oculto de aritmética no qual a alma não sabe que conta*”, contudo, segundo Schopenhauer, ele não foi profundo o suficiente, pois além deste aspecto deve ser considerado o efeito estético da música, isto é, a sua grandeza e poder. Diante disso temos que admitir que a música expressa algo inteiramente diferente de meras relações numéricas. As

⁷ SCHOPENHAUER: s/d: III: §52: p.345

⁸ SCHOPENHAUER: 2003: p.233.

⁹ Cf. SCHOPENHAUER: s/d: III: §52: p.352.

relações numéricas que a música se deixa resolver, “... *não se comportam como o assinalado, mas antes como o sinal.*”¹⁰

Quanto ao ponto de comparação da música com o mundo, isto é, a maneira pela qual a música está para o mundo, ou vice-versa, encontra-se profundamente oculto. A indagação sobre este oculto nunca teve uma resposta. Ficou-se satisfeito em compreendê-la imediatamente, renunciando-se a uma concepção abstrata dessa compreensão imediata. Em virtude das possíveis analogias da música com as demais artes, Schopenhauer encontra uma explicação sobre a relação de cópia que a música possui com o mundo existente. Explicação esta que se junta perfeitamente com a sua metafísica. Tal explicação consiste na analogia feita no parágrafo 52 de “*O mundo...*”, entre a constituição do mundo e a constituição da música; entre, por exemplo, a matéria e o baixo contínuo, ambos são a base do movimento.

Nesta explicação Schopenhauer apresenta a música como cópia de um modelo que nunca pode ele mesmo ser trazido diretamente à representação, o qual seja, a Vontade. Fica assim estabelecida uma ligação da música – que se encontra no domínio da representação – com a Vontade, a qual é o oposto da representação.

Para Arthur Schopenhauer, não basta saber que temos representações, que essas representações dependem de leis, cuja expressão geral é sempre o princípio de razão suficiente. É preciso saber a significação dessas representações, isto é, em que sentido o mundo as ultrapassa, em que sentido o mundo é algo além das representações. De acordo com o filósofo, para conhecer o seu sentido íntimo, para atingirmos a visão do outro lado do mundo como representação, devemos usar a via metafísica.

A metafísica de Schopenhauer possui o que ele chama na obra “*A vontade na Natureza*”, um “dogma”, que constitui o seu pensamento capital e condiciona todas as demais partes de sua filosofia, a saber, a ética, a estética e a epistemologia. Assim, a noção de Vontade, que constitui a sua metafísica e caracteriza esse dogma, pode receber confirmações nascidas de ciências estranhas e até independentes da filosofia, como queria Schopenhauer. Por exemplo, a física, ou seja, as ciências naturais em geral, seguindo em seus ramos todo o caminho que lhe é próprio têm

¹⁰ SCHOPENHAUER: 2003: p.228.

que chegar por fim a um ponto em que terminam suas explicações, e isto é precisamente o metafísico, o que se apresenta não mais como o limite do físico, sem poder passar por ele. Esse é o desenvolvimento da física, que entrega seu objeto à metafísica. O inacessível e desconhecido a que chegam as conclusões das investigações da física, designadas com expressões tais como: “força natural” ou “força vital”, ou ainda, “impulso criador”, torna-se assim assunto da metafísica.

É o caso, por exemplo, do médico J. A. Brandis, de Berlin, que em 1833 e 1834¹¹ escreve dois artigos onde expressa surpreendentemente como fonte de todas as funções vitais uma “Vontade inconsciente”, de onde derivam todos os processos do organismo, assim como a enfermidade ou a saúde. Esta “Vontade inconsciente” é caracterizada por Brandis como um “*primum móbile*”, isto é, um “primeiro movimento”, corroborando assim, a noção de Vontade apresentada pela metafísica de Schopenhauer.

O obstáculo com que se depara a sua metafísica é a chamada “idéia racional da alma”. Uma essência metafísica onde a absoluta simplicidade se une e se funde eterna e inseparavelmente o conhecer e o querer. A mudança fundamental que traz à sua metafísica, e por isso a coloca em contraposição aos demais sistemas metafísicos, é a total separação entre a Vontade e a inteligência. A separação dessas instâncias em dois elementos heterogêneos constitui na doutrina de Schopenhauer o eterno e indestrutível no homem, o que forma nele o princípio da vida, que não é a alma, mas sim a vontade.

A Vontade é a agente oculta não só dos pensamentos e ações humanos, mas também de todos os processos da natureza, sendo o indeterminado e universal de todas as relações submetidas ao princípio de razão suficiente. A causalidade, em seu íntimo, é pura Vontade. Segundo Schopenhauer, esse duplo e simultâneo conhecimento da Vontade e da Representação como as duas faces do mundo, é essencial para a inspeção do íntimo da natureza, em outras palavras, é a chave que

¹¹ “Experiências acerca da aplicação do frio nas enfermidades”, de 1833, e “Nosologia e terapêutica da caquexia”, de 1834. No primeiro dos citados escritos, página 8, disse assim: “A ciência de todo organismo consiste em querer manter no possível, seu próprio ser frente ao macrocosmo.” E na página 10: “Em um órgão não pode influir ao mesmo tempo mais que um só ser, uma só vontade; se é uma vontade enferma, existente no órgão cutâneo, e que não harmonize com a unidade, pode o frio oprimi-la o tempo necessário para que provoque a produção de calor, uma vontade normal.”

abre a “única e estreita porta da verdade”, pois, “o mundo é vontade e representação e nada mais”¹².

A vontade se objetiva tanto nas Idéias como na música, mas de maneira completamente diferente, logo não é possível pressupor entre ambas uma semelhança, mas é possível traçar um paralelismo, isto é, uma analogia entre a música e as Idéias, cujos fenômenos na pluralidade são o mundo visível.

Schopenhauer afirma que é possível denominar o mundo tanto música corporificada quanto Vontade corporificada. Daí se compreende o fato de a música realçar cada cena da vida efetiva do mundo. Neste sentido é indiscutível que tanto mais análoga é sua melodia ao espírito íntimo do fenômeno, mais elevado é a significação do fenômeno. Se em um determinado momento uma música combina com a situação da vida humana ou da natureza destituída de conhecimento, ou ainda, com alguma ação, acontecimento, ambiente, ou alguma imagem, então esta cena presente terá seu sentido secreto revelado; a música será seu comentário mais correto e claro. Contudo, apesar da música possibilitar o esclarecimento de uma determinada situação, ela dá também origem a um novo enigma, a saber, a relação de sua linguagem com a razão.

Poderíamos dizer que a música em seu todo é a melodia da qual o “mundo é o texto”. Por isso é possível, por exemplo, sobrepor a música a uma poesia como canto. As imagens isoladas da vida, submetidas à linguagem universal da música, nunca correspondem ou são ligadas a ela com necessidade infalível, mas estão para ela apenas como um exemplo escolhido para um conceito geral.

Mas a característica peculiar da música é que, por um lado, nos desperta íntima confiança, e por outro é destituída de compreensibilidade. Parece ao mesmo tempo aproximar-se bastante do sujeito e permanecer eternamente distante. Assim a música tanto nos é imediatamente e inteiramente compreensível de maneira perfeita como nos é de novo exteriormente bastante diferente de nosso ser e do mundo circundante.

Em “*O Mundo como Vontade e Representação*”, o mundo poderia ser considerado, tanto uma encarnação da música, quanto uma encarnação da Vontade.

¹² SCHOPENHAUER; s/d; p. 125 – 126.

Tudo que se caracteriza como sentimento pode ser descrito pela música. Ela é capaz de dizer cada movimento, cada ação e impulso da Vontade, ou seja, ela é capaz de dizer tudo o que se recusa a ser integrado nas abstrações da razão. O que há ainda de mais impressionante na música é que ela expressa o sentimento sem nenhum acessório, sem nenhum motivo: “*Ela não exprime tal ou tal alegria, tal ou tal aflição, tal ou tal dor, [...] Ela pinta a própria alegria, a própria aflição, e todos esses outros sentimentos, por assim dizer, abstratamente*”¹³

No primeiro volume dos “*Parerga e Paralipomena*”, editado em Berlim em 1851, Schopenhauer afirma que a Metafísica da música “pode ser considerada uma exposição da filosofia pitagórica dos números”. Neste sentido a música consiste em relações de números, tanto no que se refere ao seu elemento rítmico, como a seu elemento harmônico. Porém a música como tal só está presente nos nossos nervos auditivos e no cérebro, fora ou em si ela consiste em puras relações de números que repousam nas relações aritméticas das vibrações. Mas afinal o que são os números? São relações de sucessão cuja possibilidade repousa no tempo.

Através destas reflexões procuramos demonstrar que a música, capaz duma linguagem universal, exprime duma maneira única, através de sons, o que chamamos pelo conceito de Vontade, pois, “... *a vontade é a sua mais visível manifestação*” (SCHOPENHAUER: s/d: III: §52: p.349). Assim, afirmamos a música como coração do mundo, por ser ela, a manifestação direta e imediata da Vontade. A música representa para o mundo o que há de mais intenso nele. Ela é o seu impulso de vida; é o seu coração.

Referências

BARBOZA, Jair. *A metafísica do belo de Arthur Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas. FFLCH/USP, 2001.

BRANDIS, J.A. *Experiencias acerca de la aplicación del frío en las Enfermedades*. Tradução Antonio Madante. Buenos Aires: El Ateneo, s/d.

CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1990.

_____. *Schopenhauer e a Crítica da Razão*. A razão e as representações abstratas in Revista Discurso do Departamento de Filosofia de FFLCH da USP; 2. sem n.º 15; pp. 91-106, 1983.

¹³ SCHOPENHAUER: s/d: III: §52: p.345.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como Vontade e Representação*. Tradução de M. F. Sá Correia; Porto/Portugal, Rés- Editora Ltda.

_____. *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Tradução Eduardo Ovejero y Maury. Buenos Aires: El Ateneo, 1950.

_____. *A vontade de amar*. Trad. Aurélio de Oliveira. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d.

_____. *Metafísica do Belo*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora da UNESP, 2003.

A conciliação da coerção com a liberdade no direito de Kant

The conciliation of coercion with freedom in Kant's law

GLÁDIS MARIA RAUBER¹

Resumo: Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant preocupou-se em responder à questão como são possíveis os juízos sintéticos a priori práticos, ou, em outros termos, como são possíveis os imperativos categóricos. A resposta a essa questão está no pressuposto da liberdade, idéia que fundamenta todo o edifício ético kantiano. No direito, a questão é paralela. Kant não se preocupa sobre se é possível o direito, *mas sobre como é possível o direito e como o direito faz parte da Ética*. A resposta, que merece uma investigação mais aprofundada, é que o direito só é possível se o homem pensa a si mesmo como um ser autônomo, capaz de dar a si sua própria lei. Neste aspecto, o problema central da ética kantiana, surge da tensão entre liberdade como autonomia e a liberdade como limitação recíproca de livres arbítrios, isto é, a conciliação da coerção com a liberdade.

Palavras-chave: Imperativo Categórico. Liberdade. Direito.

Abstract: In the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Kant was concerned with answering the question of how practical synthetic a priori judgments are possible, or, in other words, how categorical imperatives are possible. The answer to this question lies in the presupposition of freedom, an idea that underpins the entire Kantian ethical edifice. In law, the issue is parallel. Kant does not concern himself with whether law is possible, *but with how law is possible and how law is part of Ethics*. The answer, which merits deeper investigation, is that law is only possible if man perceives himself as an autonomous being, capable of giving himself his own law. In this respect, the central problem of Kantian ethics arises from the tension between freedom as autonomy and freedom as mutual limitation of free wills, that is, the conciliation of coercion with freedom.

Keywords: Categorical Imperative. Freedom. Law.

Introdução

Na *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785), Kant busca demonstrar a possibilidade de um princípio de determinação universalmente válido para toda moralidade humana e justificar que este princípio deve ter um caráter imperativo, isto é, deve se apresentar como um imperativo categórico, concebido na forma de uma proposição sintético-prática *a priori*. Essa justificação consiste essencialmente em explicitar a tese de que o homem pertence simultaneamente a dois mundos, o mundo inteligível e o mundo sensível. Se o homem fizesse parte somente do mundo inteligível, a lei moral não faria sentido se entendida como um imperativo, porque

¹ Ex-aluna bolsista do Programa PET de Filosofia da UNIOESTE -Campus Toledo. Mestranda em Filosofia pela UFSCAR-SP. E-mail: gmrauber@yahoo.com.br.

um ser racional perfeito necessariamente age de modo moralmente válido. Imperativa é, pois, a forma que a lei moral assume para os seres racionais finitos, na medida em que, do ponto de vista prático, sua finitude se explicita também, e principalmente, pelo fato de que não agem necessariamente de acordo com o princípio formal da razão pura.

Kant parte dessa questão nos *Princípios metafísicos da doutrina do direito* (1797), primeira parte da *Metafísica dos costumes*, obra em que a noção de coação (*Zwang*) se torna um elemento fundamental para se compreender de que maneira a legislação jurídica pode se tornar necessária, isto é, válida *a priori* no âmbito do direito. O princípio formal do imperativo moral e a força coercitiva da lei jurídica só fazem sentido em conjunto, na medida em que o homem possui um *liberum arbitrium*, que pode ser determinado por um comando da razão pura, mas que é também *arbitrium sensitivum*, isto é, que não é necessitado pela sensibilidade, mas é, ainda assim influenciado por ela². Isso equivale a afirmar que o homem, pertencendo simultaneamente a dois mundos, é dotado de um *arbitrium* específico que não é nem *brutum* nem divino.

Embora a liberdade, para Kant, pertença fundamentalmente a todo sujeito racional, por pertencer ao mundo sensível, o homem não age única e simplesmente a partir da razão; está sujeito às inclinações dos sentidos e é essa intervenção heteronômica que o impede de agir livre e necessariamente em pura conformidade com a razão. Disso advém, a necessidade do direito, ainda que circunscrito à esfera da mera legalidade e incapaz de impor ao sujeito racional finito a vontade moralmente boa, limita o impulso sensível para deixar predominar a ação conforme a razão. Do contrário, se o homem agisse racionalmente, se a razão comandasse sempre os impulsos dos sentidos, não haveria necessidade do direito.

Assim sendo, o presente trabalho pretende, primeiramente, verificar as condições de possibilidade das proposições sintético-práticas *a priori*. Em outros termos, pretende-se investigar como é possível o imperativo categórico, no que diz

² Cf. *Crítica da razão pura*, A 534; B 562.

respeito à fundamentação da ética³, paralelamente à questão da fundamentação do direito, qual seja, como é possível o *direito*.

Para tal objetivo, é preciso realizar um exame minucioso da ética kantiana exposta tanto na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, ou seja, verificar o percurso argumentativo da fundamentação da teoria moral e do dever, quanto na *Doutrina do direito*, na qual Kant examina os fundamentos metafísicos das leis jurídicas que regulam a conduta humana em sociedade. A finalidade desse exame consiste em mostrar que Kant, na *Metafísica dos costumes*, serve-se da mesma estrutura demonstrativa que a utilizada na *Fundamentação*, na qual busca demonstrar a possibilidade e a necessidade do imperativo categórico, que tem de ser expresso tão somente na forma de uma proposição sintético-prática *a priori*.

Possibilidade do imperativo categórico

Na *Fundamentação*, tal como dito no “Prefácio”, Kant tem por objetivo elaborar uma pura filosofia moral que seja livre de qualquer condicionamento empírico. Esta pura filosofia moral fornece ao homem, “como ser racional, as leis *a priori*”.⁴ Segundo o autor, o homem é capaz de conceber a idéia de uma razão pura prática, mas nem sempre age em conformidade com a razão, visto que, em geral, pode ser motivado por apetites e inclinações. Para isso, torna-se necessário uma *metafísica dos costumes*, ou seja, um princípio que sirva de fio condutor e de norma suprema para a moralidade.

A preocupação de Kant não está voltada para a elaboração de preceitos morais ou normas que prescrevam aos homens o que devem fazer, mas sim estabelecer um princípio formal que sirva de fundamento ou, ainda, que sirva de critério para o agir moralmente válido. Nesse sentido, o propósito de Kant na *Fundamentação* é investigar a possibilidade de se encontrar um princípio da moralidade que seja

³ Na *Fundamentação*, Kant reconhece que o imperativo categórico ou lei da moralidade “é uma proposição sintético-prática *a priori*, e, pois que a explicação da possibilidade das proposições desse gênero levanta tão grande dificuldade no conhecimento teórico, já se deixa ver que no campo prático essa dificuldade não será menor” (*Akad.*, IV, p. 420; trad. port., p. 58).

⁴ Por conhecimento *a priori* Kant entende aquele “conhecimento absolutamente independente de toda experiência”. Independente da experiência na medida em que não contém qualquer “ingrediente” de sensibilidade e que não podem ser derivados dela (cf. CAYGILL, 2002, p. 36).

válido para todos os seres racionais, que seja estabelecido totalmente *a priori*, independente de qualquer experiência sensível, pois aquilo que é adquirido pela experiência não alcança de maneira alguma estrita necessidade nem absoluta universalidade. Uma lei moral⁵, “na sua pureza e autenticidade”, não pode misturar princípios puros com princípios empíricos e, portanto, não pode afetar a pureza dos costumes, pois uma *metafísica dos costumes* deve investigar a idéia e os princípios de uma possível vontade pura, que seja totalmente *a priori* e, portanto, seja independente de motivações e condições materiais do querer humano em geral. Sob este aspecto, o princípio da moralidade, para valer como princípio da *obrigação*, não pode ser buscado em elementos materiais fornecidos pela experiência, mas deve ser buscado somente na forma *a priori* do querer em geral, proveniente exclusivamente de um imperativo da razão pura.

Kant parte do pressuposto de que os homens em geral sempre têm consciência do *dever* moral. Entretanto, entende que, enquanto não houver um princípio que sirva de fundamento para as ações dos homens, os próprios costumes ficam sujeitos à perversão e corrupção. Disso decorre, segundo o autor, a necessidade e a importância de uma *metafísica dos costumes*⁶, cuja fonte de conhecimento seja inteiramente *a priori* e que, por apoiar-se na razão pura prática, pode possibilitar a formulação de um *princípio supremo da moralidade*.

A razão (*Vernunft*) foi-nos dada, segundo Kant, como faculdade prática (*praktisches Vermögen*), faculdade esta que deve exercer influência sobre a vontade, produzindo uma vontade boa em si mesma. O propósito, entretanto, não deve ser o de produzir uma vontade que seja boa como meio para outra intenção, mas o de produzir uma vontade boa em si mesma (*an sich selbst guten Willen hervorzubringen*). E essa vontade só será boa em si mesma, na medida em que não

⁵ “As leis morais com seus princípios, em todo conhecimento prático, distinguem-se portanto de tudo o mais em que exista qualquer coisa de empírico, e não só se distinguem essencialmente, como também toda a filosofia moral assenta inteiramente na sua parte pura, e, aplicada ao homem, não recebe um mínimo que seja do conhecimento do homem (Antropologia), mas fornece-lhe, como ser racional, leis *a priori*” (*Fundamentação; Akad*, IV, p. 389; trad. port., p. 27).

⁶ “Uma metafísica dos costumes, é, pois, indispensavelmente necessária, não só por motivos de ordem especulativa, para investigar a fonte dos princípios práticos que residem *a priori* na nossa razão, mas também porque os próprios costumes ficam sujeitos a toda a sorte de perversão enquanto lhes faltar aquele fio condutor e norma suprema do seu exato julgamento” (*Fundamentação; Akad*, IV, pp. 389-90; trad. port., p. 27).

for influenciada por algum apetite ou inclinação, fim, utilidade ou propósito que não a própria a faculdade prática da razão. Esta é a característica principal da boa vontade.

Conforme Kant, existem ações e coisas que podemos dizer serem boas, como o discernimento, a capacidade de julgar, o poder, a riqueza e outros que são até desejáveis, mas elas podem ser também totalmente prejudiciais se a vontade que deles fizer uso não for boa. Para tanto, diz o autor, mesmo neste mundo como fora dele, não é possível pensar em nada como algo bom sem reservas, a não ser uma vontade boa (*guter Wille*). Só a vontade boa é algo incondicionalmente determinada e, portanto, absolutamente boa em si mesma.

Algumas qualidades do temperamento, talentos e disposições do espírito podem ser até favoráveis à vontade boa, mas não são em si mesmas coisas absolutamente boas, pois o valor moral destas depende do uso que delas se faz. Moderação nas emoções e paixões, autodomínio e calma são ações não somente boas em si mesmas, mas parecem constituir até parte do valor íntimo da pessoa, mas falta ainda muito para podermos declará-las boas sem reserva. Mas, afinal, o que torna uma vontade boa? O que torna a vontade boa em si mesma é o simples querer (*Wollen*), o querer puro como elemento formal incondicionado da vontade.

“A boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, [...], mas, tão-somente pelo querer, isto é, em si mesma, e, considerada em si mesma, deve ser avaliada em grau muito mais alto do que tudo que por seu intermédio possa ser alcançado em proveito de qualquer inclinação, ou mesmo, se se quiser, da soma de todas as inclinações” (*Fundamentação; Akad.*, IV, p. 394; trad. port., p. 32).

Para desenvolver o conceito de vontade boa altamente estimável em si mesma, Kant passa a tratar e explicitar o conceito de dever, que sempre é expresso sob a forma de regras de ação prática, dentre as quais podemos distinguir aquelas regras de ação que são meramente legais daquelas regras de ação que são estritamente morais. As ações estritamente morais são ações cumpridas por dever. Somente quando o sujeito age com intuito próprio segundo a sua vontade boa, ele age *por* dever; já as ações ditas legais são cumpridas *em conformidade com* o dever, porém não são exercidas apenas por dever.

Kant estabelece três proposições fundamentais para qualificar as ações de moralmente válidas: em primeiro lugar, para que uma ação tenha verdadeiro valor moral, não basta que a ação seja *conforme ao* dever, mas que seja necessariamente executada *por* dever. Disso resulta que existem ações que aparentemente são honestas e boas, mas que não podem ser chamadas ações morais porque são cumpridas em vista de uma motivação ou inclinação sensível ou de fim ulterior. Só as ações cumpridas por dever merecem ser qualificadas de ações morais⁷.

Disto advém uma segunda proposição:

“Uma ação praticada por dever tem o seu valor moral, *não no propósito* que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina; não depende, portanto, da realidade do objeto da ação, mas somente do princípio do querer, segundo o qual a ação, abstraindo de todos os objetos da faculdade de desejar, foi praticada” (*Fundamentação; Akad.*, IV, pp. 399-400; trad. port., p. 37).

Em outras palavras, a ação moral não deve ser determinada por um objeto qualquer da nossa faculdade de desejar (por um fim material, quer seja ele a saúde ou o bem-estar). O valor moral consiste única e exclusivamente no princípio formal *a priori* determinante da vontade.

A terceira proposição resulta do fato de uma ação moral não ser movida por inclinação alguma, a não ser o sentimento de respeito à lei: “*dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei*” (*Fundamentação; Akad.*, IV, p. 400; trad. port., p. 38). Só pode ser objeto de respeito o que está ligado à minha vontade como princípio (a lei por si mesma) e jamais como efeito (inclinação), pois uma ação com conteúdo moral, portanto, praticada por dever, deve destituir-se de qualquer influência da inclinação. Em suma, pode-se dizer que, para que uma ação seja moral, não basta que a ela seja coerente ou conforme com o dever, mas é necessário que seja praticada por puro respeito à lei, ou seja, por dever.

Segundo N. Bobbio é, a partir destas regras práticas de ação que Kant extrai o critério de distinção entre *moralidade e legalidade*. Como já afirmamos

⁷ Na *Fundamentação*, Kant nos fornece dois exemplos de ações de tal natureza: a) o do comerciante que não abusa do cliente ingênuo, motivado por um interesse próprio, ou melhor, por intenção egoísta, mas *em conformidade com* o dever (legalmente); e b) o dos homens que não se suicidam por motivo único e exclusivo de conservar a vida, mesmo que tenham perdido o gosto de viver e até mesmo tenham desejado a morte, mas ainda assim conservam a vida, agem *por* dever (moralmente).

anteriormente, a moralidade deriva da ação cumprida por dever e a legalidade deriva da ação cumprida *em conformidade com o* dever, segundo os interesses subjetivos ou as inclinações. Dito de outra forma, a *legislação moral* não admite que uma ação possa ser cumprida segundo inclinações ou interesses, enquanto a *legislação jurídica* admite tão-somente a conformidade da ação à lei, seja ela determinada pela inclinação ou pelo interesse. Enfim, se atuo de determinada maneira porque é meu dever, estou agindo de acordo com um valor moral. Por outro lado, se atuo a fim de conformar-me à lei, porque é de meu interesse ou inclinação praticá-la, essa ação é somente legal (BOBBIO, 1984, p. 56).

Pode-se afirmar que há ainda uma segunda contraposição entre moralidade e legalidade a partir do uso que Kant faz dos atributos internos e externos. Neste caso, a ação legal é externa pelo fato de a legislação jurídica (legislação externa) referir-se apenas ao cumprimento de ações de adesão exterior, ou seja, a atos que valem independentemente da *pureza da intenção*, enquanto a legislação moral, dita interna, refere-se unicamente a ações com intenção pura, ou seja, visa atos que refletem a convicção da bondade intrínseca daquela lei. Disso segue que:

“o dever jurídico pode ser dito externo, porque legalmente eu sou obrigado somente a conformar-me à ação e não à intenção com a qual cumpro a ação. Já o dever moral é dito interno porque moralmente eu sou obrigado não somente a conformar a ação, mas também agir com pureza de intenção” (BOBBIO, 1984, p. 57).

Assim, a legislação jurídica não pede ao cidadão que mantenha as promessas por respeito à lei e ao dever; pede-lhe somente manter e cumprir as promessas feitas, e nada mais, e de tal maneira que o ato pode ser aceito como juridicamente perfeito.

Entretanto, a vontade só pode ser determinada pelo princípio subjetivo da ação (*máxima*) e pelo princípio objetivo (*lei prática*). Kant distingue, na consideração do agir, estes dois princípios, que são regras práticas da ação. As máximas que contêm as regras práticas subjetivas que determinam a conduta individual. Diferentemente da máxima, a lei é o princípio objetivo segundo o qual se *deve agir* e é válida indistintamente para todo e qualquer ser racional; e sendo ela objetiva, a lei é em si mesma lei universal. Além disso, pode-se compreender que:

“a máxima pode ser por um lado boa ou má, sem que seja válida universalmente. Somente quando a máxima é a realização do princípio universal objetivo (princípio absoluto), quando ela incorpora, o princípio objetivo, é que coincidirá com a lei e passa a ser lei” (SALGADO, 1986, p. 197).

Segundo Kant, o princípio que tem de determinar a vontade para que esta possa ser chamada absolutamente boa e sem restrições é o imperativo categórico, que assevera expressamente: “*Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*” (Fundamentação; Akad., IV, p. 400; trad. port., p. 59)⁸. É a simples conformidade a uma lei universal das ações em geral que pode servir de princípio à boa vontade, e não a conformidade com as regras práticas subjetivas destinadas a proporcionar ao agente que alcance os fins a que se propõe. Este princípio está perfeitamente de acordo com a comum razão humana (*die gemeine menschens Vernunft*), princípio este que a razão humana mantém sempre à sua frente como uma bússola para indicar o caminho a seguir.

Embora seja derivado do uso comum (*gemeinen Gebrauche*) da razão prática vulgar, o conceito de *dever*, segundo Kant, não é um conceito empírico baseado em princípios obtidos a partir da experiência. O conceito de dever é um conceito baseado em fundamentos *a priori* e, portanto, independentemente de qualquer experiência possível. Isto porque, através da experiência (humana), não se obtém nenhuma prova segura da intenção de agir por puro dever, visto que muitas ações podem acontecer somente em conformidade com o dever. Deste ponto de vista, torna-se difícil saber se uma ação é praticada realmente por dever e que, exercida dessa maneira, tenha valor moral intrínseco⁹.

Mesmo que uma determinada ação não demonstre algo contra uma ação moral do dever, não podemos concluir nada acerca da moralidade de tal ação, pois, conforme Kant, quando se refere a uma ação com valor moral, não é das ações visíveis que se trata, mas dos princípios íntimos que não se vêem. Em razão disso é que a razão, apoiada em si mesma, independentemente de tudo que é de origem

⁸ Na *Fundamentação*, são encontradas várias formulações do imperativo, mas, dentre os vários desdobramentos, Kant afirma que o imperativo categórico, na verdade, é um só. Conforme o autor, dentre as várias formulações do imperativo categórico, existe uma primeira que pode ser tomada como sua fórmula geral, que é a acima transcrita.

⁹ Conforme o pensamento de Kant, a experiência não nos proporciona de modo algum exemplos seguros de ações por dever, mas apenas de ações que estão somente em conformidade com o dever.

material, ordena o que deve acontecer, determinando a vontade por motivos *a priori*.

