ALLAN MARTINS MOHR ▸ LUCILENE GUTLEVIL ▸ RENATO DOS SANTOS
▸ ERICSON FALABRETTI ▸ JELSON OLIVEIRA (Organizadores)

ANAIS

XV CONGRESSO DE FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA DA PUCPR

FENOMENOLOGIA DA VIDA

30.31 OUT * 01 NOV/2017

Curitiba, Paraná, Brasil

APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES

FENOMENOLOGIA DA VIDA

ANAIS DO XV CONGRESSO DE FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA
DA PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ

APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES
Direção editorial: Evandro Oliveira de Brito

SÉRIE "FILOSOFIA, ARTE E EDUCAÇÃO"
Editor da série: Jason de Lima e Silva (UFSC/Brasil)

Comitê Editorial

- Aline Medeiros Ramos (UQAM e UQTR/Canadá)
- Alexandre Lima (IFC/Brasil)
- Arthur Meucci (UFV/Brasil)
- Caroline Izidoro Marim (UFPE/Brasil)
- Charles Feldhaus (UEL/Brasil)
- Cleber Duarte Coelho (UFSC/Brasil)
- Elizia Cristina Ferreira (UNILAB/Brasil)
- Ernesto Maria Giusti (UNICENTRO/Brasil)
- Evandro Oliveira de Brito (UNICENTRO/Brasil)
- Fernando Mauricio da Silva (FMP/Brasil)
- Flávio Miguel de Oliveira Zimmermann (UFFS/Brasil)
- Gilmar Evandro Szczepanik (UNICENTRO/Brasil)
- Gislene Vale dos Santos (UFBA/Brasil)
- Gilson Luís Voloski (UFFS/Brasil)
- Halina Macedo Leal (FSL-FURB/Brasil)
- Héctor Oscar Arrese Igor (CONICET/Argentina)
- Jean Rodrigues Siqueira (UNIFAI/Brasil)
- Joedson Marcos Silva (UFMA/Brasil)
- Joelma Marques de Carvalho (UFC/Brasil)
- José Cláudio Morelli Matos (UDESC/Brasil)
- Leandro Marcelo Cisneros (UNIFEBE/Brasil)
- Lucio Lourenço Prado (UNESP/Brasil)
- Luís Felipe Bellintani Ribeiro (UFF/Brasil)
- Maicon Reus Engler (UNICENTRO/Brasil)
- Marciano Adílio Spica (UNICENTRO/Brasil)
- Marilia Mello Pisani (UFABC/Brasil)
- Noeli Ramme (UERJ/Brasil)
- Paulo Roberto Monteiro de Araujo (Mackenzie/Brasil)
- Renato Duarte Fonseca (UFSM/Brasil)
- Renzo Llorente (Saint Louis University/Espanha)
- Rogério Fabianne Saucedo Corrêa (UFSM/Brasil)
- Vanessa Furtado Fontana (UNIOESTE/Brasil)

ALLAN MARTINS MOHR
ERICSON SÁVIO FALABRETTI
JELSON ROBERTO DE OLIVEIRA
LUCILENE GUTELVIL
RENATO DOS SANTOS
(ORGS)

FENOMENOLOGIA DA VIDA

ANAIS DO XV CONGRESSO DE FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA
DA PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ

Apolodoro Virtual Edições
2018

APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES
Coordenadora Administrativa: Simone Gonçales
Diagramação: Apolodoro Virtual Edições
Capa/Ilustrador: Manoela Massucheto Jazar
Preparação e revisão: organizadores

Concepção da Série
Grupo de Pesquisa "Filosofia. Arte e Educação" MEN/UFSC

Concepção da Obra
Comissão Organizadora do XV Congresso de Filosofia Contemporânea da Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

F339
Fenomenologia da vida: anais do XV congresso de filosofia contemporânea da Pontifícia Universidade Católica do Paraná / Allan Martins Mohr [et al.] (Orgs.) – 1 ed. – Guarapuava: Apolodoro Virtual Edições, 2018.
496 p.

Bibliografia
ISBN 978-85-93565-19-9 (e-book)
ISBN 978-85-93565-20-5 (papel)

1. Filosofia. 2. Fenomenologia da vida 3. Filosofia contemporânea. I. Gutelvil, Lucilene. II. Santos, Renato dos III. Mohr, Allan Martins. IV. Oliveira, Jelson Roberto de. V. Falabretti, Ericson Sávio. VI. Título.
CDD 100

Atribuição - Uso Não-Comercial
Vedada a Criação de Obras Derivadas
APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES
editora@apolodorovirtual.com.br
Rua Coronel Luís Lustosa, 1996 Batel, Guarapuava/PR
85015-344

Viver é essencialmente estar relacionado.
Hans Jonas

Na arena terrestre, o palco onde se constrói a experiência, a vida predomina, preenchendo todo o primeiro plano aberto a percepção direta do ser humano.
Hans Jonas

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO 15

A BIOLOGIA FILOSÓFICA COMO NOVA INTERPRETAÇÃO DO FENÔMENO VIDA SEGUNDO HANS JONAS
Leonardo Nunes Camargo 17

A POÉTICA FILOSÓFICA DE FERNANDO PESSOA: ENTRE FAUSTO E ALBERTO CAEIRO
Michele Regina Bora 33

A TRAGÉDIA COMO UMA NARRATIVA DO DESAMPARO E DO ESTRANHAMENTO
Willian Mac-Cormick Maron.....49

A INSTÂNCIA RACIONAL NO *HUMANO, DEMASIADO HUMANO* DE NIETZSCHE
Fellipe Ávila de Oliveira.....65

DIÁLOGOS ENTRE FILOSOFIA E GEOGRAFIA: CONTRIBUIÇÕES DE ERNST CASSIRER PARA UMA GEOGRAFIA DAS EMOÇÕES
Marcia Alves Soares da Silva 79

DO DISPOSITIVO À PROFANAÇÃO: CORPO A CORPO SEM SUJEITOS
Lugan Thierry Fernandes da Costa 113

PSICANÁLISE E BIOLOGIA: UMA HISTÓRIA DE EXCLUSÃO
Rafael Amboni Dal Moro 125

AS OBJEÇÕES DE SANTO AGOSTINHO À POSTURA CÉTICA ACADÊMICA
Clodoaldo da Luz 141

O CHAMADO "PROBLEMA DIFÍCIL" DA CONSCIÊNCIA E UMA POSSÍVEL RESPOSTA A PARTIR DA CONCEPÇÃO MERLEAU-PONTYANA DE CONSCIÊNCIA
Laís Vitória Schlosser dos Santos.....157

A VELHICE E A MORTE NAS PSICANÁLISES DE FREUD E DE WINNICOTT
Flávia Maria de Paula Soares.....171

SOBRE A DOUTRINA DAS FACULDADES NO PENSAMENTO DE GILLES DELEUZE
Carlos Tiago da Silva.....185

CONFIGURAÇÃO E REGULAÇÃO: ELEMENTOS PARA UMA FENOMENOLOGIA DO VIVER A PARTIR DA OBRA DE FRANÇOIS JULLIEN
Luiz Henrique Alves de Souza.....199

A FORMAÇÃO DO EU E A MELANCOLIA
Julia Joergensen Schlemm 211

DA ONTOLOGIA À ÉTICA: A PROPOSTA DE LÉVINAS PARA O ENCONTRO COM A ALTERIDADE
William dos Santos Lima.....229

HEGEL E O RECONHECIMENTO NA DIALÉTICA DO SENHOR E DO ESCRAVO
André Gaulke 241

HEGEMONIA E HEGEMONIAS: LACLAU, MOUFFE E GRAMSCI
Camila Batista.....255

MODA E FILOSOFIA: A RELEVÂNCIA DO ESTUDO DA MODA NA FILOSOFIA E SUA IMPORTÂNCIA PARA A FORMAÇÃO DO SUJEITO CONTEMPORÂNEO SOB À LUZ DE GILLES LIPOVETSKY
Paloma Volski Mariano 267

LIBERDADE, DE SPINOZA A FREUD
Allan Martins Mohr 283

O CORPO E A CORPOREIDADE NOS SEMINÁRIOS DE ZOLLIKON
Flávia Neves Ferreira 299

O CONFLITO POLÍTICO SOB O PARADIGMA DA AMIZADE EM HANNAH ARENDT
Heloisa Helena Ribeiro Schmaedecke 311

O PRINCÍPIO RESPONSABILIDADE TEM VIGÊNCIA CONTRA A TÉCNICA EM TEMPOS DE VAZIO ÉTICO?
Ocir de Paula Andreata 327

ALGUMAS IDEIAS SOBRE A FENOMENOLOGIA HOJE: FILOSOFIA DA MENTE E CIÊNCIAS COGNITIVAS
Victor Luis Portugal Clavisso 345

O NAZISMO NA PERSPECTIVA BIOPOLÍTICA DE ROBERTO ESPOSITO EM DIÁLAGO COM MICHEL FOUCAULT
Lucilene Gutelvil.....361

A POTÊNCIA DO RECÉM-NASCIDO, UMA FILOSOFIA DA DIFERENÇA
Sarah Bernadette de Carvalho Alcantara 375

A COMUNICAÇÃO DA PINTURA COMO ABERTURA DE UM MUNDO COMUM
Cristiane Choma Chudzij 389

A CRÍTICA A HUSSERL E A DILTHEY E O SURGIMENTO DA HERMENÊUTICA DA FACTICIDADE NO JOVEM HEIDEGGER
João Evangelista Fernandes 403

A RESSIGNIFICAÇÃO FENOMENOLÓGICA DO CORPO: EM TORNO DA AMPUTAÇÃO E A ACESSIBILIDADE AO MUNDO
Silmara Mielke.....419

VIDA E AFETIVIDADE: UMA LEITURA DA ESSÊNCIA DO PURO APARECER E SEU MODO DE FENOMENALIZAÇÃO A PARTIR DA FENOMENOLOGIA DA VIDA
Érica da Silva Martins.....435

TRANSUMANISMO *VERSUS* HUMANISMO EM HANS JONAS
Arlete Terezinha Rodrigues Guariente 451

MENTE ESTENDIDA: A REVISÃO DE ANDY CLARK
Valcir Moraes; Kleber Bez Birolo Candiotto 471

WITTGENSTEIN E A MUSICALIDADE NA LINGUAGEM
Daniel Pala Abeche.....483

APRESENTAÇÃO

O tema da vida é de tal forma indissociável da história do movimento fenomenológico que pode ser considerado, sob vários aspectos, o seu conceito fundamental. Tal interesse e afinidade originária parte da convicção de que leitura científica não esgota o tema do Lebenswelt, que subjaz como tarefa principal da filosofia, tal como ela é praticada por autores como Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Michel Henry ou Hans Jonas. Tais autores se articulam em torno de uma preocupação comum: tematizar a vida mesma, não como conceito operativo, mas como interrogação autenticamente filosófica, ou seja, como pergunta sobre a concepção de ser vivente e sua experiência de mundo. Trata-se de discutir o terreno que nos é dado de antemão, como afirmou Husserl, o "campo universal de toda práxis efetiva e possível", o "reino das evidências originárias". A volta ao mundo da vida, por isso, permite à filosofia superar as antinomias clássicas que opunham consciência e corpo, vida e mundo, interior e exterior, ao reconhecer uma existência encarnada, para além das perspectivas antropocêntricas e das idealizações e teorias explicativas correntes, reinaugurando uma nova perspectiva ontológica, a partir da qual se desdobram tanto uma nova antropologia quanto uma nova ética. Trata-se de superar a ontologia da objetificação que acabou por levar a um esquecimento da vida, em nome de um tratamento que tome o fenômeno vital a partir de seus temas centrais, tais como a intencionalidade, a facticidade, a afetividade, a corporeidade, a animalidade, o desejo, a percepção, a finitude.

Reconhecendo tal relevância, os organizadores do XV Congresso de Filosofia Contemporânea da PUCPR reuniram especialistas em alguns dos principais autores que tratam do tema, em vista de debater as diferentes perspectivas fenomenológicas em torno da questão da vida. Tratou-se de discutir a

emergência do tema diante dos discursos e práticas divergentes, tanto aquelas que advêm da ambiguidade ontológica de seu reconhecimento, quanto aquelas que criticam a sua redução ao objetivismo científico e tecnológico. A partir dessas diferentes posições teóricas, pretendeu-se, de maneira geral, enfrentar a questão decisiva sobre o estatuto ontológico da vida como conceito em seus diferentes matizes fenomenológicas, ou seja, no modo como a vida aparece e desde qual pode ser pensada.

O presente caderno apresenta trabalhos completos, resultado das comunicações apresentadas no XV Congresso de Filosofia Contemporânea da PUCPR, reunindo pesquisas de professores e estudantes de graduação e pós-graduação. A tarefa colocada em questão em eventos desta tipologia refere-se à divulgação de pesquisas em filosofia, assim como abertura para a participação da comunidade em geral nos debates acadêmicos e sua aproximação com a Universidade.

A BIOLOGIA FILOSÓFICA COMO NOVA INTERPRETAÇÃO DO FENÔMENO VIDA SEGUNDO HANS JONAS

Leonardo Nunes Camargo[1]

Sobre o tema da biologia filosófica em sua obra *Memorias,* Hans Jonas afirma estar diante da sua marca característica e central em sua filosofia. Para o autor, o tema sobre a vida é sua "obra filosófica mais importante" (JONAS, 2005, p.341). A importância desse trabalho é também reconhecida pelo biólogo Francisco Varela que considera a obra *The Phenomenon of Life: toward a philosophical biology* de 1966, como algo magistral. Segundo suas palavras:

> Com paixão encontrei uma filosofia da biologia que dava uma amplitude a precisamente todo o fenômeno da vida de forma até agora inigualada. Por isso, esse pensador, ainda pouco conhecido, me deu uma confiança em minhas próprias intuições. Trago-o aqui como figura tutelar que segue sendo fonte de inspiração. (VARELA, 2010, p.15)

A pesquisa de Jonas acerca dos fenômenos biológicos sobre a vida teve início ainda durante a Segunda Guerra Mundial. Sofrendo com as barbáries dos campos de concentração, o pensador escreve algumas cartas a sua esposa Lore Jonas e nestas retrata o drama que vive e a fragilidade da vida diante daquele cenário. Estas cartas recebem o nome de *Cartas*

[1] Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Email: leonardonncamargo@gmail.com Bolsista Capes.

Formativas (Lehrbriefe) e constituem o início de sua produção sobre a biologia filosófica.

As *Cartas Formativas* destinadas a sua esposa sinalizam um problema que Jonas trabalhará a finco em sua obra *The Phenomenon of Life*. Desde 1944 o autor se preocupava em descrever ontologicamente os fenômenos biológicos que circundam o tema sobre a vida. Sua carta de janeiro de 1944 assinalava que tanto o idealismo como o materialismo, fracassavam quando tentavam responder o que era a vida enquanto fenômeno. Nessa fase, o autor alemão atribui à matéria a tarefa de engendrar o sim necessário ao surgimento da vida e sua sucessão ascendente que culminaria no maior grau de liberdade, ou seja, o ser humano. Jonas deixa claro que o surgimento da vida acontece como uma possibilidade de objetivação que passa pela sensação, percepção e pelo pensamento, e dessa forma, culmina no ser humano, essa passagem seria "uma tendência originária da matéria" (JONAS, 2005, p.379).

Duas preocupações de Jonas ao formular sua biologia filosófica: a primeira preocupação se dirige à biologia, ou seja, o autor tenta recolocar o aspecto espiritual da vida no âmbito natural, unidade essa que foi abolida pelas ciências modernas; a segunda preocupação se dirige à própria filosofia, onde o autor buscar superar o dualismo que separou o *res cogitans* (unidade pensante) do *res extensa* (unidade material).

Para Jonas, ao falarmos sobre uma filosofia da vida devemos entendê-la sob dois aspectos, uma filosofia do organismo e uma filosofia do espírito, porém para não cairmos em contradições e retornarmos a questões existencialistas e científicas, o autor, ao propor sua filosofia da vida, pressupõe que mesmo nas estruturas mais simples até as mais complexas, tanto o orgânico como o espiritual estão presentes de maneira concomitante, "mesmo em suas dimensões mais primitivas o orgânico já prefigura o espiritual, e que mesmo em suas dimensões mais elevadas o espírito permanece parte do orgâni-

co" (JONAS, 2004, p.11). Tais afirmações constituem o cerne da filosofia da vida de Jonas.

Na carta de 25 de fevereiro de 1944, Jonas aponta a polaridade como característica da vida. A substância viva ao mesmo tempo em que pode se isolar do mundo, também pode reconhecer o que é estranho a si mesmo, ou seja, o outro. Dessa forma, essa característica de isolamento da matéria e capacidade de abertura ao estranho é o primeiro passo de liberdade da matéria frente ao mundo orgânico, que se completa com a chegada do espírito. Sendo assim, "as grandes contradições que o ser humano encontra em si mesmo – liberdade e necessidade, autonomia e dependência, o eu e o mundo, relações e isolamento, atividade criadora e condição mortal – já estão germinalmente prefiguradas nas mais primitivas manifestações da vida" (JONAS, 2004, p.7).

O ser vivente somente abandona o seu estado de pura matéria inerte quando é capaz de realizar trocas com a natureza, assim ele adquire uma identidade própria: "a identidade do ser vivo, consiste em sua própria atividade incessante, resultado de sua auto-constituição e auto-renovação de sua forma, que se origina progressivamente mediante sua atividade" (JONAS, 2005, p.381). A matéria enquanto elemento puramente físico é algo dado que segue leis mecânicas, a vida não pode ser regida por mecanismos pré-estabelecidos, ela é atividade geradora de si mesma.

A vida, de acordo com Jonas numa das cartas de 1945, acontece graças a um desprendimento da forma material que deu início ao ser. Foi uma revolução de independência da forma dentro da própria matéria, isto é, uma autonomia específica da forma que se desenvolveu e deu início à vida.

> Um princípio de liberdade resplandece pela primeira vez diante de uma auto-reclusão do mundo físico, numa agitação cega da substância orgânica imemorial, uma liberdade que é estranha aos pla-

> netas, as estrelas e aos átomos, e cuja expressão original é o metabolismo. (JONAS, 2005, p.386)

A questão inicial desse trabalho é mostrar os aspectos da biologia filosófica como início de uma fundamentação sobre o fenômeno da vida. A princípio precisamos delimitar e até mesmo diferenciar uma biologia científica de uma biologia filosófica. Posteriormente analisaremos qual a resposta que Hans Jonas propõe para superar o dualismo.

Características da biologia filosófica segundo Hans Jonas

Em algumas obras de Jonas, fica clara a distinção que o autor faz entre biologia filosófica de biologia científica. A principal referência para esta distinção está na obra *Erkenntnis und Verantwortung* de 1991. Analisaremos primeiramente uma biologia não filosófica, portanto científica.

> Uma biologia não-filosófica é uma pura biologia física. Esta, em função de sua própria empreitada e de sua própria pureza metodológica, precisa ignorar que este constructo [*Gebilde*] com o qual ela se ocupa [o organismo animal] tem sentimento, sente, espera, teme ou tem também angústia, sente cobiça, fome e sede, é curioso e assim por diante. Isto precisa ser ignorado, pois naturalmente nenhuma química celular biológica pode ser acionada quando no meio do caminho aparece uma constante pergunta: o que isto significa eventualmente para a condição interior do ser vivo [*Lebewesens*] a que esta célula pertence? (JONAS a*pud* LOPES, 2014, p.118)

O primeiro aspecto que devemos destacar da biologia científica, também apresentada por Jonas como biologia física, é o fato de estarmos tratando de uma ciência, portanto, estamos nos referindo a um campo do conhecimento que possui um método determinado, assim como um objeto de estudo bem definido, além de buscar a validade nos seus resultados. A ciência como um todo busca validar ao máximo suas teorias, quanto mais uma teoria for validada mais complexa e efetiva ela se torna, sendo assim, mais próximo de uma verdade a ciência estará.

Outro aspecto importante nesta diferenciação da biologia científica é sua pureza metodológica. Toda ciência possui além de um campo de concentração bem definido, seus métodos, que devem ser rigorosamente seguidos. Desta maneira, o objeto de estudo – por exemplo, no caso da biologia o ser vivo - deve ser visto como um ente que não possui nenhuma interioridade, ou seja, não pode ser entendido como um ser que sente, pensa, vive, tem necessidades físicas, psíquicas, etc. Qualquer introspecção deste ser deve ser ignorada e banida da pesquisa, isto é, o ser vivo analisado não passa de um objeto de manipulação.

Essa análise sobre o que é uma biologia científica pode ser confirmada no prefácio da obra de Jonas, *The Phenomenon of Life: toward a philosophical biology*.