Os princípios da moralidade, já que não podem ser extraídos da natureza humana, isto é, da experiência, devem ser buscados *a priori*, em conceitos puramente racionais. Disto advém a necessidade de extrair os princípios morais de uma causalidade de outra natureza, de uma causalidade puramente inteligível. De acordo com Kant, somente um ser racional dotado de vontade possui a faculdade de agir segundo a representação de leis, ou seja, segundo princípios racionais. Para derivar as ações das leis é necessária o comando da razão, e a vontade não é outra coisa que a razão prática que, independentemente da inclinação, reconhece tal comando como praticamente necessário (*praktisch notwendig*), isto é, como intrinsecamente bom. Porém, a vontade humana em si nem sempre é plenamente conforme à razão, não respeita o princípio objetivo (lei prática) que obriga o cumprimento das ações. A vontade pode ser influenciada pelo apetite ou pela mera inclinação da sensibilidade, por condições subjetivas e circunstâncias externas que nem sempre coincidem com as exigências objetivas¹⁰. É de natureza do homem a imperfeição, ou seja, as ações do ser humano podem ser determinadas pela razão bem como pela influência da sensibilidade.

Disto decore que a vontade humana nem sempre obedece a razão, a não ser que as leis da razão que se apresentam à vontade como mandamentos (meio pelo qual nossa vontade é constrangida a agir), tornem a ação obrigatória. O conceito de obrigação (*Nötigung*) é um conceito moral importante, pois estabelece a necessidade da conformidade da vontade com a razão. Assim, a vontade só será conforme à razão se esta for constrangida por um mandamento (princípio objetivo obrigante da vontade). A expressão do *mandamento* se chama *imperativo*, modo único e correto de agir por dever (*Sollen*). Os imperativos ordenam o que se deve

¹⁰ O dualismo kantiano tem por conseqüência considerar o ser humano um ser simultaneamente racional e sensível. Enquanto ser racional, pode conhecer a lei moral; enquanto ser sensível, não obedece necessariamente à lei moral, já que pode ser afetado pela sensibilidade, pelos apetites, etc. A sensibilidade, definida por Kant como “a dependência em que a faculdade de desejar está em face das sensações” não pode dar a máxima da ação, que deve ser buscada na razão, completamente *a priori*. A razão cria, para o homem, a obrigação moral, que se expressa através dos imperativos (cf. GOMES, 2000, p. 63).

fazer e indicam qual ação é boa para, em suma, agir em conformidade com os princípios objetivos da razão.

Os imperativos podem ser ordenados de forma *hipotética* ou *categórica*. Os imperativos ordenados hipoteticamente exprimem a necessidade de uma ação como condição para o alcance de um determinado *fim*. Os imperativos que ordenam categoricamente exprimem a necessidade de uma ação como *fim em si mesma*, sem relação com qualquer outra finalidade. Segundo Kant, somente os imperativos categóricos têm valor moral. Eles exprimem a necessidade de agir segundo uma lei geral, exigindo um comportamento racional, o qual todos devem seguir. Diferentemente dos imperativos hipotéticos, o imperativo categórico possui o caráter de lei prática e a necessidade do cumprimento da ação em si mesma, enquanto os imperativos hipotéticos podem ser chamados exclusivamente de princípios práticos da vontade, mas não de leis, pois possuem uma necessidade apenas contingente, visto que estão voltados ao alcance de determinados fins.

O imperativo categórico é o que “nos representa uma ação como objetivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade”. No caso dos imperativos hipotéticos, uma ação é apenas boa como meio para qualquer outra, enquanto que para os imperativos categóricos, a ação é boa em si mesma, independente de qualquer condição. Assim, para Kant, o valor moral de um ato está:

“no imperativo categórico, pois este ordena imediatamente um comportamento, sem se relacionar com a matéria de uma ação e com o que dela pode resultar, mas tão somente com a forma da qual deriva. O valor moral do ato está, portanto, na intenção, seja qual for o resultado” (WEBER, 1999, p. 32).

De fato, as ações dos diversos agentes estão sempre submetidas a algum tipo de ordenamento ou comando. Na terminologia kantiana, agimos em vista de imperativos, isto é, de mandamentos (leis) que se fundam na razão. Esses imperativos são a expressão de um dever. Entretanto, nem sempre agimos naturalmente de acordo com os princípios da razão, devido a fatores psicológicos, emotivos, apetitivos e circunstâncias que se originam de condições empíricas. Se uma vontade seguisse sempre e tão somente os ditames da razão, seria uma vontade

“santa”, pois suas ações seriam necessárias em e por si mesmas, sempre em conformidade com o comando da razão.

Contudo, entre os homens não é assim. A vontade está sujeita a impulsos e inclinações. Os imperativos categóricos, ao contrário dos hipotéticos, declaram a ação como objetivamente válida sem intenção de qualquer finalidade e valem como princípio apodítico (necessário-prático). O imperativo categórico é, pois, o mandamento da moralidade, que traz consigo a necessidade incondicionada de obediência, mesmo contra as inclinações.

Os imperativos surgem para exprimir a relação entre leis objetivas e a imperfeição subjetiva de um ser racional imperfeito, o homem. Para um ser racional perfeito (Deus), não haveria a necessidade do imperativo categórico, bastaria o puro querer, que coincide com a lei. Entretanto, Kant se questiona, como são possíveis esses imperativos categóricos, ou seja, como é possível ligar à vontade (sensível) o ato *a priori* (puro). A resposta a esta pergunta é a busca pelo princípio supremo da moralidade, pelo seu fundamento de validade.

O supremo princípio da moralidade, desenvolvido por Kant na *Fundamentação*, é a busca pela resposta à questão: como é possível o imperativo categórico? Ou, em outros termos: Como são possíveis os *juízos sintéticos práticos a priori*? Kant responde esta questão com o conceito de autonomia da vontade.

A liberdade da vontade é, para Kant, autonomia, isto é, propriedade da vontade de estabelecer leis por si mesma. Não se trata de uma vontade que se submete simplesmente à lei moral, mas a ela obedece porque é também a sua autora. “Somos os autores da lei a que obedecemos. Estamos sujeitos à lei, tão somente porque somos considerados os autores da lei. Isso é vontade livre ou autonomia” (WEBER, 1999, p. 42).

O homem tem de pressupor-se como livre para que sejam possíveis os imperativos categóricos. O princípio de que a vontade é lei para si mesma é uma proposição sintético-prática *a priori*. A ligação entre vontade pura e vontade empírica, isto é, entre uma vontade boa e uma vontade afetada pelas inclinações, só é possível através da *liberdade*. Para que a liberdade possa ser o termo da conexão entre ambas, é preciso que ela possa ser atribuída a todos os seres racionais indistintamente, já que a moralidade tem de valer como lei universal. A liberdade

tem de ser pressuposta como propriedade da vontade de todo ser racional, pois do contrário ele não poderia de modo algum se pensar como agente moral autônomo.

Partir do pressuposto da universalidade da moral para enfim concluir que o homem é livre, e afirmar por outro lado que, pelo fato de o homem ser livre, ele está necessariamente submetido à lei moral, parece constituir um argumento circular. A distinção entre os sujeitos, aos quais são atribuídos os predicados *livre e submetido à lei moral*, advém do daquilo que se pode chamar de dualismo kantiano. O sujeito, por um lado, como ser inteligível, pode ser contado como pertencente ao mundo numenal; por outro, como ser sensível, pertencente à esfera dos fenômenos. Com isso, a argumentação liberta-se da circularidade aparente: partimos da moral, e nos pensamos primeiro como livres enquanto seres racionais, isto é, dispensamos o determinismo da esfera dos fenômenos. Mas, por pertencermos também a tal esfera, nos pensamos obrigados a esta lei moral, que para o homem fenomênico deve ser expressa sob a forma de um imperativo categórico. *Os enunciados livre e submetido à lei moral* não são sinônimos, embora os predicados no fundo o sejam, pois referem-se, respectivamente, a um sujeito considerado ao mesmo tempo como númeno e como fenômeno.

Como o homem parte da lei moral para a liberdade, antes mesmo de conhecer a liberdade, isto é, ainda sem consciência da liberdade, a consciência dessa lei moral é um fato da razão. Ao pensar-se como submetido à lei moral, o homem pensa-se como livre, a consciência da lei moral se confunde com a idéia de liberdade, que se apresenta como um fato da razão (cf. GOMES, 2000, p. 67).

Para Kant, deve-se atribuir a todo ser racional a idéia de liberdade, pois só assim ele poderá agir e ser pensado como detentor de uma razão que é prática, ou seja, que “possui causalidade em relação aos seus objetos”. E, ao mesmo tempo, vincula o conceito de moralidade ao de liberdade, mostrando como o homem toma conhecimento de si mesmo em sua ambígua dualidade:

“quando nos pensamos livres, nos transpomos para o mundo inteligível como seus membros e reconhecemos a autonomia da vontade juntamente com sua conseqüência - a moralidade; mas quando nos pensamos como obrigados [à ação por força de uma lei], consideramo-nos como pertencentes ao mundo sensível e, contudo, ao mesmo tempo, também ao mundo inteligível” (GUSTIN, 2005, p. 100).

Um ser puramente racional agiria sempre conforme a razão. Mas o homem, que pertence tanto ao mundo sensível quanto ao mundo inteligível, tem de considerar-se como submetido à lei prescritiva da razão. A razão contém a idéia de liberdade e esta contém a lei do mundo inteligível. Logo, o ser humano, que é tanto racional quanto sensível, tem de conhecer as leis do mundo inteligível como imperativos e as ações a estes correspondentes como deveres.

Possibilidade do Direito

Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant preocupou-se em responder à questão “como são possíveis os juízos sintéticos práticos a priori?”, ou, em outros termos, “como são possíveis os imperativos categóricos?”. A resposta a essa questão está no pressuposto da liberdade, idéia que fundamenta todo o edifício ético kantiano. Já no âmbito do *Direito*, a questão que se põe é semelhante e análoga. Kant não se preocupa em discutir se o direito é possível, mas *como* é possível o direito e de que modo ele pode ser considerado como parte da Ética. A resposta, que merece uma investigação mais aprofundada, é que o direito só é possível se o homem pensar a si mesmo como um ser autônomo, capaz de dar a si mesmo sua própria lei.

Dessa perspectiva, o problema central da ética kantiana surge da tensão entre liberdade como autonomia e a liberdade como limitação recíproca de arbítrios, isto é, a *conciliação da coerção com a liberdade*, quer no âmbito da moral, quer no âmbito jurídico.

Na concepção kantiana do direito, os seres humanos são considerados agentes dotados de *livre-arbítrio*. Arbítrio este que é capaz de “agir ou deixar de agir segundo o nosso bel-prazer, conectado à consciência da capacidade de executarmos ações que produzem objetos ou modificações em objetos” (LOPARIC, 2003, p.480).

Embora a liberdade seja, para Kant, o direito fundamental de todo ser humano enquanto ser racional, por pertencer também ao mundo sensível o homem não age única e simplesmente a partir da razão; está sujeito aos apetites e às inclinações dos sentidos e por isso não é em geral capaz de agir livremente e em pura conformidade com a razão, ou seja, agir por dever. Disso advém a necessidade mesma do direito, que limita o impulso sensível para deixar predominar a ação conforme a razão e

expressa na legislação positiva. Do contrário, se o homem agisse racionalmente, e se a razão comandasse sempre os impulsos dos sentidos, não haveria nem mesmo a necessidade do direito.

De acordo com Loparic, as relações entre pessoas dotadas de arbítrios livres são estudadas por Kant sob três pontos de vista. Primeiro, na medida em que elas são afetadas pelas ações dos seres humanos que, enquanto feitos humanos livres, podem ter influência (imediata ou mediata) uma sobre as outras. Por exemplo, quando declaro perante um ato que determinado objeto externo é meu, portanto, satisfazendo-me de meus desejos e necessidades, abstenho as ações dos outros do uso desse objeto, impedindo-os também de satisfazerem seus desejos e necessidades. Segundo, trata tão somente das relações mútuas entre arbítrios (capacidade de agir livremente sobre o que está fora de mim), não de relações entre o arbítrio de um e os desejos ou as necessidades dos outros. Terceiro, a matéria, isto é, os fins perseguidos pelos arbítrios livres não é levada em conta, mas tão somente a forma da relação entre eles, ou seja, a condição de a ação de um dos dois se deixar unir com a liberdade do outro segundo uma lei universal (LOPARIC, 2003, p. 480).

106

Frente a esta tripla consideração, Kant definiria o direito (*das Recht*) como o “conjunto de condições sob as quais o arbítrio de um pode ser conciliado com o de outro segundo uma lei universal de liberdade” (LOPARIC, 2003, p. 480). Neste sentido, a ciência do direito se fundamenta no critério universal pelo qual é possível reconhecer se uma ação que impõe restrições ao livrearbítrio de outros é legítima (*recht*) ou não-legítima (*unrecht*)¹¹. Este critério é explicitado por Kant na forma do princípio universal do direito: “Uma ação é legítima (*recht*) se ela ou sua máxima permitir que a liberdade do arbítrio de cada um possa coexistir com a liberdade de todos os outros, segundo uma lei geral”¹². Esse princípio nos fornece, de fato, a definição de como devemos agir externamente de forma legítima. No entanto, a definição deste critério universal é puramente formal, no sentido de fornecer

¹¹ Loparic traduz essa expressão kantiana *rechte Handlung* por “ação legítima” e não por “ação justa” ou “ação legal”, para deixar claro que a legitimidade de uma ação é um conceito de legalidade derivado diretamente dos princípios fundamentais da razão prática.

¹² “Como a questão da compatibilidade da liberdade de ação segundo uma lei universal já fora abordada no conceito e no princípio, estes também valem como formulações do imperativo categórico do direito” (HÖFFE, 1998, p. 223).

somente instruções para uma devida “distinção conceitual entre ações legítimas e não legítimas, mas que não especifica qual a condição para a execução de uma ação legítima” (LOPARIC, 2003, p. 482).

Uma consequência que nos fornece elementos para uma devida definição de ação legítima teria sido expressa por Kant por meio do seguinte princípio:

“Se, portanto, a minha ação ou, em geral, meu estado puder coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal, então fere o meu direito aquele que me impede nisso; pois esse impedimento (essa resistência) não pode coexistir com a liberdade segundo leis universais” (LOPARIC, 2003, p. 483).

Neste caso, a coação (*Zwang*)¹³ se faz necessária para reparar uma eventual injustiça. A execução de uma ação legítima não pode sofrer impedimento; pelo contrário, deve ser efetivada. Conforme Kant, o conceito de direito é conectado, segundo a lei da não contradição, à autorização de exercer coação sobre quem infringir o direito. Quando

“um certo uso da liberdade é ele próprio um obstáculo à liberdade de acordo com leis universais (isto é, é injusto), a coerção que a isto se opõe (como um impedimento de um obstáculo à liberdade) é conforme à liberdade de acordo com leis universais (isto é, é justa). Portanto, ligada ao direito pelo princípio de contradição há uma competência de exercer coerção sobre alguém que o viola” (LOPARIC, 2003, p. 284).

Em outras palavras, o meu ato ilícito representa um abuso da minha liberdade, com o qual eu invado a esfera da liberdade do outro; com o propósito de reconstituir em favor do outro a sua esfera de liberdade por mim injustamente invadida, o único remédio é usar a coerção, de modo a fazer-me desistir do meu abuso. Neste caso, a coação

“é uma não-liberdade (devida ao Estado), que repele minha não-liberdade. Esta é, portanto, uma negação da negação e, em consequência, uma afirmação (e precisamente é a reafirmação da

¹³ Kant atribui um conceito estreito de coação, não relacionado ao uso da força física. Para definir um conceito propriamente dito de coação, primeiramente busca responder à pergunta mais fundamental, ou seja, em que medida a coação é moralmente permitida. Conforme Kant, moralmente legítima é toda coação que se contrapõe à coação ilegítima, isto é, à injustiça. Com isso, ele rejeita tacitamente aquelas concepções que identificam a coação como um mal, como algo ilegítimo, pois a coerção se permite que exista (cf. HÖFFE, 1998, p. 224).

liberdade do terceiro, lesada pelo meu ato lícito)” (BOBBIO, 1995, p. 152).

É neste âmbito que direito e coação são correlativos. O direito só é direito (legal) à medida que estiver vinculado à faculdade de obrigar, pois é função da faculdade de obrigação impedir a ação ilegítima, permitindo, assim, a liberdade da ação legítima. Por estar a serviço da liberdade, a coação é concebida por Kant como justa.

Portanto, o problema que surge parte da definição kantiana de direito, proposta em termos de liberdade e de estrita universalização. Kant a teria expresso da seguinte forma: “É justa toda a ação que por si, ou por sua máxima, não constitui um obstáculo à conformidade da liberdade do arbítrio de todos com a liberdade do arbítrio de cada um segundo leis universais” (cf. GOMES, 2000, p. 77). A questão que se coloca é saber: “como é possível tratar do direito ao mesmo tempo como liberdade e estrita universalização, a qual deve ser respeitada de forma concomitante com a coação para o cumprimento da lei jurídica fundamental?” Ora, diz um intérprete, “se é verdade que direito é liberdade, também é verdade que esta liberdade é limitada pela presença da liberdade dos outros” (CENCI, 1998, p. 14). Pelo fato de o homem ser livre e a liberdade ser assim limitada, há a possibilidade de que os limites concedidos venham a ser transgredidos, ocorrendo que a liberdade de um invada a liberdade de outrem, tornando-se para esse uma não-liberdade. Neste aspecto, a coação torna-se necessária para a conservação da liberdade: “garantindo direitos e deveres no uso externo da liberdade, impondo restrições sobre o uso externo da liberdade” (CENCI, 1998, p. 16). A liberdade é considerada por Kant como o direito fundamental de cada ser humano. Porque o homem é um ser racional, é o único que deve ser considerado fim em si mesmo e, portanto, livre. Sendo fim em si mesmo livre, o ser racional deverá ter em conta sempre, que o outro ser racional é também livre e deve ser tratado como fim em si mesmo (pessoa) e nunca como meio (coisa). É nesse momento, que o direito se torna necessário para garantir a liberdade e realizar a eticidade necessária para a vida em comum, visto que o direito instaura uma “ordem na comunidade humana compatibilizando o exercício externo da liberdade através da limitação do arbítrio que aparece em meio aos impulsos sensíveis” (CENCI, 1998, p. 18). A rigor, o que o direito limita é o impulso sensível

para deixar predominar a ação conforme à lei e à razão. Pois, se ao homem fosse possível agir só racionalmente, que a razão comandasse sempre os impulsos do sentido, não seria necessário o direito. No entanto, embora o homem tenha consciência de deveres morais, suas ações sofrem perversões.

O direito aparece, portanto, como “instrumento necessário para o estabelecimento de uma ordem em que seja possível o exercício da liberdade universal e igual” (SALGADO, 1986, p. 248). É nesse contexto que o direito, embora não seja moral, se torna ético. Apesar das diferenças que separam moral e direito, ambos têm o mesmo fim, pois pretendem assegurar a liberdade do homem. O direito realiza a liberdade do agir externo na convivência com os demais membros da comunidade social ética e política. Isto porque no direito o que é fundamental é que a ação se exteriorize, deparando-se com a instância do arbítrio de outro ser humano. Isto é, o direito não ordena o reconhecimento subjetivo dos deveres; basta cumpri-los como normas legais. Podemos até cumpri-los por receio de punições ou para estar em paz com os outros. Por exemplo, devo objetivamente pagar impostos para cumprir a lei e, subjetivamente, posso desejar fazer o contrário da lei. No direito, justa é a ação feita conforme a lei, sem consideração dos sentimentos subjetivos do agente. Entretanto, do cumprimento dos deveres jurídicos, depende a estabilidade da sociedade. A inobservância generalizada do direito (roubos, assassinatos, crimes, etc.) torna impossível *a priori*, a coexistência das liberdades.

Assim, o direito é a forma universal da coexistência das liberdades individuais, regularizando as condições formais e as modalidades por meio das quais torna-se possível que os indivíduos realizem seus fins e interesses particulares. A liberdade de cada um é limitada em função da liberdade dos outros. A legislação (enquanto coação) só é justa na medida em que ela expresse essa exigência racional, qual seja, a realização da liberdade, pois justa é a lei que expressa a racionalidade, que cria condições para o livre agir.

Considerações Finais

Para Kant, o problema central da vida política está na administração legal da liberdade, visto que todos os seres humanos são livres no mesmo nível de profundidade. A liberdade é o supremo direito do humano, e como os direitos

humanos pertencem ao homem como tal, Kant entende que a ordem legal deve simplesmente reconhecê-los e defendê-los como títulos jurídicos que acompanham todo ser humano. A preocupação de Kant não está voltada para com a lista de direitos dos homens, mas com o único direito que serve de critério de legitimidade, a saber: a liberdade compatibilizada com a liberdade dos outros. E a função do direito consiste justamente nisso, em conservar a liberdade garantindo direitos e deveres no uso externo da liberdade, impondo restrições, quando necessário.

Assim sendo, a coação atua na esfera natural do homem com a finalidade de anular o impulso sensível, que impede o livre agir. Como vimos em Kant, injusta é a ação que impossibilita a liberdade do arbítrio de cada um, coexistir com a liberdade de todos os outros, segundo uma lei geral. Nesse caso, conforme a concepção kantiana de direito, a coação se torna necessária para reparar uma eventual injustiça e, assim, possibilitar a execução da ação legítima. E a ação legítima se efetiva naquela ação humana que requer respeito à esfera da ação livre do outro. E o que garante o respeito recíproco para um agir livre universal e igual da humanidade é o direito. O direito através da faculdade de obrigar (coação) é, quem garante a esfera da eticidade necessária para a vida em comum, visto que sua função, embora se limite à ação meramente conforme a lei, em seu objetivo preserva a liberdade do outro criando condições para o livre agir, residindo nisso seu caráter ético.

110

Referências

ALMEIDA, Guido Antônio de. “Liberdade e moralidade segundo Kant”, *Analytica*, vol. 2, n. 1, 1997, pp. 175-202.

_____. “Moralidade e racionalidade na teoria moral kantiana”, in: ROHDEN, Valério (org.) *Racionalidade e ação*. Porto Alegre: Edit. da Univ. Federal do Rio Grande do Sul, Instituto Goethe, ICBA, 1992, pp. 145-64.

BOBBIO, Norberto. *Direito e Estado no pensamento de Emmanuel Kant*. Brasília: Edit. da Universidade de Brasília, 1984.

_____. *O positivismo jurídico: lições de filosofia do direito*. São Paulo: Ícone, 1995.

CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

CENCI, Ângelo V. “O conceito de liberdade na filosofia do direito de Kant”, *Revista de Filosofia e Ciências Humanas*, ano 14, n. 1, 1998, pp. 9-22 (Passo Fundo, RS).

GOMES, Alexandre Travessoni. *O fundamento da validade do direito – Kant e Kelsen*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2000.

GUSTIN, Miracy B. de Souza. *Ética e direito em Kant: duas esferas inconciliáveis?* 2005 (inédito).

HERRERO, F. J. “A ética de Kant” in Síntese. Revista de Filosofia, vol. 28, n. 90, jan./abr., 2001, pp. 17-36.

HÖFFE, Ottfried. Justiça política. *Fundamentação de uma filosofia crítica do direito e do estado*. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. “O imperativo categórico do direito: uma interpretação da ‘Introdução à doutrina do direito’”, *Studia Kantiana* (Revista da Sociedade Kant Brasileira), vol. 1, n° 1, 1998, pp. 203-36.

_____. *Immanuel Kant*. Barcelona: Editorial Herder, 1986. KANT, Immanuel. *Kant’s Werke*. Berlin: W. de Gruyter, 1968, 11 vols. (reprod. da ed. da Academia de Berlim).

_____. *Werke in sechs Bänden*. Ed. por Wilhelm Weischedel. Darmstadt: WBG, 1998, 6 vols.

_____. *Crítica da razão pura*. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão;. Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian, 1989.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Introd. e enquadramento crítico de Viriato Soromenho-Marques; trad. de Paulo Quintela. Porto: Porto Editora, 1995.

_____. *Crítica da razão prática*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1986.

_____. *Metafísica dos costumes*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2004, 2 vols.

LEBRUN, Gérard. “Uma escatologia para a moral”, in: KANT, I. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Brasiliense, 1986, pp. 75-102.

LOPARIC, Zeljko. “O problema fundamental da semântica jurídica de Kant”, in: SMITH, Plínio J. – WRIGLEY, Michel B. (orgs.). *O filósofo e a sua história. Uma homenagem a Oswaldo Porchat*. Campinas: CLE-Unicamp, 2003, pp. 477-520.

PEREZ, Daniel Omar. “O sentimento moral em Kant”, *Revista Tempo da Ciência*, n. 15, 2001.

_____. “Lei e coerção em Kant”, in: PEREZ, Daniel Omar (org.). *Ensaio de ética e política*. Cascavel: EDUNIOESTE, 2002, pp. 89-120.

RAUBER, Jaime José. *O problema da universalização em ética*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade*. Belo Horizonte: Edit. da Universidade Federal de Minas Gerais, 1986.

WEBER, Thadeu. *Ética e filosofia política: Hegel e o formalismo kantiano*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

Um ensaio de Merleau-Ponty a “função do filósofo” e a filosofia como expressão

A Merleau-Ponty's essay on 'the function of the philosopher' and philosophy as expression

MÁRCIA SAIEVICZ¹

Resumo: O *Elogio da Filosofia* de Merleau-Ponty, por seu teor e seu estilo, pôde ser considerado “uma súpula da sua obra”. O texto constitui uma exposição inquietante acerca da situação da filosofia e do homem que na sua vida funcional exerce a atividade de filósofo. É a natureza ambígua da Filosofia e as suas relações com a verdade (“objetiva” e “intersubjetiva”) que servem à trama do exame da “função do filósofo” nesse excepcional ensaio de Merleau-Ponty.

Palavras-chave: Elogio. Filosofia. Merleau-Ponty. Verdade.

Abstract: Merleau-Ponty's *Praise of Philosophy*, for its content and style, could be considered 'a summary of his work.' The text provides a disquieting exposition about the situation of philosophy and the man who in his functional life exercises the activity of a philosopher. It is the ambiguous nature of Philosophy and its relations with truth ('objective' and 'intersubjective') that serve as the framework for the examination of 'the function of the philosopher' in this exceptional essay by Merleau-Ponty.

Keywords: Praise. Philosophy. Merleau-Ponty. Truth.

“O filósofo é o homem que desperta e fala, e o homem contém em silêncio os paradoxos da filosofia, porque, para ser plenamente homem, é preciso ser um pouco mais e um pouco menos do que homem.”

(Merleau-Ponty)

No *Elogio da Filosofia* Merleau-Ponty conta que quando pediram a Bergson que “*publicasse finalmente a sua moral*” ele escreveu em resposta: “*Ninguém é obrigado a escrever um livro*”. A boa ironia de Merleau-Ponty justifica:

Não se pode esperar que um filósofo vá para além do que vê, nem que nos dê preceitos de que não esteja seguro. A impaciência das almas não é argumento: não é pelo ‘pouco mais ou menos’ ou pela impostura que se pode servi-las (Merleau-Ponty, s/d: 42).

¹ Ex-aluna bolsista do Programa PET de Filosofia da UNIOESTE -Campus Toledo. Especialização em Educação Estética, Semiótica e Cultura pela UFBA – FACED/ BA. Atualmente Professora na UNEB/BA e na Faculdade 2 de Julho, Salvador/BA.

O filósofo moderno é *“freqüentemente um funcionário, sempre um escritor”*. Ou seja, ocupante de um cargo remunerado e permanentemente requisitado à publicação. Professor e escritor são os aspectos que se destacam no exercício da função de filósofo no mundo atual. A função do filósofo e a situação contemporânea da filosofia são o tema do ensaio de Merleau-Ponty.

A escolha desse texto como assunto da preleção no mini-curso se deveu fundamentalmente a expectativa do público a que se ia falar. Lemos em Diógenes Laértios que Platão supunha que o bom sucesso da oratória está condicionado a quatro elementos: *“dizer o que deve ser dito, falar durante o tempo necessário, adequar a fala à audiência, e falar no momento oportuno”*. A arte de falar ao público e arte de escrever nem sempre estiveram justapostas.

Um texto é o texto falado. Outro é o texto escrito. Este que agora se apresenta envolve aquele, engloba, engole, mastiga e modifica. O presente texto estende o que noutro estava velado. Inclui os ditos que não estavam escritos, que foram pronunciados ou permaneceram silenciados. Agora, entretanto, afloram².

O que é a Filosofia de nosso tempo? No mundo atual, qual é a tarefa do filósofo? Qual a função dos graduados e pós-graduados em cursos de Filosofia e que ostentam, portanto, o título de “filósofo”? Qual a distância entre o homem comum, um “filósofo profissional” e um filósofo?

Essa é a curiosidade que me moveu a eleger o ensaio de Merleau-Ponty como pretexto para exposição e discussão acerca de como concebemos e vivemos a Filosofia. Não uma curiosidade feminina, mas a preocupação de quem tem exercido na vida funcional a atividade filosófica.

Entre os bons escritores e bons oradores do século XX encontramos Merleau-Ponty, esse homem que falava e escrevia nas escolas mais importantes da França, na Sorbonne e no Colégio. Conta-se que, além de ser um escritor freqüente, era um orador excepcional. Um exemplo da sua qualidade de escritor e orador foi a aula inaugural que pronunciou no Colégio, publicada com o título Elogio da Filosofia. Encheram-se os corredores do Colégio, e caixas de som tiveram que ser espalhadas: o professor MerleauPonty estava assumindo a Cátedra de Filosofia.

² A versão original foi produzida para o Mini-Curso no Simpósio de Filosofia da UNIOESTE - Toledo. Esta que se apresenta inclui correções e outros acréscimos.

A lição inaugural no Colégio da França foi um bom ensaio, deveras. Eleito para o cargo, Merleau-Ponty ousadamente se propõe a fazer diante de seus ouvintes o exame da função do filósofo.

No exórdio do texto aparecem três aspectos importantes da sua condição: homem simplesmente, que “*testemunha sua própria desordem interior*”, reconhece os limites do seu saber (“*sabe que nada sabe*”) e exerce com felicidade a sua função. Merleau-Ponty cita Stendhal que diz ser uma felicidade “*ter por profissão a sua paixão*”.

A quem possa objetar que o filósofo nem sempre é feliz, esclarecemos que a felicidade de que se trata no caso da atividade filosófica diz respeito à sua qualidade de ser um fim em si – esta é uma definição clássica de felicidade, pertinente a própria Filosofia. Ainda que o *fim em si* não isente o homem da melancolia.

O ensaio de Merleau-Ponty ocupa um lugar peculiar na obra do autor. A publicação portuguesa apresenta o texto, pelo teor e pelo estilo, como “uma súpula” do seu pensamento. O *Elogio da Filosofia* que o filósofo apresenta aos membros do Colégio da França, tecendo considerações críticas, de censura e de louvor, é um elogio “*ao espírito de investigação livre*”, segundo ele, característica daquela instituição e do seu próprio esforço pessoal. Fazer ressoar esse espírito livre nos parece necessário e urgente.

Ao nosso ver no texto de Merleau-Ponty a Filosofia “*exalta seu próprio mérito e canta ela própria os seus louvores*”, sem esquecer de denunciar as “difamações” e “opiniões mentirosas” que ordinariamente sobre ela se declaram. O *Elogio* é um exercício próprio e apropriado de “reflexão” da Filosofia.

Outrora e alhures se apontava a *auto reflexividade* como uma das características da atividade filosófica. O que significa dizer que a Filosofia é ela mesma responsável por fazer sua própria crítica. A quem se opusesse a essa sua propriedade e seu dever, a Filosofia que se apresenta no *Elogio* de Merleau-Ponty poderia questionar como a Loucura de Erasmo, e exigir a mesma atenção:

Quem poderia melhor do que eu pintar-me tal como sou? A menos que haja alguém que pretenda conhecer-me melhor do que me conheço eu mesmo. Escutai-me como tendes o costume de escutar os bufões, os pantomimeiros, os saltibancos, os charlatões das praças públicas... Pois tenho vontade de bancar um pouco o sofista

convosco.

Citamos aqui Erasmo não só pela pertinência do dizer, mas porque no seu *Elogio da Loucura* o autor lembra que os sofistas antigos adotaram esse nome, “*para evitar o nome de sábios, muito desacreditado em seu tempo*”, e eram eles que se dedicaram “*a celebrar, por elogios, os deuses e os heróis*”. É sob a designação de “elogio” que Merleau-Ponty apresenta o seu exame da função do filósofo.

Sofistas e filósofos disputaram na antiguidade um lugar na praça. Surgiram em Atenas na mesma época. Distingui-los já era um problema para os gregos clássicos. Ambos carregavam no nome uma relação com os sábios. Filósofos e sofistas exerciam, porém, “funções” distintas. O sofista era quase sempre um estrangeiro, alheio aos problemas da Cidade.

Ao retomar a questão do ofício ou atividade do filósofo retoma-se um problema antigo e atual. Sofistas e filósofos estão novamente lado a lado (ainda que todos sejam estrangeiros – de outra parte e de lugar nenhum). É interessante que Merleau-Ponty, na condição de filósofo, apresente seu discurso na forma de elogio.

Conforme a classificação dos discursos de Platão, o elogio, do mesmo modo que a censura e a acusação, pertencem à retórica – isto é, a espécie de discursos usados “*pelos reitores em composições escritas para uma exibição*”³. O discurso de Merleau-Ponty, ao mesmo tempo é um elogio e uma diatribe acerca da moderna situação da Filosofia e do filósofo. Temos no *Elogio* um retrato da Filosofia como Merleau-Ponty a concebe e como a encontramos na atualidade – isto é, no âmbito da nossa vida prática, pessoal e funcional.

Gostaríamos aqui de tão somente falar da filosofia como a temos vivido. A isso nos inspira a sombra do “filósofo que fala” junto ao “filósofo que escreve”. No *Elogio* encontramos essa sombra: Merleau-Ponty fala diretamente a seus ouvintes. Abre o discurso de maneira formal: “*senhor administrador, caros colegas, minhas senhoras e meus senhores*”; e fala abertamente.

³ Quem informa sobre essa classificação é Diógenes de Laértios. As outras espécies são a eloquência política, o discurso ordinário, a linguagem técnica e a dialética.

Encontramos a imagem de Merleau-Ponty professor, exercendo o seu papel funcional. Não o pensador que escreve para um público indistinto, mas que fala pessoalmente aos que o elegeram para a Cátedra de Filosofia.

Seria bom que o filósofo quando viesse a público pudesse sempre “*falar como um cita*”: livre e francamente. A escola e a academia, entretantes, exige sempre um modo menos diletante e mais profissional de tratar qualquer assunto. Todos os assuntos se revestem de oca “seriedade” e os ecos e as palavras se confundem. Vive-se Babel.

Reconhece-se que no universo acadêmico “*estão enfraquecidas as opções da vida e veladas as oportunidades do pensamento*” – uma expressão do *Elogio*; ainda assim, pagamos tributos aos falsos deuses. Inevitável estar junto ao outro. “*Ce grand malheur, de ne pouvoir être seul*” (La Bruyère).

Ao comentar o problema da verdade em Bergson, Merleau-Ponty afirma que mesmo esse autor, pela sua escolha, “*provou que para si, não havia um lugar*” onde “*a verdade deva ser procurada a todo custo, violando até as relações humanas e os laços da vida e da história*”. E acrescenta:

A nossa relação com a verdade passa pelos outros. Ou procuramos a verdade com eles, ou não a descobriremos. Mas o cúmulo da dificuldade está em que, se a verdade não é um ídolo, os outros, por sua vez, não são deuses. Sem eles não há verdade, mas para a atingir não basta estar com eles (Merleau-Ponty, s/d: 42).

Merleau-Ponty enuncia assim o que depois chama “*os três pontos cardiais*” da via filosófica: no coração da filosofia o eu, o outro e a verdade instauram-se como enigma. O mesmo enigma da expressão. A expressão e a filosofia vivem o mesmo postulado, qual seja, “*a possibilidade simultânea*” de três condições: “*alguém que se exprima, uma verdade que se exprime e os outros perante quem é expressa*” (Merleau-Ponty, s/d: 40). Na filosofia como na expressão, “*a vontade de falar forma uma unidade com a vontade de ser compreendido*” (Merleau-Ponty, s/ d: 70). Escreve Merleau-Ponty:

O enigma da filosofia (e da expressão) está em que, por vezes, para si, para os outros e para a verdade, o caminho é o mesmo. São estes momentos que a justificam. É unicamente com eles que o filósofo conta (Merleau-Ponty, s/d: 43).

É a natureza ambígua da Filosofia e as suas relações com a verdade (“objetiva” e “intersubjetiva”) que servem à trama do exame de Merleau-Ponty da “função do filósofo”, que a evoca em três tempos: tal como a retomaram e exerceram seus predecessores, Lavelle, Le Roy e Bergson⁴; tal como se revela ao considerar a vida e a morte de Sócrates; e tal qual o presente a revela.

Merleau-Ponty faz contrastar a situação atual da Filosofia com a filosofia antiga, na qual destaca a figura de Sócrates: “*um homem que não escrevia, que não ensinava, pelo menos nas cátedras do Estado*”. Mesmo sendo tão distinto dos filósofos modernos e atuais é de Sócrates que “*precisamos lembrar-nos*” para reencontrar a função integral do filósofo. A missão da qual Sócrates se ocupou em vida foi interrogar os homens, submetê-los ao exame das opiniões. Em nosso tempo, observa Merleau-Ponty, “*a filosofia livresca deixou de interrogar os homens*”.

A relação do filósofo com a verdade e com os outros é o tema que se sobressai na exposição do *Elogio* acerca da exemplaridade de Sócrates: reconhecido como mestre, mesmo pelos filósofos-autores⁵ (que somos ou que lemos) e reconhecido em seu tempo como o mais sábio dos gregos.

Sócrates não é escritor. Não se tem nenhum escrito de sua autoria. Parece também não ter sido um assíduo leitor. Conhecia Homero, os mitos dos poetas antigos e as fábulas de Esopo por tê-las ouvido na infância. No século de Péricles, quando vive Sócrates, as mães e as amas ensinavam-nas as crianças, que as aprendiam décor.

Sócrates não realiza sua filosofia como “atividade funcional”. O próprio Sócrates diz: “*Eu nunca fui mestre de ninguém, conquanto nunca me opusesse ao moço ou velho que me quisesse ouvir no desempenho de minha tarefa*”. Na Cidade de Atenas, como em outras cidades gregas, são os sofistas que ensinam e escrevem sob solicitação. Sócrates é um filósofo que fala, “um tagarela”.

Nas suas conversas, recorrendo ao artifício da dialética, discute as opiniões a procura da contestação ou confirmação do oráculo que disse não haver ninguém

⁴ Não estamos habilitados a expor o debate das opiniões de Lavelle, Le Roy e Bergson. Os dois primeiros são autores que pouco (ou nunca) freqüentam os simpósios e as livrarias que freqüentamos.

⁵ A única objeção séria ao ídolo Sócrates é feita por Nietzsche, que ainda assim, o admirava.

mais sábio que ele. “*Que quererá dizer o deus? que sentido oculto pôs na resposta? (...) que quererá ele, então significar declarando-me o mais sábio?*” – Essa é a dúvida que impele Sócrates na sua investigação e que justifica a afirmação de que esteve sempre “*ao serviço do deus*”.

Tanto as calúnias como a reputação de sábio procedem da mesma ocupação: “*o exame dos homens*”. Sócrates conversa com os políticos, poetas e artífices. Qualquer um que tivesse “*na conta de sábio*”. Fez dessa investigação sua exclusiva ocupação, o que não lhe “*permitiu lazeres para qualquer atividade digna de menção nos negócios públicos nem nos particulares*”. Concordamos com o parecer de Merleau-Ponty:

a vida e a morte de Sócrates são a história das difíceis relações que o filósofo, que não é protegido pela imunidade literária, mantém com os deuses da cidade, isto é, com os outros homens e com o absoluto imobilizado cuja imagem lhe apresentam (Elogio: p. 46).

Merleau-Ponty destaca dois aspectos da difícil relação de Sócrates com a Cidade: o religioso e o histórico. Rememora a postura de Sócrates diante da religião helênica e diante das leis da cidade. Destacamos aqui algumas das considerações acerca da filosofia de Sócrates apresentada no *Elogio* de Merleau-Ponty e facilmente averiguadas na *Apologia* de Platão e nos *Ditos e Feitos Memoráveis de Sócrates* de Xenofonte.

Ainda que tenham pesado contra ele as acusações de impiedade e corrupção da mocidade, nos seus ensinamentos Sócrates não repudia a religião. “*Ensina que a religião é verdade e há até quem o tenha visto oferecer sacrifícios aos deuses*”. Sócrates não procura novos deuses e nem despreza os do Estado, “*limitava-se a dar-lhes sentido, a interpretá-los*”. Tampouco incentiva a desobediência civil. “*Ensina que se deve obedecer à Cidade, e é o primeiro a obedecer-lhe incondicionalmente*”, porém, mostra que “*podemos obedecer às leis desejando que elas mudem*”. Aceitando a sentença do tribunal não lhe reconhece a autoridade, mas melhor a recusa.

Se fugisse, torna-se-ia inimigo de Atenas, tornando verdadeira a sentença. Ficando, ganha, quer o absolvam, quer o condenem, quer prove a sua filosofia conseguindo que os juízes a aceitam, quer a prove ainda aceitando a sentença (Merleau-Ponty, s/d: 48).

As censuras contra Sócrates não recaem tanto no que ele faz, mas no modo como o faz. A ofensa imperdoável que infringe aos seus contemporâneos é “*os fazer*

duvidar de si próprios". Merleau-Ponty lembra: como os que o acusam Sócrates acredita, porém, *"mais do que eles, e também de outro modo e num outro sentido"*. Sabemos o quão supersticiosos eram os gregos, e quão nova era a "razão" naquele tempo. Sócrates solicita que à obediência das leis e à piedade se apresentem motivos. E ele lhes indica as razões:

A religião que ele diz ser verdadeira é aquela em que os deuses não se degladiam, em que os presságios se conservam ambíguos (...) o divino, como o demônio de Sócrates, unicamente se revela por uma admoestação silenciosa, lembrando ao homem a sua ignorância (Merleau-Ponty, s/d: 47).

Sócrates justifica a religião apresentando como ele a pensa. *"Do mesmo modo, quando justifica a Cidade, é pelas suas razões e não pelas do Estado"*. As leis devem ser obedecidas não porque sejam quais forem são boas, mas porque é necessário que existam para que se possa alterá-las. A autoridade das leis lhes é conferida pela necessidade da ordem. Na sua conduta, entretantes, Sócrates mostra um modo de obedecer que é uma forma de resistir.

Sócrates está em permanente defesa da Cidade e embate com ela. Não descuida dos eventos da vida diária; está presente na assembléia popular e no tribunal. Sua filosofia o mantém junto aos atenienses. Só não pode lhes dar *"a concordância sem considerações"*. Sua filosofia *"está na sua relação viva com Atenas, na sua ausente presença, na sua obediência desrespeitosa"*. Sócrates não faz da filosofia *"um ídolo de que ele seja o guarda que deve pô-la a salvo"*, ou que o deva colocar a salvo.

Merleau-Ponty aponta, assim, uma das peculiaridades que distancia o filósofo de outrora do filósofo de agora. Em nosso tempo se reconhece que *"o mundo tal como está é inaceitável"*. A crise foi o tema dileto de muitos escritores do século XX. Nunca se percebeu e se falou tanto em "crise" como no século passado. Porém, no dizer de Merleau-Ponty, *"gostamos que isso se escreva, para honra da humanidade, e para o podermos esquecer depois, quando regressamos aos nossos afazeres"*.

Podemos dizer que a situação da filosofia é a mesma situação da ciência descrita por Merleau-Ponty no texto o olho e o espírito: manipula o mundo, mas recusa-se a habitá-lo. A crise se instaura na própria filosofia e ameaça a própria

possibilidade do seu fazer. Pela contundência, vale a pena citar a diatribe de Merleau-Ponty sobre a situação em que se encontra a filosofia no presente (em 1952 e também nos nossos dias):

Há razão para temer que também o nosso tempo rejeite o filósofo em si próprio e que mais uma vez, a filosofia seja apenas nuvens. pois, filosofar é procurar, é afirmar que há algo a ver e a dizer. ora, hoje, quase não se procura! ‘regressa-se’, ‘defende-se’ uma ou outra tradição. as nossas convicções fundam-se menos sobre valores ou verdades descobertas do que sobre os vícios e os erros das que detestamos. gostamos de poucas coisas, mas detestamos muitas. o nosso pensamento é um pensamento aposentado ou enrugado. todos expiam a sua juventude. esta decadência está de acordo com o processo da nossa história. passado um certo ponto de tensão, as idéias deixam de proliferar e de viver, caem no plano das justificações e dos pretextos, tornam-se relíquias, pontos de honra, e aquilo a que pomposamente chamamos o movimento das idéias reduz-se ao conjunto das nossas nostalgias, dos nossos rancores, dos nossos acanhamentos, das nossas fobias. neste mundo em que a negação e as paixões mal-humorada ocupam o lugar de certezas, não se procura fundamentalmente ver, e a filosofia, porque pretende ver, é tida como impiedade (Merleau-Ponty, s/d: 56).

Diante do colégio, então, Merleau-Ponty passa a discorrer sobre o fulcro das discussões que estavam em voga em seu tempo: deus e a história. A exposição apresentada por Merleau-Ponty acerca dos “dois absolutos rivais” é de grande interesse para uma visualização dos discursos em voga no colégio em meados do século XX, e de interesse para pensarmos como tais temas têm se desdobrado em nosso tempo. De modo sucinto, Merleau-Ponty debate as teses de Pe. Lubac e Maritain e suas posturas anti-ateístas e apresenta os seus próprios pontos de vista acerca do ateísmo contemporâneo e do papel da filosofia no tratamento da questão teológica: a filosofia não deve nem afirmar nem negar “deus”. Do mesmo modo conciso retoma as posições hegelianas e marxistas acerca da história, mostrando as suas falhas, e expõe sua compreensão: não é possível a quem se ocupa da filosofia se isentar de seu compromisso com a história.

Merleau-Ponty ressalta que compreender a religião “*não é o mesmo que impô-la, mas antes quase o contrário*” e é na história que o filósofo descobre a “negatividade filosófica”. Isso é o que mostra o exemplo de Sócrates. Sócrates sendo o contraponto do filósofo contemporâneo é o melhor interlocutor no debate acerca da tarefa da filosofia. da sabedoria de Sócrates tem se que recordar o seu aspecto

mais fundamental e que é exposto pelo mesmo no texto de Platão: “o mais sábio dentre vós, homens, é quem compreendeu que sua sabedoria é verdadeira desprovida do mínimo valor”. A religião, como os mitos, e também as instituições políticas, os usos do agregado social, a produção, os utensílios, as generalidades das formas do contato humano, de um modo geral, toda a linguagem e todas as ações humanas, devem ser compreendidas, no dizer Merleau-Ponty, como expressões do fenômeno central do qual se ocupa a filosofia, a gênese do mundo, isto é, “o surgir dos fenômenos em todas as esferas do ser”. A tarefa da filosofia é uma vigilância constante à gênese do mundo.

A Filosofia de nosso tempo quase já não olha o mundo. Nas reuniões dos filósofos (os simpósios, congressos, seminários etc.) sempre estão em pauta os textos filosóficos e os debates são sempre boas ou más interpretações de textos. Pouco se vê e se fala sobre a função e o alcance da Filosofia no mundo. Não obstante, o mundo é o que há – célebre frase da introdução da *Fenomenologia da Percepção*.

O “*Elogio da Filosofia*” de Merleau-Ponty lembra que uma crítica a filosofia livresca é oportuna. É um texto que denuncia as imposturas tanto dos que idolatram a Filosofia e a mantêm afastada da vida, como a impostura dos que solicitam ao filósofo que seja um “*homem de ação*”. Diz Merleau-Ponty que “o desinteresse do filósofo”, para o qual a “*verdadeira ironia*” é uma obrigação, “*lhe confere um certo tipo de ação entre os homens*”. O que não lhe é permitido é que se isente de agir, pois “*não é a mesma coisa ficar calado e dizer por que não se quer escolher*”.

Em nossa época, tem se multiplicado o uso do título de filósofo. É preciso que se diga que o professor de Filosofia (bacharel e licenciado) não é de per si o filósofo. É preciso que se diga que escrever textos sobre textos é tarefa de críticos e comentadores, não é de per si tarefa do filósofo. Compreender os textos dos filósofos é uma obrigação do professor de filosofia. Mas o leitor-intérprete não ele mesmo o filósofo. É preciso que tudo isso se diga, se queremos levar adiante e a sério a proposta da fenomenologia de retorno às coisas mesmas e a crítica tanto à Ciência e a própria Filosofia que se iniciou no século passado. Tem faltado amor à sabedoria no modo que se tem praticado a Filosofia e sobrado busca de lisonja e reputação.

A Filosofia é uma experiência. Não apenas uma experiência de leitura. Mas uma atenção ao mundo, à vida. Como toda expressão, diz Merleau-Ponty, a Filosofia

diz respeito ao “*momento decisivo em que porções de matéria, palavras, acontecimentos se deixam animar por um sentido cujo contorno aproximado desenham sem o conter*” (Merleau-Ponty, s/d: 60). Enquanto os outros simbolismos se limitam a exercer o “*poder de expressão*”, a Filosofia o perscruta, o interroga. Substitui o simbolismo tácito da vida por um simbolismo consciente; o sentido latente, por um sentido patente. Para tanto, é preciso que a Filosofia volte a interrogar a vida e a vida mais chã. Senão, também na Filosofia trocamos um simbolismo por outro e o risco é que mais uma vez a Filosofia seja o culto às nuvens.

Reconhecer um filósofo é deveras complicado. Até mesmo o mais sábio de todos os gregos por vezes é apontado como sofista. Pitágoras e Aristóteles parecem concordar nessa questão quando dizem que só na velhice se reconhece o filósofo. Mas, parece ainda mais certa a opinião segundo a qual um filósofo só se reconhece depois de morto. Caso passe a habitar o panteão dos imortais. Por isso alguns nascem póstumos e outros se tornam, sorvendo com naturalidade o cálice ou escrevendo com sangue.

É necessário retomar a questão acerca do que é a Filosofia e tentar definir a função do filósofo em nosso tempo, pois, no dizer de Merleau-Ponty, “*é impossível negar que a filosofia claudica*”. O coxear do filósofo é necessário, como o é o de Hefesto. Mas para deusa, no caso a Filosofia, não fica bem ser manca. Na Filosofia, como na literatura, a crítica é intrínseca e se faz no seio da história. O importante é que a Filosofia faça sua própria crítica.

Referências

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Elogio da Filosofia*. 3. ed. Tradução de Antonio Braz Teixeira, Portugal: Guimarães Editores, s/d.

O sujeito metafísico na arte¹

The metaphysical subject in art

FRANCIELE KRINDGES VIEIRA²

Resumo: Neste artigo, discutiremos a visão de Arthur Schopenhauer sobre o sujeito metafísico na arte, conhecido como “gênio”. O gênio é o artista que possui um conhecimento superior sobre a vontade e é capaz de contemplar a vida por si mesma, concebendo as ideias de cada coisa. Esse sujeito é isento de vontade e livre do princípio de razão, dedicando-se à contemplação profunda do objeto. Schopenhauer explora a relação entre a vontade e a representação, em que a vontade constitui o mundo e a representação é a objetividade da vontade tornada objeto. A representação pode ocorrer de forma direta, sem o uso de formas particulares de conhecimento, ou de forma indireta, utilizando o princípio de razão para conhecer. As ideias, como modelos manifestados em existências particulares, são estranhas ao conhecimento individual. A fim de que as ideias se tornem objetos de conhecimento, é necessário suprimir a individualidade no sujeito que conhece, resultando no sujeito metafísico. Schopenhauer relaciona a coisa em si de Kant com a vontade não objetivada.

Palavras-chave: Gênio. Vontade. Representação. Arte. Sujeito.

Abstract: In this article, we will discuss Arthur Schopenhauer's view on the metaphysical subject in art, known as the “genius”. The genius is the artist who possesses superior knowledge about the will and is capable of contemplating life in-itself, conceiving of the ideas of every object. This subject is free from will and liberated from the principle of reason, dedicating themselves to the profound contemplation of the object. Schopenhauer explores the relationship between will and representation, where the will constitutes the world and representation is the objectivity of the will made into an object. Representation can occur directly, without the use of particular forms of knowledge, or indirectly, utilizing the principle of reason to understand. Ideas, as models manifested in individual existences, are foreign to individual knowledge. In order for ideas to become objects of knowledge, it is necessary to suppress individuality in the knowing subject, resulting in the metaphysical subject. Schopenhauer relates Kant's noumenon to the unobjectified will.

Keywords: Genius. Will. Representation. Art. Subject.

Na obra “*O mundo como vontade e representação*”, Arthur Schopenhauer apresenta o sujeito metafísico, o qual, se mostra, se manifesta, através da arte. Chamado por ele de gênio, o artista possui uma preponderância marcada do conhecimento sobre a vontade,

¹ Texto apresentado no Mini-curso PET, durante o IX Simpósio de Filosofia Moderna e Contemporânea da Unioeste – 2004

² Ex-aluna bolsista do Programa PET de Filosofia da UNIOESTE -Campus Toledo e Mestre em Filosofia pela UFPR. E-mail: franciele41@ig.com.br

“...no homem de gênio, a faculdade de conhecer, graças à sua hipertrofia, subtrai-se por algum tempo ao serviço da vontade; por conseguinte, ele pára para contemplar a vida por ela mesma, ele esforça-se por conceber a idéia de cada coisa, não as suas relações com as outras coisas...”. (O mundo...;§ 36).

O gênio, o sujeito metafísico, se dá a partir do momento que o indivíduo, pela força da inteligência, renuncia ao modo vulgar de considerar as coisas, passando assim do conhecimento comum das coisas particulares ao conhecimento das idéias. Contudo é uma passagem que se dá bruscamente, onde o indivíduo deixa a sua particularidade, sua vontade e seu conhecimento, para ser um sujeito isento de vontade. Este sujeito, que não pode mais ser pensado no âmbito particular, está livre do princípio de razão, é um puro sujeito que conhece,

“...já não está obrigado a procurar as relações em conformidade com o princípio de razão; absorvido daqui em diante na contemplação profunda do objeto que se lhe oferece, livre de qualquer outra dependência, é aí que daqui em diante ele repousa e se desenvolve.” (O mundo...;§ 34).

Primeiramente, façamos uma reflexão sobre algumas considerações essenciais do pensamento de Schopenhauer, a saber, a vontade, manifesta-se unicamente como aquilo que constitui o mundo, abstraído da representação, e, por conseguinte, a representação é vontade tornada objeto, ou ainda, é objetividade da vontade, é o nome que corresponde tanto ao seu conjunto como às suas partes. A objetividade da vontade³,

“é susceptível de numerosos, mas bem definidos graus, que são a medida da nitidez e da perfeição crescentes com que a essência da vontade se traduz na representação, por outras palavras, se apresenta como objeto.”(O mundo...; §30).

Esta objetividade pode-se dar de forma indireta e direta. É Indireta quando, um indivíduo faz uso do princípio de razão para conhecer, princípio este de toda limitação e individuação; forma geral da representação tal como ela cai sob a consciência do indivíduo. E, é direta, quando representa a idéia, sem o uso de forma

³ Termo utilizado por Schopenhauer para definir o corpo e as coisas naturais, que seriam “a objetividade da vontade” no sentido de ser “a vontade objetivada”, que se tornou representação; perceptível.

particular do conhecimento, a não ser a forma geral da representação, a saber, ser um objeto para um sujeito.

As idéias são como modelos, que se manifestam em uma infinidade de indivíduos, de existências particulares. As idéias não se submetem ao princípio de razão, pois são estranhas a pluralidade e a mudança, permanecendo inalteráveis e idênticas. As idéias, são completamente estranhas à esfera do conhecimento do sujeito considerado como indivíduo. Contudo, existe uma condição necessária para que as idéias se tornem objeto de conhecimento, a qual seria, a supressão da individualidade no sujeito que conhece. É neste momento que o sujeito metafísico aparece e toma forma.

Em alguns momentos de sua obra, Schopenhauer aproxima a coisa em si de Kant a vontade, enquanto não objetivada, nem tornada representação. Por conseguinte, a idéia, seria a objetividade mais adequada da vontade, contudo,

a idéia e a coisa em si não são, completamente idênticas; digamos mais: a idéia é para nós apenas a objetividade imediata; por conseguinte, adequada, da coisa em si, a qual, por sua vez corresponde à vontade, mas a vontade enquanto não é de modo nenhum ainda objetivada, nem tornada representação (O mundo...;§ 32).

Os indivíduos particulares não constituem uma objetividade adequada da vontade, pois estão primeiramente submetidos ao princípio de razão e suas formas (espaço, tempo, causalidade), para ter acesso ao conhecimento.

Por conseguinte, no parágrafo 32 de “*O mundo como vontade e representação*”, Schopenhauer apresenta uma “*hipótese impossível*”, como ele próprio chama, a qual seria, que, para perceber as idéias e os graus de objetivação dessa vontade única que corresponde à verdadeira coisa em si, seria necessário que a intuição dos indivíduos já não se operasse por intermédio de um corpo; seria necessário, que os indivíduos já não conhecessem mais por intermédio do princípio de razão, mas, pelo contrário, que suas intuições operassem alheias ao corpo e todas as afecções; seria necessário que todo o querer concreto do corpo, fosse deixado de lado. Este é o sujeito metafísico, liberto do princípio de razão e de todo o querer concreto do corpo,

“... para que,(...) nós percebêssemos apenas as idéias e os graus de objetivação dessa vontade única (...) seria preciso que nós já não

uníssemos a qualidade de sujeitos que conhecem à de indivíduos, isto é, que a nossa intuição já não se operasse por intermédio de um corpo...” (O mundo...;§ 32).

O corpo é um querer concreto que necessita se submeter ao princípio de razão para chegar ao conhecimento. È o corpo que sugere as nossas intuições através de suas afecções:

ele próprio é apenas um querer concreto, a objetividade da vontade, isto é, um objeto entre objetos; ora na qualidade de objeto, e na medida em que o é, ele não pode chegar ao conhecimento, a menos que se submeta às formas do princípio de razão: quer dizer que ele já implica, e por esse fato, introduz o tempo e todas as outras formas que este princípio resume (§ 32).

Segundo Schopenhauer, enquanto indivíduos, estamos submetidos ao princípio de razão, o qual, exclui o conhecimento das idéias. Contudo, somos capazes de nos elevarmos do conhecimento comum das coisas particulares ao conhecimento das idéias.

O conhecimento, em geral, faz parte da objetivação da vontade, contudo, está a serviço dela, assim como a representação que dela resulta. Em Schopenhauer, originalmente, e segundo a sua essência, o conhecimento está inteiramente a serviço da vontade, “... *todo o conhecimento submetido ao princípio de razão permanece numa relação próxima ou longínqua com a vontade...*” (O mundo...;§ 33).