> Por sua vez a biologia científica, cujas regras a mantêm presa aos fatos físicos exteriores, é forçada a ignorar a dimensão da interioridade, que faz parte integrante da vida; com isto ela faz desaparecer a distinção entre "animado" e "inanimado"; e ao mesmo tempo o sentido da vida, quando explicado unicamente através da matéria, torna-se ainda mais enigmático do que antes. (JONAS, 2004, p.7)

Nesse trecho, o autor ao se referir à biologia científica não está propriamente tratando sobre a análise que a biologia emprega nos seres vivos, ele está se posicionando frente à análise insuficiente e incompleta que a biologia científica empregou à vida, analisando-a apenas do ponto de vista material, ignorando toda dimensão interior que o orgânico comporta.

Analisado os aspectos da biologia científica, passemos para as características da biologia filosófica que de certa maneira completam a biologia científica. Este novo olhar biológico nos ajuda a entender melhor o problema da vida e dos seres vivos, ou seja, como devemos interpretá-los e analisá-los de um ponto de vista integrante.

> Uma biologia filosófica é aquela que faz esta divisão artificial da esfera repetidamente [*rückgängig*] e no tratamento do organismo nunca perde de vista que este não é apenas um todo no sentido funcional, mas também é um todo no sentido físico-*psíquico* [*leib-seelischen*]. Quer isto dizer, o aspecto interior ou a subjetividade do organismo é tão inalienável para uma compreensão biológica como a objetividade do organismo [...] a biologia filosófica é aquela que tem consciência disso e consequentemente em sua interpretação do ser orgânico ao aspecto físico sempre combina também o aspecto psíquico. Um organismo tem também uma existência subjetiva [*subjektives Dasein*]. (JONAS a*pud* LOPES, 2014, p.118)

A primeira preocupação da biologia filosófica não é analisar os seres vivos como seres apenas do ponto de vista mecânico e funcional, mas é uma interpretação da vida que se preocupa também com o aspecto psíquico do organismo analisado. Desta maneira, devemos entender que tanto o aspecto puramente biológico como a interioridade do ser vivo devem

ser vistos de maneira orgânica. Isto é o que Jonas pretende quando afirma que devemos analisá-los de maneira psicofísica. Essa novidade do pensamento jonasiano que a biologia filosófica propõe ao afirmar que o organismo possui tanto uma parte física como uma parte subjetiva, é a marca característica e diferenciada da reflexão de Jonas.

Essa interpretação não se restringe aos seres vivos, ela chegará ao fenômeno da vida, ou seja, a toda forma viva. Para Jonas, desde Descartes tanto o aspecto material como o espiritual nunca foram analisados e estudados de maneira intersecionada, sempre a vida foi vista através de monismos - materialista e idealista - que impossibilitaram entendê-la de maneira integral. Diante disso, a biologia filosófica tem a tarefa de reconquistar a dimensão espiritual que vida perdeu ao longo de suas diferentes interpretações. Assim afirma Jonas, "uma releitura filosófica do texto biológico pode reconquistar para a compreensão das coisas orgânicas a dimensão interior [...], e assim reconquistar para a unidade psicofísica da vida o lugar que ela perdeu" (JONAS, 2004, p.7).

Nota-se que a preocupação de Jonas não é no campo metodológico, pois o problema não se trata de apresentar a vida de maneira fragmentada e isolada e se torna um problema ontológico, uma vez que a vida deve ser entendida e estudada a partir de um monismo integral, onde tanto matéria e espírito sejam capazes de se comunicarem. Dessa maneira, a biologia filosófica pretende apontar onde há possibilidade de conhecer a vida sem considerar apenas aspectos físicos ou espirituais.

De acordo com Jonas, a filosofia tem o papel de mostrar que a natureza é um ser que precisa ser compreendida como um todo. O conceito de ser não deve ser visto de maneira fragmentada, pelo contrário, deve ser descrito em sua totalidade, das partes mais ínfimas até as mais complexas, dos mais simples ate os mais desenvolvidos, e assim por diante.

Portanto, é através da biologia filosófica que Jonas pretende interpretar ontologicamente os dados biológicos sobre o fenômeno da vida, começando por uma releitura do próprio pensamento e da noção que temos sobre a vida. O método que Jonas utiliza para tal análise é o fenomenológico, ou seja, o autor num primeiro momento faz uma desconstrução histórica da metafísica ocidental, conhecida como "ontologia da morte"; num segundo momento, há uma redução da vida ao ser, aqui o autor busca compreender a vida não como algo material ou espiritual, mas como algo capaz de se auto-criar mediante o processo de liberdade do próprio ser; e o terceiro momento desta análise, se refere a uma construção contínua entre natureza, vida e consciência e o modo como o ser tende a se auto-afirmar frente aos perigos e as ameaças que buscam aniquilá-lo.

A vida entendida pela tradição filosófica

O papel que o dualismo desempenhou, para a história da reflexão filosófica sobre a humanidade, tentou constantemente retirar da esfera material toda e qualquer entidade espiritual. E a morte, após a subtração do espírito do mundo, tornou-se uma consequência do dualismo. A passagem bíblica de Genesis (cap.3 vers. 19) ilustra o problema da morte no cenário moderno: "És pó e ao pó hás de retornar", ou seja, o cadáver é o estado que todo corpo vivo irá alcançar, é a oposição da vida que o panvitalismo tentou superar com o culto aos mortos, os mitos e as religiões, mas que no fim sempre permaneceu como o elemento material sem vida e sem respostas. Sendo assim, o cadáver, isto é o corpo sem vida, torna-se o elemento que se configura como verdadeiro problema do ser. O corpo na doutrina dualista passa a ter uma nova identificação, ou seja, passa a ser entendido como sepultura, um túmulo.

> A vida mora como um estranho no corpo, que por sua natureza é na verdade um cadáver – parecendo viver graças à alma, durante o breve período em que esta se encontra presente -, e na morte real, abandonado pelo estranho hóspede, ele chega a sua verdade original, assim como ao abandoná-lo a alma chega também a sua. (JONAS, 2004, p. 23)

A partir disso, começamos por analisar o panvitalismo, para Jonas, desde as primeiras civilizações gregas, quando se tratava do tema do ser, os pensadores desse período colocavam a vida em toda parte, tudo era representado como vida. Nessa época expressões como hilozoísmo, animismo, panteísmo, xintoísmo, alma, eram termos que representavam bem o entendimento sobre o ser. Jonas afirma: "Na arena terrestre, o palco onde se constrói a experiência, a vida predomina, preenchendo todo o primeiro plano aberto a percepção direta do ser humano" (JONAS, 2004, p.17). Nesta fase do pensamento humano, devido à micro-percepção e compreensão de mundo que se tinha, a matéria inerte era insignificante perante aos olhos humanos. A experiência que tínhamos do mundo mostrava que tudo era dinâmico e tudo possuía vida, portanto, conceber a vida como uma exceção ou algo secundário no universo seria um absurdo (SGANZERLA, 2012). Nessa fase da história humana, a vida era regra do universo, sendo assim, era considerada o aspecto primordial do ser.

A regra que fugia da compreensão do universo vivo só podia e devia ser a morte[2], ela era o mistério, o enigma que

[2] Jonas possui um texto intitulado *The Burden and Blessing of Mortality* de 1992, que trata sobre o tema da morte. Segundo o autor, a mortalidade se tornou uma marca da condição humana, a tal ponto do termo mortal ser entendido como um sinônimo de ser humano. Existem duas possibilidades para o termo mortal: uma é de que sempre estamos expostos a uma pos-

circunda e ameaçava a vida. Tendo em vista esse aspecto, que a morte é a exceção, Jonas considera "que o problema da morte tenha sido o primeiro a merecer este nome na história do pensamento" (JONAS, 2004, p.18). O homem, nessas primeiras civilizações, buscava respostas para tentar desvendar o mistério da morte, uma vez que, ela fugia da lógica panvitalista do mundo. O ser humano vai ao encontro de possíveis soluções, como o mito e a religião para tentar superar tais enigmas do mundo vivo.

Sendo assim, a morte torna-se o primeiro espanto do homem frente ao universo e não a vida, como se acreditou ao longo dos tempos. Diante desse espanto, o homem passou buscar entendê-lo para posteriormente tentar resolvê-lo. A morte passa a ser compreendida como a negação da vida, o seu oposto, o seu não-ser, o risco de ameaça eminente que pode atacar e acabar com a vida. "Se o natural é a vida, se ela é a regra, o que se pode compreender, então a morte, como sua aparente negação, é o não-natural, o incompreensível, o que não devia ser verdadeiro" (JONAS, 2004, p.18). Jonas trata a morte como algo "falso" e que só pode ser explicado e entendido através da própria vida. Ao negarmos a morte, precisamos explicá-la de um ponto de vista compreensível, para isto, ele utiliza a própria vida como explicação para a morte, ou seja, se só podemos compreender a vida, a morte deve ser as-

---

sibilidade constante da morte e a outra, é que morrer é uma necessidade última da vida. A primeira, Jonas relaciona com o fardo e a segunda possibilidade com a benção. A relação entre vida e a possibilidade de morte reside na constituição orgânica, é um modo próprio de ser. A morte está sempre à espreita da vida, esperando o momento certo para se afirmar perante o ser vivo. Quando o ser entrou na forma viva, se afirmou perante a pura matéria do universo, a mortalidade teve que acompanhar a vida, tornando-a antes de tudo uma necessidade.

similada com a vida, assim ela não poderia fugir dessa regra. Daqui surge a expressão de Jonas "dos túmulos surge à metafísica" (JONAS, 2004, p.18).

Nossa segunda análise se refere aquilo que Jonas chamou de pan-mecanicismo, ao ampliarmos nossa cosmologia, vimos um universo de massas inanimadas regidas por leis físicas e químicas, num espaço cósmico vazio. Nesse cenário, a vida se tornou sem sentido e vazia, a negação de uma regra geral presente em todo o universo. Ela torna-se o enigma a ser desvendado. Segundo Jonas, "o inerte passou a ser o conhecível por excelência, a explicação de tudo, e assim a ser reconhecido também como a razão de ser de todas as coisas" (JONAS, 2004, p.20). A morte é o estado inicial e final das coisas, através da matemática e das ciências naturais, podemos explicar o universo morto, quais suas propriedades, suas leis, como ele funciona, etc.

A questão fundamental sobre como explicar o aspecto primordial do universo se inverte, agora é: como explicar a vida orgânica dentro de um universo sem vida? A saída para tal questão, só pode ser dada através de uma explicação pela própria matéria inerte, uma vez que, do ponto de vista quantitativo, a vida é insignificante perante a grandiosidade do universo e qualitativamente é exceção frente à regra deste mesmo universo. A vida deve, portanto, ser integrada no projeto panmecanicista. Usando o mesmo método do modelo panvitalista, podemos afirmar que: diante do universo morto, a vida se apresenta como problema a ser resolvido e para explicá-la, precisamos negá-la, ou seja, afirmá-la como uma variação das possibilidades do sem vida. A vida seria um estágio, que em um determinado momento retornará ao seu estado original (a morte). Trata- se de uma variante que não escapará da regra geral.

Por fim, antes de apresentarmos a solução de Jonas para o problema da vida, precisamos mencionar os monismos que o autor chamou de pós-dualistas, pois representam o

rompimento entre as esferas do corpo (extenso) e do espírito (mente). Tanto o monismo materialista como o idealista são incapazes de pensar uma relação entre as duas entidades do ser (corpo e espírito). Os dois monismos realizam uma redução do objeto escolhido para análise e concentram suas pesquisas nessa redução. Cada monismo, afirma uma entidade e exclui a outra. Segundo Jonas, os dois monismos pós-dualistas fracassaram ao tentar reduzir um monismo ao outro, ou seja, enquanto o materialismo se debate com o problema da consciência, o idealismo encontra o problema da coisa em si, da matéria extensa.

Segundo Jonas no organismo estão presentes as duas instâncias tanto a extensão como o espírito, isso representa um "autotranscendimento para ambos os lados" (PV, 27). Dessa forma, as duas partes constituintes do organismo devem ser consideradas, isto é, o corpo[3] é algo extenso, possui uma matéria no universo, mas ao mesmo tempo e no mesmo grau de importância, é algo que possui vontade e realiza operações psíquicas. Afirmar apenas uma dessas vias deixa o problema aberto, sem uma resposta definitiva e concreta sobre o organismo.

[3] De acordo com Oliveira, "no corpo se encontra o esforço de resistência da vida em relação à matéria do mundo que a ameaça e nele e por ele se efetivam tanto a exterioridade extensiva quanto a interioridade intensiva, dois aspectos formativos do eu" (2014, p. 70). Ainda de acordo com Oliveira, "só o corpo possibilita qualquer ideia de causalidade no mundo e, portanto, é ele que torna possível a compreensão da conexão vinculante de toda a realidade da qual depende o próprio conceito de natureza enquanto tal" (2014, p. 70).

Monismo integral: unidade psicofísica

A saída que Jonas propõe para as incompreensões que a filosofia teve ao falar da vida é a de um "monismo integral" (JONAS, 2004, p.28), o qual se ampara numa revisão do problema psicofísico. Para entendermos o que Jonas entende ao postular um novo monismo sobre o fenômeno da vida, onde devemos reconhecer a dualidade e negar o dualismo, precisamos analisar sua fenomenologia em relação ao corpo vivo. Para Jonas, é no corpo vivo que se estabelece a unidade psicofísica do corpo e da alma, portanto, é nele que devemos empregar uma linguagem fenomenológica a fim de fundarmos uma nova ontologia. Para Fonseca, Jonas:

> Fornece uma solução mais elaborada, recuperando a dimensão da finalidade e encontrando um monismo integral, ou seja, uma unidade que sintetiza, mais do que neutraliza, a dualidade. Em termos dialéticos, seria o equivalente à síntese que incorpora, sem eliminar, a tese e a antítese, isto é, harmoniza, sem aniquilar, os opostos. (FONSECA, 2009, p. 198-199)

No corpo ocorre o enfrentamento da vida em relação à matéria inerte, nele tanto a interioridade como a exterioridade são agentes formadores do "eu". De acordo com Oliveira,

> No vivo a fenomenologia encontra-se com o fenômeno enquanto uma experiência no mundo e é como experiência que a vida evidencia que ela é corpo e espírito a um só tempo. A manifestação da vida é a experiência que, a partir do corpo vivo, se estende por inferência originariamente imediata sobre todos os demais seres vivos. (OLIVEIRA, 2014, p. 71)

O método fenomenológico utilizado por Jonas não quer entender a vida enquanto uma substância que se apresenta ao sujeito consciente (homem) seria antes, uma maneira de se relacionar com o meio, um ato relacional na qual se é possível ter uma experiência da vida como um todo. Compreender a vida significa interpretá-la como uma manifestação de liberdade, portanto, é através da liberdade que podemos "unificar e sistematizar a compreensão da vida ou, em outras palavras, descrevê-la enquanto fenômeno" (OLIVEIRA, 2014, p. 75).

É no corpo vivo que ocorre a comunicação da vida, é nele que nasce o primeiro gesto de liberdade da vida em relação à matéria. Para Jonas, a partir de então, vida deve estar relacionada à ideia de liberdade, onde tanto a interioridade como a subjetividade são capazes de descrever a unidade psicofísica que configura o fenômeno da vida.

A vida deve passar a ser pensada como centro do plano ontológico e de acordo com Tibaldeo, a empreitada de Jonas é de fato uma "revolução ontológica". Vida que quer ser vida e, portanto, ser orgânico, vida que busca se afirmar diante de todas as adversidades do universo e mesmo diante de suas negações resistiu e perpetua por vários anos.

As várias tentativas dualistas que buscaram interpretar a vida fracassaram e a alternativa de Jonas, como evidenciado, é um monismo integral, ou seja, pensar a vida enquanto espírito e matéria, como complementos ontológicos que são capazes de se comunicar através do corpo vivo (organismo). Precisamos reanalisar a própria vida, desde seus aspectos mais simples até chegarmos a graus mais complexos.

A biologia filosófica de Jonas quer mostrar que a vida mesmo diante de sua negação (a morte) busca sempre se autoafirmar, e ainda, "em cada uma de suas individuações ela demonstra uma tendência própria da existência e a realização, ou o fato de que a vida se quer a si mesma" (JONAS, 2004, p.71).

Referências Bibliográficas

FONSECA, F. S. G. **Hans Jonas e a responsabilidade do homem frente ao desafio biotecnológico.** 2009. 468f. Tese (doutorado) – Pós-graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, 2009.

JONAS, H. **Memorias.** Traducción de Illana Giner Comín. Madri: Editorial Losada, 2005.

_____. **O princípio vida**: fundamentos para uma biologia filosófica. Trad. Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2004.

LOPES, W. E. S. **Hans Jonas e a diferença antropológica:** uma leitura da biologia filosófica. 2014. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Minas Gerais, 2014.

OLIVEIRA, J.**C ompreender Hans Jonas.** Petrópolis: Vozes, 2014.

SGANZERLA, A. **Natureza e responsabilidade:** Hans Jonas e a biologização do ser moral. 2012. 272f. Tese (doutorado) – Universidade Federal de São Carlos, 2012.

VARELA, F. **El fenomeno de la vida.** Santiago de Chile: Dolmen Ediciones, 2010.

A POÉTICA FILOSÓFICA DE FERNANDO PESSOA: ENTRE FAUSTO E ALBERTO CAEIRO

Michele Regina Bora[1]

> Nós, homens de conhecimento, não nos conhecemos; de nós mesmos somos desconhecidos - e não sem motivo. Nunca nos procuramos: como poderia acontecer que um dia nos encontrássemos?
>
> (Nietzsche, *Genealogia da Moral*)

O presente texto explicita uma certa poética filosófica de Fernando Pessoa, tal como esta se deixa apreender nas obras *Fausto – Tragédia Subjetiva* (do próprio Pessoa) e os poemas do heterônimo Alberto Caeiro. Trata-se de discutir alguns aspectos do conteúdo poético-filosófico que, de maneiras distintas, se manifestam em ambas as obras e o sentido em que estas se relacionam. No caso de *Fausto – Tragédia Subjetiva*, por exemplo, o personagem vive uma tragédia caracterizada, ao mesmo tempo, pela incognoscibilidade do sentido último da existência - o Mistério - e pela impossibilidade de se deixar de buscar esse sentido. Porquanto exprime a privação de um conhecimento definitivo e a insatisfação na incerteza, Fausto exemplifica muito bem a crise do sujeito moderno. De um lado, este pensa ter poder só por pensar, mas, de outro lado, embora sua razão lhe dê muita força, a possibilidade de pensar sempre mais além lhe deixa fraco quando se trata do sentido da existência. Já nos poemas de Caeiro encontramos a propos-

[1] Graduanda em filosofia pela UNICENTRO/PR. Orientador: Prof. Dr. Manuel Moreira da Silva.

ta de um novo modo de viver e de pensar, ou melhor, de não pensar, pois, para ele, quando submetemos o mundo ao pensamento não é o mundo (Natureza ou Realidade) que conhecemos, mas a abstração que fazemos dele. Em suma, a obsessão pelo Mistério em Fausto e busca por uma instância originária, a Natureza, a qual a poesia de Caeiro tenta "resgatar", explicita o núcleo da poética filosófica pessoana que se estabelece como contrária aos princípios do pensamento moderno e à banalização dos sentidos.

A poética pessoana tem como núcleo a dicotomia pensar/sentir, traduzida, em um de seus momentos (mais especificamente de 1914 a 1917), pela heteronímia e, concomitantemente, a defesa do paganismo[2]; todavia, antes de tratarmos disso temos de considerar que desde o início de seus escritos Pessoa já levantava questões acerca da constituição do pensamento e de seus reflexos na existência - assim a poética pessoana se fez filosófica. Em 14 de dezembro de 1908 o poeta escreve o primeiro fragmento de *Fausto – Tragédia Subjetiva*. Fausto personifica o sujeito moderno, mas não apenas em sua forma racionalizada, como fez a filosofia, e sim em seus aspectos existenciais. Quando percorremos a obra percebemos que a tragédia de Fausto decorre da sua ânsia por pensar sempre mais além e, por isso, abdicar de tudo que não seja o pensamento - a existência, ou, digamos ainda, a vida. O homem moderno é aquele que que associa o conhecimento à racionalização - e o poder sobre aquilo que se conhece - e o que não pode ser apreendido como objeto da razão à irracionalidade, falso ou sem importância. Tal concepção moderna, segundo Nietzsche (2009), ainda que queira negar, é herdeira do cristianismo: Deus sendo onisciente não pensa, logo ter a capacidade de aprender faz parte da constituição do ser humano en-

[2] Os escritos explicitamente críticos de Pessoa podem ser encontrados em suas obras em prosa, em forma impressa ou no domínio público no seguinte site: http://arquivopessoa.net/.

quanto (acredita-se) único animal pensante. Mas o filósofo alemão vai mais além e culpa Sócrates e Platão pelo início do estabelecimento da contraposição entre racionalidade e instinto gerando a crença que se disseminou pelo ocidente de que a consciência teórica seria capaz de corrigir a existência, visto que o conhecimento teria a força de levar o ser humano a uma purificação do falso para ir de encontro ao verdadeiro.