O conhecimento que se chega com o princípio de razão (tempo, espaço, causalidade) é o das relações dos objetos. Este conhecimento, destinado a servir a vontade, só conhece dos objetos as suas relações:

“... ele conhece os objetos na medida em que eles existem em tal instante, em tal lugar, entre tais outros objetos, em virtude de tais causas, com tais propriedades; ele só os conhece, a título de coisas particulares, e se se suprimissem as relações, os objetos escapar-lhe-iam também precisamente porque ele conhece deles apenas as relações.” (O mundo...;§ 33).

A abolição do conhecimento a serviço da vontade seria um caso excepcional, seria o sujeito metafísico se mostrando.

Pela força da inteligência é possível renunciar ao modo vulgar de considerar as coisas; deixar de lado a luz que as diferentes expressões do princípio de razão pode

oferecer; não considerar nem o lugar, nem o tempo, nem o porquê, nem o para quê das coisas, mas única e simplesmente a sua natureza.

Esta idéia pode parecer estranha, pois estamos falando de um modo de conhecimento diferenciado, onde o indivíduo, no âmbito particular é aniquilado dando espaço há um puro sujeito que conhece. Este sujeito não parte do princípio de razão para conhecer, como os indivíduos que estão no âmbito particular fazem. Este sujeito, deixa de lado a vontade, a dor e o tempo, e passa a ser um puro sujeito que conhece, quando, elevando-se pela força da inteligência, renunciar a considerar as coisas de forma vulgar.

O sujeito puro que conhece, o sujeito metafísico, deixa de lado o princípio de razão e toda a luz das diferentes expressões que pode trazer consigo. Este sujeito não permite que a consciência seja ocupada por pensamentos abstratos, mas, pelo contrário, ocupa sua mente, dirige toda sua atenção, para a intuição. Neste sujeito, a consciência é capaz de se encher inteiramente com a contemplação tranquila dum objeto natural atualmente presente, como por exemplo, uma árvore ou um edifício, *“... desde o momento em que nos perdemos neste objeto, (...) nos esquecemos da nossa individualidade, da nossa vontade e só subsistimos como puro sujeito...”* (O mundo...;§ 34).

127

O puro sujeito que conhece é como um claro espelho do objeto, durante a contemplação, tudo se passa como se só o objeto existisse. No puro sujeito que conhece, não há vontade, não há individualidade, é impossível distinguir o sujeito da própria intuição, ambos se confundem num único ser, única consciência, inteiramente ocupada por uma visão única e intuitiva,

“... quando, enfim, o objeto se liberta de toda a relação com o que não é ele, e o sujeito, de toda a relação com a vontade, então, aquilo que é conhecido deste modo, já não é a coisa particular enquanto particular, é a idéia, a forma eterna, a objetividade imediata da vontade.” (o mundo...;§ 34).

Por conseguinte, aquele que é arrebatado por esta forma de contemplação já não é um indivíduo – visto que o indivíduo se aniquilou nesta mesma contemplação – mas sim, é o sujeito que conhece puro, pois está liberto da vontade. Neste modo

de conhecimento, é a forma de contemplação que torna o indivíduo um sujeito metafísico. Nesta contemplação, a coisa particular, torna-se a idéia da sua espécie.

As manifestações particulares da vontade estão submetidas ao princípio de razão. Para os indivíduos que estão a serviço da vontade, só um único conhecimento tem valor, é aquele que tem por objeto apenas relações. Ora,

o indivíduo considerado como indivíduo conhece apenas as coisas particulares; o puro sujeito que conhece, conhece apenas as idéias, visto que o indivíduo constitui o sujeito que conhece na sua relação com uma manifestação definida, particular da vontade, e permanece ao serviço desta última (O mundo...;§ 34).

Quando o indivíduo que conhece, se transforma em sujeito que conhece, e transforma por este fato o objeto considerado como representação, ambos aparecem puros e inteiros, é então, que se produz a perfeita objetivação da vontade, visto que a idéia é apenas a sua objetividade adequada.

A idéia resume em si, e na mesma qualidade, o objeto e o sujeito, mas, mantém entre eles um perfeito equilíbrio,

“... por um lado, com efeito, o objeto é apenas a representação do sujeito; por outro lado, o sujeito que se esgota no objeto da intuição tornase esse mesmo objeto, atendendo a que a consciência é, daqui para a frente, a mais clara imagem dele.” (§34).

As coisas particulares em qualquer tempo e espaço, são apenas, idéias submetidas ao princípio de razão, “... as idéias encontram-se, por este fato, desfalcadas da sua pura objetividade.” (O mundo...;§ 34). Quando aparece a idéia, o sujeito e o objeto são inseparáveis, é enchendo-se e penetrando-se com uma igual perfeição um ao outro, que eles fazem nascer à idéia, a objetividade adequada da vontade, o mundo considerado como representação.

No conhecimento particular, do mesmo modo,

“... o indivíduo que conhece e o indivíduo conhecido permanecem inseparáveis, enquanto coisa em si, visto que se fizermos abstração completa do mundo considerado verdadeiramente como representação, não nos resta mais nada a não ser o mundo considerado como vontade.” (O mundo...;§ 34).

A vontade constitui a idéia, a qual, é a objetividade perfeita da vontade; a vontade constitui do mesmo modo a coisa particular e o indivíduo que conhece, os quais são apenas a objetividade imperfeita da vontade.

A vontade considerada independente da representação e todas as suas formas, é uma vontade única e idêntica, no objeto contemplado e no indivíduo, que a partir deste modo diferente de contemplação e de acesso ao conhecimento, toma consciência de si mesmo como “puro sujeito”. Ambos, tanto o objeto como o indivíduo, se confundem, pois, eles são apenas a vontade que se conhece a si mesma. Para o autor de “*O mundo como vontade e representação*”, a pluralidade e à diferença só existem a título de modalidades do conhecimento, ou seja, há diferença só no fenômeno, em virtude de sua forma, o princípio de razão.

Esta vontade é em si, isto é, fora da representação, uma só e idêntica com a minha: é apenas no mundo considerado como representação, submetido, em todo o caso: a sua forma mais geral que é a distinção do sujeito e do objeto, é apenas no mundo assim considerado que se opera a distinção entre o indivíduo conhecido e o indivíduo que conhece” (O mundo...;§ 34).

129

Sem objeto nem representação, o sujeito não conheceria, seria uma simples vontade cega. Do mesmo modo, sem sujeito que conhece a coisa conhecida não pode ser objeto e permanece simples vontade, esforço cego; se o conhecimento fosse suprimido, o mundo considerado como representação seria suprimido a simples vontade, esforço cego.

Contudo, se a vontade se objetiva, e esta objetividade se torna, pura, perfeita e adequada objetividade da vontade, ela, a vontade, coloca o objeto como idéia, liberta das formas do princípio de razão, e o sujeito como puro sujeito que conhece; como sujeito metafísico, liberto da individualidade e da sua servidão face a vontade.

O puro sujeito que conhece, o sujeito metafísico, esta completamente mergulhado na contemplação. Nesta condição, sentiremos segundo o autor,

“... que somos, nesta qualidade, a condição, por assim dizer, o suporte do mundo e de toda existência objetiva, visto que a existência objetiva só se apresenta a partir de agora, a título de correlativo da nossa própria existência. Puxamos assim toda a natureza para nós, tão bem que ela já só nos parece ser um acidente da nossa substância.” (O mundo...;§ 34).

As idéias subsistem fora do mundo e independentes de toda relação; às ideais, são a essência do mundo e o verdadeiro substrato dos fenômenos; às idéias estão libertas de toda mudança, e são conhecidas como iguais para todos os tempos. A objetividade imediata e adequada da vontade são as idéias. Schopenhauer se pergunta:

Mas não existirá um conhecimento especial que se aplica àquilo que no mundo subsiste fora e independente de toda a relação àquilo que constitui, para falar com rigor, a essência do mundo e o verdadeiro substrato dos fenômenos, àquilo que está liberto de toda a mudança e, por conseguinte, é conhecido como uma verdade igual para todos os tempos, numa palavra às idéias, as quais constituem a objetividade imediata e adequada da coisa em si, da vontade? (O mundo...;§ 36).

Sim, existe, é a arte, um modo de conhecimento que reproduz as idéias eternas, que o indivíduo, o sujeito metafísico, concebeu por meio da contemplação pura, essencial e permanente de todos os fenômenos.

A arte tem como origem única o conhecimento das idéias, e como fim único a comunicação desse conhecimento. Na arte, o objeto particular torna-se o representante do todo. É por meio da arte que o sujeito metafísico se constitui, se revela.

Na arte o objeto particular torna-se o representante do todo, as relações particulares da corrente dos fenômenos desaparecem, “... o objeto é apenas o essencial, é apenas a idéia.” (O mundo...;§ 36).

O conhecimento que se tem através da arte é diferente do conhecimento racional, o qual, está submetido ao princípio de razão, enquanto que a arte, é independente deste princípio,

“O conhecimento submetido ao princípio de razão constitui o conhecimento racional; só tem valor e utilidade na vida prática e na ciência: a contemplação que se abstrai do princípio de razão, é própria do gênio; ela só tem valor e utilidade na arte” (O mundo...;§ 36).

É apenas através da contemplação pura e completamente absorvida no objeto que se concebem as idéias; que se concebe a arte, e o sujeito metafísico.

O conhecimento que originariamente estava submetido à vontade liberta-se dela; o sujeito perde de vista seus interesses, a sua vontade, os seus fins; o sujeito metafísico sai inteiramente da sua personalidade,

“... ser apenas o puro sujeito que conhece, olhar límpido do universo inteiro, e isso não durante um instante, mas durante tanto tempo e tanta reflexão como a que é necessária para realizar a nossa concepção com a ajuda duma arte determinada;... (O mundo...;§ 36).

Referências

BARBOZA, Jair. *A metafísica do belo de Arthur Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas, FFLCH, USP, 2001.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Porto/Portugal: Rés Editora, s/d.

_____. *La doctrina da la representación intuitiva: completntos al primer libro*. Tradução de Eduardo Ovejero y Maury. Buenos Aires: El Ateneo, 1950.

_____. *Da morte, Metafísica do amor, Do sofrimento do mundo*. Tradução de Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2001.

_____. *A Vontade de Amar*. Tradução de Aurélio de Oliveira. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d.

_____. *Metafísica do Belo*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

Influências e considerações sobre a dialética em Platão

Influences and considerations on the dialectic in Plato

EDGARD VINICIUS CACHO ZANETTE¹

Resumo: Neste trabalho, discutiremos a visão de Platão sobre a dialética, sua relação com os pensadores pré-socráticos Heráclito e Parmênides, e os desafios filosóficos que ele enfrentou. Platão viveu em um período de mudanças na Grécia clássica, onde tradições filosóficas antigas não mais atendiam às novas formas de pensar e viver. Heráclito enfatizou a importância da mudança e do combate como fundamentais para a existência, enquanto Parmênides buscava a verdade por meio de argumentos racionais não contraditórios. Essas perspectivas colocaram Platão diante de questões complexas, que ele explorou em sua própria filosofia.

Palavras-chave: Platão. Dialética. Heráclito. Parmênides. Filosofia.

Abstract: In this work, we will discuss Plato's view on dialectic, its relation to the pre-Socratic thinkers Heraclitus and Parmenides, and the philosophical challenges he faced. Plato lived in a period of changes in classical Greece, where ancient philosophical traditions no longer satisfied the new ways of thinking and living. Heraclitus emphasized the importance of change and conflict as fundamental to existence, while Parmenides sought truth through non-contradictory rational arguments. These perspectives presented Plato with complex questions that he explored in his own philosophy.

Keywords: Plato. Dialectic. Heraclitus. Parmenides. Philosophy.

O momento histórico em que Platão viveu (+- 428 – 348 ac), estava cercado por constantes revoluções nos modos de viver e compreender o cosmos. Na Grécia clássica, séculos V e IV ac, as antigas educações herdadas dos tempos de Homero e Hesíodo não mais satisfaziam essas novas formas de viver e pensar que estavam diretamente ligadas ao discurso filosófico. Os próprios avanços tecnológicos, os progressos na navegação, a cunhagem de moedas e o encontro com outras civilizações, entre outras influências, incentivaram o novo homem grego a ter uma postura audaciosa perante sua própria existência. É no interior deste contexto conturbado e criador que Platão discutiu com as tradições filosóficas e literárias que o antecederam e com as do seu próprio tempo. O que o levou à difícil tarefa de ter que construir uma filosofia que respondesse às mais variadas aporias advindas de

¹ Bacharelado em Filosofia na UNIOESTE - Campus Toledo. Foi integrante do Programa PET (Programa de Educação Tutorial – pelo Mec/SESu) pela mesma universidade.

diversas tradições. Partindo desta perspectiva o presente trabalho visa traçar algumas considerações sobre o desenvolvimento da dialética em Platão tendo em vista sua relação com os problemas levantados pelos pensadores pré-socráticos Heráclito e Parmênides.

Talvez Heráclito (+- 540 - 470 ac), dentro da história da filosofia ocidental, foi o primeiro filósofo a expor com nitidez a força que a “discordância harmoniosa” imanente à *physis* possui, já que sem essa relação nada poderia ser. Sentimos, vivemos a mudança, na guerra dos contrários a *physis* é governada pelo combate, em um embate criador, fascinante e envolvente. A destruição também contém em si uma grandiosa potência criadora. E neste sentido, a absorção do negativo por parte da teoria de Heráclito faz com que sentir a sua interpretação do cosmos seja algo que parta da experiência de nossas próprias vidas. Estamos no vir a ser, somos e não somos. Amamos o belo por causa da feiúra, e nas mais distintas situações que vivenciamos temos sempre o combate como fundamento da ordem dissonante-consoante do devir. “É preciso saber que o combate é-o-que-é-comum, e justiça (é) discórdia, e que todas (as coisas) vêm a ser segundo discórdia e necessidade” (PRÉ-SOCRÁTICOS, fragmento 8o, pg 96).

O *lógos* de Heráclito está em tudo, não há uma distinção total entre ser e não-ser, pois “tudo é um”. *Ser* é estar necessariamente indo para o todo e perder a própria identificação de si, fornecendo as condições para que “o fogo sempre vivo, acendendo-se em medidas e apagando-se em medidas” (PréSocráticos, fragmento 3o, pg 90), continue aceso neste ciclo de mudanças. No monismo de Heráclito cada coisa está ligada naturalmente a todas as outras. E por mais obscuro que este cosmos nos pareça, o *lógos* é o centro unificador que freia o caos absoluto. O homem possuindo *lógos* quer entender todo esse contínuo vir-a-ser, “Pois uma só é a (coisa) sábia, possuir o conhecimento que tudo dirige através de tudo” (Pré-Socráticos, fragmento 41, pg 92).

Já o ser de Parmênides nos impõe outras questões não menos atordoantes: Como haveria de ser criado o que não é? Como destruir o que é, pois é *ser*? Em sua busca por responder a estas questões Parmênides considera que só é verdadeira, passível de determinação, a realidade descrita e bem explicada por argumentos racionais não contraditórios. Sua busca em excluir a contradição do âmbito da

aléteia (verdade), acontece porque dentro de sua perspectiva o ser não é carente, é todo completo e incorruptível. Por sua vez a contradição é aparente e reside no âmbito da *doxa* (opinião), no qual o que parece ser é e não é.

Essa compreensão do ser como uno, imóvel, incriado, é tão rigorosa e está colocada em uma lógica tão restrita em si mesma que separa em três planos todo o conhecimento: De um lado está a *doxa*, contingente, instável, ilusória. Do outro está a *aléteia*, onde o que é, é forçosamente, não havendo ambigüidades. Separado destes dois planos está o que não é, o não-ser absoluto, que não é passível de conhecimento, pois é ininteligível.

Necessário é o dizer e pensar que (o) ser é; pois é ser, e nada não é; isto eu te mando considerar. Pois primeiro desta via de inquerito eu te afasto, mas depois daquela outra, em que mortais que nada sabem erram, duplas cabeças, pois o imediato em seus peitos dirige errante pensamento; e são levados como surdos e cegos, perplexas, indecisas massas, para os quais ser e não-ser é reputado o mesmo e não o mesmo, e de tudo é reversível o caminho (PRÉ-SOCRÁTICOS, fragmento 6, p. 122).

Os homens estão na *doxa*, imersos no vir-a-ser que se contradiz a si mesmo, onde o que é já o deixou de ser. Por outro lado, o gênero humano tem uma ligação com a outra via do saber, aquela na qual reside a “verdade bem redonda”, a *aléteia*. Para isto Parmênides estabelece uma distinção entre o julgamento mal concebido no âmbito da *doxa*, daquele que reside no âmbito da *aléteia*. O que os diferencia é a noção de *pensamento*. O pensamento ascende ao conhecimento, pois fixa e reafirma constantemente tal verdade: “Pois o mesmo é pensar e portanto ser” (PRÉ-SOCRÁTICOS, fragmento 3, pg. 122). Neste sentido, pensar possui critérios objetivos centrados no princípio de identidade: o ser é o não ser não-é, ou, o que é, o *ser*, não pode ser aquilo que ele não é, o não-ser. Dizendo de outro modo, $a = a$. É segundo a restrita lógica destes critérios que é possível aos humanos guiarem o pensamento desembaraçando-o do entorpecimento no qual estão inseridos quando imersos na *doxa*. É devido a isso que a via da opinião não possui qualquer medida satisfatória capaz de guiar em absoluto o porquê de uma coisa ser o que ela é e o porquê de não ser outra coisa. Na opinião o erro e o acerto, enquanto resultantes do opinar, de certo modo, se equivalem. Pensamento é puro ser, opinião é a mistura desmedida de ser e não-ser.

Como vimos o *ser* de Parmênides se apóia na lógica do princípio de identidade. Em contraposição ao *lógos* de Heráclito que é pura expressividade, não separando discurso racional e vir-a-ser. Por um lado Heráclito considera absurdo desmembrar o fluxo para tentar descrevê-lo sistematicamente. Por outro Parmênides rompeu com o fluxo, acusando-o de enganador. Mas apesar destas várias oposições teóricas, seja na contradição que está entre os dois pólos excludentes de Parmênides, no embate entre ser e não-ser, ou no *lógos* de Heráclito, que rege o fogo sempre vivo, Parmênides e Heráclito, junto com seus discípulos que os auxiliaram e seguiram desenvolvendo e defendendo suas doutrinas, como por exemplo, Zenão de Eléia, discípulo de Parmênides, podem ser considerados os fundadores da dialética, mesmo que eles a concebiam de uma maneira solta e pouco sistemática. Partindo desta compreensão do emergir da dialética podemos investigar como se desenlaçam os problemas das teorias de Parmênides e Heráclito discutidas no interior da filosofia de Platão, que no diálogo Teeteto, expõe com vigor a seguinte problemática:

Em rigor nada é ou existe, tudo devém. Sobre isso, com exceção de Parmênides, todos os sábios, por ordem cronológica, estão de acordo: Protágoras, Heráclito e Empédocles, e, entre os poetas, os pontos mais altos dos dois gêneros de poesia: Epicarmo, na comédia, e Homero, na tragédia (TEETETO, 152 e, pg. 50).

Outros sustentam exatamente o contrário (que os heraclitianos), como por exemplo: 'Só como imóvel, de fato, é que o todo devera chamar-se', e tudo o mais quanto os Melissos e os Parmênides atiram contra aqueles, a saber: que tudo é um e se mantém imóvel em si mesmo, não havendo lugar para onde possa declinar (TEETETO, 180 d-e, pg 93).

E se grande parte filosofia platônica visa:

Mas o que te perguntei, Teeteto, não foi isso: do que é que há conhecimento, nem quantos conhecimentos particulares pode haver; minha pergunta não visava a enumerá-los um por um; o que desejo saber é o que seja o conhecimento em si mesmo. Será que não me expribo bem? (TEETETO, 146 e, p. 42).

Resulta que, se o devir incessante e a pura imobilidade são incongruentes, como é possível o conhecimento? É neste impasse que Platão assume estar encerrado na seguinte aporia:

E agora, amigo, que faremos no meio de toda essa gente? Avançando aos pouquinhos, viemos cair, sem o percebermos, entre os dois grupos, e se não descobriremos jeito de escapar de ambos, incorreremos em penalidade, como se dá na palestra com os jogadores de barra, quando, apanhados pelos dois quadros, se vêem arrastados em direções contrárias (TEETETO, 180 e, p. 93).

É na representação destes acontecimentos que toda e qualquer fundamentação do conhecimento depende de um sucesso preliminar nestes problemas que vão sendo colocados pela dialética platônica em seu próprio desenrolar. É fato que Platão não pretendia prolongar por mais tempo, sem mais nem menos, o já antigo debate entre os seguidores do fluxo (os heraclitianos) contra os que defendiam a rígida imobilidade do ser (os eleatas). Sua investida no interior deste confronto visava desenvolver os princípios e as conseqüências das duas correntes. Buscar superá-las para então uni-las sob um fim comum, intercalando tal solução no interior de sua própria dialética solidificando o fundamento filosófico de sua busca pela verdade. Para tanto, seu método dialético precisava ter um plano eficaz que se propunha a explicitar o porquê das coisas serem tais como elas são, orientando a busca pela verdade e a fundamentando racionalmente.

136

A partir do que afirmamos logo acima podemos considerar que pelo menos Platão teve três grandes problemas a enfrentar com relação à constituição da cientificidade da dialética:

1º O método dialético precisa ser sólido e coerente, para ser possível a investigação filosófica.

2º O método dialético tem de propiciar uma via de investigação que de algum modo tenha acesso ao “conhecimento das coisas tais como elas são”.

3º Que o método dialético expresse o mais possível o que “as coisas são tais como elas são”.

Sobre a constituição da dialética também é imprescindível não considerá-la como resultante do acaso, sem mais nem menos, como uma verdade já dada e evidente. Precisamos ligar os diálogos de Platão tentando perceber que ademais toda aquela avalanche de teses que surgem, e que aparentemente, são muitas vezes deixadas de lado sem soluções, há um plano comum que pretende algo mais. E isto Platão nos afirma claramente em A República:

O método da dialética é o único que procede, por meio da destruição das hipóteses, a caminho do autêntico princípio, a fim de tornar seguros os seus resultados, é que realmente arrasta aos poucos os olhos da alma da espécie de lodo bárbaro em que ela está atolada e elevá-los às alturas, utilizando como auxiliares para ajudar a conduzi-las as artes que analisamos (República VII, 533 c-d, p. 347).

Na busca de compreendermos efetivamente a relação entre a dialética platônica e o seu desenvolvimento concreto dado no interior dos diálogos, podemos verificar a princípio o que o termo *dialética* significa. O termo “*dialética*” provém do grego, significando basicamente “teses em conflito”. Quanto a isso a princípio não vemos problemas, já que essa é uma característica comum tanto em Sócrates como em Platão. Ademais sabemos que os dois pensadores consideravam que a dialética expressa em si mesma as condições mais apropriadas para que a indagação filosófica propicie uma certa ordem nas pesquisas empreendidas e possíveis ganhos filosóficos com seus resultados. É particularmente devido a esse fato que os diálogos de Platão expressam uma vitalidade surpreendente. E esta vitalidade não pode ser limitada ou velada pela sistemática imposição de definições extremamente rígidas e fechadas em si mesmas, já que os personagens dos diálogos de Platão não apenas discutem, mas representam todo um processo de ascese filosófica.

Em vista desta perspectiva apresentada vemos que de algum modo à dialética também precisa ser constituída cientificamente sob a tutela de um método. Essa compreensão da dialética platônica nos parece verossímil ao notarmos que Platão atribuíra a ciência dialética o estatuto de ciência suprema, capaz de manipular as artes ditas auxiliares, visando elevar as simples hipóteses a se constituírem como conhecimentos elevados e verdadeiros (República 533 c-d). Por conseguinte, sendo soberana dentre todas as demais, nenhuma outra arte ou ciência tem a capacidade e a possibilidade de constituir a dialética que senão ela mesma. Platão assenta que é no uso efetivo da dialética que a mesma se constitui. Assim, ela não se restringe a ser algo encerrado sob um dogma. A dialética é múltipla, mas isso acontece porque ela integra uma totalidade que lhe atribui identidade e sentido. Estando no devir, sua dinamicidade resulta de uma multiplicidade inteligente, que se guia na busca pela verdade. É dessa forma que Platão consegue, no interior de sua dialética entre a unidade e a multiplicidade, não estar inserido radicalmente dentre aqueles que

indiscriminadamente afirmam o fluxo (os heraclitianos), como também não se firma em um eleatismo fechado logicamente à sentença: O ser é. Para Platão filosofia e dialética coabitam os mesmos planos científicos. O filósofo é um dialético porque é imanente a sua natureza comparar e investigar o conhecimento, já que desde Pitágoras o filósofo é um “amigo do saber”, e neste aspecto Platão segue essa perspectiva já tradicional em sua época. A dialética visa à busca pela verdade, e a busca pela verdade se desenrola no interior da dialética. Em questões como: O que é a dialética? Como a dialética atua? Serão os próprios personagens no interior dos diálogos, ademais todos os problemas enfrentados por eles quando estão discutindo sobre um determinado tema, que deverão propiciar as condições legítimas para que pouco a pouco, pois é assim que a dialética procede mesmo que seja na sua própria fundamentação, tornar-se efetivamente, cientificamente válida.

A dialética “acontece” nos vários diálogos de Platão sob um plano comum que tem sempre em vista o estabelecimento de um norte que oriente a busca pela verdade, no desenrolar do movimento dialético. É no “acontecer” da dialética que a sua própria cientificidade vai ganhando corpo. Vemos esse “acontecer” em alguns momentos especiais que ocorrem em vários diálogos de Platão. Um deles de extrema importância é a herança de Sócrates deixada para Platão em sua famosa *maiêutica*. Vemos na *maiêutica* socrática uma imagem viva de como Sócrates agia em suas acirradas discussões. Para Sócrates a filosofia era um modo de vida que não está fechado a esta ou aquela sentença filosófica. Mas é bom frisar que o verdadeiro sentido da *maiêutica* socrática não é ser uma incessante busca de impor ao outro a minha própria opinião. Por mais que o incansável personagem Sócrates muitas vezes deixasse essa impressão, percebemos que o “embaraço” proporcionado por Sócrates é um “embaraço criador”. Em todo o diálogo *Mênon* de Platão vemos isto acontecer.

Platão assimilou a *maiêutica* e a adaptou em sua própria teoria da *reminiscência* que compõe sua *teoria das formas*, e esta última é, como bem sabemos, o pilar central de sua filosofia. Podemos averiguar Platão utilizando essa postura *maiêutica* de pensar em diversos diálogos escritos em sua juventude, tal como a *Apologia* de Sócrates e o *Fédon*, ou até mesmo em diálogos maduros, como o próprio *Teeteto*. Tanto isso é verdade que Platão nunca parou completamente de

tentar aumentar a cientificidade da maiêutica socrática, fazendo um esforço veemente por encaixá-la em seu próprio sistema filosófico.

Outro momento fundamental do pensamento platônico, tão importante quanto a *maiêutica* e ligado a ela está expresso em uma nova compreensão da dialética que é apresentada na famosa “*analogia da linha*” (509c-514a), exposta no interior de A República. Na “*analogia da linha*” percebemos um certo esquema, que resgatando o problema oriundo de Parmênides e Heráclito, de certo modo, orienta a alma humana objetivando um esclarecimento acerca da “clareza e da obscuridade” dos seres segundo sua proximidade ou afastamento da realidade absoluta. Tanto a *maiêutica* socrática quanto à “*analogia da linha*” desdobram um esforço conjunto que visa assentar as bases do movimento dialético no interior dos diálogos platônicos. Entretanto, há algumas características que distanciam a *maiêutica* socrática da própria teoria das formas de Platão. Pensando deste modo temos que considerar que: Ou existe um Platão jovem de cunho maiêutico, ou que a *maiêutica* socrática culmina na teoria das formas de Platão. Na verdade, as duas teses parecem terem prós e contras. De um modo ou de outro, podemos sim considerar que para Platão há um problema na *maiêutica*, que é o seu caráter excessivamente intuitivo. Platão queria fazer uma teoria científica que expressasse em seus diálogos como as coisas são e o porquê delas serem deste ou daquele modo. Para tanto era importante elaborar um método capaz de demonstrar a verdade acerca daquilo que está sendo investigado sem correr o perigo de ter todo o seu trabalho investigativo contaminado por esta ou aquela opinião momentânea. Neste ponto Sócrates e Platão divergem muito. Este é um dos motivos que impulsionaram Platão a rever minuciosamente, passo a passo, os caminhos traçados por Sócrates para depois, quando foi possível, ir aplicando um novo método dialético no interior de seus diálogos. Este movimento ascendente que sai da *maiêutica* socrática e parece definitivamente romper com ela a partir do diálogo Parmênides, no qual Platão coloca em xeque toda sua própria teoria das formas, proporcionou uma nova compreensão da dialética que desemboca na “*analogia da linha*”.

O passo que foi dado por Platão formulando uma nova orientação filosófica exposta na “*analogia da linha*” se deve ao fato de que sua teoria das formas precisava ganhar novos amparos conceituais. Já que ela geralmente surgia antes do diálogo

Parmênides como uma necessidade a ser recorrida quando necessário. Já na obra *A República* parece que é outra a proposta ontológica de Platão. Nela é possível discutir diretamente sobre o bem, as formas, o lógos, o ser, sem ter que utilizar mitos complicadíssimos, como ocorre no Fedro, diálogo de Platão que provavelmente foi escrito antes de *A República*.

Em *A República*, a “analogia da linha” (509c-514a), é um avanço filosófico consistente, que surge da continuação de uma discussão um pouco anterior, que no chamado “elogio filosófico ao bem” (507b-509c), discutia sobre a relação entre o sol e a forma do bem, onde o bem seria no reino do inteligível o que o sol é no do visível. Percebemos que o cerne da “analogia da linha” é a referência aos “objetos do conhecimento”, e da relação dos humanos com os mesmos. A proposta de Platão nesse momento da República não é expor um método capaz de tudo explicar e a tudo se aplicar, tal como sugerem alguns manuais de filosofia ao interpretarem Platão. Na verdade, o que Platão faz é formular um certo mapeamento que elucida um modo peculiar de compreensão dos objetos do conhecimento, segundo a categoria de “clareza e de obscuridade dos seres”. Neste sentido a “analogia da linha” de Platão busca fundamentar um âmbito do conhecimento que seja imutável e que dirija o vir-a-ser, para que este seja passível de conhecimento (tese advinda de Parmênides). Pois se não houvesse um alicerce estável, o inteligível, como valorar isto ou aquilo se tudo é e não é? Sem algum critério capaz de dar identidade e significado às coisas, como sentir a *physis* apresentada por Heráclito? E ao mesmo tempo poder afirmá-la racionalmente?

A aplicação das quatro operações da alma descritas por Platão na “analogia da linha” pode nos ajudar a compreender que o ser é mais importante que os conhecimentos discursivos, que o conhecimento discursivo é mais importante que o conhecimento acerca dos seres naturais e fabricados pelo homem, que o conhecimento dos seres naturais e artificiais é mais importante que as imagens que se traçam e se apagam, já que os últimos nos mostram imagens das imagens daquilo que os seres são sem nos mostrarem os seres mesmos. A “analogia da linha” nos informa uma série de fatores de extrema importância para nos guiarmos dentro das discussões apresentadas pelos diálogos de Platão. Entretanto, percebemos que a clareza acerca dos objetos do conhecimento a que ela se refere não é detalhada o

suficiente para esclarecer todo o problema em questão. O caminho proposto por Platão nos dá uma maneira própria de pensar a relação entre o humano e os objetos do conhecimento, segundo os graus de clareza e de obscuridade que os objetos do conhecimento possuem com relação ao homem que almeja à verdade. Mas ainda assim é difícil distinguir em absoluto tudo o que a “analogia da linha” pretende.

Quando Platão nos fala que a clareza e a obscuridade dos seres dependem dos graus de verdade que eles possuem, percebemos explicitamente que há um grande problema, pois o que as coisas são segundo a “analogia da linha”, depende abertamente de um “valor” estabelecido. Este valor se refere a uma hierarquia que firma uma escala de compreensão do conhecimento. A “analogia da linha” é em certo sentido, uma hierarquia de valores. Entretanto, é bom lembrar que com ela Platão não pretendia sair aplicando um “cálculo” a partir da divisão feita dentre visíveis e inteligíveis. Separando isto e aquilo, jogando num saco certas coisas e em outro outras. A sua perspectiva é fundamentar racionalmente, a partir de uma hierarquia móbil, o valor que a busca pela verdade tem, a supremacia da forma do bem, pois ela é o “lado mais luminoso do ser”, assim como delimitar e separar o conhecimento mais nobre do menos nobre, o intelectual do banal, o que se refere ao ser, ao lógos, às formas, às matemáticas, daquele que trabalha com os sentidos, que são mutáveis e passíveis de corrupção.

Para concluir podemos pensar que essa tentativa de Platão em assentar um alicerce que assegure a harmonia do devir conseguiu em vários pontos responder satisfatoriamente a muitos dos problemas citados. Mas parece razoável considerá-la incapaz de resolvê-los por completo. Vemos que a dialética platônica que se desenrola na “analogia da linha” traça um caminho que ela mesma geralmente o segue, mas que possui um caráter não absoluto, pois ela própria nega por vezes os seus próprios pressupostos. Sua natureza é sempre buscar superar-se a si mesma, ir além do que é apresentado no momento, independente até mesmo do sucesso ou do insucesso de uma definição dada em um momento qualquer. Como é próprio da dialética exigir sempre mais e mais teses se contrapondo umas às outras, há altos e baixos em todas as discussões. Devido a isso ela tem que ser estável o suficiente para que qualquer vacilo que surja no interior dos diálogos não desencadeie a sua ruína. E isto ela o faz de modo razoável.

Referências

GOLDSCHIMIDT, Victor. *Os diálogos de Platão*. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2002.

HERÁCLITO. *Sobre a natureza* In *Os Pré - Socráticos*. Tradução de José de Cavalcante. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Coleção os pensadores).

PARMÊNIDES. *Sobre a natureza* In *Os Pré-socráticos*. Tradução de José de Cavalcante. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Coleção os pensadores).

PLATÃO. *A República*. 2. ed. Tradução: Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

_____. *Cartas*. 4. ed. Tradução: José Antunes. Lisboa: Editorial Estampa, 2002.

_____. *O Banquete*. Tradução: Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972 (Coleção Os Pensadores).

_____. *Fedro*. Tradução: Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães, 6ª edição. 2000.

_____. *O Sofista*. Tradução: Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972 (Coleção Os Pensadores).

_____. *Teeteto/Crátilo*. 3. ed. Tradução de Carlos A. Nunes. Belém: EDUFPA, 2001.

VERNANT, Jean Pierre. *As origens do pensamento grego*. 6. ed. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

Existência e realidade em *Ser e Tempo*

Existence and reality in *Being and Time*

ODIRLEI LUÍS MÜNCHEN¹

Resumo: Neste escrito, vamos explorar as conexões entre as experiências cotidianas e a filosofia de Martin Heidegger em *Ser e Tempo*, que busca compreender o "ser em geral" em sua estrutura ontológica e a existência humana em sua essência. Ele questiona as análises kantianas e procura descobrir os fundamentos da existência humana em qualquer contexto.
Palavras-chave: Heidegger. Ontologia. Existência. Ser.

Abstract: In this writing, we will explore the connections between everyday experiences and Martin Heidegger's philosophy in *Being and Time*, which seeks to understand "being in general" in its ontological structure and human existence in its essence. He questions Kantian analyses and seeks to discover the foundations of human existence in any context.

Keywords: Heidegger. Ontology. Existence. Being.

Introdução

Longe de querer esgotar a complexidade do pensamento heideggeriano, pretende-se, sutilmente, com este trabalho, estabelecer alguns paralelos entre experiências cotidianas de nossa existência com o horizonte aberto por Heidegger em *Ser e Tempo*, e determiná-las a partir desse horizonte.

Em meados do século XX Martin Heidegger, filósofo alemão nascido em Messkirch em 1889 procura pensar o sentido do "ser em geral", o sentido da totalidade do ente na qual nos compreendemos, a partir dos seus fundamentos e de suas conexões com a existência humana. Em certa medida ele parte do horizonte que Kant abre com as análises das superestruturas determinantes da emergência de mundo e da experiência humana de acesso à realidade, procurando dar uma nova amplitude ao questionamento na interpretação das possíveis lacunas da compreensão kantiana.

Esse empreendimento concentra-se na análise do fenômeno da existência humana em sua estrutura ontológica. No início esta ainda deve ser descoberta, a partir dos fundamentos atuantes em todo e qualquer contexto humano do existir,

¹ Bacharel em Filosofia da UNIOESTE -Campus Toledo em 2005 e Licenciando em Filosofia. Aluno bolsista do Programa PET (Programa de Educação Tutorial – pelo Mec/ SESu) pela mesma universidade.

para que posteriormente se possa pensar as ligações fundamentais do ser com a dimensão da existência humana.

Primeiramente, deve-se partir de uma interpretação adequada quanto ao que Heidegger determina como existência. Esta, como modo de *ser exclusivo do homem*, corresponde ao modo em que não se encontram outros entes e que não lhes convém como uma propriedade, no sentido categorial. Só o homem existe. Isto quer dizer que a pedra, a planta e o animal não existem, o que não significa que eu não os possa tocar, manusear, dispor deles... afinal, por serem entes, são algo como aquilo com que nós sempre contamos em toda interpelação acerca de qualquer coisa.

A realidade como um todo comporta “graus”, modos de ser, e existência é o modo privilegiado em que se dá uma abertura compreensiva que determina o homem como um “vir a ser” na relação consigo mesmo. Existência caracteriza o modo de um projeto temporal *desde, no e para* o qual se dá o advento da realidade do real. Esta, no sentido de sua efetividade, constitui o horizonte primário de compreensão e interpretação, em que guia seu existir. Entes como a pedra e o animal “não existem”, pois para eles a realidade do real não se abre compreensivamente. O animal “percebe” coisas do mundo, recebe estímulos e reage a eles, mas sem referência compreensiva de seu próprio ser como “aquele que age”, de modo que pudesse voltar-se sobre si mesmo e analisar os próprios atos desde uma re-flexão.

A essência do humano, o conjunto de estruturas que determinam a abertura a qualquer contexto de todo existir individual Heidegger determina como *Dasein*². Existência é o modo que põe em jogo, nessa abertura, a história da humanidade do homem, submersa no tempo e no acontecer histórico de seu próprio movimento.

Geralmente *Dasein* se traduz por “existência”, querendo referir-se a efetividade, a objetividade do real, e até Kant fora considerada uma categoria, comum a todo ente. De fato, há uma particularidade intrínseca entre *Dasein* e existência, pois esta, enquanto realidade do ente, sua efetividade, só se põe acessível mediante o ente para o qual se manifesta a “realidade” – o homem, em seu *Dasein*

² Literalmente, este termo encontra correspondência no português na expressão composta *ser-aí*. *Dasein* é a ligação do verbo *ser* (*sein*) no infinitivo com a partícula locativa *aí* (*da*). Remete então, dito grosseiramente, à abertura de sentido pela qual o homem faz a experiência da realidade.

histórico. Existir, em sentido originário, não consiste apenas em fazer parte da realidade, mas em fazer a experiência significativa em que esta vem ao encontro numa compreensão e tonalidade afetiva específicas.

O homem é tocado pelo manifestar-se do real, que lhe vem ao encontro como um meio e fonte de possibilidades de realização voltadas para o futuro, por isso, seu projetar-se é sempre um projetar-se em possibilidades *porvindouras*. Nesse sentido o homem é sempre um *projeto*, incompleto, me parece claro, e sempre na busca por si mesmo, sem jamais se completar. E isso porque a morte é o limite, deixando o enfado da finitude e o fato lidar com esta como “essência” da existência humana.

Em caracteres gerais, existir, no sentido em que a hermenêutica de Martin Heidegger põe em jogo no seu movimento de pensamento, é um projeto em que o homem realiza a si mesmo, “entre” o concreto e o abstrato, o fatural e o casual, o efetivo e o possível, o ôntico e ontológico...entre o nascimento e morte, que cada um assume e conduz como seu próprio ser, como si mesmo, e em que, por já ter assumido como seu “poder-ser”, o homem é livre para “ser”, pura e simplesmente.

Outro passo determinante consiste em compreender o questionamento heideggeriano acerca de dois elementos nucleares de seu pensamento – *ôntico e ontológico*. Heidegger chama a atenção, quanto ao uso destes elementos; eles designam uma duplicidade da dimensão do real, mas não uma separação. Há por certo a dimensão objetiva, “concreta”, do real; mas, além desta dimensão meramente “ôntica”, como uma espécie de “pano de fundo”, o que determina o “acesso” que nós fazemos a ela é o elemento que Kant, por exemplo, chamou “transcendental”. Designa a dimensão da consciência de ser, de presença, disso que nos aparece como realidade. A experiência da realidade em que nos movemos é condicionada *a priori* por essa dimensão ontológica, em que se dá um acesso compreensivo e reflexivo ao real.

O “humano” desvelar-se do real

Heidegger busca uma via de interpretação para o sentido do ser, “elemento” pelo qual tem sentido a realidade do ente, guiado pela pergunta fundamental acerca de nosso próprio ser. É certo que encontramos muitos entes dos quais dispomos,

com os quais lidamos, mas o homem mesmo é um ente privilegiado, e este privilégio reside em seu próprio ser, pelo qual unicamente a realidade se põe acessível.

Há uma infinidade de entes que nos afetam, excitam, comovem, atemorizam... Mas estes não existem, na correta acepção do termo. Existência é um modo de ser único e exclusivo em que, “ser afetado por...”, “ser excitado por...”, atemorizar-se... significa compreender-se nesses “estados”. Existência remete à experiência e à possibilidade de lidar com aquilo que nos aparece desde situações e vivências, e, nestas, com o nosso próprio ser, como o “sujeito” de tais vivências. Existir é a possibilidade de qualquer experiência possível, na experiência que o homem faz de si mesmo.

Para que se possa delimitar a diferença fundamental entre a existência do homem e as “existências” dos outros entes, em caracteres gerais, pode-se dizer que o humano faz a experiência da realidade na emergência de compreendê-la, ao passo que a pedra, a planta ou o animal, não compreendem a realidade nem a si mesmos, embora, como constatado em certos estudos, possam adaptar-se ao meio quanto à sobrevivência³.

Com relação ao ser vivo em geral, digamos que há uma espécie de “orientar-se” em meio à totalidade em que se acha inserido, mas de modo puramente instintivo, impensado, não-referencial. Por exemplo, um macaco não sabe que é macaco, e sequer questiona-se acerca de si mesmo, muito embora se possa pensar que, apesar de ser ele quem sinta dor, fome, sede, etc, haja flexão de pensamento sobre si mesmo (reflexão). O macaco exerce atividade no mundo a partir de si, o que até é óbvio, mas é um agir impensado, inconsciente e não-referencial, à medida que não se estabelece uma relação (compreensiva) de si consigo mesmo.

³ Aqui se pode aludir ao *behaviorismo*, que nasce da psicologia experimental e se configura como um estudo acerca do comportamentalismo. A psicologia aparece como ciência na Alemanha, por volta do séc. XIX, por utilizar o mesmo método das ciências da natureza, isto é, o método experimental. Visa a estudar o comportamento humano, mas, como não se pode submeter o homem a certos testes, observa-se o comportamento de certos animais, entendendo-se os resultados ao gênero humano. Um dos pioneiros nessa área foi o médico alemão Pavlov. Nessa mesma linha surge, na psicologia americana, o *behaviorismo*, tendo Watson como um dos pioneiros norte-americanos, seguido por Skinner que, a partir de experiências com ratos, constata uma certa dinâmica *condicionada* de adaptação do animal a certas necessidades impostas por condições criadas, de modo que há um certo “aprendizado”. Apesar disso, o animal não compreende aquilo que faz, pois o faz instintivamente para fins de sobrevivência. Ver: ARANHA, cap. 16 (confira referências bibliográficas).

Esse “lidar” consigo mesmo, no relacionar-se compreensivo-interpretativamente com seu próprio estar-aí, característico da existência, se diz da possibilidade que o homem tem de tomar-se como objeto de seu próprio questionar, como o ente capaz de agir e se compreender nesse agir. Lidar com si mesmo é um estar aberto para si mesmo, consciente de seu próprio estar-aí, “em jogo”. Lidamos conosco quando nos preocupamos com a saúde, com nosso bem-estar, quando cuidamos da aparência ao nos olharmos no espelho... ou seja, o tempo todo entre o nascimento e morte de cada um. E, essa característica existencial que nos determina como entes que compreendem a si mesmos, segundo Heidegger, advém da compreensão do ser em que nos movemos *a priori*, “antes” mesmo de encontrarmos coisas no mundo.

Heidegger aponta em *Ser e Tempo* (§1), que Aristóteles já havia designado, na *Metafísica*, que “uma compreensão do ser já está sempre incluída em toda apreensão do ente”. Isso significa que, para estarmos na possibilidade de encontrar entes do mundo, no mundo, a compreensão do ser (ontológica) já sempre nos perpassou e perpassa. Heidegger, porém, vai além quando afirma que em toda apreensão do ente está igualmente *em jogo* uma *compreensão de mundo*.

Outro aspecto fundamental da existência: o fato de mundo ser constitutivo do *Dasein* histórico do homem, e lhe constituir o horizonte fundamental de compreensão para o qual ele está aberto e direcionado “antes” de voltar, e poder voltar, a atenção para a totalidade ôntica em que encontra, por toda parte, entes.

A compreensão eminente de mundo em nosso existir, que guia o agir prático e teórico de cada um, corresponde apenas ao âmbito secundário em meio ao qual estamos – a dimensão objetiva do real. Não se quer negar o dado empírico da nossa experiência, pois é de fato entre entes reais que nos encontramos, mas mundo faz sentido “antes” de nos depararmos com coisas no e do mundo, desde compreensões ou incompreensões a seu respeito. Para a pedra, a planta ou o ser vivo em geral, em seu ser “simplesmente dado”, não há mundo, não há “realidade”, pois do que nós consideramos e compreendemos como realidade, eles não se dão conta.

O humano é o ente que se caracteriza pela peculiaridade de experimentar significativa e afetivamente o mundo, à diferença da pedra e do ser vivo em geral. Algo qualquer somente pode vir a ter um significado qualquer ou carecer dele, para

o humano, pois se dá desde um horizonte interpretado e compreendido numa comunidade de compreensão e interpretação, que já está aí antes dele, e que ele “acessa”.

Em linhas gerais, pode-se dizer que: (a) *existência* é um modo de ser em que unicamente o homem está lançado e desde o qual tem de perfazer a si mesmo, desde o horizonte que dispõe, de compreensão, ação e realização – Mundo; (b) *Mundo, existência, Dasein e humano* são interdependentes e formam uma unidade temporal aberta para si mesma, e que age sobre si mesma. *Mundo* constitui o horizonte significativo primário de ação e compreensão para a *existência*, em cuja possibilidade o *humano* está lançado, e para o qual se abre a totalidade do ente – essa abertura é o que chamamos, com Heidegger, *Dasein*.

Heidegger busca um horizonte de compreensão para o sentido do ser em geral no ser do ente humano, à medida que qualquer investigação, quer seja científica, quer seja filosófica, são atitudes humanas. Nesse sentido o homem possui uma primazia frente aos demais entes. Por isso, a análise de suas estruturas fundamentais constitui, em *Ser e Tempo*, o ponto de partida da investigação. Essa análise existencial de Heidegger, a hermenêutica do *Dasein*, é sobremaneira fundante para qualquer discussão sobre o ente humano, pois se volta para os fundamentos.

148

As estruturas existenciais de abertura do real

Existenciais são as estruturas que articulam a totalidade do fenômeno da existência humana em que se dá o advento da realidade, de onde emanam todas as referências e para onde retornam. Tais estruturas ontológicas organizam e dispõem a totalidade do *ser-no-mundo*⁴, estrutura desde a qual o homem detém a possibilidade de fazer a experiência significativa da realidade do mundo. *Ser-no-mundo* é a estrutura fundamental do ser (*Dasein*) do homem e o modo de ser em que se dá a abertura de mundo em termos de pensamento, linguagem e afetividade. As

⁴ *In-der-Welt-sein* é o correspondente alemão. Heidegger utiliza freqüentemente um peculiar recurso de sua língua, qual seja, o da formação de palavras para a cunhagem de conceitos que visam a exprimir, cada qual, uma gama de relações interconectadas, cuja unidade corresponde ao todo do fenômeno. *Ser-no-mundo* é um desses conceitos e designa a unidade da estruturação dos possíveis modos de ser que se dão onticamente.

estruturas que compõem esta estrutura fundamental são: *Compreensão, Linguagem, Disposição e Projeto*.

Mundo é igualmente um existencial, isto é, faz parte da estrutura do ser (*Dasein*) do homem, e requer uma atenção preliminar no projeto heideggeriano em *Ser e Tempo*. Nesse sentido, já se aludiu e deve-se ter sempre em conta: o homem está ligado ontologicamente com o mundo. Isto quer dizer: desde uma compreensão do ser, e não a partir da experiência da presença efetiva dos entes dentro do mundo.

Por nos movermos nessa compreensão ontológica – compreensão prévia do ser – lidamos com entes, de modo que podemos pensar e até falar neles. É nela que se nos abre a realidade do real. Nessa abertura, deparamos conosco mesmos, aí, em meio ao horizonte de sentido no qual lidamos, agimos, empreendemos, projetamos. Esse horizonte de compreensão mais imediato que guia nosso existir é o que Heidegger designou como mundo. A compreensão imediata em que “mundo” significa a totalidade dos entes é secundária, e já se dá sempre desde a compreensão ontológica, que nos carrega e acompanha.

Heidegger procura descrever o estatuto mundante do mundo, o que não implica numa descrição (nem ôntica nem ontológica) de entes, mas no caráter do desvelar-se do mundo nas coisas, o reportar-se imediato das coisas ao mundo, a compreensão prévia que acompanha aquilo que vem ao encontro – o prévio dispor de um horizonte referencial.

Desde essa pré-compreensão de mundo é que cada qual constrói durante sua existência uma idéia de mundo “particular”. Isso não quer dizer que “mundo” seja algo subjetivo, mas que a diferença na compreensão e interpretação se dá na existência particular de cada abertura, desde a qual se vai descobrindo e mapeando aquilo que se abre como “mundo”. É certo que o mundo “do” agricultor e o mundo “do” médico, por exemplo, são diversos e que os seus “personagens” se compreendem a partir dele de forma diversa, mas essa “compreensão” diversa se funda na compreensão ontológica que determina a todos e cada um.

Somente o humano é um “ser no mundo”, pois está na abertura da dimensão em que o real aparece, em que pode ser “recortado” do todo do acontecer e ter um sentido específico para uma “consciência”, ou ainda, carecer dele (como nos

fenômenos da angústia e do tédio, por exemplo)⁵. Essa peculiaridade implica várias coisas: (1) o homem é um ente mundano capaz de interpretar a realidade do mundo e se compreender nela; (2) o real constitui seu horizonte de compreensão, interpretação, projeção e ação, onde pode conhecer o revelado e transmitir os conhecimentos para uma compreensão comum; (3) estamos ligados afetivamente com a realidade do mundo, por isso ficamos entediados, angustiados, tristes, alegres, emocionados... (4) podemos fazer uso da linguagem para compartilhar uma compreensão comum, pois ela é um instrumento de abertura e acesso ao real.

Isso implica em que, na facticidade da nossa existência, nos deparamos com nosso próprio ser, com a realidade do mundo e com outros entes no modo de *Dasein*. Ser-no-mundo compreende tudo isso: uma abertura prévia e significativa a nós mesmos, ao mundo e a outrem. Mas esse encontrar o outro não remete apenas a uma simples presença corporificada de algo, pois o outro pode me afetar de muitos modos a ponto até de mexer com meu ser, e de modo tal que tenha de me recompor logo em seguida. Isso caracteriza outro aspecto fundamental do humano: a preocupação, que se distingue da mera “ocupação” com algo qualquer. Isto implica em que, sempre e a cada instante nos ocupamos com algo, com entes, no sentido de prover, produzir, manusear... com outrem, porém, não simplesmente nos ocupamos deles, mas nos preocupamos com eles. Podemos, por certo, dizer que nos “preocupamos” freqüentemente com algo – com nosso carro, por exemplo –, mas essa “compreensão” é confusa, já que com coisas nos ocupamos (mesmo quando se trata de “cuidar” delas). Embora possamos nos “preocupar” com a possibilidade da ocorrência de um fato qualquer desagradável com algo, jamais se iguala à preocupação por outrem, ao temer por outrem. E mesmo, somente se pode afeiçoar por algo qualquer, porque nosso ser é determinado pela *solicitude*, ou *cuidado*.

O homem compreende a si mesmo e à realidade desde uma articulação da compreensibilidade, que “emana” de sua abertura própria, do real que vem ao

⁵ Esses fenômenos têm um papel fundamental no ser do homem, afinado sempre pela afetividade, e as análises destes são extremamente densas e profundas. Heidegger procura pensar a abertura do ser-no-mundo quando este é arrancado de seu entorpecimento pela angústia ou pelo tédio; quando isto acontece, a totalidade perde o sentido temporariamente, e o ser-aí do homem pode-se deparar com o nada em meio à totalidade. Tais fenômenos não têm um “objeto” próprio, pois o homem se angustia ou entedia com seu próprio ser-no-mundo, isto é, estes fenômenos se dirigem para a própria abertura, revelando-a na sua solidão (singularidade) e finitude.

encontro nas emoções, interpretações, compreensões ou incompreensões acerca dele. O homem sempre se deparou com seu próprio acontecer na sua compreensão imediata da realidade, imersa na ocupação mundana, compreensão que Heidegger chama *inautêntica*, como fruto de uma compreensão e interpretação impróprias de si mesmo.

A compreensão impessoal cotidiana

Até aqui, viemos tratando dos aspectos fáticos da existência humana cotidiana – ter mundo, compreender, pensar, agir, falar, empreender, sofrer, etc. – a partir dos aspectos fundamentais desenvolvidos por Heidegger na *analítica existencial*. Por fim, cabe agora determinar a compreensão pela qual todo humano “compreende”, de imediato, mundo, e guia o desdobrar-se de sua existência.

Na experiência efetiva de seu existir, cada homem experiencia a si mesmo em seu estar-aí no mundo, experiência que se encontra sempre articulada com uma compreensão da realidade que o ladeia. Porém, desde os primórdios de cada existir, essa compreensão que guia e determina todo ser-no-mundo encontra-se, a princípio e na maioria das vezes, deslocada de seu núcleo ontológico. Isto porque se espraia e se dirige para sua instância primária de compreensão, a realidade que vem ao encontro, a totalidade ôntica, o mundo das ocupações.

Esse se ater de imediato ao mundo das ocupações, desenvolve-se numa familiaridade tal que provoca uma imersão da compreensão na realidade do ente, de modo a encobrir os condicionantes existenciais que determinam e possibilitam o acesso à realidade.

O humano não apenas está “em meio” à realidade; está ontologicamente ligado a ela no seu compreender, por isso é capaz de agir, no sentido de tomar decisões. O real se compõe como horizonte de relações interconectadas entre o compreender e a experiência compreensiva do horizonte compreendido. É nesse horizonte que cada humano aparece como o sustentáculo, o núcleo de seu próprio existir. Não a soma das coisas que um “eu” pode encontrar à sua volta, mas o contexto significativo primário desde o qual compreende-se em seu caminhar para casa, após um dia de trabalho, em seu chutar pedras na calçada, enquanto caminha, e compreende o sol que o incomoda no caminho... Por toda parte, nos movemos na *significância* de

mundo, que nos dá subsídios para compreender, dispor afetivamente e falar, do mundo. É um compreender ontológico, *a priori*.

A compreensão ontológica não provém do exercício efetivo do existir, mas é anterior a ele, e fundante. O interessante é que, nas compreensões do ente ela se dilui, e se vela, embora não se “perca”. A raiz dessa tendência, de ser absorvido em compreensões ônticas, parciais, do real, Heidegger chama decadência, embora não implique qualquer juízo de valor “negativo”.

“Decadência” é o modo do ser-no-mundo do homem enquanto *Dasein*. O acontecer da realidade histórica do *Dasein* humano, se dá sempre e a cada vez numa “partilha” da compreensão de mundo. Isso porque a estrutura ser-no-mundo é comum a todo e qualquer humano. Ela perfaz a constituição existencial da abertura para o mundo, por conseguinte para o ente e para os outros homens, desde um horizonte comum de sentido que antecede e guia a convivência.

Decadência se diz da compreensão que dispomos a princípio e pela qual nos tomamos como fulano, sicrano, como médico ou ornitólogo – como este ou aquele indivíduo pertencente a tal ou qual família, etc. Isto implica em que sempre e necessariamente nos compreendemos historicamente, na perspectiva de um “eu” lançado em determinado contexto histórico, cuja compreensão de si e do mundo se acha sempre determinada pela época e pela cultura, ou seja, “impessoalmente”.

Impessoalmente porque remete ao modo de compreender de um ente “caído”, “lançado” no movimento de uma tradição que o precede, e da qual retira a fonte de compreensão e interpretação da realidade e de si mesmo. Em alemão, o pronome indefinido *man* – literalmente o “se”, usado impessoalmente, como em: “diz-se que...”, “vende-se...” – não define ninguém, pois permanece sempre indeterminado como possibilidade em que alguém se define. Corresponde também ao “a gente” no português, como em “a gente falou”, etc.

O que Heidegger quer com esse termo, é chamar a atenção para o modo de compreensão que dispõe e determina toda comunidade de compreensão e interpretação de um povo, dada historicamente, pois é historicamente que o homem se compreende em seu *Dasein*, que é histórico. Dito de outro modo, sempre encontramos juntamente com a realidade, fatos históricos e “dados” acumulados, que se transmitem de geração em geração, de modo a sempre ampliar a

compreensão de cada “época”. Porém, se, se atentar somente para estes dados ônticos, não se chegará a compreender seu aspecto ontológico.

A impessoalidade ontológica dessa compreensão está no fato de ser como um “pano de fundo”, ou “quadro interno” que articula o compreender comum. Funciona como uma interpretação “pública” da realidade, considerando-se “público” como, por exemplo, o espaço público de uma universidade, que não é de alguém determinado, mas “de todos” e cada um. Porém, a impessoalidade da compreensão não é um “espaço público” em que se pode ir e vir conforme a vontade, mas um dispor que é de todos, que arrasta a todos e cada um, mesmo que na maioria das vezes implicitamente.