"Ah, tudo é símbolo e analogia!", com essa interjeição exprimindo cansaço começa o primeiro ato da tragédia (PESSOA, 1991, p. 5) de uma vida embargada pelo mal do pensamento, isto é, pela necessidade de uma resposta definitiva, que satisfaça as exigências da razão, a mesma razão que sabe que essa é uma tarefa impossível de ser plenamente realizada. Ao longo da história da filosofia foram várias as teorias propostas a esclarecer o modo pelo qual conhecemos. Aristóteles (1999), por exemplo, elencou certas categorias pelas quais captamos o que se manifesta para nós[3]. Porém, a teoria do conhecimento teve seu ápice na modernidade com Kant (2001), quando ele esquematiza a estética transcendental, promovendo a "revolução copernicana": a tese de que tempo/espaço não são nada mais que intuições, ou seja, não estamos "dentro" deles e sim eles em nós; descartamos, assim, os sentidos como necessários para o conhecimento. Isto porque, diferente de Aristóteles, que teorizou o conhecer em referência aos entes sensíveis, Kant defende que as categorias determinantes do conhecimento são dadas no intelecto, ou seja, é apenas a partir das categorias que estruturam a mente[4] que podemos afirmar

[3] São elas a substância, a qualidade, a quantidade, a relação, a ação ou o agir, a paixão ou o padecer, o onde ou o lugar, o quando ou o tempo, o ter e o jazer.

[4] Para Kant, todo o conhecimento é dado pelas formas puras da razão que são as categorias da sensibilidade: tempo e espaço e as categorias do entendimento: quantidade, qualidade, relação e modalidade. É no tempo e no espaço que o ser hu-

ter conhecimento. Kant revoluciona o modo de entender o processo de conhecer ao defender que esse não é uma relação do homem com o mundo que ele vê, mas de sua mente consigo mesma, na *representação* que ela faz daquilo que vê - o mundo circundante deixa de ser o mote do conhecimento e dá lugar ao sujeito[5] - e a Razão é colocada no pedestal. Porém, a razão é insatisfatória quando se trata de questões essenciais como existência e morte, por exemplo, ou como prefere Fausto, o Mistério, pois o que ela oferece são apenas símbolos e analogias, mas o homem que aprendeu a usar a razão não sabe lidar com isso.

Embora *Fausto* seja um diálogo sobre o conhecimento, ele não só destoa dos caminhos já tomados pela epistemologia (dogmatismo, ceticismo e relativismo entre outros), mas ainda vai de encontro aos mesmos. Diz Gisele B. Candido que se acompanharmos o desenvolvimento de *Fausto - Tragédia Subjetiva* perceberemos que ele "é uma desconstrução de qualquer possibilidade de conhecimento ou crença, mas também uma

---

mano recebe inicialmente os fenômenos e os representa, para, assim, serem pensados e organizados por meio das formas puras do entendimento. Nesse caso, o conhecimento começa na experiência, mas não depende dela. Portanto, segundo o filósofo, não conhecemos o mundo como ele é, mas como nossa sensibilidade (razão) pode organizá-lo.

[5] Na filosofia, do ponto de vista gnosiológico, o qual nos interessa aqui, o termo "sujeito" demarca o ente para qual pertence o conhecer, ou seja, o ente que possui estruturas que permitem o conhecimento; na modernidade, essas estruturas foram consideradas principalmente mentais, mesmo nas doutrinas que consideravam os sentidos como primordiais (como o empirismo), dando origem à *representação*. Nesta, não é objeto que é conhecido, mas o seu conceito, ou seja, aquilo que a mente formulou sobre o objeto, assim, deixando as sensações como secundárias, ou inválidas, para o conhecer.

negação da dúvida e inclusive da própria descrença" (CANDIDO, 2015, p. 172). Fausto exprime, ao mesmo tempo, a privação de um conhecimento definitivo e a insatisfação na incerteza; em outras palavras, ele, está certo de que há sim uma Verdade, mas ela é um Mistério intransponível, porém isso não faz com que ele cesse sua busca por descobri-la. Fausto reconhece que mesmo sua razão lhe dê respostas, essas são apenas conceitos, representações das coisas e não elas mesmas, o que o leva a pensar sempre mais além. Ainda que o personagem seja, como já dito, a personificação do sujeito moderno, ele é consciente de sua condição de homem pequeno diante do Mistério de "haver haver", conforme suas palavras (PESSOA, 1991, p.11); ou seja, Fausto sabe da insuficiência da razão por mais que não consiga abdicar dela e da necessidade de desvendar o indesvendável - sua obsessão, eis a causa do seu sofrimento. Neste sentido, o protagonista expressa seu desencanto com o pensar ao mesmo tempo em que nele adentra ainda mais: "Pra quê pensar, se há de parar aqui/ O curto voo do entendimento?/ Mais além! Pensamento, mais além!" (PESSOA, 1991, p. 3).

No modo de pensar antigo, não havia lugar para a subjetividade, o pensamento encarnado em um sujeito, em um "eu" abstrato, porque ao contrário do afirmado pelo pensar cristão e, posteriormente, pelo moderno, para os humanos (e os deuses) não há senão a submissão às leis do universo. Portanto, a humanidade não tinha o ímpeto de procurar o sentido da existência, porque ela fazia parte de um destino - intrínseco ao universo - que, sabia-se, a racionalidade não conseguia alcançar, sendo ela, portanto, mais um aspecto humano e não o determinante. Fausto exemplifica muito bem a crise do sujeito que acredita ter poder devido sua capacidade de pensar, pois, como dito anteriormente, ainda que sua razão lhe dê uma aparente segurança a necessidade de pensar sempre mais além lhe torna fraco, uma vez que em sua obsessão ele é levado a se afundar cada vez mais na abstração excessiva e se afasta da

existência concreta. Fausto acredita que, embora o Mistério seja impossível de ser decifrado pelo pensar, uma vez que este se encontra em exercício, ele nunca vai parar de buscar compreender. Diante disso, o pensamento de Fausto se caracteriza como um pensamento profundo, pois, muitas vezes, transfere sua procura pelo sentido da existência para a busca do sentido da procura de sentido. Visto que é justamente o pensamento (que quer compreender, mas não consegue) o responsável pela *revelação* de que há um Mistério, assim, ele precisa se desdobrar infinitamente, como expresso no verso "tudo transcende tudo" (PESSOA, 1991, p. 5). Deste modo, não é por acaso que a obra *Fausto* se constitui como um drama, ou melhor, uma *tragédia subjetiva,* isto é, uma vivência da incognoscibilidade do sentido.

O sofrimento causado pelo mal do conhecimento que não conhece o fundamental e não se satisfaz com seus limites é bem expresso nos seguintes versos: "Não leio já; queria abrir um livro/ E ver, de chofre, ali, a ciência toda.../ Queria ao menos poder crer que lendo,/ E em prolongadas horas lendo e lendo,/ No fim alguma cousa me ficava/ Do essencial do mundo, que eu subia/ Até ao menos cada vez mais perto/ Do mistério..." (PESSOA, 1991, p. 9). O desejo compulsivo por conhecer o Mistério leva Fausto a descartar experiências perceptíveis e afetivas, se isolando no pensamento (na racionalidade) como bem entendido pelo homem moderno - como fez Descartes ao entender o ser humano como constituído de mente e corpo separadamente (2001) - porém, o pensamento sem tais experiências se mostra vazio. Por essa razão, Fausto exprime muitas vezes o quanto lhe é dolorosa a vida, pois nunca soube vivê-la, e para quem sabe ele diz: "Sua alegria cospe-me na cara/ Pois desde que nasci me exclui da vida." (PESSOA, 1991, p.16). Sua amargura é tanta que nem sequer pode chorar, pois seu amargor vem do pensar. Com efeito, ele afirma que "Quem sente chora, mas quem pensa não" (PESSOA, 1991, p. 29); onde buscar lágrimas? Questiona-se, "Se elas para o pen-

sar não foram dadas?" (PESSOA, 1991, p.30). Enfim, segundo Pessoa, o drama *Fausto* é uma "encenação" da luta entre a Inteligência e a Vida em que a Inteligência (representada por Fausto) é sempre vencida. E, por não ser capaz de entender o Mistério, a Inteligência não ocupa uma posição privilegiada.

Por outro lado, temos o segundo momento da poética pessoana. Alberto Caeiro, o heterônimo mestre, limita-se à objetividade das sensações e à defesa de que elas são preferíveis ao pensamento. Seguindo a definição de L. Pareyson de que:

> A poética é um programa de arte, declarado num manifesto, numa retórica ou mesmo implícito no próprio exercício da atividade artística; ela traduz em termos normativos e operativos um determinado gosto, que, por sua vez, é toda espiritualidade de uma pessoa ou de uma época projetada no campo da arte. (PAREYSON, 1989, p.21)

Consideramos que a heteronímia foi o auge da poética de Pessoa. O poeta foi um criador de heterônimos, personalidades que diferente dos pseudônimos não são criados apenas para esconder a identidade do autor, mas para serem independentes dele, portanto, existentes por si mesmas, com biografia, identidade e estilo próprios, distintos do ortônimo (que também pode ser um personagem). A heteronímia se deu em Pessoa, inicialmente, como uma condição natural; na carta *A gênese dos heterônimos*, por exemplo, ele afirma que "desde criança, tinha a necessidade de aumentar o mundo com personalidades fictícias, mas que diferente da imaginação infantil não atribuía vida à bonecos, antes, concebia intensamente as realidades humanas como se fossem gente" (PESSOA, 1976, p. 92). Como em sua maturidade o poeta fora afetado pelo modo como se organizava o pensamento, a saber, cristianizado e moderno, fez de sua condição natural o seu programa de arte:

resgatar o sentido originário - ante séculos de cristianismo e a emergência da modernidade científica - da relação do ser humano com sua existência e a pluralidade de sensações que isso implica, transcrevendo-o para sua época pela literatura.

Mas, por que a heteronímia? Como vimos em *Fausto*, a partir da modernidade, o homem se viu embargado pela crença de que o mundo lhe "pertencia" como objeto de conhecimento; em consequência, a Razão terminou a desconecção entre o ser humano e o mundo iniciada pelo cristianismo; época decadente, já havia falado Nietzsche (2008), em que a soberba Razão quer colocar medida em tudo, mas não consegue, porque não pode. Enquanto muitos buscam pela definição de "si mesmo" Pessoa foi muitos, uma afronta à racionalidade; enquanto muitos buscam por um conceito ou opinião que imediatamente pode ser abalada, o poeta ficou em conformidade com a incerteza que a época lhe impunha, cada heterônimo seu enfrentava o mal da modernidade de um modo. A heteronímia se faz coerente com a crítica e a insatisfação referentes ao modo de pensar predominante: a soberania da racionalidade. Diante disso, Pessoa fez filosofia na medida em que fez arte - ao exteriorizar a pluralidade de suas sensações como existências concretas - os heterônimos, fez de cada um modo de conhecer e de viver que pôs em xeque os princípios preponderantes da razão[6]. O ortônimo e todos os heterônimos eram, cada um a seu modo, pagãos; sustentavam, em primeiro lugar, as sensações como única realidade, portanto, a pluralidade das mesmas como único conhecimento viável, ou seja, a

[6] Na *Apresentação dos Heterônimos* Pessoa diz que "Alberto Caeiro teve dois discípulos e um continuador filosófico (…) Antônio Mora (os nomes são tão inevitáveis, tão impostos de fora como as personalidades), tem um ou dois livros a escrever, onde provará completamente a verdade, metafísica e prática do paganismo" (PESSOA, 1976, p. 83), os dois discípulos são Ricardo Reis e Álvaro de Campos.

exterioridade como real e o interior como falso, ou ainda, a unidade raciocinada como ilusória e a pluralidade apreendida pelos sentidos como concreta.

Dentre todos os heterônimos pagãos um se destaca, Alberto Caeiro, por exercer a "aprendizagem de desaprender", ou seja, a rejeição a todo tipo de abstração - a forma como aprendemos a pensar. Ele é o mestre dos heterônimos e do próprio Pessoa porque, não a sua teoria, que ele não tem (pois senão estaria abstraindo), mas o seu modo de viver consiste na apreensão de uma instância originária, a Natureza, a qual a poesia dele tenta "resgatar", ou, conhecer do melhor modo possível, pelos sentidos. Para Caeiro, a Natureza é a pluralidade aberta às nossas sensações, um acesso direto às coisas, sem interferência ou mediação da racionalidade abstrata, constituindo-se como uma concretude das sensações. Essa, defendida por Caeiro, não é simplesmente uma visão indiferente das coisas, mas o ato de vê-las tais como são, sem pensar abstratamente nelas. Ver as coisas como são, para o heterônimo, consiste em perceber a existência e o que acontece a partir dela, por exemplo, entender uma árvore é ver que ela floresce na primavera, dá frutos e morre no inverno, é aceitar que ela não tem um sentido íntimo. Sendo assim, para ele, toda coisa que vemos devemos ver sempre pela primeira vez, pois, a partir do momento em que se dá por conhecida tal coisa, perde-se a sua realidade verdadeira ou, ainda, a sua realidade concreta, imediata, visto que se atribui a elas significações inventadas por um pensamento que procura algo para além da existência. "Porque pensar é não compreender...", diz Caeiro, no segundo poema *d'O Guardador de Rebanhos* (PESSOA, II, 2015, p. 34). Mas porque essa rejeição do pensamento abstrato, visando a prioridade do conhecimento adquirido unicamente pelos sentidos?

Em primeiro lugar, porque, com a instituição tanto do cristianismo quanto da modernidade, o pensamento deixou de ser concreto. Desde então estabeleceu-se uma maneira de pen-

sar que desconecta o homem e a natureza, em outras palavras, aquele que conhece e o que é conhecido deixam de pertencer a um mesmo plano, pois aquele que conhece se torna dominante. O conhecer se estabelece cada vez mais a partir de teorias que têm como fundamento conceitos abstratos como sentido, causa, verdade etc. O que não pertence àquilo que existe, mas somente ao pensamento. E assim o homem deixa de conhecer a existência das coisas e se limita unicamente ao que pensa delas. Caeiro é considerado o mestre de discípulos como Álvaro de Campos e Ricardo Reis, também heterônimos de Fernando Pessoa, e pelo próprio ortônimo, por ser a encarnação de uma nova concepção do paganismo; para eles, a única capaz de superar séculos de racionalização abstrata. Por esta razão, Caeiro "é mais pagão do que o paganismo grego, uma vez que nele não havia uma explicação do paganismo, pois ele era sua consubstanciação", dizia um de seus discípulos, Álvaro de Campos (PESSOA, 1976, p. 108). Se nos perguntarmos, pois, de que modo podemos definir o paganismo de Caeiro, temos que admitir que de nenhuma forma até então conhecida. Explicita Ricardo Reis que:

> Caeiro, no seu objetivismo total, ou, antes, na sua tendência constante para um objetivismo total, é frequentemente mais grego que os próprios gregos. Duvido que grego algum escrevesse aquela frase culminante
>
> *A natureza é partes sem um todo*
>
> onde o objetivismo total vai até a sua conclusão fatal e última, a negação de um Todo, que a experiência dos sentidos não autoriza sem a intromissão, para o caso externa, do pensamento. (PESSOA, 1976, p. 108)

Caeiro sempre tendia a submeter todos os seus pensamentos às suas sensações, por estar em constante procura de

simplesmente não pensar é que o poeta se torna o mestre. Por sustentar, como já dito, a única forma de paganismo que poderia haver na sua época, a modernidade, é que Caeiro se faz mais grego que os próprios gregos, pois, foram esses que iniciaram a busca pelo sentido daquilo que viam. Por isso, Caeiro sustenta uma objetividade que é absoluta, isto é, um modo de conhecer que não admite nada que não possa ser primeiramente visto ou experimentado nas e pelas sensações; daí não admitir, por conseguinte, algo como "o todo da natureza", que, rigorosamente, não emerge senão como um conceito, ou antes, como um salto do pensamento para fora da natureza mesma de modo a subordiná-la a si. Ora, é o nosso pensamento que estabelece relações e unidade onde há pluralidade, onde todas as coisas são somente partes; por exemplo, Caeiro encontra a explicação de sua existência quando se percebe como parte, como quando diz nos seguintes versos dos *Poemas Inconjuntos*:

> Sinto uma alegria enorme/ Ao pensar que a minha morte não tem importância nenhuma/ Se soubesse que amanhã morria/ E a Primavera era depois de amanhã, / Morreria contente, porque ela era depois de amanhã. / Se esse é o seu tempo, quando havia ela de vir senão no seu tempo? / Gosto que tudo seja real e que tudo esteja certo; / E gosto porque assim seria, mesmo que eu não gostasse. / Por isso, se morrer agora, morro contente, / Porque tudo é real e tudo está certo. (PESSOA, 2015, p.118)

O poeta, então, se alegra ao saber que a sua vida não faz diferença nenhuma, porque sua objetividade, isto é, a sua clareza de sensações, lhe confere a certeza de que na Natureza tudo está certo. Quem sabe o que é a Natureza, como Caeiro, não pode querer que algo nela não seja como é, porque ela não

pensa, ou melhor, não depende de que alguém a pense. Nada que não seja explicado pela sua existência, segundo Caeiro, é falso, porque, diz ele, "as coisas não têm significação: têm existência" (PESSOA, XXXIX, 2015, p. 78). Assim, em sua poesia, nada acontece por causa do pensamento. "Metafísica? Que metafísica tem aquelas árvores?" (PESSOA, V, 2015, p. 40) ele questiona e nos responde: "A de serem verdes e copadas e de terem ramos / E a de dar fruto na sua hora, o que não nos faz pensar, / A nós, que não sabemos dar por elas" (PESSOA, V, 2015, p. 40). Caeiro rejeita a possibilidade de que haja um conceito que defina o que se vê, porque definir é uma atividade humana, e se é assim tende-se a admitir também que o homem é aquela espécie de soberano; tanto quanto não há definição, não há causas ou finalidades e o mundo existe para si só. Para se distanciar da má compreensão das coisas criada pelo labor sem fim do pensar é que os pensamentos de Caeiro "são todos sensações" (PESSOA, IX, 2015, p. 51).

Com o termo 'objetividade' tem-se como fim visar a concretude das coisas, tal como elas se dão a conhecer na sensação pura, a objetividade caeriana é um acesso direto às coisas, sem a interferência ou a mediação da racionalidade abstrata, constitui-se enfim como uma concretude das sensações. O que Caeiro chama de Natureza não é senão tudo aquilo que não depende de pensamento. É instância onde somente há existências e não significações, porque a Natureza não cria por um porquê. Na poesia de Caeiro percebe-se que com o termo Natureza ele se refere às árvores, às flores, aos frutos, ao sol, ao vento e afins. O que não é um equívoco, pois isso tudo já estava aí antes que qualquer ser humano pudesse pensar em inventar, ou manipular alguma coisa. Até mesmo ele chega a afirmar que não sabe o que é a Natureza, apenas canta-a, isto porque ela é constituída de processos, o nascer, o germinar, o verdecer, o morrer, etc. Por ser Caeiro, como ele mesmo escolheu, um humilde camponês e não um teórico, a Natureza, para ele, é tudo o que acontece independentemente do ho-

mem, que existe ou deixa de existir quer ele queira ou não. O que não se percebe quando se coloca o pensamento que procura por significados e não se conforma com a existência. Para o poeta, o essencial é saber ver sem pensar, porque pensar é não compreender que a Natureza existe por si só, é colocar, sentidos íntimos, utilidades... é querer prever e modificar, é, enfim, deixar de ver que as coisas existem para ver só pensamentos e se angustiar por nunca chegar a um conhecimento satisfatório.

Enfim, os momentos fundantes da poética filosófica de Pessoa têm como ponto de partida a constatação da dicotomia moderna de inteligência e de sensação e, para o indivíduo concreto, a angústia existencial resultante do enobrecimento da primeira. Angústia esta que Pessoa tematiza em uma de suas primeiras obras, Fausto se entrega ao pensamento profundo em vista de uma descoberta impossível, da qual Caeiro empenha-se em se libertar pelo caminho do não-pensamento, caracterizando o desenvolvimento da crítica pessoana à constituição filosófica do modo de pensar (ou, conhecimento). A poética filosófica pessoana, assim se constitui porque enquanto questiona as consequências da submissão das sensações aos princípios da racionalidade também exprime as suas consequências, a saber, a vontade de nunca pensar para, consequentemente, não sofrer a angústia da falta de sentido, ao mesmo tempo, a consciência da impossibilidade de fazê-lo e o sofrimento interminável da busca. O poeta, que nunca se quis filósofo, por este estar nas amarras da abstração, explicitou de modo genuíno a sua época no que dizia respeito tanto ao pensamento em que se está inserido quanto ao sentimento de existir enquanto existente que pensa e sente, mas que se vê preso ao pensar. Diante dessas considerações, concluímos que, entre Fausto e A. Caeiro, Pessoa fundou uma poética filosófica que nos recorda que não é em nossa mente que desvendaremos o sentido da existência, pois ela *acontece* como pertencente àquilo que os pagãos chamavam de *physis*. Para entender isso é necessário resgatar uma instância originária - à qual se apro-

ximara Caeiro - perdida no decorrer da história do pensamento. Mas Caeiro era o mestre, infelizmente, a maioria de nós e o próprio Pessoa estamos na sombra de Fausto.