Esse modo impessoal de compreender, diz-se que é de todos, comum a todos, sem que isto signifique que cada indivíduo não tenha ou possa ter sua própria opinião, e pensar o que lhe convém acerca do real, de si mesmo e de sua existência. É um compreender histórico. O indivíduo singular, ao deparar-se com seu próprio ser-aí (*Dasein*), toma consciência de si desde a historicidade de seu ser, a quem pertence uma identidade, uma cultura, uma língua, e que já tem “disponível” um mundo objetivo que o circunda, bem como uma determinada compreensão interpretada deste, mas que ele mesmo pode sempre interpretar e já sempre interpretou.

A historicidade do homem é condição de sua existência, pois sempre “precede” ao indivíduo e lhe “acompanha”, dispondo nele dados advindos de um conhecimento “compartilhado” da realidade pela qual se orienta. O “elemento” em que vigora esse compreender histórico é o tempo. Este compõe a “substância” em que se põe em jogo a abertura de cada humano, pois somente o homem lida com o tempo e nele se compreende. É nesse compreender-se temporal, pois imerso no tempo de seu existir, que concentra todo o seu agir presente com vistas ao porvir – ao futuro que lhe corresponde como possibilidade. Neste sentido, do homem não se pode dizer, a rigor, que é – como se fosse algo acabado –, mas que é um *sendo*, pois é atividade que se perfaz a cada instante, no seu processo histórico... até que se lhe feche a abertura; então se completa o ciclo da unidade de seu ser incompleto.

E todo esse “palco histórico” que precede o indivíduo, e desde o qual este se depara com seu próprio ser fluindo na história da humanidade, é o solo histórico no

qual repousa toda a compreensão de um povo, e, por fim, de cada indivíduo aí “lançado”. Nessa compreensão histórica e imediata que advém da convivência (ser-com), repousa a impessoalidade do modo de compreender comum a cada indivíduo, para a qual Heidegger nos aponta. É justamente essa peculiaridade de nosso ser que desvia nosso compreender (ontológico) para uma imersão na facticidade ocupacional da existência, de modo que podemos “sem mais” cuidar de nossas vidas, projetos, interesses, empreendimentos, afazeres... Enfim, para que se dê o jogo do existir do modo como o experimentamos.

Conclusão

Procurou-se abordar alguns aspectos da existência humana, conduzindo-se pelo horizonte do pensamento heideggeriano. Nesse contexto, parte-se da pergunta sobre a realidade do mundo e a compreensão que já trazemos dela. Essa compreensão ordena “a priori” todo o nosso comportamento diante da existência, de modo que é anterior e fundante de toda teoria, quer seja científica, quer seja filosófica.

Mundo (enquanto realidade do ente) é considerado a partir do estatuto mundante de toda “mundanização”. Por exemplo: o médico vive em “seu mundo”, assim como o agricultor, o cientista... em cada um destes modos de abrir-se da realidade enquanto horizonte de atuação, significação, disposição e compreensão, todas as referências da realidade que se abriu convergem para o centro da abertura, para a unidade do mesmo em todas as vivências. Essa unidade é o que Heidegger designou como ser-no-mundo.

Nesse sentido, o *habitar* o mundo relativo à natureza humana no *Dasein* não consiste, em primeira instância, apenas em uma presença objetificada num mundo físico-espacial, mas em um *habitar* a abertura que abre para a existência, a realidade do ente em sua totalidade. A abertura que determina o ser do homem é *Dasein*, é o espaço iluminado do ser que abre real desde uma compreensão ontológica, desde a qual podemos retirar perspectivas “subjetivas” (particulares) e “públicas” (comuns) dessa realidade. Existência e realidade se mostram então em sua reciprocidade ontológica fundamental. A realidade do ente só se põe a descoberto na realidade do *Dasein* humano. É pela existência do homem que a totalidade se põe a descoberto

na luz de uma compreensão, tornando-se assim disponível inclusive para a investigação científica ou filosófica.

Heidegger procura desvendar o que subjaz à totalidade do ente e determina que seja experimentado exatamente desse modo como experimentamos. Não é nenhuma evidência ôntica, mas o que antecede todo conceito ou toda proposição, aquele âmbito das estruturas pelas quais pode se dar algo do teor da existência humana, como o núcleo de sentido para a realidade do ente. O ponto de partida na busca de um horizonte de interpretação para o sentido do ser em geral é a dimensão ontológica em que se dão em conjunto homem e realidade – a compreensão do ser, à medida que o modo de ser do homem é a ocasião para que o ser possa chegar a uma compreensão explícita, tarefa de todo o pensamento posterior.

Por outro lado, este trabalho intencionou a abertura ao horizonte do questionamento que Heidegger nos abre com suas atitudes fenomenológicas em relação à existência. Mas constitui apenas uma indicação do caminho a seguir na busca por uma compreensão mais profunda de nós mesmos, pois a jornada desta empreitada é longa e sinuosa, e o próprio Heidegger nos fornece apenas subsídios, embora não sem fundamento e de grande valor teórico. É que questões como essas, da Filosofia, são quase inesgotáveis em sua amplitude e magnitude.

155

Referências

ARANHA, Maria L. de Arruda & MARTINS, Maria H. Pires. *Filosofando: introdução à Filosofia*. São Paulo: Moderna, 2000.

ARENHART, Lívio Osvaldo. *Ser-no-mundo e consciência-de-si: uma leitura dos escritos fenomenológicos de Martin Heidegger a partir de um conceito filosófico-analítico plausível de consciência-de-si imediata*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Partes I e II. 3. ed. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis (RJ): Vozes, 1989.

_____. *Que é metafísica?* Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Duas Cidades, 1969.

_____. *Que é isto – a filosofia?: identidade e diferença*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Duas Cidades, 1971.

_____. *Carta sobre o Humanismo*. Trad. Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Moraes, 1991.

_____. *O fim da filosofia: ou a questão do pensamento*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Duas Cidades, 1972.

_____. *Introdução à metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

_____. *Que é uma coisa: doutrina de Kant dos princípios transcendentais*. Trad. Carlos Morujão. São Paulo: Edições 70, 1992.

_____. *Kant y el problema de la Metafísica*. Trad. de Gred Ibscher Roth. 2 ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1981.

RÉE, Jonathan. *História e Verdade em Ser e Tempo*. Trad. José Oscar de Almeida Marques e Karen Volobuef. São Paulo: Editora da Unesp, 2000.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger, um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. Trad. de Lya Lett Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2000.

Princípios gerais da moralidade em Hume

General Principles of morality in Hume

WESLEY FELIPE DE OLIVEIRA¹

Resumo: Neste texto, iremos abordar a proposta de David Hume de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais, seguindo o modelo da física newtoniana. O método consiste em observação, experimentação, reflexão e formulação de hipóteses verificáveis a partir de casos particulares para alcançar leis universais. Hume compreende que todas as ciências estão em relação com a natureza humana e defende a rejeição de sistemas éticos que não estejam baseados em fatos e observações.

Palavras-chave: Hume. Método Experimental. Raciocínio. Observação.

Abstract: In this text, we will address David Hume's proposal to introduce the experimental method of reasoning in moral matters, following the model of Newtonian physics. The method consists of observation, experimentation, reflection, and formulation of verifiable hypotheses based on particular cases to reach universal laws. Hume understands that all sciences are related to human nature and advocates for the rejection of ethical systems that are not based on facts and observations

Keywords: Hume. Experimental Method. Reasoning. Observation.

O método experimental e a história

A proposta que David Hume (1711–1776) apresentou, para fazer uma investigação sobre os princípios da moral, provocou uma revolução nos estudos humanísticos com a proposta apresentada no subtítulo do *Tratado da Natureza Humana*, publicada nos anos de 1739–40, a saber: *uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*.

Com esta base, se inicia o projeto humeano de transferir o método de experimentação usado na filosofia da natureza (física e astronomia), para as questões morais e tendo sempre como modelo das ciências naturais elaboradas por Isaac Newton (1642–1727). Através deste método se observam os fatos, elaborando modelos matemáticos que são contrastados pela experimentação, e assim sucessivamente até se alcançar conclusões gerais, ou seja, este método extrai leis a partir das observações particulares, utilizando experimentações, raciocínios indutivos e a matemática. Newton desenvolve assim uma revolução nas ciências

¹ Bacharelado em Filosofia da UNIOESTE – Campus Toledo e Aluno bolsista do Programa PET (Programa de Educação Tutorial – pelo Mec/SESu) pela mesma universidade.

naturais, uma vez que usa da experiência para explicar todos os fenômenos da natureza através da chamada *Lei da Gravitação Universal*.

Newton demonstra existir uma mesma lei de gravitação e movimento a qual todo o universo está sujeito, desde simples corpos terrestres até as estrelas mais distantes e todos sendo influenciados uns pelos outros. A queda de um corpo observa Newton, é resultado da atração exercida pela Terra, e disto induz que esta mesma força atrativa também é existente entre a Terra e a Lua, e entre o Sol e os demais planetas, concluindo então que a força gravitacional entre dois objetos é proporcional a grandeza de sua massa, ou seja, quanto maior a massa, maior é a força entre dois objetos.

Ele descreve a gravitação e formula suas leis, mas confessando desconhecer a natureza e as propriedades da gravidade através das observações dos fenômenos, Newton encerra suas investigações, uma vez que se nega a tirar conclusões desprovidas de experiência, o que o faz afirmar: “*Non fingo hypotheses*”² (NEWTON, 2005, p. 258), isto porque, tudo o que é concluído sem estar baseado nas observações são meras hipóteses, e estas não são características da filosofia experimental.

Partindo deste método que comprovou ter grande eficácia na filosofia da natureza, e seguindo as características da física newtoniana de obter um preciso conhecimento que possa principalmente ser demonstrável pela experiência, desvinculando-se desta forma de fundamentações puramente hipotéticas que são desprovidas de bases experimentais, que Hume fará suas investigações nos assunto morais, efetuando aquilo que Newton constata no seu livro *Óptica*, de 1705, em que ele diz: “*E se a filosofia natural, em todas as suas partes, perseguindo este método, for afinal aperfeiçoada, os limites da filosofia moral serão também alargados.*” (NEWTON, 2005, p. 298). Do mesmo modo que a filosofia natural havia se desvinculado de investigações e raciocínios que não estavam fundados na experiência, a filosofia moral deveria seguir o mesmo curso para obter uma base segura. Nas palavras de Hume:

² Não formulo hipóteses.

“Já é hora de que se proponham a uma reforma semelhante em todas as investigações morais, e rejeitem todos os sistemas éticos, por mais sutis e engenhosos que sejam, que não estejam fundados em fatos e na observação.” (HUME, 1995, p. 26).

Neste sentido, para fazer então uma investigação a propósito da natureza humana, e formular uma ciência do homem, que será o fundamento seguro para as demais ciências, Hume seguirá o modelo da física newtoniana propondo a aplicação do método experimental, que consiste da observação dos acontecimentos, da realidade, seguida de experimentação, e a partir então de uma reflexão, formular hipóteses que possam ser verificáveis e colocadas a testes repetidas vezes para confirmá-las ou negá-las, e chegar a máximas universais, que são as leis, a partir de observações de casos particulares.

Hume compreende que todas as ciências estão em relação com a natureza humana. A *lógica* é um instrumento que explica a faculdade intelectual da mente humana, seus mecanismos, princípios, operações e a natureza das idéias, a *moral* e a *crítica* se relacionam com as questões dos gostos e sentimentos humanos, e a *política* compreende o ser humano como dependente e que conseqüentemente convive com os outros. Além destas ciências morais, Hume afirma que a *matemática*, a *filosofia natural* e a *teologia natural* também possuem um vínculo com o homem, dependendo estritamente de uma ciência do homem, se beneficiando então com a pesquisa acerca da natureza humana, que demonstrará os limites das faculdades intelectivas, evidenciando o que é possível o ser humano entender e conhecer.

Para Hume, uma investigação através deste método é o modo mais eficiente de obter êxito, e afirma que é somente com as observações empíricas da vida humana que se chega à conclusão sobre sua real natureza, por isso suas observações estarão voltadas aos hábitos cotidianos dos homens, seus sentimentos e faculdades mentais, observando aquilo que gera no homem estima e mérito, amor e ódio, desprezo ou louvores.

A *Sinopse*, que é um resumo do *Tratado*, em que Hume se apresenta anonimamente na terceira pessoa, escrevendo de um modo muito mais simples, cujo propósito é esclarecer e facilitar o entendimento de sua obra, ele deixa claramente exposto que o seu propósito em suas investigações é não fazer quaisquer

conclusões sobre o homem, que não haja um fundamento empírico, demonstrando assim como Newton, sua recusa por hipóteses:

“Ele propõe fazer uma anatomia da natureza humana de uma maneira sistemática, e promete não tirar nenhuma conclusão sem a autorização da experiência. Fala das hipóteses com desprezo...” (HUME, 2001, p. 684).

Deve-se considerar que as investigações morais possuem naturalmente uma desvantagem em suas observações e experimentações, se comparada com a filosofia da natureza. Nesta pode-se facilmente reunir experimentos e colocá-los a testes repetidas vezes até chegar a uma conclusão, já na filosofia moral, não é possível fazer isto da mesma maneira, o que faz com que Hume busque a história como um meio para observar o comportamento humano, porque é através desta ciência que:

“devemos reunir nossos experimentos mediante a observação cuidadosa da vida humana, tomando-os tais como aparecem no curso habitual do mundo, no comportamento dos homens em sociedade, em suas ocupações e prazeres.” (HUME, 2001, p. 24).

Essa observação da história como fonte de estudos do ser humano oferece três vantagens: *“entretém a imaginação, desenvolve a compreensão e fortalece a virtude”* (HUME, 2004, p. 784). É através da história que se pode conhecer todas as épocas e observar a sociedade humana desde seus primórdios, ela amplia a experiência e desenvolve o conhecimento, porque *“oferece material para a maioria das ciências.”* (HUME, 2004, p. 785). A observação da história tem sua importância para a moral porque através dela apreendemos quais as virtudes que levaram tanto os homens quanto os impérios a ascensão e a glória, e quais os vícios que os levaram ao declínio e a ruína, o que faz do historiador, segundo Hume, um amigo da virtude, uma vez que o torna familiarizado com as características humanas.

A história serve então como um instrumento que possibilita reunir observações da vida humana, e sempre que conclusões ou hipóteses morais são feitas, pode-se apanhar nela fatos dos quais fazemos as comparações e verificações. Utilizando-se assim da história, Hume está colocando em prática o método experimental de raciocínio, fazendo dela o local para observações e comparações da vida humana.

As distinções morais

Um assunto que sempre se encontra em pauta nas discussões morais, é aquela onde se busca identificar o princípio da ação moral como sendo ou originada da razão, ou originada do sentimento, ou seja, de nossas paixões e vontades. Deste modo então, busca-se também saber de onde são derivadas as distinções entre virtude e vício, mas para adentrarmos nestas questões, é necessário que entendamos a natureza das impressões e idéias, uma vez que estas possuem uma influência nas distinções morais.

Percepções: impressões e idéias

A natureza humana é dotada de *percepções*, que são as ações da visão, audição, ou seja, tudo aquilo que se apresenta à mente mediante os sentidos, mas também de nossos julgamentos, pensamentos e sentimentos. As percepções dividem-se em duas classes, a saber: *impressões e idéias*. As impressões são aquelas percepções que atingem com mais força e intensidade a mente, são as sensações, paixões, emoções, já as idéias são as imagens, cópias fracas, tênues das impressões contidas que ficam como que gravadas no pensamento, na mente. A diferença entre ambas não requer muita reflexão, pois qualquer individuo consegue notar a diferença existente entre o sentir e o pensar.

Hume ainda divide as impressões em duas categorias: *impressões de sensação*, que são originadas a partir de nossos sentidos, como por exemplo, calor, frio, fome, sede, prazer, dor, e de tal impressão a mente faz uma cópia que permanece após o desaparecimento da sensação, e esta cópia como sabemos é a idéia, mas o que ocorre quando estas idéias de prazer, dor, frio, calor, são pensadas, elas produzem novas impressões, chamadas de *impressões de reflexão*, que formam as paixões de medo, desejo, aversão, que são derivadas das reflexões sobre estas idéias causadas pelas impressões.

A divisão ainda distingue impressões e idéias entre *simples e complexas*, a primeira é aquela não admite divisão, separação alguma, como por exemplo, a impressão e idéia de uma cor, que não pode ser separada, distinguida em outros tipos, diferentemente das complexas, que podem ser separadas em diversas impressões e idéias simples, Hume usa o exemplo de uma maçã, que pode ser

separada em diversas impressões simples, como cor, sabor, odor, consistência, e do mesmo modo ocorrem com as idéias. Observa-se então que todas as idéias que possuímos têm como origem uma impressão ou percepção vivida, originada da experiência, e que conseqüentemente não pode haver idéia alguma que não tenha havido antes uma impressão.

A mente humana é dotada de duas importantes faculdades, que é a *memória e a imaginação*, nesta primeira faculdade é que as idéias são muito mais fortes e vividas, sendo que é ela que preserva a forma original da impressão, preservando as idéias principalmente em questão de sua ordem e posição, já na faculdade da imaginação, a percepção não possui a mesma força e vivacidade, não tendo como função manter a ordem das idéias, mas ao contrário, possui a liberdade de modificar e inverter a posição das idéias, tal liberdade da imaginação é que da origem as idéias de cavalos alados, monstros, cidades do ouro, enfim, a imaginação pode desenvolver aleatoriamente infinitas idéias.

A razão não fundamenta a moral

A maior parte das discussões morais, tanto da Antiguidade, quanto da Modernidade, sempre teve como discussão o combate entre a razão e as paixões, defendendo sempre uma primazia da razão sobre as paixões, onde a racionalidade deveria regular as ações, impedindo que qualquer paixão motivasse uma ação.

Embora ainda na Modernidade alguns filósofos seguem estes princípios, Hume se desvincula destas determinações, demonstrando a incapacidade da razão de ser o fundamento da moralidade, e a única e exclusiva motivadora das vontades e ações humanas. Sua compreensão é de que as nossas paixões e sentimentos determinam as nossas vontades e originam as nossas ações, uma vez que ele entende que a razão é inteiramente inerte.

Da classificação das impressões e idéias, Hume faz o seguinte questionamento: “*Será por meio de nossas idéias ou impressões que distinguimos entre o vício e a virtude, e declaramos que uma ação é condenável ou louvável?*” (HUME, 2001, p. 496). Com este questionamento, Hume busca esclarecer se as distinções morais são derivadas por meio de idéias e deduções puramente racionais, ou se são derivadas

das percepções, ou mais precisamente, das impressões, isto é, da experiência e dos sentimentos que nos são ocasionados.

Hume se desvincula desta primeira concepção e defende que as percepções atuam com grande influência sobre as distinções morais, uma vez que é das impressões que temos dos fatos, que os sentimentos de bem-estar ou mal-estar, aprovação ou censura, são causados nos indivíduos.

O que principalmente o filósofo quer evidenciar é que os motivos pelos quais agimos, não possuem fundamentação alguma na razão, isto porque ele entende que a razão é inerte, neutra, não sendo puramente pela razão que agimos, e uma vez que a moral é uma filosofia prática, ativa, ela não pode ser fundamentada por algo inativo, mas sim em um princípio ativo que nos faz agir, que são as paixões e vontades. A função que a racionalidade exerce é o de oferecer os meios pelos quais são possíveis a realização e satisfação das paixões e vontades.

Mas assim como a razão não motiva as ações, tampouco ela possui capacidade de impedir uma ação ou vontade. A única maneira de impedir a realização de uma paixão é um impulso contrário a esta paixão. O que impede, por exemplo, um homem realizar a vontade de assassinar seu ofensor, é uma vontade maior e contrária a esta, que é a de não sofrer os castigos das leis e permanecer livre, e esta vontade de ser livre não contém nenhuma motivação racional, mas é apenas uma vontade, ou uma paixão.

Assim, Hume apresenta dois modos pelos quais a razão influencia nossas condutas: despertada uma paixão, a razão é o que nos informa a existência dos objetos que suscitam as paixões, nos fazendo notar as relações entre causas e efeitos nas paixões, a razão é o que nos guia na investigação dos meios para se atingir os fins, que é a realização das paixões e das vontades. Como afirma o filósofo: “A razão é, e deve ser, apenas a escrava das paixões, e não pode aspirar a outra função além de servir e obedecer a elas.” (HUME, 2001, p. 451). Com isto, Hume quer demonstrar que o ser humano age por paixões e sentimentos e que sua razão é empregada para encontrar os meios para realizar suas paixões e vontades.

No entanto ocorre que muitas vezes a razão nos conduz por meios impróprios, que muito mais dificultam do que facilitam a realização de um fim, mas estes erros sobre os meios, não podem ser considerados como origem da imoralidade, já que

sua ação é um ato de involuntariedade, não gerando um intenso sentimento de culpa, mas sim de lamentação, devido a infelicidade de optar por escolhas erradas para a realização de um fim, tais erros são denominados como erros de fato, ou seja, não são erros voluntários, cuja intenção era cometer o ato ilegal, imoral ou errado, para a obtenção de algo. Tal tipo de erro, que a razão comete, geralmente ocorre por ignorância, não merecendo se aplicar censuras rígidas ao indivíduo que os comete, sendo até mesmo merecedor de perdão. O acontecimento deste tipo de erro não pode ser usado para a definição e julgamento de um defeito do caráter moral do indivíduo que o praticou, porque em casos como este o que existe é uma falta de conhecimento sobre os meios necessários para se satisfazer os desejos, paixões e vontades.

Mas em contraposição a este erro, que não possui um aspecto criminal, imoral, devido a sua involuntariedade e ignorância, existe o chamado *erro de direito*, o qual é considerado como uma fonte de imoralidade, e por conseguinte, de caráter criminoso, já que tem uma voluntariedade consciente da prática de tal ato ilícito para a obtenção de um fim, para a realização de um desejo. Entende-se que é voluntário porque o indivíduo que o praticou tinha toda a capacidade de escolha de seus atos, e usou de meios ilícitos por vontade própria e não por desconhecimento ou incapacidade de fazer escolhas, sendo então merecedor de censuras e punições.

Hume entende que é dada à razão, a função de descobrir a verdade e falsidade e estas, por sua vez, se caracterizam por serem acordos e desacordos com a realidade e uma vez que as paixões e vontades não possuem tal acordo, porque são fatos, completos em si mesmos, realidades originais, não podem ser objetos da racionalidade.

O sentimento como origem das ações e das distinções morais

Visto então que as distinções morais não têm sua base na razão, Hume constata que é o *sentimento* que fundamenta as ações e distinções morais. Certas ações dignas de serem definidas como um bem moral, nos causam um profundo sentimento de estima, de bem-estar, que nos suscita um prazer ao presenciarmos ações boas, contrário ao sentimento de aversão que experimentamos ao observar ações que são opostas a estas, ou seja, inescrupulosas, que causam um sentimento

de mal-estar, inquietação, dor, perante tais tipos indesejáveis de ações. Uma prova disto é fazer uma observação do cotidiano de nossas vidas, onde perceberemos então que em dias que presenciamos atos de violência, humilhação, covardia, ingratidão, sentimos uma certa indignação, o que nos deixa em uma profunda tristeza e mal-estar.

Sempre que são feitas especulações, discussões sobre as distinções e ações morais, busca-se ter uma consciência de nossos deveres e aperfeiçoar nossos hábitos que correspondem com a prática de ações que são consideradas como virtudes, de modo que se possa evitar todo o sofrimento causado pelas ações de má conduta, considerada como vício.

Dado que a razão sozinha não possui uma capacidade determinada de distinção moral, Hume constata que o que nos leva a fazer estas distinções morais são as *impressões*, ou mais precisamente o sentimento de prazer ou desprazer que nos é então ocasionado das impressões, ou seja, das ações que presenciamos, que vemos.

No que diz respeito a tão discutida distinção entre virtude e vício, Hume, de modo direto e objetivo, define a virtude como aquilo cuja impressão nos causa um sentimento agradável, prazeroso e que induz a aprovação, e o vício é naturalmente os sentimentos opostos aos anteriormente citados, ou seja, é aquilo que nos causa um sentimento desagradável, perturbador, e que conseqüentemente provoca uma desaprovação dos atos, nas palavras de Hume:

“A hipótese que propomos é clara. Ela mantém que a moralidade é determinada pelo sentimento. Ela define a virtude como qualquer ação ou qualidade espiritual que comunica ao espectador um sentimento agradável de aprovação; e o vício como o seu contrário.”
(HUME, 1995, p. 178).

Isto nos demonstra é a própria experiência que nos oferece provas de que os atos nobres de um indivíduo para com o outro, produzem um sentimento de prazer, contentamento, aprovação, enquanto as ações inescrupulosas, geram um desprazer, mal-estar, tristeza, reprovação e censura.

Até mesmo na obtenção dos prazeres, são as ações e qualidades virtuosas que nos oferecem tranquilidade, felicidade, deleites, e benefícios, e nos faz recusar os

vícios, que por sua vez nos originam sofrimentos, inquietações, dores, descontentamentos. Com isto, Hume apresenta que a produção das distinções entre ações morais e imorais se originam dos prazeres e sofrimentos que as ações nos causam.

Mas é certo que existe uma determinada influência da racionalidade, para preparar uma capacidade de possuímos um sentimento adequado de uma ação ou de um objeto. As observações de uma bela arte exigem um certo uso de reflexões e raciocínios para que se possa ter um sentimento adequado de tal arte, evitando desta forma os falsos deleites que alguns objetos podem produzir a primeiro instante, como por exemplo, uma música, que a princípio pode parecer-nos bela, mas após uma reflexão sobre a sua significação, podemos passar a sentir um certo descontentamento com ela, ou até mesmo o emprego da reflexão pode nos fazer perceber também outras qualidades que nos ocasionam um aumento do prazer ao ouvi-la. De modo análogo, as belezas morais também exigem um certo uso de raciocínios e reflexões para que possamos aprimorar nossos sentimentos perante as ações, como afirma Hume:

“Há boas razões para concluir que a beleza moral faz parte em boa medida deste último tipo, e exige a assistência de nossas faculdades intelectuais para adquirir uma influência apropriada sobre a mente humana.” (HUME, 1995, p. 24).

Nota-se que Hume não exclui totalmente a racionalidade, ele apenas retira toda aquela importância e supremacia que muitos filósofos sempre lhe concederam. Tanto o sentimento, e muito mais este, e a razão, participam de nossas distinções morais, mas esta última não fundamenta as ações e distinções, cuja motivação inicial é o sentimento, que segundo Hume seria: *“... um interesse pela felicidade dos seres humanos e uma indignação perante sua desgraça...”* (HUME, 1995, p. 175).

Sendo a razão e o sentimento duas características essencialmente diferentes no ser humano, as diferenças entre ambas são facilmente percebidas se nos atentarmos às experiências da vida. É pela razão que distinguimos o verdadeiro do falso, percebendo os objetos existentes na natureza, já os sentimentos é que nos fazem diferenciar a virtude, cuja impressão transmite uma sensação agradável, do vício, cuja impressão produz uma sensação desagradável, e também é o sentimento que

oferece uma disposição produtiva para ornamentar, fruir destes objetos para fins últimos de nossas paixões. A razão não origina motivos para a ação, sua função é a de organizar os meios para satisfazer os apetites e inclinações, servindo de instrumento para encontrar um modo de realizar as paixões, cujo fim último é a obtenção de prazeres e o afastamento dos sofrimentos. Se observarmos porque um homem mantém hábitos saudáveis, para preservar sua saúde, o motivo para isto será o de que a doença lhe é dolorosa e nisto não há razão alguma que o determine a ter uma aversão a dor, portanto, o uso que ele faz da razão, é somente para descobrir os meios mais eficazes para a preservação de sua saúde. A racionalidade nos faz investigar aquilo que não está esclarecido, mas após o conhecimento, dá-se então lugar a atuação do sentimento, porque a razão é totalmente indiferente, “fria e desinteressada” (HUME, 1995, p. 185) aos valores da vida. Nota-se que a aplicação da lógica, um instrumento puramente racional, aplicada nas relações afetivas, demonstra a infelicidade que pode ser originada. Pelo sentimento somos levados a sentir aprovação ou censura, amor ou ódio por ações que percebemos, que vemos, isto é, que temos impressões, sendo então isto o que distingue as ações morais e imorais.

Referências

- HUME, David. *Tratado da natureza humana*. Tradução: Débora Danowski. São Paulo: Editora da UNESP, 2001.
- _____. *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Tradução: José Oscar de Almeida Marques. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1995.
- _____. *Ensaio morais, políticos e literários*. Tradução: Luciano Trigo. Rio de Janeiro: Topbooks, 2004.
- NEWTON, Isaac. *Textos escolhidos*. São Paulo: Nova Cultural, 2005 (Col. Os Pensadores).

Uma relação entre estética e ética¹

A relationship between aesthetics and ethics

ANA CAROLINE TRUZZI CAMPOS²/ DANIEL DU SAGRADO BARRETO DALUZ³ / FÁBIO GABRIEL SEMENÇATO⁴ / FERNANDO ALVES GRUMICKER⁵ / JOÃO FRANCISCO DE OLIVEIRA TRUCCOLO⁶ / MÔNICA CHIODI⁷/ NICOLE ELOUISE AVANCINI⁸ / OLAVO DE SALLES ⁹/ RAFAELA ORTIZ DE SALLES¹⁰ / DR. LUCIANO CARLOS UTTEICH¹¹

Resumo: O objetivo da oficina é apresentar a importância da sensibilidade (como faculdade/capacidade) e seu funcionamento em conjunto com as outras faculdades (razão e entendimento) para a vida humana. Na primeira parte a oficina esclarece o significado do termo “Estética” para a Filosofia, mostrando que ela diz respeito a um campo de estudo que visa compreender o modo como a sensibilidade participa, a todo momento, do pensamento, do conhecimento e está presente na reflexão e na razão. Mas, afinal, o que é a faculdade da sensibilidade? É a capacidade do ser humano de afetar e ser afetado pelas coisas e pelas pessoas. Enquanto capacidade ela realiza um papel insubstituível no conjunto das atividades humanas. É também através dela que se chega ao sentimento de *humanidade* como a capacidade de se colocar no lugar do outro, de ver o outro como um igual, de compartilhar emoções e torná-las comuns a um grande número, expandindo o sentimento.

Palavras-chave: Estética. Ética. Costumes. Sensibilidade. Arte.

Abstract: The objective of the workshop is to present the importance of sensibility (as a faculty/capacity) and its functioning in conjunction with other faculties (reason and

¹ Fundamentação teórica da oficina prática e aplicada desenvolvida pelo Programa de Educação Tutorial em Filosofia (PET-Filosofia) da Universidade Estadual do Oeste do Paraná.

² Graduação em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). E-mail: ana.campos6@unioeste.br

³ Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). E-mail: arrobadosagrado@gmail.com

⁴ Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). E-mail: fabiogabrielsemencato@gmail.com

⁵ Graduação em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). E-mail: grumickerfernando@gmail.com

⁶ Graduação em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). E-mail: joaotruccolo@gmail.com

⁷ Graduada em filosofia, licenciada em Pedagogia e em Filosofia pela UNIOESTE. Professora do Ensino Fundamental, em Toledo, PR. E-mail: monica_kiodi@hotmail.com

⁸ Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). E-mail: nicole.avancini@hotmail.com

⁹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). E-mail: olavo.salles@unioeste.br

¹⁰ Mestranda em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). E-mail: rafasalles@hotmail.com

¹¹ Pós-doutor em Filosofia pela Universität Duisburg-Essen (Alemanha). Atualmente é Professor Associado da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). Doutor pela PUCRS (2008). E-mail: lucutteich@gmail.com

understanding) for human life. In the first part, the workshop clarifies the meaning of the term "Aesthetics" in Philosophy, showing that it refers to a field of study that seeks to understand how sensibility participates in thought, knowledge, reflection, and reason. So, what is faculty of sensibility? It is the human being's ability to affect and be affected by things and people. As a capacity, it plays an irreplaceable role in the range of human activities. It is also through sensibility that the feeling of humanity is reached, such as the ability to put oneself in another's place, to see the other as an equal, to share emotions and make them common to a large number, expanding the feeling.

Keywords: Aesthetics. Ethics. Customs. Sensitivity. Art.

Fundamentos

O termo “estética” vem do grego ‘*aesthesis*’ (significa sensação, percepção ou sensibilidade). Como uma das noções da Filosofia, a estética se refere a um ramo do pensamento que busca compreender quais as causas dos sentimentos em nossa sensibilidade, o que caracteriza o que é percebido como belo e/ou sublime e o que se deve compreender pela tentativa de universalizar o funcionamento da sensibilidade humana através do que se denomina de apreensão apenas “estética”. Foi isso o que levou à Filosofia da Arte em vários pensadores, os quais buscaram colocar (e ainda colocam) à prova as produções artísticas (autorais ou alheias) através da definição de uma experiência que define o belo ou sublime, a feiura ou a causa do terror, ou os elementos que provocam a sensação de vastidão e procuram incluí-la, legitimamente, na esfera estética.

Na antiguidade, Platão pensava o belo como correlato ao bom, ambos buscados em função da pólis ideal (a República), pois, enquanto manifestação da ideia (mundo inteligível), o belo tinha como solo de aparecimento o do mundo material, do ponto de vista das suas formas. Para além dessa perspectiva, a passagem de uma teoria do significado estético até a legislação do belo, novos horizontes conduziram à ampliação da tematização da estética. O primeiro pensador a utilizar o termo Estética, que deu azo a torná-la disciplina filosófica, foi Baumgarten (1714 - 1762). Do tratamento da sensibilidade como faculdade inferior, mas nem por isso de somenos importância, Baumgarten iniciou a abordagem do conceito de beleza (na poesia, na literatura, nos objetos artísticos) como submetido a regras, iniciando, preliminarmente, a busca pelas leis universais ainda que estéticas.

Tanto quanto Platão, Baumgarten, Kant e Hegel, um outro importante pensador da estética, o qual será tomado aqui como autor principal, foi Friedrich von Schiller. Ele trouxe uma reflexão diferente da demais pensadores mencionados, pois indagou diretamente sobre a participação da sensibilidade e seu impacto na vida social humana, a partir da tematização da causa e de sua definição do belo e do sublime. Schiller foi um pensador alemão que viveu entre 10/11/1759 - 09/05/1805; ele contribuiu decisivamente para esse debate, entre outras, a partir da obra *Cartas Sobre a Educação Estética do Homem* (1794), a qual é objeto de nossa atenção. De modo geral, as *Cartas* servem como crítica ao culto das capacidades humanas exclusivamente lógico-cognitivas, as quais estavam muito acentuadas na época, revelando nisso um descuido da sensibilidade e a falta de cultivo dos afetos.

Para Schiller o enaltecimento das faculdades racionais, em detrimento dos potenciais da sensibilidade, são consequência de uma cultura que tomou a noção de “razão” como sinônimo de “progresso” da humanidade. A noção de sensibilidade havia sido tomada como sinônimo de fragilidade e sob o risco de promover o engano no ajuizamento racional, já que a apreensão meramente material dos objetos podia significar corrupção ou incapacidade do pensar. Todavia, em sua formulação, pela reflexão estética Schiller constata não haver “(...) outro meio de desenvolver as múltiplas potencialidades do homem senão opondo-as” (p. 40), isto é, submetendo-as ao exercício e à emulação mútua, cujo resultado conduzirá, então, a implicações éticas.

Na obra *A Dimensão Estética*, em cujo debate dedica uma parte ao texto de Schiller, Herbert Marcuse reitera o argumento de defesa do cultivo da sensibilidade e de sua relevância para a construção de uma sociedade melhor. Marcuse parte do acesso ao problema, colocado por Schiller, da necessária relação entre ética/estética, o qual parece, nos dias de hoje, paradoxal. Disse Marcuse:

A emergência de seres humanos como seres genéricos – homens e mulheres capazes de viver nessa comunidade de liberdade que é o potencial da espécie – eis a base subjetiva de uma sociedade sem classes. A sua realização pressupõe uma transformação radical dos impulsos e necessidades dos indivíduos: um desenvolvimento orgânico dentro do sócio-histórico. A solidariedade teria um fundamento muito escasso se não mergulhasse na estrutura instintiva dos indivíduos. Nesta dimensão, os homens e as mulheres

são confrontados com forças psicofísicas que têm de tornar suas, sem conseguirem superar a naturalidade destas forças. Este é o domínio dos impulsos primários: da energia libidinosa e destrutiva. A solidariedade e a comunidade têm a sua base na subordinação da energia destrutiva e agressiva à emancipação social dos instintos de vida. (MARCUSE; 2007; p. 29)

Uma crítica é sempre uma reflexão que, em sua bagagem teórica, visa corrigir um dado equívoco, um certo desvio do raciocínio ou mesmo uma ilusão que se tornou generalizada. Com a crítica de Schiller não foi diferente. Assim se encontra em Marcuse essa revalorização, por uma apropriação já bastante sintética, das ideias de Schiller ao afirmar que a liberdade (tanto estética como moral) é o potencial da espécie humana e isto que define os seres humanos enquanto seres genéricos, inerente a todas as suas manifestações. Para Schiller essa afirmação é crucial: todas as produções humanas derivam da liberdade do espírito humano. Tome-se a luneta, por exemplo: a partir da astronomia foi ela que, como instrumento, revolucionou as ciências quantitativas; Galileu não a inventou devido uma obrigação trabalhista, para cumprir um prazo do tipo: “descobrir até o Natal que a Terra não é o centro do universo”. Ela é, antes, produto de um livre uso da vontade, do interesse pessoal e genuíno, autogerido. Desse modo ocorre o progresso humano, do ponto de vista histórico, em que a liberdade deve ser considerada a verdadeira protagonista.

O predomínio da razão diante da sensibilidade, como exprime Schiller, se por um lado conduzia ao desenvolvimento da técnica (a qual levará, por fim, à tecnologia), por outro havia tornado deficiente o desenvolvimento do ser-sensível na civilização ocidental. Disse ele:

As desvantagens desta posição espiritual [tornada exclusivamente técnico-cognitivo] não se limitaram, entretanto, ao saber e à produção; estenderam-se também ao sentimento e à ação. (SCHILLER; 1995; p. 39)

Vê-se, assim, que o problema não estava necessariamente no fato de que uma só – das duas principais forças do espírito humano – havia se desenvolvido mais que a outra, pois isso era inevitável. Em vez disso, trata-se de mostrar que não há conflito entre elas, mas sim uma possível reconciliação a ser feita a fim de que se alcance, por fim, o estado de “humanidade plena” (totalidade ética), enquanto que pela unidade delas se alcança a liberação e o desenvolvimento de todo o potencial

do espírito. O predomínio do aspecto lógico-cognitivo da razão sobre os demais aspectos vai contra a humanidade “na própria pessoa” na medida em que, ferindo/oprimindo ou encobrendo o desenvolvimento da faculdade sensível, concede a que lógica mecanicista tenha preferência e preponderância sobre todo outro tipo de lógica. Em consequência disso o concreto-individual (o bem-estar de cada indivíduo) é deixado em condições precárias, pois o predomínio da lógica objetivista parece manter como meta tornar desimportante a liberdade em seu sentido pleno, a saber, aquele que é fundamental e só pode ser alcançado desde o funcionamento adequado (total) da sensibilidade em conjunto com a razão.

A crítica de Schiller se mantém, portanto, referida a isso: a não tomar o conceito de “razão” exclusivamente como equivalente ao progresso técnico. Pois, do contrário, diz ele “(...) vai-se aniquilando assim, pouco a pouco, a vida concreta individual, para que o abstrato do todo prolongue sua existência precária (SCHILLER; 1995; p. 38). A sensibilidade humana, enquanto faculdade cognitiva, permite com que a vida seja apresentada em sua efetividade desde as situações e perspectivas diversas sem que se torne compulsória a renúncia à dimensão não estritamente matemática do mundo, seja pela atenção aos impulsos humanos de solidariedade, seja pelo deslumbramento motivador de uma contemplação estética ou até mesmo pelo interesse prático. Ou seja, o espaço para a lógica-objetivista não deve ir além de seu domínio, a fim de que seja preservada toda outra medida que, naturalmente, também ocupa um espaço na vida humana.

A sensibilidade se mostra, assim, no palco em que devem se manifestar as realizações do espírito humano, seja do ponto de vista individual, seja do coletivo (social), visto que a dimensão estética se apresenta como sendo o campo de treinamento das ideias sociais, portanto, do próprio contentamento da vida social. Para Schiller a tarefa essencial da época é, por isso, reconciliar no pensamento o uso da sensibilidade, em sua intensidade própria, com a razão. É certo que há diferentes domínios, motivo pelo qual a possível conciliação tem que ocorrer, por primeiro, interna e subjetivamente, isto é, no seio do espírito humano. Enquanto que as tarefas “calculistas” se mantêm referidas ao domínio abstrato, o qual ocupa somente uma parcela das ocupações humanas, por sua vez, não deve o espaço das realizações

alcançadas pela sensibilidade humana ter negado seu direito a cumprir-se e realizar-se, enquanto outro tipo de obrigações, por assim dizer, como imperativos estéticos.

No intuito de reconciliar razão e sensibilidade, obrigação e felicidade, dever e prazer, Schiller propõe um novo modelo de pensamento: o pensamento estético, no qual a vontade (razão) é considerada em harmonia com a sensibilidade. Disse ele:

A razão pede unidade, mas a natureza quer multiplicidade, e o homem é solicitado por ambas as legislações. (...) E é ainda muito imperfeita uma constituição do Estado [Estético Ideal] que só seja capaz de produzir a unidade pela supressão da multiplicidade. O Estado não deve honrar apenas o caráter objetivo e genérico nos indivíduos, mas também o subjetivo e específico (...). (SCHILLER, 1995: p. 28)

Vê-se, assim, que a preocupação fundada na reflexão estética é de fundo alcance: a razão busca sempre a universalização dos conceitos (das coisas) para compreender sua essência pela abstração em ideias; com isso visa formar uma unidade teórica. A esfera da sensibilidade e a reunião das sensações se relacionam, por sua vez, diretamente aos entes concretos. Em termos pragmáticos, isso implica numa multiplicidade irreduzível, já que nem tudo pode ser conduzido ao mesmo tipo de formalização e à mesma unidade. Constituiria isso uma contradição?

Diante da original multiplicidade da vida a razão parece sempre se esquivar, a fim de impor suas regras formais ou imperativos de dever como o que é mais urgente, embora esteja dando conta somente do que seria “realmente” útil. Schiller reflete sobre o elogio exagerado à razão, tão evidente em sua época, cujos ecos permanecem hoje ainda bastante fortes. A adesão exclusiva à razão técnico-cognitiva repousa, portanto, numa lógica que só tem em vista defender o predomínio do útil em detrimento de tudo o que perto dele pareça improdutivo.

Nesse quesito a mera capacidade humana para discernir certo/errado desde o reforço histórico da cultura ocidental aponta para a participação sempre subalterna da sensibilidade nos assuntos que são de interesse social. Todavia, no aprofundamento de sua abordagem, Schiller mostrou também de que modo, ainda no contexto histórico, a sensibilidade (estética) participa da moralidade (ética). Para nossos tempos, equivalente a esse exemplo: no movimento nazista foi vinculada toda uma estética ao projeto de massificação e de dominação para realçar valores,

representados como, no fundo, éticos, em contraposição a outros valores. No entanto, as consequências dessa “moralidade” exprimiam ali um aproveitamento técnico-racional do pensamento no seio da cultura, vindo a supressão as “outras” – as diferentes – sensibilidades. Esse movimento partiu de teorias eugenistas nascidas em outras terras (Inglaterra, Estados Unidos) para justificar “eticamente” as hierarquias social e racial, visando propalar, a partir daí, um justificado darwinismo social.

De um lado, tal “teoria” poderia querer fazer crer que as sociedades estão naturalmente formadas de acordo com as leis da força, as quais podem vir impressas ou veiculadas através de um só “padrão” de beleza, enquanto que, de outro lado, apelando ao estudo dos impulsos biológicos (genética), buscava atestar a espontânea recusa da fraqueza, da feiura ou da diferença, por uma “causa natural”, por parte de uma certa raça. A partir daí a proposta de haver uma raça melhor (uma única) superior às demais, em termos genéticos, poderia justificá-la também em termos sócio-culturais. Assim, que tenha sido vendido a ideologia da raça “pura” como um produto “científico” remete a que ele devia representar, ao fim e ao cabo, por primeiro um valor estético e, em seguida, um valor ético – na medida em que o esvaziamento do componente “estético” suprimiria o veículo para transmitir o conteúdo “ético”: se restasse somente o elemento ético, desprovido do estético, voltar-se-ia ao domínio da regra e do universal. Às demais “raças” caberia, então, serem avaliadas e até eliminadas, posto representarem o excluído, as impurezas, o refugo, por primeiro estético, da vida social humana.

Desse modo, as justificativas “racionalistas” fizeram passar, devido a seu ingresso “estético”, uma certa cultura como garantindo seu lugar na consciência europeia e mundial. Mas não foi por que se fundou numa lógica que tornava atávica a relação entre a dimensão estética e o agir racional (razão técnica)? Não foi porque mesclou reflexão e sensibilidade? A razão técnica, contra-intuitiva, podia até ser passada como meritória graças à sensibilidade (embora a-racional). Na regra de manter toda a “diferença” encarcerada, sem deixá-la atuar (até, por fim, suprimi-la, eliminá-la por meio das câmaras de gás). Entretanto, justamente a ocultação da sensibilidade sob a regência da razão técnica fez com que não perdurasse esse ideal como “uma

cultura moral mais completa”: tal de “cultura” não conseguiu dar sustentáculo ao verdadeiro “valor” esperado da autêntica reconciliação de razão e sensibilidade.

A exclusividade do conhecimento técnico conduziu à idealização que cegou: nenhum ser humano judeu (nem mesmo uma criança judia) podia comover o soldado a considerá-lo como um semelhante, como um ser de mesma espécie. Ao primar pela “obediência à ordem sem objeção”, o conhecimento técnico levou ao exagero, ao transbordamento do que se tem por “natural”: do ponto de vista social, a tarefa de defesa do Estado passou a ser assumida como uma obrigação racional, no fundo, uma obrigação “servil”: o ser cidadão é subsumido a um estamento preconceituoso, admitindo com isso que dê azo à vida em sociedade. À base disso, em que sentido esse preconceito se definiu como verdadeiro engodo de idealização?

Do ponto de vista da filosofia, parece que a reflexão de Schiller traz algumas pistas consistentes. Disse ele:

Trata-se, portanto, de não perder de vista o “espírito” [o todo] do sistema que se quer construir, evitando a unilateralidade de uma “moral demoníaca” fundada exclusivamente no imperativo categórico, no ascetismo de uma “vontade santa” que obedeceria incondicionalmente à razão. Ora, a parcialidade dessa leitura dos chamados “rigoristas éticos” consiste justamente em desconhecer o fato de que a natureza humana é “mista”, ou seja, que é dotada não apenas de razão, mas de razão e sensibilidade. Sendo assim, permanecerá sempre uma empresa inútil a de querer elevar moralmente – isto é, racionalmente – o homem sem, ao mesmo tempo, cultivar sua sensibilidade. (SCHILLER, 1995: p. 12)

A questão reside nisso: em que a noção de progresso, se ela é incrementada exclusivamente pela razão com desprezo pela faculdade sensível, em tal caso parece que já sabemos aonde isso tudo irá levar. Por que, enfim, excluir a sensibilidade?

Se a utilidade toca o Estado sem tocar o cidadão, o útil ao todo frequentemente deixa descontente uma parte dele. Vê-se daí que o que é de utilidade técnica não deve ser tomado como sinônimo de progresso. É que essa “utilidade” pode afastar o homem, sempre mais, de seus instintos vitais, de seus desejos reais, da necessária tensão vital que há e que tem que existir na vida.

Só que a lógica progressista-utilitarista ignora isso, na medida em que demanda que o indivíduo seja apenas reproduzidor de ideais já pensados, de descobertas já feitas, em suma, do que é útil. Ao proceder desse modo é suprimido o

restante das opções do leque de possibilidades, suprimindo a multiplicidade ainda inexplorada na natureza e impedindo novas descobertas e criações, as quais bem poderiam trazer experiências mais plenas e livres que as vigentes. Sobre isso observa Schiller:

Não é suficiente, pois, dizer que toda a ilustração do entendimento só merece respeito quando refluí sobre o caráter; [pois] ela parte também, em certo sentido, do caráter, pois **o caminho para o intelecto precisa ser aberto pelo coração**. A formação da sensibilidade é, portanto, a necessidade mais premente da época, não apenas porque ela vem a ser um meio de tornar o conhecimento melhorado eficaz para a vida, mas também porque desperta para a própria melhora do conhecimento. (SCHILLER, 1995: p. 47) (grifo nosso)

Visto que no interior do ser humano deve ser equilibrado o uso da sensibilidade e da razão, é evidente que a formação da sensibilidade requer uma atenção cuidadosa e atenta, sendo que qualquer negligência cobra seu preço e deve, antes disso, ser corrigida. Por natureza a força sensível é uma força cuja realização se converte em retorno de potência para a força pensante. A renovação dessa força sensível não deve ser conduzida a um caminho equivocado: não se deve igualar “por baixo” o descaminho da força pensante dirigida à utilidade e à razão técnica.

No entender de Schiller, desde o contraste entre a imagem do selvagem (como plena manifestação da sensibilidade) e a imagem do bárbaro (como plena força do puro pensamento), a força sensível preserva seu lugar já que pode ser considerada de modo equilibrado como o meio termo entre ambos. Essas figuras são não apenas superadas pelas respectivas forças opostas, mas podem também nisso se complementar, formando uma nova força – uma terceira força. O autor chama-a de *impulso lúdico*, produzido pela colaboração entre sensibilidade e razão.

Essa força é a força natural do *sujeito estético* e sinônimo da superação da disputa selvageria *versus* barbárie. Diz Schiller:

O impulso sensível desperta com a experiência da vida (pelo começar do indivíduo) e o racional com a experiência da lei (pelo começar da personalidade), e somente agora, após os dois terem-se tornado existentes, está erigida a sua humanidade. Até que isso aconteça tudo nele se faz segundo a lei da necessidade; agora, porém, é abandonado pela mão da *natureza*, e passa a ser questão sua afirmar a humanidade que ela estruturará e revelará nele. Pois

tão logo os dois impulsos fundamentais e opostos ajam nele, **perdem ambos seu constrangimento**, a oposição de suas necessidades dá origem à *liberdade*. (SCHILLER, 1995: p. 99) (grifo nosso)

Assim, há ainda uma outra razão – para além da técnico-cognitiva – cuja necessidade está diante de nós: ela quer emergir a partir do impulso lúdico; isto é: o ser humano se ergue de seu impulso sensível, transcende com isso o impulso meramente formal da razão e completa o percurso tocando ambos entre si num terceiro, o impulso lúdico. Numa via inversa: desde o impulso lúdico podem ser encontrados e solicitados o impulso sensível e o impulso formal.

Logo, não há verdadeiro antagonismo nisto que caracteriza o Impulso lúdico; antes é a existência conjungida (interdependente, co-dependente) dos outros dois elementos pulsionais que o compõem. Para o filósofo a origem do impulso lúdico reside em que ele é o resultado da cooperação entre razão e sensibilidade:

A razão, por motivos transcendentais, faz a exigência: **deve haver** uma comunidade entre impulso formal e material, isto é, deve haver um impulso lúdico, pois que apenas a unidade de realidade e forma, de contingência e necessidade, de passividade e liberdade, completa o conceito de humanidade. Ela tem de fazer esta exigência porque é razão; (...) (SCHILLER, 1995: p. 78) (grifo nosso).

177

Assim, existem as necessidades físicas (presentes ao impulso sensível) do sujeito – cujo extremo é representado pelo selvagem; mas elas são superadas e dão lugar – se adequadamente supridas – para considerar o outro extremo, o sujeito bárbaro, no qual há o predomínio do impulso formal. Da união deles surge o impulso lúdico, cujo apelo é o sujeito como totalidade, também nomeado de *sujeito estético*.

Porém, a possibilidade do surgimento desse impulso, que é a reunião – como ligação harmônica – dos dois, depende disso: de que o impulso formal esteja dado pelo próprio sujeito; por sua vez, que se dê a condição, *também*, de superação da condição natural do impulso sensível como o único estado possível em que o sujeito se reproduz. O *impulso lúdico* surge de uma atividade racional, ainda que pela exigência da força pensante combinada à espontaneidade da força da sensibilidade. Visto que a razão estabelece a união dessas duas posições angulares ou, de modo pragmático, que a razão conecta essas verdades “parciais” numa verdade mais ampla

que as conjuga, a tarefa do entendimento humano é estabelecer a coesão delas: duas verdades aparentemente intocáveis, uma de ordem sensível, onde o movimento muda o indivíduo e a multiplicidade reina sozinha, e outra de ordem formal, na qual a personalidade ignora o movimento material em prol da unidade.

Essa coerência (que é o produto dessa composição) é decisiva para o espírito humano: ela fornece a resolução do conflito interno entre sensibilidade e razão. Essa resolução se mostra como “beleza”, ou seja, como expressão do conceito de beleza.

Ora, é óbvio que unicamente como meio-termo entre razão e sensibilidade que se poderia chegar ao conceito de beleza; ela é, pois, um atributo formal-material que depende dos fenômenos (experiência), os quais afetam a sensibilidade. Verifique-se isso em seu arsenal sensível: toma-se por belo qualquer fenômeno que, visto como exprimindo algo belo, é visto desde sua Forma (com F maiúsculo) indeterminada num fenômeno qualquer; é vê-lo num *ideal tornado* também sensível (Forma+*matéria*).

Schiller vê na contemplação do belo a maneira de manifestar nossa própria liberdade sobre os objetos, uma vez que, na abordagem de um objeto pelo viés da beleza, estamos libertos das necessidades físicas e igualmente libertos de constrangimentos morais. É possível que a beleza atue como agente libertador de constrangimentos morais no caso de ainda não estarmos libertos deles. Nas palavras do autor:

O objeto do impulso sensível, expresso num conceito geral, chama-se *vida* em seu significado mais amplo; um conceito que significa todo o ser material e toda a presença imediata nos sentidos.

O objeto do impulso formal, expresso num conceito geral, é a *forma*, tanto em significado próprio como figurado; [é] um conceito que compreende todas as disposições formais dos objetos e todas as suas relações com as faculdades do pensamento.

O objeto do impulso lúdico, representado num esquema geral, poderá ser chamado de *forma viva*, um conceito que serve para designar todas as qualidades estéticas dos fenômenos, tudo o que em resumo entendemos no sentido mais amplo por *beleza*. (SCHILLER, 1995: p. 77)

A beleza é, portanto, a forma do ideal indeterminado – ou a forma indeterminada do ideal, a manifestação da forma ideal indeterminada. Dessa

maneira a beleza unifica razão e sensibilidade quando atribui à matéria o caráter de ideal e quando atribui à ideia o caráter material.

Assim como é impossível atinar à beleza na diversidade dos extremos do bárbaro e do selvagem, a beleza permite recompor a unilateralidade antes manifesta para uma totalidade omniabrangente. Precisamente aí se percebe a beleza como não dependente de um conceito (determinado), mas existindo como um ideal em todo seu potencial libertador.

Pois, é evidente que na oposição: "constrangimento moral" *versus* "sentimento de beleza" face ao mesmo fenômeno, o sentimento de beleza triunfa verdadeiramente. O contributo intransferível do aspecto sensível advém disso: ele empresta, de bom grado, vitalidade à moralidade, rompendo o tabu de que ela seja só assunto da razão, sem a participação de nada mais. Vê-se, assim, que o potencial de todas as faculdades para o bem-comum aponta, neste sentido, ao que Schiller afirma: que "(...) para resolver na experiência o problema político é necessário caminhar através do estético, pois é pela beleza que se vai à liberdade" (SCHILLER, 1995: p. 22).

179

A beleza, portanto, é *objeto* para nós, porque a reflexão é condição sob a qual temos uma **sensação** dela, mas é, ao mesmo tempo, *estado* do nosso sujeito, pois o sentimento é a condição sob a qual temos uma **representação** dela.

Ela é, portanto, **forma**, pois que a contemplamos, mas é, ao mesmo tempo, **vida**, pois que a sentimos.

Numa palavra: é, simultaneamente, nosso **estado** e nossa **ação**. Por ser os dois ao mesmo tempo, a beleza serve-nos como prova decisiva de que a passividade não exclui a atividade, nem a matéria exclui a forma, nem a limitação, a infinitude de que pela necessária dependência física do homem não se suprime absolutamente sua liberdade moral. (SCHILLER, 1995: p. 127) (grifo nosso)

Trate-se, doravante, do impulso lúdico, assim denominado por se referir, entre outras coisas, à atividade do livre jogar, do brincar, como o ímpeto que suscita as belas e espontâneas formas. Acontece que é justamente isso que se faz quando se é livre: de um lado toma-se as necessidades físicas como exigências parciais em vista do sentimento de plenitude vital, a qual não demanda a que nos tornemos nem

sérios nem sisudos, pois tanto a satisfação física como a vital é buscada também em compartilhamento com as necessidades racionais e morais.

O ideal estético se refere, então, àquilo que é livre da utilidade imediata, da determinação imediata, dos imediatismos impelidos por razões “técnicas”, etc., para o qual transcendem sempre as potências de atuação do sujeito. Pode-se, portanto, entender a dinâmica da liberdade sob essa máxima: a beleza é o objeto do impulso lúdico. O autor elucida:

(...) com o agradável, com o bem, com a perfeição, o homem é apenas sério; com a beleza, no entanto, ele joga [spielt]. (...) A beleza realmente existente é digna do impulso lúdico real; pelo Ideal de beleza, todavia, que a razão estabelece, é dado também como tarefa um **Ideal de impulso** que o homem deve ter presente em todos os seus jogos.

(...) Pois, para dizer tudo de uma vez, o homem joga somente quando é homem no pleno sentido da palavra, e *somente é homem pleno quando joga*. (SCHILLER, 1995: p. 79, 80) (grifo nosso)

Nessa ênfase sobre a totalidade ética, constituída desde a dimensão do impulso lúdico, tem-se, por isso, a mais circunstanciada tematização da beleza em Schiller.

Referências

- MARCUSE, Herbert. *A Dimensão Estética*. Trad. João T. Proença. Lisboa: Ed. Setenta, 2007.
- SCHILLER, Friedrich. *A Educação Estética. Numa série de Cartas*. Trad. Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1995.

Oficina didática de filosofia:

Entre razão e emoção: a estética se dá bem com a ética?

Philosophy didactic workshop:

Between reason and emotion: the aesthetics gets on well with the ethics?