Referências Bibliográficas

ARISTÓTELES**. Poética; Organon; Política; Constituiçaoo de Atenas**. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Os Pensadores).

CANDIDO, Gisele B. ***O desassossego e o pensamento poético-filosófico de Fernando Pessoa.*** Tese de doutorado em Filosofia: Universidade de São Paulo - SP, 2015.

DESCARTES, René. **Discurso do Método**. Tradução Maria Ermantina Galvão; Revisão Monica Estahel. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. – 6. Ed. – Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

NIETZSCHE, F. **A Vontade de Poder**. *T*radução e notas de Marcos Pereira Fernandes e Francisco J. Dias de Moraes; apresentação Gilvan Fogel. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

_____**. Genealogia da Moral**: uma polêmica. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. - São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

PAREYSON, Luigi. **Os problemas da estética**. Tradução de Maria Helena Nery Garcez. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

PESSOA, Fernando. *Fausto* – **Tragédia Subjetiva**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

_____**. Obras em Prosa**. Rio de Janeiro. Editora Nova Aguilar, 1976.

_____**. Poemas de Alberto Caeiro**. Obra Poética II. Organização, introdução e notas Jane Tutikian. Porto Alegre, RS: L&PM, 2015.

A TRAGÉDIA COMO UMA NARRATIVA DO DESAMPARO E DO ESTRANHAMENTO

Willian Mac-Cormick Maron[1]

Introdução

O objetivo deste escrito[2] é possibilitar a articulação do conceito de tragédia como uma narrativa discursiva do desamparo e do estranhamento. Busca-se pontuar como trágico a narrativa que possibilita produção de sentido face ao imponderável e ao desamparo. A narrativa do trágico torna-se uma articulação possível que sustenta a psicanálise, seja com o parricídio em Freud ou com a tragédia do desejo de Hamlet ou de Antígona em Lacan.

A tragédia é percebida como estrutura narrativa mítica que nos faz questão. O que se revela através do trágico? Podemos pensar o mito em psicanálise como uma estrutura narrativa capaz de elaborar uma relação de um sujeito com seu desejo e a narrativa da tragédia como uma estrutura discursiva que possibilita pensar a realização de tal desejo em detrimento a uma lei moral.

---

[1] Psicólogo pela UTP, psicanalista e professor universitário, mestre e doutorando em filosofia pela PUCPR.

[2] Tal ensaio faz parte dos resultados parciais obtidos em pesquisa para elaboração da teste a ser apresentada ao doutorado em filosofia do programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCPR. O tema sido abordado comumente em outros escritos e produções a partir da mesma pesquisa como em: MARON, W. M. **A tragédia e o desejo: de Shakespeare à Lacan**. – p.227-240 In: CORSETTO, P. (org.) Amor, Desejo e Gozo. São Paulo: Calligraphie, 2017.

.

O mito nos fornece um aparato conceitual e lógico para avançar a partir questões e problemáticas humanas. Os deuses mitológicos são metáforas possíveis e representativas dos desejos humanos e, diferentemente do monoteísmo, pressupõe um acesso mais direto ao mesmo. Deuses gregos, por exemplo eram criaturas acessíveis, humanizadas, ciumentas, que se apaixonavam e odiavam segundo seus poderes. Havia um acesso direto e livre dos mortais para com seus Deuses de preferência. Eram evocados pelos mortais através da palavra, entre Deuses e mortais havia uma comunicação direta, brigas, jogos, brincadeiras, sexo. Relacionava-se com um Deus, provocando a ira de outro, jogava-se um Deus contra o outro. Não podemos esquecer do efeito apaziguador e de consolação que a narrativa mitológica exerce sobre as sociedades que nela se apoiam.

Assim os mitos, como as tragédias nos fornecem condições de possibilidade para pensar uma estrutura, uma constituição do desejo e sua realização. Nossa proposta não é fazer uma exegese do conceito de desejo, mas sim sublinhar algumas questões sobre o desejo em Lacan que podem se articuladas em relação á obra do inglês William Shakespeare e seus críticos a partir do conceito de tragédia.

Quais são as condições de possibilidade que nos permitem pensar o trágico como estrutura ou estruturante em relação ao desejo? Assim se faz necessário questionar e investigar o conceito de tragédia.

Desenvolvimento

A vida é só uma sombra: um mau ator
Que grita e se debate no palco,
Depois é esquecido; é uma história

Que conta o idiota, toda som e fúria,
Sem querer dizer nada.[3]

William Shakespeare, o autor por detrás da tragédia e da comédia. O que melhor retrata o indivíduo na modernidade como humanizado, não idealizado. Aquele indivíduo que oscila entre o heroísmo e sua capacidade de cometer grandes falhas e viver intensas desgraças sem sentido.

Shakespeare inventa o homem autêntico da modernidade, seu caráter e sua personalidade. Para Harold Bloom (1998, p.355) a invenção do humano observado em Shakespeare, é a invenção de uma janela aberta para a realidade do que é ser humano. Harold Bloom apresenta Shakespeare como o gênio que inventa humano a partir da modernidade com suas características peculiares da época. Portanto podemos pensar que a invenção desse humano é invenção de uma discursiva que pressupõe uma personalidade que se interroga sobre o ser, e sobre a ausência de um sentido unívoco e autoritário, possibilitando assim novas narrativas que acolham a produção de novos sentidos. Dito isso, poderíamos pressupor que desamparo é o afeto social principal que possibilita e torna urgente o desenvolvimento de uma estrutura narrativa para dar sentido à uma experiência.

A tragédia, o desamparo e o estranhamento

A tragédia, mais do que uma categoria teatral pode ser apreendida como fenômeno da experiência que algo nos revela. A tragédia é uma narrativa que nos evidencia uma realida-

[3] Macbeth de William Shakespeare, Ato: 5, Cena 5. In Shakespeare, W. **Teatro Completo –** Volume 1. Tradução de Bárbara Heliodora. Editora Nova Aguilar.

de absolutamente hostil – a do desamparo e do estranhamento.

Para George Steiner (2006) a tragédia é descrita como uma metafísica do desespero. Para Steiner, a morte da tragédia é sintoma de crise da cultura. Sua tese é que há a tragédia sempre que um indivíduo é subjugado por forças externas que não pode compreender nem combater, a tragédia inicia-se de uma catástrofe. Associada à catástrofe deve haver uma culpa, que justifica os eventos trágicos como punições – expiações que resguardam a dignidade trágica e enobrecem o castigado.

> O que eu identifico como "tragédia" em sentido radical é a representação dramática ou mais precisamente a prova dramática de uma visão da realidade na qual o homem é levado a ser um visitante indesejável no mundo. As fontes de seu estranhamento - do alemão *Umheimlichtkeit* carrega o significado vigente de "aquele que é impelido para fora das portas"- podem ser várias. Elas podem ser as consequências literais ou metafóricas de uma "queda do homem" ou de um castigo primal. Podem estar localizadas em alguma fatalidade de exagero ou automutilação inseparável da natureza do homem. Nos casos mais drásticos, o estranhamento humano ou intrusão fatal em um mundo hostil ao homem, pode ser visto como resultante de uma malignidade e negação demoníaca na própria estrutura das coisas (animosidade dos deuses). Mas a tragédia absoluta existe apenas onde a verdade essencial substantiva é atribuída à declaração de Sófocles que "é melhor nunca ter nascido" ou onde o resumo do discernimento dos destinos humanos é articulado nos no cinco vezes "nunca" de Lear. (STEINER, 2006, p. XVIII, prefácio à edição)

A tragédia explicita o drama universal da queda humana. É a narrativa do desamparo e do estranhamento. O estranhamento é o afeto desencadeado face ao que não é conhecido, ou ao que não é familiar. Freud escreve "O Estranho" - "*Das Unheimliche*" – em 1919 para tratar de algo que é "secretamente familiar". A perda do lar – tradução literal de *Unheimlichkeit* – é propriamente a expressão de um afeto, o estranhamento.

> Esse lugar *unheimlich*, no entanto, é a entrada para o antigo *Heim*[lar] de todos os seres humanos, para o lugar onde cada um de nós viveu certa vez, no princípio. Há um gracejo que diz 'O amor é a saudade de casa'; e sempre que um homem sonha com um lugar ou um país e diz para si mesmo, enquanto ainda está sonhando: 'este lugar é-me familiar, estive aqui antes', podemos interpretar o lugar como sendo os genitais da sua mãe ou o seu corpo." Nesse caso, também, o *unheimlich* é o que uma vez *foiheimisch*, familiar; o prefixo '*un*' ['*in*-'] é o sinal da repressão. (FREUD, 1996, p. 262)

Seria possível denominar o estranhamento como um sintoma da modernidade, desta modernidade que Shakespeare funda, de certa forma, antes dos próprios modernos, como defendia Harold Bloom. Para Bloom, Shakespeare inventou o humano moderno em Hamlet. Shakespeare tirou a tragédia do *kosmos* para coloca-la no indivíduo. O indivíduo da tragédia elisabetana como tal em desamparo, estranhamento e constante mal-estar.

O mal-estar é produto de uma modernidade no qual o humano começa a questionar o que ele é a partir de um novo paradigma da ausência de sentido. Questionamento impossível até a idade média, pois sempre haveria um conceito de

criador, e de nós como criaturas, o que tamponaria qualquer indagação neste sentido. Portanto é possível pensar a tragédia, do ponto de vista da modernidade, a partir de um afeto que chamamos de desamparo – *Hilflosigkeit*[4]-.

Rememorando o mito freudiano em *Totem e Tabu* (1913), há um parricídio que convoca os membros da horda à uma resposta neurótica de estagnação ao desamparo como visto nas religiões e algumas relações políticas, já outros membros afirmam o desamparo e fazem dele um elemento de emancipação. A afirmação do desamparo e a tomada de posse da tragédia fazem o ato heroico.

Ao afirmar o desamparo, o indivíduo toma posse de sua angústia e, a partir dela, se coloca como produtor de seu próprio sentido em torno de um vazio que não é preenchível, mas é estrutural. A angústia é fonte de criação. O desamparo aparece como afeto motriz após assassinato em comum em Freud, é a que institui as proibições e renúncias que geram e regulam as relações sociais. Tentativas de resposta ao desamparo tornaram-se marcas características da busca do homem no alcance da civilização.

> No decorrer do tempo, fizeram-se as primeiras observações de regularidade e conformidade à lei nos fenômenos naturais, e, com isso, as forças da natu-

[4] O conceito de desamparo aparece primeiramente em Freud como um reflexo frente as ameaças da natureza: "*Mit diesen Gewalten steht die Natur wider uns auf, großartig, grausam, unerbittlich, rückt uns wieder unsere Schwäche und Hilflosigkeit vor Augen, der wir uns durch die Kulturarbeit zu entziehen gedachten*." (FREUD, 1928, p. 23) Ou, na tradução da Editora Imago: "É com essas forças que a natureza se ergue contra nós, majestosa, cruel e inexorável; uma vez mais nos traz à mente nossa fraqueza e desamparo, de que pensávamos ter fugido através do trabalho de civilização." (FREUD, 2006b, p. 25)

> reza perderam seus traços humanos. O desamparo do homem, porém, permanece e, junto com ele, seu anseio pelo pai e pelos deuses. Estes mantêm sua tríplice missão: exorcizar os terrores da natureza, reconciliar os homens com a crueldade do Destino, particularmente a que é demonstrada na morte, e compensá-los pelos sofrimentos e privações que uma vida civilizada em comum lhes impôs. (FREUD, 2006b, p. 26)

A civilização visa consolar o homem face ao desamparo sobre um estado de natureza. As forças da natureza eram indicativos dos desejos humanos para Freud (2006b, p. 27), assim como os "Deuses eram senhores da natureza que haviam-na disposto para ser como era e agora podiam deixa-la por sua própria conta".

O desamparo como afeto político é também aquele que nos convoca a uma resposta em forma de produção ou recepção de sentido, um consolo frente a nossa própria impotência e insignificância. O sentido nos consola do desamparo com infinitas possibilidades de explicar, contornar ou o tamponar o vazio através de uma narrativa. A pobreza de narrativas geradas por um único sentido não possibilita avanços senão um estado de um medo paralisante perante a ausência deste sentido.

> Como creio ter-lhes mostrado aqui na região que delineia para vocês este ano, a função do desejo deve permanecer numa relação fundamental com a morte.... É propriamente isso o que Freud, falando de angústia, designou como fundo que se produz seu sinal, ou seja o *Hilflosigkeit* , a desolação, onde o homem, nessa relação consigo mesmo que é sua própria morte - mais no sentido que lhes ensinei a desdobrar esse ano - não deve esperar a ajuda de

> ninguém. ... Angústia já se desenvolve deixando um perigo delinear-se, enquanto que não há perigo no nível da experiência última do *Hilflosigkeit.* (Lacan, 2008, p. 356)

Podemos articular o desamparo ao que Freud denominaria *Angst*, um medo sem objeto, angústia, desolação, vazio. O desamparo produz tanto a *Angst* (medo sem substância, ou angústia) quanto o *Furcht* (medo objetivado). Se o desamparo é um afeto de grande potencial emancipatório quando produz *Angst*, o *Furcht* sempre nos remeterá a posição de servidão, como quem espera uma providência vinda de algum lugar – vazio ou não-.

Para que a angústia se constitua, diz Lacan (2010, p. 443-445) é preciso que haja relação com o nível do desejo. O sinal de angústia tem uma ligação absolutamente necessária com objeto do desejo. Sua função não se esgota na advertência de ter que fugir. Ao mesmo tempo em que realiza essa função, o sinal mantém a relação com o objeto do desejo.

> Eis a chave e a mola daquilo que Freud acentua naquele artigo, bem como em outros lugares de maneira repetida e comesse tom, essa escolha de termos, essa incissividade que é, nele, iluminadora, distinguindo a situação de angústia da do perigo e da do *Hilflosigkeit.* (LACAN, 2010, p. 445)

O vazio do desamparo, a partir a *Angst*, nos possibilita a entrada em uma rede de significações atribuídas através de uma narrativa que justifique o afeto. O sentido se dá pela construção narrativa, histórica e metafísica que dê ao coletivo ou ao individual uma resposta à altura do desamparo sobre a experiência, ao fato. O consolo do desamparo é possível através de uma articulação narrativa e histórica que venha justificar e dar sentido ao vivido.

Entretanto, o consolo do desamparo através de um único sentido, de uma narrativa rígida e cristalizada tende a ser defendida como única forma de consolo e é permeada por constante tensão e cisão em relação a outras narrativas de sentido. A rígida ideologia traz consigo um monopólio de sentido, nos mantendo presos em uma única possibilidade de produção de significados. O monopólio de sentido elimina o potencial de autonomia e produção de novas subjetividades do sujeito. Sou a partir daquela única verdade que acolho.

O monopólio de sentido – como visto entre os medievais- é característica totalitária de um paradigma metafísico, em detrimento disto buscamos a condição de possibilidade da produção e circulação de novos sentidos. Só é possível a produção e a livre circulação de sentido onde já não há mais um sentido previamente cristalizado, saturado. A dimensão totalitária de um sentido cristalizado convoca e reforça posturas infantilizadas da total responsabilização do outro como representante de meu desejo ou de alguma providencia divina.

Para Steiner (2006, p. 188) a concepção cristã conhece apenas tragédia parcial ou episódica. No interior de seu otimismo essencial a momentos de desespero; retrocessos cruéis podem acontecer durante a ascensão para a graça. Mas é como um provérbio português, "Deus escreve direito por linhas tortas".

Assim, falar de uma tragédia na era medieval torna-se dificultoso, pois o sentindo era atribuído ao monopólio absoluto de um paradigma metafísico do cristianismo. Ou seja, se há um Deus todo-poderoso, e ele é detentor do tempo e criador de todas as coisas, pressupondo um plano, uma promessa, uma intenção, portanto já não poderia especular a configuração de uma tragédia. O cristianismo se torna um palco para um sumário julgamento. Há promessa de sentido para o sofrimento, salvação ou justificativa para a desgraça. O trágico grego e sua reinvenção por Shakespeare não pressupõem qualquer providência de qualquer ordem. A tragédia não en-

volve qualquer promessa ou justiça (*Dike*) humana. É puro absurdo, puro desamparo.

> O desamparo faz parte da narrativa trágica, ele é um dos elementos principais da tragédia. Esta afirmação é evidenciada em uma cena de Antígona quando se encontra à beira dessa tumba, da tumba de seu irmão ao final da peça. "Antígona para se justificar. Embora ela mesma pareça ter se abrandado numa espécie de Meu pai porque me abandonaste?... Agora que o pai e a mãe estão escondidos no *Hades*, não mais nenhuma chance de que irmão algum jamais nasça". (LACAN, 2008 p. 302)

Todos na Grécia vão para o *Hades*. Não há o que se fazer, ou a quem recorrer ... Não há salvação... Não há redenção. A tragédia carrega consigo a marca da falta. A tragédia marca a falta, afirma o desamparo e possibilita o embrião do desejo. O desejo que responde ao vazio desamparo.

Desamparo frente a uma natureza que não está implicada comigo, que não fornece respostas que não me oferece qualquer consolo. O desamparo é um afeto emancipatório, ele nos possibilita produzir sentidos onde há o vazio. A genialidade de Shakespeare está, dentre outras coisas, em reproduzir na modernidade, em forma de gênero literário, uma configuração trágica da civilização e do humano em sua saída do obscuro medieval.

Para Steiner (2006, p. 08-10), no paradigma do cristianismo há "a promessa de um epílogo celestial no qual o homem será restituído de mais do que sua glória de origem. Dessa parábola grandiosa do desígnio de Deus, o recital dos destinos trágicos de homens ilustres é uma cintilação e um lembrete". Mas, no Teatro Elisabetano, a noção de tragédia perdeu o sentido da verticalidade medievalista.

> A tragédia é irreparável. Não é possível que haja compreensão justa e material pelo sofrimento passado. Jó obtém o dobro de mulas, como deve ser, pois Deus ensinou através dele uma parábola de Justiça. Édipo não recupera seus olhos ou seu cetro sobre Tebas. (STEINER, 2006, p. 04)

O trágico nos evidencia a ausência de sentido, a impotência, a indeterminação, a incerteza. A incerteza está no campo da produção de sentido. A tragédia que eleva o desamparo à uma narrativa ética é aquela que não está ao alcance do que os antigos chamariam de *Hamartia* (erro, erro de julgamento, o que estaria no nível de um pecado moral grego) e que se trata das leis não escritas da *Dike* (deusa grega da Justiça).

É a tragédia que nos possibilita questionar a relação de um indivíduo com seu desejo e por tal, é justamente ao afirmar o desamparo que nos possibilita tornarmos sujeitos de nosso próprio desejo, de nossa própria tragédia.

O herói trágico

> Aquilo que herdaste de teus pais,
> conquista-o para fazê-lo teu.
> (FREUD, 2006a, p. 160)[5]

Desde Freud (2006c, p. 23) é possível descrever o herói como aquele que teve a coragem de rebelar-se contra o Pai – incorporando uma instância da lei e do interdito- e, ao final, sobrepujou-o vitoriosamente. É ato de heroísmo a destituição

[5] Freud citando "Fausto" de Goethe, cena 01, no texto Totem e Tabu de 1913: "*Was du ererbt von deinen Vätern hast, Erwirb es, um es zu besitzen*".

de um padrão universal de respostas ao desamparo e a destituição da figura paterna detentora deste monopólio de sentido. A destituição deste padrão universal e desta figura paterna implica ao sujeito uma necessidade urgente de responder a desamparo a partir de uma nova produção de sentido que produza novas subjetividades que apontem para uma emancipação. A tragédia de Édipo Rei, ainda é a tragédia de Laio. Até a transição para Colona, Édipo é assujeitado da tragédia originária de seu pai. Em Colona, Édipo torna-se sujeito e toma posse de sua própria tragédia.

Voltando a Shakespeare, para Harold Bloom nenhum personagem foi tão tragicamente livre quanto Hamlet. Hamlet conta a trajetória do indivíduo em seu trágico desejo. Shakespeare nos apresenta uma noção de sujeito constituído em sua própria tragédia em relação ao seu desejo. Lacan (2010, p. 334) cita a obra Hamlet como "drama original do homem moderno" e o situa no cerne de uma experiência trágica, da tragédia em relação ao desejo.

> Hamlet é uma tragédia? Decerto, e acredito tê-lo mostrado a vocês. Será uma tragédia cristã? Exatamente aí que a interrogação de Hegel nos reencontraria, pois, na verdade, nesse Hamlet não aparece o menor traço de uma reconciliação. Apesar da esperança no horizonte do dogma da fé cristã, não há no Hamlet, em momento algum, recurso à mediação de uma redenção qualquer. O sacrifício do Filho permanece, no Hamlet, pura tragédia. (LACAN, 2010, p. 349)

A tragédia temática do pai. O pai morto desde sempre. O pai, como nos diz Lacan (2010, p. 357), antes que a cena do drama se passe, já está morto, ou quase. No nível do Édipo, o pai é morto sem mesmo que o herói o saiba. Ele não sabia, não apenas que fora por ele que o pai morrera, mas nem mesmo

que eu tivesse sido. A trama da tragédia implica, no entanto, que ele já o está.

Para Lacan, (2010, p. 349) no nível do Hamlet, o pai é condenado. O que pode querer dizer isso, para além da fantasia da danação eterna? Esta danação não está ligada a emergência disto, que eu pai começa aqui a saber? De certo ele não sabe todo o mecanismo, mas sabe dele mais do que se crie. Sabe, em todo caso, quem o matou, e como foi morto.

O herói é aquele que sobrepuja a desgraça, que se torna sujeito da sua própria tragédia, que paga pelo seu desejo ciente que o preço pode ser a própria aniquilação. Ser herói é, de certa forma, emancipar-se, e por tal, paga seu alto preço. Assim Lacan (2010, p. 335) destaca que "narrativa trágica, a tragédia em si pode ser vista como uma abordagem do desejo humano e de seus obstáculos".

Conclusões

> Antígona é a heroína. É aqui ela que fornece a via dos deuses. É aquela que, traduzindo grego, é feita mais para o amor do que para o ódio.
> (LACAN, 2008, p. 310)

Os deuses são metáforas para os desejos humanos e aquele que fornece esta via dos deuses se coloca-se numa posição a altura do desejo. O desejo emancipa o sujeito, mas agir à altura do desejo pode implicar, muitas vezes, em transgredir uma lei moral.

É justamente esta relação entre o herói, o desamparo, a tragédia e o desejo que possibilitam a livre produção de sentido. A via dos deuses é a *Dike* dos deuses, é tomar posse da tragédia que o acomete. O herói é aquele que se torna sujeito de sua própria tragédia e não apenas assujeitado dela. A tra-

gédia liberta sujeito para o desejo.

O herói trágico é sujeito de seu próprio desamparo. A tragédia assume um fator de emancipação do sujeito em relação ao seu próprio desejo e não ceder de seu desejo, já dizia Lacan, é um ato heroico. Desejar não nos deixa impunes. Há de se bancar o preço para cada desejo.

> Encontramos aqui o fenômeno ambíguo que fizemos surgir a propósito da tragédia. A tragédia é, ao mesmo tempo, a evocação, abordagem do desejo de morte que, como tal, se esconde por trás da evocação do *Atè*, da calamidade fundamental em torno da qual gira o destino do herói trágico, e é também para nós, enquanto convocados a dela participar, esse momento máximo onde aparece a miragem da beleza trágica. (LACAN, 2010, p. 164)

O herói se constitui para além da *Atè*, e é para além da desgraça que se responsabiliza. Quando se torna herói, torna-se sujeito de sua própria tragédia e não apenas assujeitado pela desgraça que o aflige. *Atè* pode ser traduzida por desgraça, atroz, uma morte significante, a segunda morte. *Atè* é o infortúnio, a coisa que se crucifica e jamais se esgota, a calamidade que está por trás de toda aventura trágica. Para Lacan (2008, p. 352) o que é possível conquistar se no sujeito é a sua própria lei, produto de uma narrativa trágica sobre a *Atè*.

Mas Antígona, como sublinha Lacan (2008, p. 333), leva até o limite a efetivação do que se pode chamar de desejo puro, o puro e simples desejo de morte como tal. Esse desejo, ela o encarna. O desejo trágico é o desejo de morte, seja em Hamlet, Macbeth, Édipo ou Antígona. O herói trágico é aquele que combate um destino absurdo, invencível, irresistível e incontornável. Onde sua glória está justamente na tentativa de combater este destino que busca aniquilar o desejo.

A satisfação do desejo é a tragédia de quem deseja, pois a tragédia do desejo é a posição do herói que se sustenta através de uma narrativa do desamparo e do estranhamento em busca de algum consolo.

Referências Bibliográficas

BLOOM, H. **Shakespeare. A invenção do humano**. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 1998.

FREUD, S. (1913). **Totem e Tabu.** In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago. 2006a.

FREUD, S. (1919). **O estranho**. In. Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira, vol. XVII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, S. (1927) **Die Zukunft Einer Illusion.** 2a edição. Leipzig, Viena e Zurique: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1928.

FREUD, S. (1927-1931) **O Futuro de uma Ilusão / O Mal-Estar na civilização e outros trabalhos.** In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 2006b.

FREUD, S. (1937) **Moisés e o Monoteísmo, Esboço de Psicanálise e outros trabalhos.** In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago. 2006c.

LACAN, J. **O Seminário. Livro VII: A ética da psicanálise. –** 1959 - 1960. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2008.

LACAN, J. **O Seminário. Livro VIII. A transferência. –** 1960 – 1961. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2010.

MARON, W. M. **A tragédia e o desejo: de Shakespeare à Lacan**. – p.227-240 *In*: CORSETTO, P. (org.) **Amor, Desejo e Gozo**. São Paulo: Calligraphie, 2017.

STEINER, G. **A morte da tragédia**. São Paulo: Perspectiva, 2006.

A INSTÂNCIA RACIONAL NO *HUMANO, DEMASIADO HUMANO* DE NIETZSCHE

Fellipe Ávila de Oliveira[1]

Queiram honrar em mim os tolos!
E aprender, com este livro insano,
Como a razão chegou – "à razão"!
Friedrich Nietzsche

Os nove capítulos ou livros que compõe a obra *Humano, demasiado humano*[2] são divididos a partir de nove temas distintos, trazendo à baila pensamentos organizados não lineares, inaugurando o estilo aforístico do período intermediário nietzschiano (1878-1882) em detrimento da prosa artístico-estética da primeira fase. Embora haja um afastamento da filosofia schopenhaueriana e, na capa de 1878, uma explícita homenagem a Voltaire como "o grande libertador do espírito", os "aforismos" introjetam claramente a influência de Schopenhauer (principalmente na obra *Parerga e paralipomena*) na tipologia textual de Nietzsche. Olhos não atentos podem não notar o fato que o filósofo alemão aborda explícita e tacitamente, dentro de cada um dos capítulos, mesmo que não expresso nos títulos, o conceito de razão ou racionalidade, a qual seria uma instância que legitimaria determinados discursos e rejeitaria, por meio de padrões formais de raciocínio, outros. Não obstante filósofos, no substrato da tradição clássica, tenham endossado a possibilidade de existir tal formalidade no pensar,

---

[1] Mestrando e licenciado em Filosofia pela PUCPR; bacharelando em Direito pela UnC.

[2] A sigla para a obra *Humano, demasiado humano* neste artigo será HH I.

esse "sentimento *forte* [...] não é capaz de garantir, para o conhecimento, nada além de si mesmo, tal como a crença forte prova apenas a sua força, não a verdade daquilo em que se crê." (HH I, 2005, § 25, p. 25, grifo do autor). A instância racional, herdada dos gregos da escola socrática, é alvo de suspeita e crítica do filólogo da Basiléia.

Não há perplexidade para os leitores mais familiarizados com os escritos nietzschianos de que a ideia de subverter definições aparentemente inocentes e dadas quase como que consensuais entre seus pares, tornam Nietzsche um instrumento de inquietação para filósofos e de desestabilização aos sistemas e ideologias sedimentadas por pensadores de alto gabarito, como Platão, Aristóteles, Kant, dentre outros. Era evidente que o filósofo alemão compreendia que suas publicações, problematizações e teorias perturbavam o *status quo* da cultura vigente ao dizer que:

> [...] uma coisa que distingue todos os meus livros, [...] assim, afirmaram, [...] quase um incitamento, constante e nem sempre notado, à inversão das valorações habituais e dos hábitos valorizados. [...] Supondo, porém que tudo isso fosse verdadeiro e a mim censurado com razão, que sabem *vocês* disso, que *podem* vocês saber disso, da astúcia de autoconservação, da racionalidade e superior proteção que existe em tal engano de si. (HH I, 2005, prólogo, pp. 7-8, grifo do autor)

Retirar as máscaras do discurso racionalista, admitindo que a razão imbricada nas dissertações é também *locus* de avaliação e ceticismo, autoriza que a "superior proteção" se torne inferior proteção – flanco desguarnecido sem impávida defesa.

Da pretensão do ser humano de desvelar o que é a realidade e o conhecimento sobre essa realidade, utilizando-se para isso de constructos intelectuais com a sua linguagem

formalizada, nascem outros conceitos mais simples na ordem explanatória do real e do saber, tais como representação, verdade, justificação, racionalidade, entre outros, e a partir dos quais é possível formular questões legítimas acerca das condições de possibilidade do ser humano desvelar por meio de sua cognição a natureza geral da realidade e do próprio conhecimento – isso descreve principalmente o modo da cultura ocidental de investigação filosófica. É nesse sentido que surge uma série de suspeitas filosóficas de Friedrich Nietzsche dessa maneira típica do Ocidente de tratamento investigativo (herdada em parte significativa dos gregos clássicos, com sua noção de "teoria"[3] e suas devidas implicações), as quais, tomadas conjuntamente, caracterizarão o que a literatura especializada no filósofo alemão nomeia de Perspectivismo[4]. Nietzsche recorre a noção de corpo e seus desdobramentos, como os sentidos perceptivos, para consolidar sua argumentação da implausibilidade de uma razão autônoma e independente do ser humano. Assim descreve os homens, cuja propagação de "um erro monstruoso" pela crença na linguagem que garantiu "o desenvolvimento da razão", inclusive "a *lógica*", assim como a razão, "se baseia em pressupostos que não têm correspondência no mundo real" (HH I, 2005, § 11, p. 21).

---

[3] Teoria, no sentido grego, entendido como uma ou um conjunto de asserções que visam sustentar a veracidade de outra asserção que descreve um fenômeno qualquer do mundo.

[4] O Perspectivismo de Nietzsche, destarte ser interessante e possibilitar valiosas discussões no esclarecimento de suas ideias, não será foco deste artigo. Todavia, vale ressaltar que uma das nuances que constituem o Perspectivismo nietzschiano é a suspeita acerca da racionalidade humana enquanto formal. Para maiores considerações a respeito, ver Searle (1993), Hales & Welshon (2000) Müller-Lauter (2009), Lima (2010) e Corbanezi (2013). Também abordo tal temática em Oliveira (a ser publicado).

A crença de que há um mundo real que contém princípios como "igualdade das coisas" ou de uma "identidade de uma mesma coisa em diferentes pontos do tempo" (HH I, 2005, § 11, p. 21) dá lugar a uma hermenêutica corporal que assim se apresenta como interpretação da vontade e dos sentidos:

> [...] A grande libertação, para aqueles atados dessa forma, [...] Um ímpeto ou impulso governa e domina; uma vontade, um anseio se agita, de ir adiante, aonde for, a todo custo; uma veemente e perigosa curiosidade por um mundo indescoberto flameja e lhe inflama os sentidos. "Melhor morrer do que viver *aqui*". (HH I, 2005, prólogo, p. 9, grifo do autor)

Porque "Assim se vive, [...] sem Sim, sem Não, voluntariamente próximo, voluntariamente longe, [...] como todo aquele que viu *abaixo* de si uma multiplicidade imensa" (HH I, 2005, prólogo, p. 1, grifo do autor). Essa multifacetada senciência experimentada possibilita modos diversos e opostos de interpretar as experiências vividas.

Ao analisar o contato fenomênico da pessoa com a suposta realidade externa, Nietzsche faz uma longa explicação que parece remeter a estética transcendental kantiana, dos dados do sentido e da construção do mundo a partir do aparato intelectual formal, mas, no fim, oferece um passo a mais em direção a um irrealismo consumado, passo esse não realizado por Kant, que mantém a coisa-em-si, o *ding an sich*, como parte de seu sistema na *Crítica da Razão Pura*. Explana Friedrich Nietzsche:

> Os filósofos costumam se colocar diante da vida e da experiência – daquilo que chamam de mundo do fenômeno – como diante de uma pintura que

> foi desenrolada de uma vez por todas, e que mostra invariavelmente o mesmo evento, acreditem eles, deve ser interpretado de modo correto, para que se tire uma conclusão sobre o ser que produziu a pintura: isto é, sobre a coisa em si, que sempre costuma ser vista como razão suficiente do mundo do fenômeno. Por outro lado, lógicos mais rigorosos, [...] contestaram qualquer relação entre o incondicionado (o mundo metafísico) e o mundo por nós conhecido: de modo que no fenômeno precisamente a coisa em si *não* aparece, e toda conclusão sobre esta a partir daquele deve ser rejeitada. Mas de ambos os lados se omite a possibilidade de que essa pintura [...] gradualmente *veio a ser*, está em pleno vir a ser, e por isso não deve ser considerada uma grandeza fixa. (HH I, 2005, § 16, p. 25)

Kant é colocado em pauta quando Nietzsche redefine a ideia de natureza, inoculando nela a dúvida acerca da falibilidade humana na interpretação. Assim escreve:

> Quando Kant diz que "o intelecto não cria suas leis a partir da natureza, mas as prescreve a ela", isso é plenamente verdadeiro no tocante ao *conceito de natureza*, que somos obrigados a associar a ela (natureza = mundo como representação, isto é, como erro), mas que é a soma de muitos erros da razão. (HHI, 2005, § 19, p. 29)

Na esteira dessa abordagem, Nietzsche almeja efetuar uma genealogia dessas questões metafísicas fundamentais, descrevendo uma história da gênese delas. E assim o faz ao defender que a imutabilidade das coisas, a ideia de que não há uma essência perpassando e costurando uma substância – essa "originária lei universal do sujeito cognoscente" que "consiste

na necessidade interior de reconhecer cada objeto em si, em sua própria essência, como um objeto idêntico a si mesmo, portanto existente por si mesmo e, no fundo, sempre igual e imutável" (HH I, 2005, § 18, p. 27).

Contudo, essa gênese do pensamento é devida uma relação corporal que se manifesta em última instância pela linguagem, porém nasce da contiguidade com o mundo. A crença, expressa no juízo, tem como base "a *sensação do agradável ou do doloroso* em referência ao sujeito que sente", porque a "nós, seres orgânicos, nada interessa originalmente numa coisa, exceto sua relação conosco no tocante ao prazer e à dor." (HH I, 2005, § 18, p. 27). No que se refere à linguagem, pode haver uma confusão na medida em que "a unidade da palavra não garante a unidade da coisa" (HH I, 2005, § 14, p. 24), e Nietzsche assevera explicitamente que a "crença primeira de todo ser orgânico, desde o princípio, é talvez a de que todo o mundo restante é uno e imóvel." (HH I, 2005, § 18, p. 28).

Partindo da premissa fundante que nos sentidos corpóreos, junto a sua interconexão recíproca com a realidade, o ser humano desvela seu saber por meio de valores perspectivos, e a racionalidade é posta como um valor, isto é, o valor epistêmico, e por sua vez está inserido nessa perspectiva valorativa contingente:

> [...] Você deve aprender a perceber o que há de perspectivista em cada valoração – o deslocamento, a distorção e a aparente teleologia dos horizontes, e tudo o que se relaciona à perspectiva; também o quê de estupidez que há nas oposições de valores e a perda intelectual com que se paga todo pró e todo contra. (HH I, 2005, prólogo, pp. 12-13)

E mais uma vez a questão da experiência pessoal é posta como pressuposto *sine qua non* no raciocínio nietzschiano, pois "tínhamos primeiro que experimentar os mais diversos e

contraditórios estados de indigência e felicidade na alma e no corpo, [...] em toda parte penetrando, quase sem temor, nada desprezando, nada perdendo, tudo saboreando" (HH I, 2005, prólogo, pp. 13-14).

A formalidade da razão humana pode ser entendida, numa interpretação em coerência com a obra nietzschiana, como um dos elementos da "*aeternae veritas*", de "verdades eternas" (HH I, 2005, § 2, p. 16), como "convicções metafísicas" (HH I, 2005, § 22, p. 30), e essa convicções levariam "a crer que nelas se encontra o fundamento último e definitivo sobre o qual se terá de assentar e construir todo o futuro da humanidade" (HH I, 2005, § 22, pp. 30-31). O remédio nietzschiano para esse diagnóstico é alimentar uma espécie de ceticismo a isso, porque "quando temos desconfiança em relação à metafísica, de modo geral as consequências são as mesmas que resultariam se ela fosse diretamente refutada e não mais nos fosse *lícito* acreditar nela." (HH I, 2005, § 21, p. 30).

Friedrich Nietzsche, no aforismo 635 do *Humano, demasiado humano*, oferece-nos mais indícios acerca da importância da sua metodologia científica, típica nos seus textos da fase intermediária, sendo essa uma fonte imprescindível de revelação das confusões metafísicas instaladas pelos pensadores ocidentais:

> [...] os métodos científicos são um produto da pesquisa ao menos tão importante quanto qualquer outro resultado: pois o espírito científico repousa na compreensão do método [...] Pessoas [...] podem aprender o quanto quiserem sobre os resultados da ciência: em suas conversas [...] nota-se que lhes falta o espírito científico: elas não possuem a distintiva desconfiança no caminho em relação aos descaminhos do pensar. (HH I, 2005, § 635, p. 269)

Ao clarificar as investigações sobre o ser humano, assumindo-o como propenso à adoção de fundamentos certos, Nietzsche se abre à possibilidade de desenraizamento da atitude doxástica de infalibilismo própria da pessoa não científica, e, partindo de tal posicionamento teórico, não a permite ficar reclusa na impossibilidade das falhas de suas crenças e de suas opiniões. Deste modo, irrompe-se o caminhar em direção à mudança paradigmática almejada pelo filósofo[5].

Em sua obra autobiográfica posterior, *Ecce Homo*[6], Nietzsche rememora considerações que emergem em seus escritos do *Humano, demasiado humano*. Ali, Nietzsche revela ostensivamente sua meta de demolir ideais que fluíram deste contexto ocidental que detinha uma hegemonia cultural de valores e de verdades fictícias, a qual retirava o brio da percepção fática da realidade, que segundo ele é um fluxo contínuo interpretativo, uma constante de mudanças arcabouçais, e que na incerteza da certeza se traduz numa linguagem apta a desvelar a essência das coisas humanas. Diz Nietzsche: "'mundo verdadeiro' e 'mundo aparente', tal contraposição significa: mundo fictício e realidade [...] na medida em que se inventou um falso mundo ideal [...] retirou-se à realidade valor, retirou-se-lhe sentido, veracidade" (EH, p. 20). Por conseguinte, este ideal mentiroso falsifica a humanidade, levando-a "adorar valores opostos àqueles com que lhe estaria garantido próspero porvir, o excelso direito do porvir." (EH, p. 20). Portanto,

---

[5] Interessante apontar que Nietzsche é um teórico que pende mais para a adoção do "falibilismo epistemológico" do que o "ceticismo epistemológico". O falibilismo epistêmico é assumir o princípio de que nossas razões para crer em uma proposição apenas probabiliza o conhecimento da asserção. Tal princípio é amplamente adotado por epistemologias contemporâneas. Como exemplo, ver Feldman (2003), Boghossian (2012), Greco & Sosa (1999), entre outros.

[6] A sigla para a obra *Ecce Homo* neste artigo será EH.

estaria justificado Nietzsche em levar a cabo seu objetivo de derrubar esses ideais velhos, e assim o diz: "Abater ídolos (eis como eu chamo aos 'ideais') é meu principal ofício." (EH, p. 20). Há uma pretensão do filósofo de dizer que o arcabouço moral é a interpretação e o escrutínio das coisas humanas, e que nelas estão fundamentadas a própria razão e as demais experiências vitais. A batalha teórica de Nietzsche contra a metafísica clássica tem como forma o desmascaramento das forças ilusórias que se ocultam por detrás do sistema filosófico e moral, através de vários vocábulos de adestramento do ser humano pelo conceito distorcido do humano, tais como "verdade" e "justificação racional", "certo" e "errado", "bem" e "mal", entre outros. Ora, para o filósofo alemão, o itinerário do desmascaramento das ilusões metafísicas não é nada mais do que dar-lhes autorização na dimensão filosófica, posto que a figura da máscara nos remete a uma imitação de algo ou alguém, e a mimetização aqui denunciada por Nietzsche é a constatação da ausência do princípio unificador do todo, ou seja, uma completa ausência de um fundo "último". Portanto, o alvo principal do "proceder científico" é a invenção da metafísica, originada em erros da razão, fraquezas, idiossincrasias e psicopatologias de seus inventores.