AMANDA VICTÓRIA MILKE FERRAZ DE CARVALHO¹ / ANA CAROLINE TRUZZI CAMPOS² / DANIEL DU SAGRADO BARRETO DALUZ³ / FÁBIO GABRIEL SEMENÇATO⁴ / FERNANDO ALVES GRUMICKER⁵ / JOÃO FRANCISCO DE OLIVEIRA TRUCCOLO⁶ / MÔNICA CHIODI⁷ / NICOLE ELOUISE AVANCINI⁸ / OLAVO DE SALLES⁹ / RAFAELA ORTIZ DE SALLES¹⁰ / PAOLA CRISTIANE SCHROEDER DOS SANTOS¹¹ / THIAGO LUAN QUEIROZ¹² / VINICIUS RHUAN TEZOLIM PERAÇOLI¹³ / DR. LUCIANO CARLOS UTTEICH¹⁴ / DRA. NELSI KISTEMACHER WELTER¹⁵

¹ Graduação em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). E-mail: mandamilke@gmail.com

² Graduação em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). E-mail: ana.campos6@unioeste.br

³ Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). E-mail: arrobadasagrado@gmail.com

⁴ Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). E-mail: fabiogabrielsemencato@gmail.com

⁵ Graduação em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). E-mail: grumickerfernando@gmail.com

⁶ Graduação em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). E-mail: joaotruccolo@gmail.com

⁷ Mestranda em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). E-mail: monica_kiodi@hotmail.com

⁸ Mestranda em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). E-mail: nicole_avancini@hotmail.com

⁹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). E-mail: olavo.salles144@gmail.com

¹⁰ Mestranda em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). E-mail: rafasalles@hotmail.com

¹¹ Graduação em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). E-mail: paola_sch@hotmail.com

¹² Graduação em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). E-mail: thiago.queiroz2@unioeste.br

¹³ Graduação em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). E-mail: viniperacoli@gmail.com

¹⁴ Pós-doutor em Filosofia pela Universität Duisburg-Essen (Alemanha). Atualmente é Professor Associado da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). Doutor pela PUCRS (2008). E-mail: lucutteich@gmail.com

¹⁵ Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Atualmente é professora Associada da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). E-mail: nelsi.welter@unioeste.br

DE CARVALHO, A. / CAMPOS, A. / DALUZ, D. / SEMENÇATO, F. / GRUMICKER, F. / TRUCCOLO, J. / CHIODI, M. / AVANCINI, N. / DE SALLES, O. / DE SALLES, R. / QUEIROZ, T. / SCHROEDER, P. / PERAÇOLI, V. / DR. UTTEICH, L. / DRA. WELTER, N.

Resumo: O objetivo da oficina é apresentar a importância da sensibilidade (como faculdade/capacidade) e seu funcionamento em conjunto com as outras faculdades (razão e entendimento) para a vida humana. Na primeira parte, a oficina esclarece o significado do termo “estética” para a Filosofia, mostrando que ela diz respeito a um campo de estudo que visa compreender o modo como a sensibilidade participa a todo momento do pensamento, do conhecimento e está presente na reflexão e na razão. Afinal, o que é a sensibilidade? É a capacidade do ser humano de afetar e ser afetado pelas coisas. Enquanto capacidade, ela realiza um papel insubstituível no conjunto das atividades humanas. É, também, através dela, que se chega ao sentimento de humanidade, como a capacidade de se colocar no lugar do outro, de ver o outro como um igual, de compartilhar as emoções e expandir o sentimento e torná-lo comum a todos.

Palavras-chave: Estética. Sensibilidade. Emoções. Moralidade.

Abstract: The objective of the workshop is to present the importance of sensibility (as a faculty/capacity) and its functioning in conjunction with other faculties (reason and understanding) for human life. In the first part, the workshop clarifies the meaning of the term "aesthetics" in Philosophy, showing that it refers to a field of study that aims to understand how sensibility constantly participates in thought, knowledge, reflection, and reason. So, what is sensibility? It is the capacity of human beings to be affected and to affect things. As a capacity, it plays an irreplaceable role in all human activities. It is also through sensibility that one reaches the feeling of humanity, such as the ability to put oneself in the place of others, to see others as equals, to share emotions, and to expand and make feelings common to all.

Keywords: Aesthetics. Sensibility. Emotions. Morality.

182

Público-Alvo

1º ano do Ensino Médio.

Duração

O tempo utilizado para o desenvolvimento da atividade será de 2 horas-aula.

Recursos didáticos

Vídeos, texto, balões vermelhos e azuis e vestimentas diversas.

Objetivos da oficina

O intuito dessa atividade é, por meio da distinção dos diferentes usos da palavra “estética”, levar à reflexão sobre o lugar da Sensibilidade na constituição não só do conhecimento e da prática moral, mas também de sua organização harmônica, evidenciada no papel desempenhado sobre o conjunto das faculdades ao favorecer a

apreensão dos afazeres humanos de modo inteiramente equilibrado e harmônico. Em contraste com a apresentação da sensibilidade, vinculada pela filosofia à faculdade estética, realçamos as consequências de sua ausência no caso do exclusivo favorecimento das faculdades técnico-cognitivas (conhecimento e moral), no qual o ser humano é posto na situação de promover a barbárie e a desordem, pelo fato de desconhecer a reflexão estética como faculdade harmonizadora de todos os poderes de conhecimento. A partir da apresentação de alguns limitantes (vistos na Tarefa 1 e Tarefa 2) das faculdades teórica prática da razão, chama-se a atenção para essa terceira faculdade – a faculdade estética – como a que mantém ativa a observação sobre os produtos e as consequências da atividade racional humana.

Desenvolvimento

A Oficina se constitui por seis (6) etapas:

1ª ETAPA: apresentação do Grupo PET e Introdução do Tema da Oficina (15 minutos)

2ª ETAPA: sensibilização (sala sensorial) (10-12 minutos)

3ª ETAPA: problematização (13 minutos)

4ª ETAPA: jogo do balão (10 minutos)

5ª ETAPA: investigação textual (10 minutos)

6ª ETAPA: conceituação (cenas sensíveis) (30 minutos)

1ª ETAPA: apresentação do grupo PET e introdução ao tema da oficina

Nesse momento introdutório, após a apresentação do grupo PET-Filosofia, será posta à frente dos participantes a palavra “Estética” para verificar qual é o entendimento que esse termo evoca em todos os alunos. Por ora, será guardado o sentido que o senso comum atribui a essa palavra. Sabemos que a estética se refere às indústrias cosmética e da moda (a), à intervenção cirúrgica (b), à aparência e ao estilo físico (c), ao procedimento anestésico (d) etc. Todas essas aplicações da palavra “estética” serão usadas para fazer contraste com o modo de utilização da palavra “Estética” na Filosofia e sua respectiva compreensão a partir da noção de “reflexão estética”.

A fim de contextualizar a aplicação filosófica do termo “estética” desde o modo como a Filosofia considera a sensibilidade em ligação com a estética,

DE CARVALHO, A. / CAMPOS, A. / DALUZ, D. / SEMENÇATO, F. / GRUMICKER, F. / TRUCCOLO, J. / CHIODI, M. / AVANCINI, N. / DE SALLES, O. / DE SALLES, R. / QUEIROZ, T. / SCHROEDER, P. / PERAÇOLI, V. / DR. UTTEICH, L. / DRA. WELTER, N.

apresentaremos duas dinâmicas (Tarefa 1 e Tarefa 2). Elas servirão de contraste diante das ações adotadas pelo ser humano, em que prepondera exclusivamente a (faculdade da) razão (racionalidade pragmática e técnica). Nesse sentido, as duas dinâmicas questionam e revelam o nível de desconsideração e exclusão da sensibilidade, vinculada à reflexão (feita em seguida) sobre as consequências destrutivas/nocivas dessa omissão/ausência, pelo fato de a razão, tomada como única faculdade conscientemente atuante, revelar resultados bárbaros, arbitrários e nefastos para a sociedade, nos sentidos micro e macro. Nesse realce posto na importância da sensibilidade – do ponto de vista estético –, pela harmonização que ela propõe para um atuar conjunto de todas as faculdades, antevemos a sua importância como componente essencial para uma vida ponderada e equilibrada.

Segue abaixo a primeira tarefa.

Tarefa 1: “Agora iremos assistir a um pequeno vídeo, a fim de verificar a nossa percepção de mundo e a relação de nossa sensibilidade com a atividade do pensamento. Pedimos, ‘por favor’, para que todos fiquem atentos às imagens que serão exibidas para que, na sequência, a gente possa conversar sobre o modo como vocês as receberam e sentiram!”

184

2ª ETAPA: sensibilização (sala sensorial)

Condução do debate. Para dar forma às respostas colhidas da atividade anterior (provocação do termo estética), os participantes serão dispostos em uma sala sensorial, na qual estarão organizados de modo a visualizar imagens de desastres ambientais e acontecimentos recentes da história humana, como guerras e episódios danosos à sociedade. O foco da tarefa é levar a perceber que tudo isso é ou foi produzido pelo ser humano. O objetivo dessa “sensibilização por meio de imagens” visa aguçar a percepção dos participantes, conduzindo-os, a partir daí, ao favorecimento da reflexão sobre esses resultados, isto é, a uma ampliação da reflexão (pensante), que só se torna possível quando se convoca a sensibilidade. Isto é, na determinação das ações, dependentes sempre do grau de conhecimento humano, não deve ser abstraída sua relação com a sensibilidade.

A exemplo do que fora trazido no audiovisual (Tarefa 1), que expôs os efeitos destrutivos dos artefatos bélico-nucleares – primeiramente, na cidade destruída de

Berlim pós-guerra (vídeo 1) e a seguir no episódio do cartoon (vídeo 2) –, a reflexão estética possibilita considerar que todas as produções humanas que se vinculam a atrocidades, à morte e à destruição, são indignas e podem sempre ser evitadas, desde que ocorra, para isso, em todo processo decisório (pragmáticos e técnicos), uma efetiva participação da sensibilidade junto com a razão.

3ª ETAPA: problematização (13 minutos)

Uma vez concluída a “etapa de sensibilização por imagens”, serão colocadas perguntas para colher a percepção dos alunos participantes, como:

1) Vocês viram o cidadão andando de muletas no início do vídeo em meio a uma cidade quase inteiramente destruída e rodeada de escombros, edifícios e prédios destruídos, poeira e sujeira. Que tipo de sentimento essas cenas provocam, principalmente quando se constata que essas cenas retratam a vida humana durante aquele período de guerra, e não um filme produzido por Hollywood?

2) Vocês também viram, no cartoon, o efeito da bomba atômica, desintegrando os corpos das pessoas que fugiam em desespero, tentando abrigar-se da força destrutiva daquelas bombas... O que vocês sentiram quando viram as pessoas sendo desintegradas pela bomba nuclear? Se essas pessoas se escondessem, elas conseguiriam evitar sofrer o efeito da bomba? Que temperatura vocês acham que tem uma bomba para resultar nesse efeito?

3) No primeiro vídeo das imagens da cidade destruída, por que será que a cidade veio a ser bombardeada e destruída? Seria por que os pilotos obedeceram ao comando de um superior (comandante) e simplesmente apertaram o botão para “soltar” as bombas? Será que os pilotos sabiam que a ação que estavam realizando – a ação de soltar as bombas sobre a cidade – significava a destruição da cidade? Eles sabiam que essa ação não era benéfica, mas maléfica?

4) Seria possível, para algum dos pilotos, admitir que ele não tinha “sentido” nada – nenhum tipo de sentimento – ao apertar o botão? Talvez algum deles pudesse dizer: “Não senti nada, porque estava apenas obedecendo ordens recebidas”.

5) Mas essa é a nossa dúvida: pode o ser humano agir sem sentir algo em relação à sua ação? Pode ele intervir e causar algo na realidade, sem sentir o efeito dessa sua ação?

O piloto que soltou as bombas, se pudesse saber antecipadamente os resultados de sua ação, caso se colocasse no lugar das vítimas, talvez não realizasse essa ação. Se ele tivesse jogado uma primeira rodada de bombas e assistisse às imagens que assistimos, possivelmente não soltaria bombas uma segunda vez sobre a cidade. Mas, para o caso de não realizar novamente uma ação já realizada antes: por que será, caso pudesse decidir por si próprio, que ele não faria mais isso?! No primeiro caso, ele estava cumprindo ordens, estava apenas obedecendo a seus superiores. Para o segundo caso, admitindo que ele estava livre para decidir soltar bombas sobre a cidade, após tomar conhecimento do estado em que havia deixado aquelas pessoas, ele não iria cometer novamente a mesma ação.

Há uma diferença aqui entre “cumprir/obedecer ordens” e “refletir por si próprio” para tomar uma decisão, já que há uma responsabilidade presente no resultado de cada ação. No caso de ser possível refletir por si sobre o assunto, o piloto convoca a sua sensibilidade para participar do processo de decisão: ele pode decidir soltar ou não as bombas sobre a cidade, mas saberá, por meio de sua sensibilidade, que ele é responsável pelas consequências de sua decisão.

“Queridos Alunos, por enquanto pedimos a vocês que guardem essas reflexões feitas até aqui, pois faremos, em seguida, outra atividade: uma dinâmica que possibilitará retomar as reflexões que vocês realizaram agora e que nos conduzirá ainda para novos patamares!”

4ª ETAPA: jogo do balão

(Tarefa 2). Nessa atividade os participantes serão divididos em dois times e cada participante receberá um balão a ser amarrado na canela (time dos balões azuis e time dos balões vermelhos). Cada time terá um líder, cujo balão será marcado como “líder”. O balão representa a vida de cada participante, que deverá zelar por ele: caso seu balão seja estourado, o participante deixa imediatamente o jogo. A meta do jogo é que cada time impeça que o time adversário chegue até o seu líder e estoure o balão do líder. Assim, todos deverão zelar para que o balão do líder-do-

time não seja estourado. O modo de alcançar esse objetivo é estourar o balão do adversário que se aproximar durante o encontro entre os times. A atividade termina tão logo seja estourado o balão-do-líder por um dos times. Isso deflagra o fim do jogo e o time vencedor é aquele que teve o líder e seu balão preservados. É interessante ressaltar que faremos um comentário sutil na explicação da atividade que, apesar de poder não aparentar, insere um dos aspectos mais importantes da atividade. “O balão, no momento do jogo, representa a vida de cada um”. Faremos isso para chamar a atenção dos alunos ao ponto principal da atividade, que é demonstrar como é fácil tornar-se bárbaro diante de uma ordem cegamente executada, sem a participação da sensibilidade, que poderia funcionar como elemento repressor da barbárie. No momento da atividade, os alunos são levados, por conta da regra do jogo e da forma em que ela foi imposta sobre eles, a aniquilar-se, com o propósito de atingir a vitória, de forma a desconsiderar os prejuízos que podem causar que, nesse caso, envolvem a destruição do balão do outro e, representativamente, sua vida.

Dando sequência à Oficina, os petianos irão vincular o conteúdo e as reflexões do vídeo inicial (Tarefa 1) contextualizando-as agora em conjunto com essa “experiência de defesa do líder” da dinâmica atual (Tarefa 2).

Algumas questões iniciais para motivar a contextualização conjunta de ambas as atividades serão propostas. A partir da dinâmica atual pode-se constatar:

- 1) Um dos times venceu o jogo. Qual foi o time vencedor do jogo? O time azul ou o time vermelho?
- 2) Alguém pode descrever a meta a ser buscada para o time vencer o jogo?
- 3) Alguém sacrificou o próprio balão para conseguir proteger o líder? O que vocês tiveram que fazer para proteger o líder? (... estourar o balão do adversário.)
- 4) No objetivo de cumprir a “regra” dessa dinâmica, ocorreu de algum estudante, sem querer, ter se machucado e/ou machucado seu colega (o “adversário” no jogo)?

Questão-ligação com o tema da Tarefa 1.

Vimos no vídeo inicial as cenas de uma cidade bombardeada, destruída, coberta de escombros... Se refletirmos sobre aquele tipo de ação que os comandantes executaram para com os pilotos, a de instruir para que “soltassem as bombas” sobre a cidade, constata-se que isso ocorreu porque tais comandantes avaliavam ser “a melhor medida a tomar”: instruir os subordinados para “obedecer” a essas ordens. Vimos também que talvez os pilotos tivessem tempo para decidir o contrário: não soltar as bombas – mas isso somente se pudessem fazer com que os comandantes se colocassem no lugar das pessoas da cidade, promovendo a ampliação da consciência sobre os efeitos desses atos extremos. Isto é, admite-se que os comandantes poderiam ter decidido de modo diferente e, em vista disso, que os pilotos não realizassem o que lhes fora ordenado.

Concluimos essa primeira reflexão afirmando não haver a possibilidade de um “agir sem querer”, pois todo agir pode ser ou um agir que cumpre ordens (razão pragmática) (1), ou um agir que atende ao que já é conhecido (entendimento) (2), ou um agir que segue o exigido por uma lei habitual (operações técnicas ou práticas) (3). A enumeração acima de ações não esgota, porém, o conjunto de todas as ações possíveis; podem ser acrescentadas ainda outras ações a ela.

É certo que prepondera, nos momentos 1, 2 e 3, a distração/desatenção para com a faculdade tão presente que é, para o ser humano, a faculdade da Sensibilidade. Na história do pensamento, só mais tarde, após terem sido demonstrados o “conhecimento” e a “moralidade” pertencentes em definitivo à estrutura cognitiva humana, a sensibilidade passou a ser considerada nela mesma. Apesar disso, seu lugar e sua condição no homem são insubstituíveis. Mesmo que parcialmente, o conhecimento e a ação sempre precisaram da sensibilidade para apresentar seus conteúdos. Ela é a fornecedora deles. A sensibilidade, nela mesma, tem seu próprio valor: ele se liga à capacidade humana de perceber o que está em seu entorno e de decidir o que acolher, seja na relação de convivência entre as pessoas, seja na relação com a natureza.

A sensibilidade permite que cada ser humano consiga se “colocar no lugar do outro” (compartilhar uma perspectiva de mundo com o outro), consiga ver o outro como um igual e possibilita compartilhar de emoções e de sentimentos, expandindo, com isso, aquilo que é comum a mais de um indivíduo.

Nas duas dinâmicas (Tarefas 1 e 2) acima, apontamos para os inúmeros prejuízos gerados pelo esquecimento da sensibilidade e pelo privilégio dado à atividade de conhecer e ao cumprimento de ordens. Diante disso, a faculdade da sensibilidade – tematizada pela Filosofia – resgata um modo de pensar mais amplo, que reúne sobre si todas as faculdades humanas para um funcionamento conjunto e harmônico.

Em vários momentos ocorre essa atividade harmonizadora da sensibilidade. Um deles é quando alguém se coloca em atividade para produzir um objeto “artístico” (seja visual, musical, estrutural): mais do que em qualquer outro momento, nesse objeto se exprime a compreensão conjunta dos talentos humanos – de ouvir, de perceber, de olhar, de refletir – que a Filosofia chama de “faculdades”.

Graças a essa dimensão da sensibilidade, a Filosofia cunhou o termo “Estética” para designar esse nível produtor, criador de relações, do homem com a natureza e dele com os demais seres humanos. Como mencionado, a sensibilidade traz consigo a capacidade de antecipação – denominada por nós de “sentimento”. A esse sentimento, vinculado à sensibilidade e ao pensamento, chamamos “reflexão estética”.

A partir de agora, iniciando-se pela perspectiva estética, as faculdades cognitiva e moral são vistas desde a produção de situações harmônicas e de contextos favoráveis à humanidade, em detrimento de qualquer elemento ofensivo e nocivo ao todo da humanidade. Quando a sensibilidade, vinculada à reflexão estética, assume o lugar principal, em tal caso o que é priorizado são as ações que são aprazíveis a todos ou a um maior número de seres humanos, estejam elas em relação com o “conhecimento” (confecção de objetos) ou com as ações (“delegação” para cumprir ordens).

Mesmo que o entendimento tenha conduzido ao conhecimento sobre o modo de confeccionar a “bomba”, a razão assumida na tarefa de delegar a ordem para “soltá-la sobre uma cidade ou lugar”, do ponto de vista das faculdades humanas, o processo ainda não está encerrado. Pode-se alcançar a antecipação dos malefícios acarretados por qualquer iniciativa destrutiva, desde que seja proposta uma tomada de decisão diferente: a abordagem ou perspectiva estética permite reconfigurar o resultado buscado para reenquadrá-lo num todo mais amplo.

Perante as duas outras faculdades, entendimento e razão, a reflexão estética permite constatar, olhando a partir de outro ângulo, como indesejada a destruição do outro. Como um meio para contornar a direção destrutiva dos pensamentos mal-elaborados na mente humana, o desenvolvimento da sensibilidade – pelo desenvolvimento da perspectiva estética – favorece a evitar a destruição e conceder domínio ao conjunto e à harmonia das faculdades humanas, no que elas são construtivas e positivas para toda a humanidade.

Assim, nos resultados e consequências que vimos nas cenas dos vídeos acima (Tarefa 1), embora fosse certo que os pilotos tinham autonomia para não-largar as bombas sobre a cidade e que nem queriam realizar isso, também é certo que eles não gostariam que suas próprias cidades – as cidades nas quais eles moram – fossem bombardeadas e virassem escombros. Em toda a escala de funcionários (militares e políticos) não haveria ninguém que quisesse o mesmo – para si e para sua cidade – relativo ao que pediram que os pilotos fizessem. Por isso, conclui-se que há uma instância maior, uma instância conjunta, a partir da qual toda decisão precisa ser tomada.

Para o caso de uma decisão individual, esse elemento maior que dá conjunto é o todo de nossas faculdades: são os talentos de ouvir, de perceber, de olhar e refletir. A partir do sentimento todos nós acessamos esses talentos e com base neles vamos além do uso de um só deles, pois justamente o uso exclusivo de um só deles coloca o ser humano de volta a uma perspectiva restrita, unilateral e insuficiente sobre a realidade diante de nós.

5ª ETAPA: investigação textual

Vamos, então, refletir sobre o que vimos até aqui. Vamos falar sobre a palavra estética como entendida pela Filosofia. Todo o conteúdo que vimos decerto está presente em nosso dia-a-dia. Esse conteúdo tem a ver com nossos sentimentos. Não existe ação que não traga junto sentimentos.

A gente sabe que o conhecimento às vezes permanece muito abstrato e parece não ter relação com nossas vidas. Na abordagem da estética, é possível uma apreensão intuitiva do mundo concreto. Vocês saberiam dizer o que é intuição?

Intuição tem a ver com conseguir imaginar algo além a partir daquilo que você vê, ou seja, criar algo, no sentido de ser criativo, a partir do mundo concreto.

Vocês concordam conosco que o conhecimento científico sempre vai nos proporcionar apenas uma visão objetiva das coisas. A abordagem estética, por outro lado, amplia essa nossa visão, indo além dessa visão, proporcionando reunir e organizar aspectos que escapam ao conhecimento. A vida requer de nós que a gente reúna e organize esses diferentes aspectos, e é isso que a estética faz.

Vocês não concordam que, nos vídeos que vimos anteriormente, faltava essa visão de reunir e organizar diferentes aspectos – pelo piloto que soltou as bombas ou pelo comandante? E durante a brincadeira dos balões, não concordam que vocês só prestaram atenção em cumprir a regra de preservar o líder e deixaram de lado outros aspectos da brincadeira? É a nossa sensibilidade que nos diz sobre esses aspectos, é por meio dela que organizamos esses múltiplos aspectos, numa visão mais ampla, tanto no vídeo quanto na brincadeira.

Considerando que somos um composto de razão e emoção, o que vocês acham que aconteceria se nossa sensibilidade não fosse cultivada/formada? Seríamos homens primitivos, homens das cavernas, seres bárbaros. Assim como os vikings eram bárbaros, o piloto se comportou como um bárbaro ao soltar as bombas, e vocês, durante a brincadeira, foram orientados a se comportar de modo bárbaro.

Assim, a Estética propõe que o ser humano abra caminho para o pensamento por meio dos sentimentos. É preciso uma harmonia entre os dois, e a vida, que requer organização, pede isso.

Mas o que significa cultivar a sensibilidade? Não seria ser criativo e imaginativo, de forma a harmonizar os diferentes aspectos da vida? É isso que a Estética entende por beleza.

Por isso a beleza – que é o objeto da Estética – sempre contribui com a ética. E é isso que queríamos mostrar pra vocês em nossa oficina. A seguir, realizaremos uma dinâmica teatral a fim de expressar na prática um pouco dos conceitos que trabalhamos ao longo da oficina, atentando especialmente para a questão de como nossas emoções e a forma que atentamos para elas afetam o nosso agir.

6ª ETAPA: conceituação (cenas sensíveis)

A atividade do teatro começa na separação dos alunos em pelo menos quatro grupos, com cinco a seis alunos cada, para os quais serão sorteadas quatro cenas já definidas, onde duas delas se repetem, resultando em apenas dois cenários no total. Cada cena estará escrita num pedaço de papel, que será entregue aos grupos e descrita de modo genérico para ampliar as possibilidades de interpretação dos alunos. Definidos os grupos com suas cenas, em seguida serão sorteados os papéis com os personagens referentes a cada cenário, um para cada aluno. Os papéis conterão uma descrição das motivações, emoções e o que fazem seus personagens até o momento do início daquela cena, abrindo espaço para a interpretação livre dos alunos. Os cenários fundamentalmente são as motivações interpostas dos personagens que, ao expressá-las em ação, criam eventos dramáticos, situação que será percebida por diversos pontos de vista opostamente polarizados definidos na descrição dos personagens. A experiência dos alunos consiste em compreender e representar estas motivações e ações a fim de encontrarem a solução mais ética para a resolução desses dilemas.

Depois de feitas todas as definições dos grupos, será dado um tempo de cinco minutos para que os grupos conheçam suas cenas e personagens, tempo em que poderão perceber a natureza complexa do cenário em razão das motivações conflitantes de seus personagens. O grupo poderá definir uma resolução final para a cena, ou simplesmente improvisar até o fim. Na execução das cenas será dado o tempo de dois minutos para a representação de seus papéis, mais um terceiro minuto, no qual entrará o último personagem, que estará encarregado de decidir qual será a resolução final da cena; em outras palavras, qual é sua solução para os dilemas apresentados em sua cena.

As cenas a serem representadas são as seguintes:

Cena 1A – No refeitório

Nessa cena um aluno que passa fome em casa rouba a merendeira sem que ela perceba; outro aluno o vê e o acusa para os colegas; o amigo daquele que roubou o defende; a aluna que ficou sem comida por causa do roubo tenta ser compreensiva; a merendeira precisa que todos saiam da fila e depois de dois minutos o diretor chega para dar cabo na história.

Nessa cena são seis os personagens definidos, cada um contendo uma motivação que o leva até aquele momento e uma emoção que permanece durante a cena.

Cena 1B – No refeitório

Um aluno audacioso e egoísta por gula rouba a merendeira sem que ela perceba; outro aluno o vê e o acusa para os colegas; o amigo daquele que roubou quer ver intriga; a aluna que ficou sem comida por causa do roubo está com fome e briga; a merendeira precisa que todos saiam da fila e depois de dois minutos o diretor chega para dar cabo na história.

Nesse caso, continuam sendo os seis mesmos personagens, o que muda drasticamente são suas motivações e emoções, o que poderá alterar o curso da cena.

Cena 2A – Em casa

Nessa cena uma mãe solteira de três filhos precisa sair para o trabalho, mas não consegue enquanto seus filhos não pararem de brigar. A chefe que está com a mãe ao telefone, precisa que ela chegue logo no trabalho. O filho mais velho precisa do computador para fazer um trabalho importante. O filho mais novo precisa do computador para jogar com os amigos. O filho do meio que está no computador não sabe o que fazer. Por fim, depois de dois minutos a babá chega para resolver a situação e terminar a história.

Novamente a cena é pensada com seis personagens com motivações específicas para serem interpretados livremente a partir de emoções definidas.

Cena 2B – Em casa

Uma mãe solteira de três filhos quer sair para o trabalho, está cansada das brigas em casa. A chefe pede para a mãe não ir trabalhar, pois não tem dinheiro para pagá-la. O filho mais velho precisa do computador para fazer um trabalho importante. O filho mais novo admira os irmãos e tenta ajudá-los a se entenderem. O filho do meio está no computador conversando com uma garota, e não quer sair. Por fim, depois de dois minutos a babá chega para resolver a situação e terminar a história.

Nessa reinterpretção da cena, as motivações dos personagens mudam, o que poderá dar uma nova dinâmica e desfecho para a história.

DE CARVALHO, A. / CAMPOS, A. / DALUZ, D. / SEMENÇATO, F. / GRUMICKER, F. / TRUCCOLO, J. / CHIODI, M. / AVANCINI, N. / DE SALLES, O. / DE SALLES, R. / QUEIROZ, T. / SCHROEDER, P. / PERAÇOLI, V. / DR. UTTEICH, L. / DRA. WELTER, N.

Resultados esperados:

Com a finalização da oficina, esperamos, primeiramente, ter despertado nos alunos um conjunto de emoções e sentimentos (por meio do conteúdo proposto e do conjunto de atividades que os flexionam num âmbito prático) que os sensibilizem e os conduzam à autorreflexão, de modo a repensar a forma como lidam com esses sentimentos e também como interagem/se posicionam diante dos outros. Ao aperceberem-se disso, esperamos que atentem para a importância do cultivo da sensibilidade e o problema que é agir e viver de maneira geral mantendo-se distraído e desconexo de nossos sentimentos.

Referências bibliográficas

MARCUSE, Herbert. *A Dimensão Estética*. Trad. João T. Proença. Lisboa: Ed. Setenta, 2007.

SCHILLER, Friedrich. *A Educação Estética: Numa série de Cartas*. Trad. Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1995.