Defrontar-nos com uma leitura hermenêutica da obra *Humano, demasiado humano* nos autoriza a ter acesso a um dos eventos nietzschianos de importância singular – a filosofia do "espírito livre". Ao se referir a essa obra na autobiografia, diz Nietzsche que "Tem como subtítulo 'livro para espíritos livres' e [...] exprime uma vitória: a libertação do que não era próprio da minha natureza" (EH, p. 85). Ao continuarmos em sua reflexão nesse mesmo trecho, defende que nela "se congela 'a coisa em si'" (EH, p. 86), que "as 'realidades' estavam ausentes" (EH, p. 88) e é "o machado de ataque à 'necessidade metafísica' do homem." (EH, p. 91). Embebida em um *methos* adversário à metafísica, num percurso de suspeita por meio de conceitos tradicionais na cultura filosófica do ocidente, como

"verdade", "realidade", "objetividade", "racionalidade", e demais termos que circunscrevem essas noções, Friedrich Nietzsche tenta ser a "dinamite" que implodirá o frágil edifício filosófico ocidental.

No entanto, é no livro primeiro do *Humano, demasiado humano*, denominado *Das coisas primeiras e últimas*, que vemos a apresentação de uma "filosofia histórica" que faz contraposição à "filosofia metafísica". Pelo procedimento histórico, Nietzsche percorre uma tentativa de compreensão das "coisas humanas" partindo dos afetos fisio-psicológicos, com a intenção de mostrar que todas as conjugações culturais daí derivadas estão carregadas de "vir-a-ser". Portanto, crê Nietzsche, que a história dos sentimentos morais precisam da psicologia enquanto método, porém não entendida apenas como uma ciência da alma, mas uma somatória integral desta com o corpo. Por esse caminho, pensa o filósofo, seria possível desvelar as origens das valorações humanas cujo arcabouço é metafísico.

Demonstrando o porquê de ser necessário fazer uma filosofia histórica para combater o "exagero habitual da concepção [...] metafísica", escreve Nietzsche:

> Em quase todos os pontos, os problemas filosóficos são novamente formulados tal como dois mil anos atrás: como pode algo se originar de seu oposto, por exemplo, o racional do irracional, o sensível do morto, o lógico do ilógico, a contemplação desinteressada do desejo cobiçoso, a vida para o próximo do egoísmo, a verdade dos erros? (HH I, 2005, § 1, p. 15)

A reclamação nietzschiana é que "a filosofia metafísica superou essa dificuldade negando a gênese de um a partir do outro" (HH I, 2005, § 1, p. 15) e "supondo para as coisas de mais alto valor uma origem miraculosa, diferentemente do

âmago e da essência da 'coisa em si'" (HH I, 2005, § 1, p. 15). A análise antropológica parte de um pressuposto falso, que é estabilidade na natureza humana frente a qualquer momento da história. A seguinte passagem, que é o segundo aforismo do *Humano, demasiado humano*, chamado *Defeito hereditário dos filósofos*, é elucidativa a esse respeito:

> Todos os filósofos têm em comum o defeito de partir do homem atual [...] Involuntariamente, imaginam "o homem" como uma aeterna veritas (verdade eterna), como uma constante em todo o redemoinho, uma medida segura das coisas [...] o homem, no fundo, não passa [...] de um espaço de tempo bem limitado. [...] Não querem aprender que o homem veio a ser, e que mesmo a faculdade de cognição veio a ser [...] tudo veio a ser; não existem fatos eternos: assim como não existem verdades absolutas. (HH I, 2005, § 2, p. 16)

Tendo em conta esta premissa, é plausível entender a importância da temporalidade histórica na análise filosófica do "humano". Sendo assim, "o filosofar histórico é doravante necessário" (HH I, 2, p. 16).

Ao clarificar as investigações sobre o ser humano, assumindo-o como propenso a adoção de fundamentos certos, Nietzsche se abre as suspeitas acerca das atitudes doxásticas de infalibilismo própria da humanidade, e, partindo de tal posicionamento teórico, não a permite ficar reclusa na impossibilidade das falhas de suas crenças e de suas opiniões. Deste modo, irrompe-se o caminhar em direção à mudança paradigmática almejada pelo filósofo, na qual a instância racional é entendida como mais um fruto das coisas humanas, demasiado humanas.

Referências Bibliográficas

BOGHOSSIAN, P. **Medo do conhecimento:** contra o relativismo e o construtivismo**.** Tradução de Marcos Bagno. São Paulo: Editora Senac, 2012.

CORBANEZI, E R. **Perspectivismo e relativismo em Nietzsche.** 2013. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

FELDMAN, R. ***Epistemology*.** Upper Saddle River, NJ: Prentice-Hall, 2003.

GRECO, J (ed.); SOSA, E. ***The Blackwell Guide to Epistemology*.** Oxford: Basil Blackwell, 1999.

HALES, S; WELSHON, R. ***Nietzsche's Perspectivism.*** *University of Illinois Press*, 2000.

LIMA, M J. S. **Perspectivismo e verdade em Nietzsche:** Da apropriação de Kant ao confronto com o relativismo**.** 2010. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

MÜLLER-LAUTER, W. **Nietzsche:** sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia**.** São Paulo: Ed. Unifesp, 2009.

NIETZSCHE, F W. **Humano, demasiado humano:** um livro para espíritos livres. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **Ecce Homo.** Tradução José Marinho. Lisboa: Guimarães Editores, 1997.

OLIVEIRA, F. A. **O Perspectivismo de Nietzsche:** Uma Abordagem Crítica à Metafísica. A ser publicado.

SEARLE, J. *Rationality and Realism, What is at Stake?*. ***The American Research University.*** Vol.122, n.4, Fall, pp.55-83, 1993.

DIÁLOGOS ENTRE FILOSOFIA E GEOGRAFIA: CONTRIBUIÇÕES DE ERNST CASSIRER PARA UMA GEOGRAFIA DAS EMOÇÕES

Marcia Alves Soares da Silva[1]

Introdução

Ernst Cassirer (1874-1945) filósofo alemão inserido no movimento neokantiano, pertenceu a Escola de Marburg (Alemanha), foi professor de Filosofia e Reitor em Hamburgo (Alemanha) antes da ascensão do nazismo. Relevante parte de seus estudos foram produzidos a partir de documentos da Biblioteca de Aby Warburg (1866-1929), dentre eles, desenvolveu uma filosofia da cultura, baseado na questão simbólica. Assim, dentre suas contribuições, destaca-se a *Filosofia das Formas Simbólicas*, apresentada, em especial, nos volumes sobre a linguagem, o pensamento mítico e a fenomenologia do conhecimento, publicados entre 1923 a 1929, posteriormente retomados em 1944 na obra "*Ensaio sobre o Homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana*".

A Filosofia das Formas Simbólicas debate a transformação do Universo dos Fatos em Universo Simbólico. Cassirer busca construir uma filosofia da cultura, em que o homem não é reduzido às leis da natureza, como discute o positivismo lógico, mas possui o poder de criar o mundo da cultura e estruturar a realidade a partir da questão simbólica, sendo a expressão humana fundamental nessa criação e estruturação.

Nesse viés, aponta que as *formas simbólicas mito, religião, linguagem, arte, história, ciência* são energias do espírito, isto é, nos fazem agir sobre o mundo enquanto *animal symboli-*

[1] Doutorando em Geografia pela UFPR. Bolsista CAPES/PDSE Universidad de Évora-Portugal.

cum, pois são formas de mediação da nossa relação com o mundo. Assim, pelas formas simbólicas transformamos nossa condição de animal biológico (pré-simbólico) e nosso *espaço orgânico* (espaço biológico), relacionados aos nossos instintos pré-determinados, em um animal que possui cultura e constrói um *espaço simbólico*, portanto, possibilita a objetivação da realidade e da vida. Por conseguinte, a construção e transformação do mundo da cultura permite a individuação da práxis e, ao mesmo tempo, a progressiva auto-libertação do indivíduo.

O interesse do filósofo alemão era de compreender o comportamento expressivo humano a partir da simbolização. Para Cassirer (2012), o pensamento e o comportamento simbólico estão entre os traços mais característicos da vida humana e todo o seu progresso está baseado nessas condições. Viver no domínio das formas simbólicas não significa uma evasão das questões da vida; ao contrário, é a realização de uma das mais altas energias da própria vida.

A vida é espacialização do sujeito e a conformação simbólica gera mundos significativos, portanto, também espaciais. Ao incorporar a perspectiva de Cassirer na Geografia, área de interesse dessa discussão, é possível pensar num espaço de (cri)ação, isto é, não num espaço geométrico, ligado a noção quantitativa, comum em algumas perspectivas tradicionais da Geografia, mas um espaço em que a ação do *animal simbólico* é fundamental para sua própria compreensão. O espaço ganha movimento a partir das formas simbólicas que dão sentido e significado ao agir espacial, nos faz refletir sobre a vida e as coisas do mundo.

A proposta da discussão é apresentar a contribuição da Filosofia das Formas Simbólicas para a Geografia, em especial, a partir da perspectiva de Cassirer sobre o espaço, com base na Revolução Copernicana de Immanuel Kant (1724-1804). Tal revolução se dá na própria forma de pensar, que ao invés de partir do objeto como algo conhecido e dado, era necessário

começar com a lei do conhecimento, pois os objetos é que se conformam às faculdades do sujeito.

O espaço, para Cassirer, é múltiplo, tema de representação e de pensamento reflexivo, e sua reflexão contribuiu para a discussão sobre o *espaço orgânic*o, o *espaço perceptual* e o *espaço simbólico*. O debate de Cassirer sobre o espaço possibilita, dentre outros caminhos, compreender o espaço geográfico na sua relação com a dimensão emotiva-afetiva, que na teoria do filósofo alemão, manifesta-se, em especial, nas formas simbólicas do mito, linguagem e da arte.

A significação espacial, a qual nos propomos a debater, é permeada pelo viés emocional. A condição humana de sentir emoções e poder experienciá-las na sua relação com os lugares possibilita mergulhar na esfera do sensível e pensar o espaço geográfico e a vida para além da sua condição material, mas compreendê-lo em termos da cultura humana.

Nesse sentido, a discussão está dividida em três principais momentos. O primeiro deles traz o debate sobre a Filosofia das Formas Simbólicas de Ernst Cassirer, a questão da cultura, do mundo simbólico e do animal simbólico. O segundo momento irá apresentar a noção de espaço em Cassirer, tendo em vista que o espaço (geográfico) é conceito-chave da Geografia. Dentro deste debate, inclui-se ainda, de maneira breve, a discussão do filósofo sobre o espaço orgânico, perceptual e simbólico. Por fim, apresentaremos as possíveis contribuições de Cassirer para a Ciência Geográfica, em especial, pelo seu debate sobre a questão da cultura e do simbólico, que são temas de interesse para a Geografia Cultural e Geografia Humanista, o que permite e justifica a incorporação da discussão cassireriana para pensar a epistemologia da Geografia.

Consideramos que Cassirer possibilita pensar o espaço geográfico fundamentado na questão simbólica, ampliando as discussões na Geografia, que comumente analisam o espaço em sua dimensão material/física, por vezes negligenciado outras possibilidades de análise de cunho subjetivo.

A filosofia das formas simbólicas de Ernst Cassirer

A reflexão sobre o simbólico no século XX representou um dos maiores progressos do debate filosófico. Nesse interesse, a natureza e o homem, o sensível e o inteligível, o pensamento e o ser, se entrelaçam através do simbólico em uma unidade indissolúvel. Assim, o simbólico envolve o homem e a realidade (POZO, 2001).

De acordo com o autor, na teoria de Cassirer, a função simbólica permite que nosso conhecimento não se limite ao dado e que supere o mundo imediato das impressões. Fora das formas simbólicas não há mundo nem realidade, e, conforme o autor, o ser só pode ser conhecido e experienciado mediado pelo símbolo e pela cultura. Por conseguinte, o símbolo é o ser e, para Cassirer, "Um símbolo não tem existência real como parte do mundo físico; tem um 'sentido'" (CASSIRER, 2012, p. 97).

A partir da Revolução Copernicana de Kant, inversão sujeito-objeto e da crítica da razão, Cassirer desenvolve a crítica da cultura e sua Filosofia das Formas Simbólicas. Para o filósofo, as formas simbólicas são os estados progressivos do aparecimento da consciência, são formas de objetivação da realidade, portanto, é como a própria vida se simboliza. As formas simbólicas nos possibilita tornarmos *animal symbolicum* e transformamos a natureza em cultura, sendo formas autônomas e que possuem a mesma validade. Nossa vida, portanto, é mediada pelo símbolo[2] e pelo simbólico (forma *a priori* do

[2] "Os símbolos - no sentido próprio do termo - não podem ser reduzidos a meros sinais. Sinais e símbolos pertencem a dois universos diferentes de discurso: um sinal faz parte do mundo físico do ser; um símbolo é parte do mundo humano do significado. Os sinais são 'operadores' e os símbolos são 'designadores'. Os sinais, mesmo quando entendidos e usados como tais, têm mesmo assim uma espécie de ser físico ou substanci-

espírito humano), sendo campos intermediários entre o espírito e a matéria.

Para Moura (2000, p. 78) "a função essencial do espírito humano é procurar sua realização no mundo sensorial e sua revelação, ao dar forma à matéria dos sentidos". Conforme a autora, os símbolos são vistos como uma forma efetiva para o conhecimento, e se relacionam à experiência externa, na qual plasmamos o mundo a partir da nossa atividade simbólica. O ato de plasmar, que é uma ação, dentre outras coisas, possibilitará a criação de espacialidades, que é o interesse da perspectiva geográfica que caminhamos nessa discussão.

Ao propor uma filosofia da cultura, Cassirer buscou discutir a unidade da natureza humana, isto é, o sujeito universal, como uma crítica às discussões que percebem o mundo apenas na perspectiva quantitativa. Para o filósofo, o mundo também é uma questão qualitativa, que é o próprio sistema simbólico. Esse sistema é processo do pensamento e é considerado como "variados fios que tecem a rede simbólica da experiência humana" (CASSIRER, 2012, p. 48).

Na visão de Cassirer, os animais possuem uma imaginação e inteligência prática, enquanto apenas o homem possui uma imaginação e uma inteligência simbólica. Nesse sentido, o princípio do simbolismo é que dá acesso ao mundo especificamente humano, ao mundo da cultura humana. Dessa maneira, o conhecimento humano é por sua própria natureza um conhecimento simbólico e o real é a expressão do espírito. Assim, a função simbólica não pertence ao estágio particular da visão de mundo teórica, mas condiciona e sustenta tal visão.

> A característica destacada do homem, sua marca distintiva, não é a sua natureza metafísica ou física,

---

al; os símbolos têm apenas um valor funcional" (CASSIRER, 2012, p. 58).

> mas o seu trabalho. É este trabalho, o sistema das atividades humanas, que define e determina o círculo da "humanidade". Linguagem mito, religião, arte ciência e história são os constituintes, os vários setores desse círculo. Uma "filosofia do homem" seria portanto uma filosofia que nos proporcionasse uma compreensão da estrutura fundamental de cada uma dessas atividades humanas, e que ao mesmo tempo nos permitisse entendê-las como um todo orgânico. A linguagem, o mito e a religião não são criações isoladas aleatórias. Estão unidas por um vínculo comum. Mas este vínculo não é um *vinculum substantiale,* como foi imaginado e descrito pelo pensamento escolástico; é antes um *vinculum functionale.* (CASSIRER, 2012, p. 115)

De acordo com Cassirer (2001), o conteúdo cultural é ato primordial do espírito, no qual o ser só consegue ser compreendido no fazer, quer dizer, na ação, e portanto se revela tão-somente na sua manifestação. Para a compreensão da atividade espiritual é necessária a criação de um determinado substrato sensorial, em que o espírito não só constrói um mundo das formas simbólicas ou culturais, mas ele mesmo se exterioriza e se verifica com elas.

As formas simbólicas são formas originárias da mente e articulam uma imagem do mundo mediante um ato peculiar de objetivação, reelaboração de representações determinadas e formas a partir das meras impressões. O princípio central da filosofia das formas simbólicas é a manutenção da pluralidade de modos arquetípicos de ter e de compreender o mundo a partir da unidade do símbolo. Além disso, o filósofo busca a compreensão intersubjetiva de um mundo e a problemática da existência da significação. A forma simbólica é que permite configurar o objeto, constituir um mundo peculiar de significado, de signos e imagens de criação própria (POZO, 2001).

Em suma, o objetivo de Cassirer ao desenvolver a crítica da cultura é compreendê-la como processo de libertação do homem, que é responsável pela criação do mundo da cultura, que dentre outras questões, também envolve a construção de espacialidades e mundos significativos. Cassirer acredita, portanto, na liberdade humana, fruto do seu caminho dentro do humanismo renascentista.

Contribuições de Cassirer para a Geografia: a questão do espaço

O espaço geográfico é conceito chave das discussões da Geografia. Dele, derivam outras categorias espaciais como região, paisagem, território e lugar. Cada uma dessas categorias possuem suas complexidades conceituais e pluralidade de perspectivas. No entanto, é importante destacar o papel que a Filosofia exerceu na construção do pensamento geográfico e na constituição da Geografia enquanto ciência, pois a reflexão sobre o espaço já era preocupação de filósofos de diferentes contextos. Tal preocupação também fez parte da reflexão de Cassirer, em especial, quando analisa espaço e tempo baseado na discussão kantiana.

Sua preocupação sobre a espaço no campo da Filosofia mostra-se importante para a Geografia, especialmente porque permite incorporar tal discussão a partir da questão simbólica e da filosofia da cultura. A Geografia Humana, em suas subdivisões, possui duas destacadas áreas que se mostram preocupadas com as questões propostas por Cassirer: a Geografia Cultural e a Geografia Humanista.

Conforme Gil Filho (2012) a incorporação de Cassirer nessas sub-áreas da Geografia Humana oportunizariam uma segunda hermenêutica em relação à abordagem cultural em Geografia, com objetivação da cultura no categorial espacial, assim como em uma teoria do homem, além de oferecer uma

discussão sobre os aspectos da cultura não-material e explicação dos significados do mundo.

Para Cassirer (2004, p. 146) "Espaço, tempo e número apresentam-se como os meios intelectuais em virtude dos quais o mero 'agregado' de percepções paulatinamente se transforma em 'sistema' da experiência". Toda compreensão de formas espaciais depende da atividade de produzi-las interiormente e das leis que regem esta produção. Desse modo, a significação espacial é sensível-material e o espaço é inerente à fixação das coisas.

Conforme Cassirer (2001), o espaço é visto como movimento: unidade puramente objetiva transforma-se em unidade dinâmico-funcional, sendo estruturado como um todo das direções da ação. Nessa visão, as relações com o espaço giram em torno do repouso, movimento em direção ao objeto e movimento que se afasta do objeto. Para o teórico, não há substância concreta que possa ser pensada isolada e separada das demais coisas do espaço, em que seu conteúdo e existência são obtidas nessa relação.

Compreendemos, portanto, que a vida é a espacialização do sujeito. Sobre isso, Gil Filho (2012, p. 56) afirma que "os objetos culturais são formas do sujeito e parte do processo de espacialização é mediado pelas formas simbólicas".

Ao discutir o espaço como palavra-chave na Geografia, Harvey (2012) afirma que Cassirer elaborou uma divisão tripartite dos modos humanos da experiência espacial ao abordar os conceitos de e*spaço orgânico, perceptivo e simbólico*. O primeiro deles é o espaço primitivo, de ação, pois envolve necessidades e interesses práticos imediatos, e designa todas as formas de experiências espaciais biologicamente (logo, materialmente, e registradas pelas características específicas de nossos sentidos) dadas. O *espaço perceptivo* não é um simples dado dos sentidos e se refere às maneiras pelas quais processamos neurologicamente a experiência física e biológica e as registramos no universo do pensamento. O *espaço simbólico* é a

fronteira entre os mundos animal e humano, é abstrato (e pode supor o desenvolvimento de uma linguagem abstrata como a geometria ou a construção de formas arquitetônicas ou pictóricas) e gera significações particulares através de leituras e de interpretações. A questão das práticas estéticas aparece neste campo.

A partir dessa divisão tripartite, é possível pensar quatro espacialidades em Cassirer: a espacialidade de expressões (mito, artes e linguagem); espacialidades das representações (linguagem em seu sentido pleno); espacialidade abstrata ou do logos (ciência); espacialidade do pensamento religioso (religião) (GIL FILHO, 2012). Para o autor, as espacialidades são tanto o esquema perceptual de determinada forma simbólica quanto representação objetivada do fenômeno.

> Todas as espacialidades são parte de um sistema simbólico que estrutura funcionalmente a experiência humana. O espaço se apresenta como um *a priori* nas relações estabelecidas entre a consciência e a experiência; assim como é um fundamento necessário aos diversos sistemas simbólicos. Os sistemas simbólicos fornecem as bases da cultura através da significação da experiência e da objetivação do espírito. Nesse intuito, as formas simbólicas atuam nesse processo de significação e objetivação que perfaz a contextura da comunicação e o conhecimento do mundo. (GIL FILHO, 2012, p. 63)

No caso do mito, por exemplo, o espaço funciona como um meio de espiritualização na esfera da representação mítica. Já no caso da linguagem, as relações espaciais estão ligadas às palavras concretas. Na religião, o espaço se apresenta enquanto espaço sagrado, em oposição ao profano, e que diz respeito tanto à esfera material, quanto ideal. A arte nos dá a ordem na

apreensão das aparências visíveis, tangíveis e audíveis, buscando a objetificação e descoberta da realidade.

De acordo com Entrikin (1977), Cassirer explicou a variedade de conceitos espaciais postulando três distintos modos de entendimento: se a perspectiva é determinada por interesse emotivo-afetivo do homem, os sentidos são ditos "sentidos expressivos"; se a perspectiva é determinada por interesse volitivo-teleológico do homem, os sentidos são ditos "sentidos intuitivos" ou sentido perceptual das coisas; se a perspectiva é determinada por interesse teóricos do homem, os sentidos são ditos sentidos conceituais ou científicos. Sobre isso, iremos nos ater a seguir sobre a questão emotiva-afetiva e as possíveis contribuições de Cassirer para uma Geografia das Emoções.

O espaço geográfico a partir da dimensão emotiva-afetiva

Nossa primeira relação com o mundo se dá a partir dos sentidos (dados sensoriais), que constituem nossa experiência e percepção do mundo, percepção esta que é imediatamente carregado de significado[3]. Assim, é possível e necessário pen-

[3] "Para Cassirer, o indivíduo começa tanto com o exercício activo da função simbólica como com a percepção sensível, antes de toda a tentativa de configuração através da linguagem específica do pensamento mítico, da arte, da religião ou da ciência. Isto constitui para ele uma resposta suficiente à crítica de intelectualismo que poderia ser a justo título dirigida contra uma posição que reduziria o sujeito apenas à sua actividade racional e lógica. Transformando a crítica da razão em crítica da cultura, Cassirer pensa ter tido plenamente em consideração o homem total, que pensa, mas também sente, imagina, duvida também e exprime a polaridade dos seus afectos

sar que a nossa relação com o mundo se dá também na esfera do emocional, pois não somos seres passivos nessa relação e temos diferentes maneiras de perceber o mundo.

Conforme Andreotti (2013), Cassirer pesquisou o conteúdo da realidade espiritual e do sentido que anima os documentos e monumentos do passado, além de sua existência física. Segundo ele, as várias realizações humanas são todas fundadas na atividade simbólica para as quais o objeto de conhecimento é conjunto das criações do espírito do indivíduo. Na crítica ao positivismo, afirma que a razão é um termo muito inadequado para abranger todas as formas de vida cultural do homem em toda sua riqueza e variedade.

A recente discussão da Geografia das Emoções (ou Geografia Emocional) "toma a forma de uma geografia do espírito, dos sentimentos, mas também dos sentidos, dedicada às modalidades sensoriais que integram a nossa experiência no mundo" (ANDREOTTI, 2013, p. 101). Busca se conectar aos lugares a partir de uma dimensão do invisível, em que o interesse se dá pelo espaço vivido, que possui diferentes tonalidades e não pode ser reduzido à racionalidade científica.

Nesse sentido, ao explicar a questão do espaço a partir de diferentes modos de entendimento, Cassirer aponta dimensão emotiva-afetiva, que de acordo com Entrikin (1977, p. 217, tradução nossa):

> Ao discutir a manifestação desse modo no pensamento mítico, Cassirer fez distinção entre a perspectiva espacial mítica e o espaço cognitivo abstrato naquilo em que a primeira é inseparável das sensações e emoções humanas nas quais está baseada. A organização do espaço mítico é geralmente

---

através de linguagens irredutíveis à lógica científica" (VLIET, 2017, p. 107).

> baseada na estrutura orgânica do corpo: "O mundo objetivo torna-se inteligível para a consciência mítica e se divide em esferas determinadas somente quando ele é, portanto, analogicamente 'copiado' em termos do corpo humano.

Para Cassirer (2012, p. 49) "o homem não vive em um mundo de fatos nus e crus, ou segundo suas necessidades e desejos imediatos. Vive antes em meio a emoções imaginárias, em esperanças e temores, ilusões e desilusões, em suas fantasias e sonhos". Sobre isso, o filósofo afirma que homem na sua organização social busca organizar seus sentimentos, pensamentos e desejos, organização pautada na linguagem, no mito, na religião e na arte.

No caso do mito, por exemplo, o espaço intuído pela significação mítica passa de profano para sagrado, de geométrico para espaço afetivo, e ainda, as direções espaciais no mundo mítico possuem específicos valores afetivos. Para Cassirer (2012, p. 137) "O mito é um produto da emoção, e seu fundamento emocional imbui todas as suas produções de sua própria cor específica".

Com relação à linguagem, conforme o filósofo, primariamente, ela não exprime pensamentos ou ideias, mas sentimentos e afetos. Em sua trajetória, é sabido que a linguagem deriva do sentimento, do prazer e do desprazer, e portanto, não constitui apenas um signo representativo de ideias, mas também um signo emocional dos sentimentos e dos instintos sexuais.

A religião têm sua origem no mundo mítico, portanto, os espaços sagrados possuem significado em função do sentimento religioso. Na arte, o filósofo afirma que ela deve nos dar mais moção do que emoção e que se fôssemos incapazes de apreender as nuanças mais delicadas dos diferentes sentimentos, não poderíamos entender e sentir o poema, por exemplo.

Em suma, compreendemos que Cassirer oferece uma discussão teórica relevante, capaz de fazermos (re)pensar o espaço geográfico segundo uma base simbólica e consequentemente emocional. Sua premissa fundamental, a liberdade humana a partir do simbolismo, permite entender a questão da cultura humana com base na unidade do ser e no universalmente válido. A realidade em Cassirer não é uma coisa singular e homogênea, mas imensamente diversificada. Assim, quando privilegiamos a realidade no debate geográfico, devemos ter em mente tal diversidade que não diz respeito somente à esfera do material, mas é necessário privilegiar a dimensão subjetiva, e que no caso de Cassirer, toda objetivação da vida precede uma subjetivação.

Considerações finais

A relevância da obra de Cassirer não se atém somente à Filosofia. Qualquer outra área interessada por questões como o simbolismo, o simbólico, a cultura e a própria condição humana dentro dessas discussões pode ampliar o horizonte de análise a partir da perspectiva cassireriana.

No caso da Geografia, além das contribuições citadas, Cassirer possibilita (re)pensar o espaço espaço geográfico, expandindo a própria discussão epistemológica sobre esse conceito-chave para a Ciência Geográfica.

Cassirer nos apresenta um espaço permeado pelas questões simbólicas, que permite compreender o ser humano e a sua vida nos termos da cultura. As formas simbólicas em Cassirer oportunizam compreender a vida a partir daquilo que nos une enquanto animais simbólicos. Sobre isso,

> Notamos, também, que, para Cassirer, não seria possível conhecer a realidade independente das formas simbólicas nas quais se apresenta; a coisa

> em si não é possível apreendê-la, pois a vida real, conforme Cassirer, é feita da variedade da riqueza que as formas simbólicas possuem, que são criadas arbitrariamente, assim constituindo a verdade objetiva que é acessível ao homem. Uma verdade que é, em última instância, a forma de sua própria atividade. (MOURA, 2000, p. 83)

Para a Geografia, a obra do filósofo propicia pensar o espaço geográfico para além de suas formas físicas, de sua geometria, de seus dados quantitativos. Embora a ciência delimite uma certa objetividade da vida, não é possível reduzir a vida apenas à esse aspecto, porque é preciso compreender o ser em sua pluralidade de ações. Permite inserir outras esferas da vida sob um olhar geográfico, isto é, sobre as próprias espacialidades que construímos em nosso cotidiano, que são permeadas pelas formas simbólicas. Assim, sua contribuição se dá tanto em nível teórico-conceitual, ao possibilitar um debate epistemológico sobre a questão do espaço e da cultura na Geografia, como no nível prático, ao contribuir ao geógrafo um olhar mais sensível sobre as práticas cotidianas e as espacialidades oriundas de tais práticas, buscando entender de que maneira a nossa relação com o espaço se dá também na esfera intersubjetiva e no mundo da vida humana.

Referências Bibliográficas

ANDREOTTI, Giuliana. Geografia emocional e cultural em comparação com a geografia racionalista. In.: HEIDRICH, Álvaro; COSTA, Benhur Pinós da; PIRES, Cláudia Luísa Zeferino (orgs.) **Maneiras de ler geografia e cultura.** Porto Alegre : Imprensa Livre : Compasso Lugar Cultura, 2013. p. 98-105.

CASSIRER, Ernst. **A filosofia das Formas Simbólicas - A Linguagem.** São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **A filosofia das formas simbólicas. O pensamento mítico.** Martins Fontes: São Paulo, 2004.

_____. **A filosofia das formas simbólicas - a Fenomenologia do conhecimento.** São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. **Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana.** 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012 [1944].

ENTRIKIN, Nicholas. Geography's spatial perspective and the philosophy of Ernst Cassirer. **Canadian Geographer**, XXI, 3, 1977, p. 209-222.

FERNANDES, Dalvani; GIL FILHO, Sylvio Fausto. Geografia em Cassirer: perspectivas para a geografia da religião. **GeoTextos**, vol. 7, n. 2, dez. 2011, p. 211-228.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. Geografia das Formas Simbólicas em Ernst Cassirer. In.: BARTHE-DELOIZY, Francine; SERPA, Angelo (orgs.). **Visões do Brasil: estudos culturais em geografia.** Salvador: EDUFBA, 2012. P. 47-66.

HARVEY, David. Espaço como palavra-chave. **Revista GEOgraphia**, Vol. 14, No 28, 2012, p. 8-39.

MOURA, Marinaide Ramos. O simbólico em Cassirer. **Ideação**, Feira de Santana, n.5, p.75-85 , jan./jun. 2000.

OLIVEIRA, David Barroso de. O culturalismo brasileiro. **AUFKLÄRUNG**, João Pessoa, v.3, n.1, Jan.-Jun., 2016, p.103--118.

POZO, Antonio Gutiérrez. La noción de símbolo en la filosofía de Ernst Cassirer. In: FLORES, Antonio Molina et al (orgs.). **Símbolos estéticos**. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2001. pgs. 97-127.

VLIET, Muriel van. Indivíduo, relação e estrutura segundo Cassirer: que filosofia do sujeito? In: BRAGA, Joaquim; GARCIA, Rafael (Orgs.) **Antropologia da Individuação: estudos sobre o pensamento de Ernst Cassirer.** Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017, p. 85-114.

A AFETIVIDADE NO CORPO SUBJETIVO A PARTIR DA FENOMENOLOGIA DE MICHEL HENRY

Matheus Mariano da Silva[1]

Michel Henry[2], filósofo contemporâneo francês, é autor de uma nova corrente fenomenológica conhecida como Fenomenologia Material ou Fenomenologia da Vida[3], e ao desenvolver sua nova linha fenomenológica, dedica-se, dentre outros temas, a uma fenomenologia que realize uma retomada filosófica no âmbito da subjetividade abordando, sobretudo, a relação entre a afetividade e corporeidade. A vista disto, nos

---

[1] Graduado em História (Universidade Federal de Santa Maria) e Filosofia (Centro Universitário Adventista de São Paulo).

[2] "Michel Henry nasceu em 1922 em Haiphong (Vietnam), doutorou-se na Universidade de Lille, atuou na Resistencia durante a Segunda Guerra. Entre 1960-1987 foi professor titular da Cadeira de Filosofia da Universidade de Paul Valery, em Montpellier. Professor convidado da Ecole Normale Superieure e da Sorbonne em Paris, da Universidade Catolica de Louvain, da Universidade de Washington (Seattle) e da Universidade de Tokyo. Faleceu em 2002". Para mais dados: michelhenry.com. (PRASERES, 2014, p. 149).

[3] "A fenomenologia da Vida, também chamada de fenomenologia material e fenomenologia não-intencional, diferencia-se da abordagem fenomenológica clássica e debruça-se sobre a manifestação da vida na invisibilidade, a fenomenalidade enquanto tal. [...] Por isso realizamos esse aporte especificamente pelo pensamento de Michel Henry, pois, como expressa Martins, "A fenomenologia da vida, ao mesmo tempo em que inaugura um 'outro começo' filosófico, redescobre o pensamento que esteve na origem da filosofia moderna e contemporânea" (WONDRACEK, 2010, p. 17).

oferece uma análise profunda sobre corpo, no entanto, é importante ressaltar que o filósofo não está interessado apenas nas considerações a respeito do corpo biológico, tal qual se detêm as ciências empíricas, mas em um corpo que, sob a perspectiva de uma filosofia primeira que possibilite novo olhar fenomenológico, apresenta-se como corpo subjetivo.

As razões que conduziram o pensamento de Michel Henry a questão do corpo no âmbito da subjetividade, isto é, um estudo que procurou não se fundamentar nas concepções modernas e mecanicistas, se inicia, segundo nosso filósofo francês, com Mine de Biran[4]. No que se refere à questão, Mi-

[4] "Segundo Ronaldo: **"**Maine-Francois-Pierre Gonthier de Biran **(**1766-1824) foi o iniciador da reação espiritualista que marcou a filosofia francesa no começo do século XIX. "De modesto discípulo a elogiado mestre, Maine de Biran viveu sempre afastado do reconhecimento público ou da notoriedade acadêmica; apenas publicou em vida. Escreve, contudo, incessantemente, deixando no seu espolio, para surpresa de seus amigos e admiradores mais próximos, cerca de doze mil páginas manuscritas. Afastando-se do sensismo de Condillac, Biran inicia um percurso de ativa observação experiencial dos movimentos da subjetividade, que o levam a afirmar como "fait primitif" da consciência, não a sensação passiva e elementar dos empiristas e sensistas, mas "l'effort", o esforço voluntario que gera a percepção. Este esforço e uma "motilite" originaria que, em "conesthese", ou seja, em concomitante ação física e anímica, gera e conhece os dados imediatos da consciência. Este "sens intime", ou timico, e o vertice do "moi", "tal como o percebemos a cada instante, não dependendo de qualquer sentido ou externa excitação;. Assim, a passividade da elementar sensação empirista e ao vazio da subjetividade kantiana, onde quedamos "a priori", inertes e sem paternidade, Maine de Biran contrapõe uma percepção que e fruto de uma subjetivida-

chel Henry declara que: "[...] nosso corpo não é primitivamente nem um corpo biológico, nem um corpo vivo, [...] ele pertence a uma região ontológica radicalmente diferente, que é a da subjetividade absoluta" (HENRY, 2012, p. 17, grifo nosso). É, pois, a partir desta premissa que Michel Henry, opondo-se a essa concepção mecanizada, propõe suas conclusões fenomenológicas a respeito do corpo. Neste ponto de vista Bassiri discorre, afirmando que:

> Maine de Biran [é] um dos poucos pensadores que [...] nos mostra uma compreensão real da subjetividade e, mais precisamente, da subjetividade encarnada, do corpo subjetivo (ao qual Henry mais tarde reservou o termo de "carne") que a tradição filosófica grega deixou nas sombras. De fato, a divisão da carne e do espírito é um dualismo gerado pelo culto grego ao logos, pela concepção do homem como animal racional, uma concepção que opera a ocultação da dimensão encarnada. Entre os gregos, "como um corpo, o homem é apenas um animal, é o espírito que eleva o homem a uma verdadeira dignidade humana. [...] Porque o último é considerado uma realidade objetiva, permanece algo contingente, perecível, inferior". (BAASIRI, 2016, p. 51 – 52, tradução nossa)

Ao retomar as considerações a respeito da subjetividade, Henry nos apresenta o corpo subjetivo da ontologia biraniana sob uma nova perspectiva, a saber, como um corpo subje-

---

de energética, ativa, operante: "Volo, ergo sum" (apud, WONDRACEK, 2010, p. 32).

tivo que tem o seu fundamento na vida[5]. Neste sentido, seu projeto filosófico caracteriza-se como uma nova forma de entender a própria fenomenologia, uma vez que, sua fenomenologia da Vida, segundo Praseres, é "uma empreitada que se põe no caminho da fenomenologia contemporânea como um novo pensar, de entender como o mundo da vida afeta o mundo da consciência" (PRASERES, 2015, p. 11), uma fenomenologia da afetividade e da imanência.

García-Baró admite estas considerações fenomenológicas como uma filosofia do começo, ou seja, uma filosofia primeira e originária, na qual, "trata-se de um Começo tão completo que não cessa de começar, de todo que é, ao mesmo tempo, começo de si e raíz do sentido de todo o demais [...] (GARCÍA-BARÓ, 2009, p. 14, grifo nosso),". Dito de outro modo, esta filosofia direciona-se ao puro aparecer do fenômeno, permitindo-nos um aprofundamento na subjetividade do ser, que é viável a partir de uma redução fenomenológica ainda mais radical. Em relação a isso, torna-se preciso reiterar que, em consonância com o pensamento de Martins, assegura que Henry deixa de integrar a tradição fenomenológica, porém sem a menosprezar ou refutar. Nas palavras da autora:

> Michel Henry não integra este grupo, pois inaugura uma outra fenomenologia. O que está em jogo, em Michel Henry, não é um ou outro aspecto da fenomenologia, nem mesmo da filosofia, mas a procura das origens ou de um começo mais antigo que a própria filosofia grega. (MARTINS, 2009, p. 13)

[5] "Esta manifestação que apresenta este extraordinário caráter de ser ele próprio o que revela, em pura imanência, Michel Henry designará como vida [...]" (VASCHALD, 2006, p. 3).

A vista disto, esta nova corrente fenomenológica emergente de Michel Henry nos propõe a vida como a essência primordial de toda a manifestação, isto é, um fundo onde tudo se dá e nada escapa, de modo que, "Nada há que não advenha deste fundo: ver, tocar, imaginar, pensar, mover, esforço, trabalho: toda a criação advém dele e por ele" (MARTINS, SALDANHA, 2015, p. 62). Destarte, é nesse fundo que a vida constitui o copo subjetivo e é somente nela que todos os fenômenos se dão originariamente.

Para o filósofo ao longo do tempo essa vida - que está longe de ser um mero aglomerado de órgãos e células - foi esquecida, objetivada, instrumentalizada e transformada em um simples objeto de estudo pela ciência, de modo que, toda a sua complexidade foi ignorada. Como resultado de todo esse processo de esquecimento, o corpo também foi transformado em um objeto, em um corpo reconhecido unicamente pela ótica biológica, dotado de todas as capacidades funcionais, porém, um corpo totalmente destituído de sua sensibilidade[6] e subjetividade. Grzibowski, discorrendo sobre a temática nos afirma que:

---

[6] "Já não é precisamente ao aparecer do mundo que o corpo sensível deve sua existência, mas à sensibilidade. [...] Enquanto o copo sensível for considerado um corpo sentido, sua pertença ao mundo não é claramente posto em causa" (HENRY, 2014, p. 161, grifo nosso). No mesmo viés Martins acrescenta: "A sensibilidade não se confunde com as sensações: estas são vivenciadas *num* corpo, aquela é o corpo; estas são a diluição do mundo na subjetividade, aquela a forma relacional porque a si se dispõe a amar e a transformar o mundo; nestas é o tempo a forma da sua modificação, aquela é a possibilidade de alteração através dos tempos. A sensibilidade é então a capacidade *sensiente* e esta é constituinte da corporalidade. A sensibilidade é a capacidade de sentir a partir de si" (MARTINS, 2002, p.164).

> Michel Henry defende a tese da subjetividade do corpo. Para isso contrapõe drasticamente a instrumentalização do corpo, ou seja, quando esse é lido e compreendido a partir de uma razão e essa se coloca ainda em um nível superior. A esse corpo apresentado racionalmente, Henry chamará de objetivo porque foi constituído e elaborado por pensadores que utilizaram critérios racionais lógicos e que, evidentemente o interpretam a partir de um sujeito pensadamente constituído e que o apresentam como uma realidade diferente de si. E a esse modo de conceber o corpo, Henry chama de uma realidade transcendente. (GRZIBOWSKI, 2016, p. 186)

A citação supracitada nos permite concluir que, em Michel Henry, as considerações filosóficas sobre o corpo adquirem um tratamento especial, haja vista que, não é possível conhecer o corpo semente pela via da consciência, logo, tornar-se-ia necessário uma nova abordagem filosófica que fosse capaz de dar conta da condição imanente deste corpo. Dito de outro modo, a pretensão de Henry é retomar a subjetividade do corpo que fora esquecida, e assim elucidar o ser do ego no âmbito de uma subjetividade absoluta realizando, por conseguinte, uma análise ontológica do corpo, rompendo com a concepção dualista do corpo que ainda permanece nos dias atuais (HENRY, 2012). Rosa escrevendo a respeito, nos afirma que "tal dualismo expulsara a vida, ou seja, a ação, o movimento, o desejo, as moções vitais, do seu *milieu* próprio: a subjetividade da experiência interna transcendental, e deixara-se *dehors*, lá fora, como meras determinações da res extensa" (ROSA, 2015, p. 152). Diante do postulado, infere-se que Michel Henry visa resgatar o corpo inserido na vida, a subjetividade de seus movimentos assim como suas afeções vitais que

se tornaram mecanizadas, como meros objetos com funções específicas pré-determinadas.

Nesse viés, o ser encarnado do homem se dá numa região ontológica radicalmente diferente e não na sua consciência pois, segundo o filósofo "um homem "puro" [...] o homem abstrato não tem qualquer motivo para se interrogar sobre um corpo do qual ele está desprovido, ou que não é mais para ele senão um acessório [...]" (HENRY, 2012, p. 16, grifo nosso). Por esse motivo, deve-se realizar uma filosofia a partir de um ser encarnado passível de suas afeções. De outro modo, Henry quer desvelar um corpo subjetivo que não se manifesta no aparecer do mundo exterior, ou seja, um corpo que se revela numa subjetividade originária absoluta, na vida.

Henry busca desvencilhar de um idealismo fenomenológico que atribui à consciência todas as modificações e determinações da vida e do corpo, opondo-se à ideia de que o corpo é um instrumento da consciência. Em sentido oposto, ele parte da premissa de que o corpo é o local onde todos os movimentos se realizam e que não pode estar apenas enclausurado à consciência: "No interior desta última, não há lugar nem para a ação, nem para o corpo, e se o eu se reduzisse ao puro pensamento, seria apenas um meio de modificações passivas no qual nossos desejos poderiam nascer, mas não se realizar" (HENRY, 2012, p.69 – 70). É válido ressaltar de maneira concisa e sucinta que Henry não nega a intencionalidade, entretanto, em sua concepção a intenção permanece em um segundo plano[7]. Deste modo, suas análises visam conhecer o corpo nas suas últimas consequências para além de um olhar intencional.

[7] "Michel Henry foi, por um lado, seguidor assíduo da fenomenologia hursseliana, pois, em nenhum momento, a menospreza ou nega o método e o objeto de pesquisa Ao contrário, a sua investigação parte da fenomenologia [...]" (GRZIBOWSKI, 2016, p. 180, grifo nosso). Leclerq complementa, afirmando que: "Portanto, será aquilo a que assistimos no trabalho hen-

Para Michel Henry é possível analisar o corpo sob dois pontos de perspectiva. O primeiro deles diz respeito a um corpo subjetivo e invisível, que escapa da esfera representacional, no qual ele também nomeia como o saber da vida, onde os fenômenos originários se dão. Este corpo é um "eu posso", um *pathos* imediato de imanência pura e radical que faz com que eu possa sentir, tocar, fruir "[...] um conjunto de poderes que temos sobre o mundo [...]" (MAURI, 2016, p. 9, grifo nosso). Tal corpo segundo Henry é uma essência primeira, um corpo primordial que se sente a si mesmo, García-Baró ainda complementa: "[...] nesse sentido filosófico especial e primeiro, é o ser que se autorrevela e se sente a si mesmo; é paixão de si; é gozo e dor de si, em uma primeira lucidez que logo entendemos que se transpassa mais ou menos intensamente às coisas que sentimos [...] (GARCÍA-BARÓ, 2012, p. 15, grifo nosso). Em outras palavras, o corpo subjetivo encontra-se excluído desse horizonte mundano e exterior, habitando uma esfera radical e ontológica que sempre prova de si, sem nunca distanciar-se de si. Portanto, pode-se dizer que essa subjetividade do corpo é a própria vida experimentada em sua própria originariedade e individualidade, uma experiência interna transcendental. Entretanto, na concepção de Michel Henry o saber da vida é um plano ainda não elucidado, pois nele não há nada de exterior e transcendente escapando assim ao olhar intencional.

Além do corpo subjetivo Henry reconhece como corpo objetivo, esse corpo dotado de características biológicas e científicas, transcendente, visível, tocável, destituído de qualquer sensibilidade e subjetividade. Um corpo representável, aparecido no plano da transcendência, localizado nesse horizonte

---

ryano é à negação de um "saber mundano"? Não me parece e longe disso, porque é mais do que certo que este saber fornece um conhecimento das realidades objetivas do mundo e da sua organização [...]" (LECLERQ, 2017, p. 12, grifo nosso).

ek-stático de visibilidade. Em relação a isso, Martins assegura que "O corpo objetivo só no corpo subjetivo se sustenta" (MARTINS, 2002, p. 59). Advertindo-nos que não há possibilidade deste corpo representado realiza-se, sem que aja anteriormente uma subjetividade imanente e absoluta.

> Consideremos um estudante de biologia ocupado em ler um livro sobre o código genético. [...] enquanto lê e para que sua leitura seja possível, *ele vira as páginas do livro com as mãos, move seus olhos,* a fim de percorrer com o olhar e recolher em si, uma após a outra, as linhas do texto. Quando estiver fatigado por seu esforço, ele se erguerá, sairá da biblioteca, subirá as escadas para ir à lanchonete, onde descansará um pouco, comera e beberá algo. O saber contido no manual de biologia, e o qual o estudante assimilou durante a sua leitura, é o saber científico. A própria leitura da obra é a aplicação de um saber da consciência; consiste, por um lado, na percepção das palavras, isto é, na intuição sensível dos caracteres lançados no papel, e, por outro, na apreensão intelectual das significações ideais de que as palavras são portadoras, significações que compõem o todo do livro, ou seja, o E científico nele embutido. O saber que tornou possível o movimento das mãos e dos olhos, o ato de se erguer, de subir as escadas, de beber e comer, o próprio repouso, é o saber da vida. (HENRY, 2012, p.33 – 34, grifo nosso)

De acordo com a citação supracitada, fica claro que Henry em nenhum momento quis anular ou excluir a consciência ou a ciência, contudo ele entende que tais conhecimentos ou saberes ainda permanecem na esfera da objetividade. O que Henry está preocupado em mostrar é o corpo subjetivo, o "eu

posso" da vida, ou seja, nosso ser do ego é um eu posso, "Tout « je » est un « je peux »" (VASCHALD, 2006, p. 6), que me habilita *saber-mover-as-mãos, saber-virar-os-olhos,* uma potência de agir que ocorre sem distanciamento do ser, anterior à própria consciência, do "eu penso". "Todo poder decorre de uma imanência essencial; é nessa imanência que ele desdobra sua força, que ele é um poder efetivo, e não o simples conceito de um poder" (HENRY, 2014, p. 201). O que ele se propõe a realizar é colocar o "eu posso", o ser da ação e do movimento na esfera da imanência.

Para nosso filósofo, o corpo é esse poço patético de imanência onde sua natureza ontológica se revela originariamente na vida, ou seja, nosso corpo é um corpo vivo, indicando para uma região onto-fenomenológica diferente do dualismo cartesiano e da realidade biológica. "Antes mesmo da abertura de um horizonte, o corpo subjetivo é corpo vivo, ele precede toda manifestação mundana. A vida que se experiencia em si mesma" (CARUANA, 2001/2003, p.374, tradução nossa). O corpo subjetivo, assim como a vida, são certezas absolutas que já existiam antes do ser tomar consciência de si e até mesmo de qualquer fenômeno manifestado no mundo.

É preciso entender que Michel Henry não fala de uma dicotomia corporal, não há uma dualidade entre mente e corpo, contudo, Henry entende que o corpo é uma mistura de ação com paixão, um *pathos*, onde o ser mistura-se com o corpo num movimento de pura passividade de si, "um corpo que é um eu". Não há uma consciência que determina os movimentos do corpo, ou as suas afeções, mas o corpo da fenomenologia henryana é um corpo imediato, possuidor "de um saber cuja originalidade e caráter excepcional, é verdade, [...] porque seu ser, fenomenologicamente determinado segundo o modo de seu aparecer, que é o da experiência interna transcendental, é o ser mesmo da subjetividade" (HENRY, 2012, p. 72, grifo nosso). Não há mediação entre movimento e consciência, o movimento é precisamente uma determinação própria, nós

nos unimos aos nossos movimentos numa relação onde o corpo se confunde consigo mesmo.

> O movimento é conhecido por si mesmo; ele não é conhecido por outra coisa, por um olhar da reflexão, por exemplo, ou por uma intencionalidade qualquer que se dirige a ele. Nenhuma distância fenomenológica vem se interpor entre o movimento e nós; o movimento não é absolutamente transcendente. O movimento nos pertence. Nosso corpo é um conjunto de poderes que temos sobre o mundo. (HENRY, 2012, p. 77)

Henry entende que não há distanciamento entre o movimento do corpo com a vida, a natureza corpórea é originária, o corpo é originário, ao mesmo tempo em que as afeções se dão no corpo elas também acessam a vida. Exemplificando a radicalidade fenomenológica do movimento, Michel Henry afirma que: "O movimento da mão se dá imediatamente na experiência interna transcendental que se confunde com o ser mesmo desse movimento" (HENRY, 2012, p. 78). Ou seja, um simples mover as mãos é um movimento primeiro de uma esfera ontológica e subjetiva, que não possui nada de exterior, não se aplica a um patamar transcendente de distanciamento de si, mas revela-se como um saber próprio da vida, que ocorre nela e somente através dela.

Deste modo é possível compreender quando Henry argumenta e se opõe contra a instrumentalização do corpo, mostrando que o corpo não está a serviço de uma consciência ou do ser, "[...] o ego age diretamente sobre o mundo. Ele não age por intermédio de um corpo extenso, não recorre, [...], a nenhum meio, ele é ele mesmo esse corpo, ele mesmo esse movimento, ele mesmo esse meio" (HENRY, 20012, p. 79, grifo nosso). Portanto em Michel Henry o ser do ego é em si mesmo um corpo vivido, um "eu sou", lugar onde a vida prova a si

mesma, local onde os afetos se dão originariamente, um poço patético de imanência pura.

> E a vida se essencializa a cada vez, em cada indivíduo, como a ipseidade própria do ser. [...] não é a presença a si do pensamento senão enquanto esta presença da vida no pensamento como poder que se auto-afeta, e assim já sempre adveio a si mesmo. A essência do pensar é o eu penso, não porque me penso pensante no pensamento pensado, ao modo de uma reflexão, mas porque eu sou. O ser do ego, sua vida interior, é a essência do pensamento. "Eu sou explicita simplesmente a condição ontológica de possibilidade do eu penso", condição, evidentemente, prévia. "Um pensamento que (se) pensa deve", nesse ato e para poder efetua-lo, "já ser" antes da reflexão. (FURTADO, 2008, p.247 – 248, grifo nosso)

No tocante a questão, o corpo também é um corpo que sente, um corpo que sofre, apreende sobre si as afeções em um movimento de passividade de si. O corpo não é unicamente movimento e ação, é também um sentir a si mesmo. "É a determinação subjetiva dessa origem de nosso poder de sentir que faz que os movimentos por meio dos quais temos consciência de exercer tal poder não sejam determinações fisiológicas de nossos órgãos, mas se deem a nós, como movimentos originários [...]" (HENRY, 2012, p.100, grifo nosso). Assim a afetividade torna-se a base da filosofia henryana, pois é a partir dela que o corpo torna-se um corpo que sente, um corpo vivido, o sentir a si da vida no corpo habita o âmbito de pura imanência e afetividade.

Somos um corpo que possui o poder do sentir, e não um corpo sentido, esse "eu posso" da vida que é um poder de afetar-se a si mesmo, é nesse sentir que os movimentos tor-

nam-se originários. "Que el viviente no puede escapar a este modo de revelación universal que le concierne en lo más íntimo de la subjetividad se refleja perfectamente en la experiencia absolutamente pasiva del dolor, en la cual el viviente prueba su propia vida con la pasividad […]" (MARTÍNEZ, 2017, p. 23, grifo nosso). É através dessa passividade que a vida se revela como singular, que eu compreendo a minha ipseidade. "[...] *la unidad ontológica está dada y anticipada por la subjetividad (corporalidad), la pasividad originaria evidencia la unidad subjetiva del cuerpo"* (Rodríguez, 2010, p. 93, grifo do autor, grifo nosso). Nesse movimento de passividade próprio da vida o ser se torna impossibilitado de escapar de si, somos incapazes de escapar de nós mesmos, do nosso corpo. E é aí que o corpo experiencia a vida tornando-se originário, sem distanciamento, um corpo que é afetividade e subjetividade, um corpo que antecede o movimento do eu penso, um corpo que sente, que se prova, este corpo que é um eu.

Pois é através de uma fenomenologia que compreende o corpo através de uma perspectiva afetiva, que se é capaz de apreender o modo de como essas afecções vem a se experienciar no indivíduo, de modo que, na fenomenologia henryana, o corpo não é simplesmente uma couraça que envolve esta vida originária, mas é o local na qual onde ela prova a si mesma, através de um movimento de autoafecção.

Como já demonstrado é nessa vida absoluta que o corpo se fundamenta, e é nesta subjetividade que encontra-se a individualidade deste corpo, nessa radicalidade da vida onde o conteúdo essencial nunca se desassocia e distancia-se de si. Em Henry não se pode reduzir ao simples fato empírico a pulsão afetiva na qual o ser é permeado, as disposições afetivas e carnais que os constituem são inerentes a sua subjetividade. É preciso de uma redução fenomenológica que vá além do corpo aparente, para que se possa encontrar o que há de mais puro e originário do ser, onde a pura espontaneidade, a essência de todo o vivente se manifeste em sua concretude original.

Portanto o trabalho apresentado não tem por objetivo achar uma resposta ou solução sobre como se dão as questões sexuais ou de gênero do indivíduo, mas abre-se um leque de questões que ainda não foram resolvidas por completo. Contudo uma coisa Michel Henry deixa claro em sua filosofia, não é possível determinar no que se consiste a ipseidade do ser baseando-se simplesmente em aspectos empíricos. Como ele afirma: "É, pois na imanência da vida que a relação erótica deve, antes de tudo, ser descrita [...]" (HENRY, 2014, p. 305, grifo nosso). Henry lança ao plano da subjetividade toda e qualquer individualidade do sujeito, que de tal modo anuncia:

> A individualidade da subjetividade absoluta encontrou seu fundamento na teoria segundo a qual o ser dessa subjetividade é o ser mesmo do ego. Quando a vida do ego é a vida concreta do corpo, essa individualidade se torna uma individualidade sensível. Esta não é uma individualidade empírica, pois não é uma individualidade da sensação, mas do sentir. [...] a vida de nossa força de sentir é uma vida individual, é a vida mesma da individualidade. (HENRY, 2012, p. 130 – 131, grifo nosso)

Ou seja, cada sujeito sente da sua maneira, em sua ipseidade que lhe é própria, que está imersa em uma subjetividade imanente que é inatingível pelo olhar da consciência intencional. Há em cada indivíduo um desejo, uma vida afetiva que lhe é única, onde não se pode explicar pelo pensamento intelectivo. Nesta perspectiva, Henry atesta que: "o ser de nossa vida sensível não se constitui mais pelo juízo, há em nós uma vida primitiva, uma vida originária que não é intelectual [...]" (HENRY, 2012, p. 132, grifo nosso). A partir de tal afirmação é possível afirmar que o indivíduo não está fundamentado no sentido empírico, mas a verdade que há em cada indivíduo, a sua totalidade enquanto ser, fundamenta-se naquilo que lhe

é mais próprio e sensível, a vida. Em conformidade com o exposto Michel Henry ainda salienta:

> A vida originária é individual, mas essa vida é precisamente a vida sensível, a vida do corpo. A individualidade sensível se refere, portanto, ao que há de mais primitivo em nós, não a um elemento empírico, mas à vida concreta e original da subjetividade absoluta, à sua determinação mais profunda, que será fundamento de todas as demais determinações e de todas as outras modalidades nas quais essa vida poderá se expressar. (HENRY, 2012, p. 133)

Em suma, o corpo assim como a vida é um sentir a si mesmo, a vida afeta o corpo, trazendo-o à vida[8]. Neste sentido através de uma onto-fenomenologia da subjetividade, Michel Henry lançou o corpo subjetivo à um patamar jamais alcançado pelo corpo biológico e mecanicista proposto pela ciência. É possível a partir de então entender a importância de se analisar a subjetividade do corpo, através da fenomenologia e mais, observar o corpo a partir da vida, pois é somente a partir de tal perspectiva que é possível compreender a complexidade do corpo em sua totalidade. É no corpo que a vida é sentida, é nele onde os fenômenos originários se manifestam.

Referências Bibliográficas

BAASSIRI, Mahmoud. **La Praxis dans le *Marx* de Michel Henry.** Tese (Doutorado em Filosofia). Université Laval, Quebec, 2016.

[8] "Não há carne que não traga em si um Si vivo, nem Si que não seja, em sua essência, carnal" (MARTINS, 2014, p. 62).

CARUANA, Virginie. La chair, l'érotisme. **Revue philosophique de la France et de l'étranger**. Paris, v. 126, p. 373-382, 2001/2003. Disponível em: <http://www.cairn.info/revuephilosophique- 2001-3-page-373.htm>. Acesso em: 10 de agosto de 2017.

FURTADO, José L. **A Filosofia de Michel Henry:** Uma Crítica Fenomenológica da Fenomenologia. UFOP – Ouro Preto, 2008.

GARCÍA-BARÓ, Miguel L. Introducción a la teoria de la verdad de Michel Henry. In: HENRY, Michel. **Fenomenología Material:** Ensayo Preliminar de Miguel García-Baró. Madrid: Ediciones Encuentro, 2009.

_____. **La Muerte, el Amor y outros Aprendizajes.** Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2012.

GRZIBOWSKI, Silvestre. Fenomenología da Subjetividade: vida, corpo e o cuidado ético em Michel Henry. In: **Ética e Subjetividade**. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2016.

HENRY, Michel. **A Barbárie**. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Ed. Realizações, 2012.

_____. **Encarnação: uma filosofia da carne**. Trad. Florinda Martins. Portugal: Circulo de Leitores, 2014.

_____. **Filosofia e fenomenologia do corpo: ensaio sobre a ontologia biraniana.** Trad. Luiz Paulo Rouanet. Sao Paulo: E Realizacoes, 2012.

LECLEARQ, Jean. Ler Michel Henry em Tempos de Crise. Perspectivas e desafios. In: **Corpo e Afetividade.** Lisboa: Universidade Católica Editora, 2017.

MARTÍNEZ, Juan P M. **El Sufrimiento en la Vida:** Reflexiones en torno a la Esencia Humana a partir de Michel Henry. Tese (Doutorado em Filosofia) Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2017.

MARTINS, Florinda. Apresentação. In: MARQUES, Rodrigo V. **Genealogia da Psicanálise:** O Começo Perdido. UFPR, Curitiba, 2009.

_____. A Volúpia e o Incômodo na Configuração dos Saberes e da Cultura. In: ANTÚNEZ, A E A; MARTINS, F; FERREIRA, M V (orgs). **Fenomenologia da Vida de Michel Henry**: interlocução entre filosofia e psicologia. São Paulo: Escuta, 2014.

_____. **Recuperando o Humanismo**: Para uma Fenomenologia da Alteridade em Michel Henry. Cascais: PRINCIPIA, 2002.

_____; SALDANHA, Marcelo. **Michel Henry: critérios de avaliação de uma obra de arte.** Ed. Fundarte. 2014.

MAURI, Renato G. **A Im(possibilidade) da Representação na Fenomenologia Material.** São Paulo. 2016.

PRASERES, Janilce. **Fenomenologia da Afetividade:** Um estudo a partir de Michel Henry. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Santa Maria, RS: UFSM/PPG, 2015.

_____. **Michel Henry e o Corpo Subjetivo:** uma leitura fenomenológica. Passo Fundo, 2014.

RODRÍGUEZ, John D B. **Pasividad Y Sustancia En Filosofía Y Fenomenología Del Cuerpo De Michel Henry.** Paris: ArghosDiffusion, 2010.

ROSA, José M S. **"Haverá Uma Carne Sem Corpo?" Releituras de Incarnation... de Michle Henry.** Corpo e Afetividade: Colóquio Internacional Michel Henry. Lisboa. 2015.

VASCHALD, R. **Souffrance et Révélation.** Klesis Revue Philosophique. Montpellier. 2006.

WONDRACEK, Karin. **Ser nascido na vida**: a fenomenologia da vida de Michel Henry e sua contribuição para a clínica. 2010. 257 f. Tese (Doutorado em Teologia e História)– Escola Superior de Teologia, Instituto Ecumênico de Pós-Graduação, São Leopoldo, 2010.

DO DISPOSITIVO À PROFANAÇÃO: CORPO A CORPO SEM SUJEITOS

Lugan Thierry Fernandes da Costa[1]

Da *épistémè* ao dispositivo: uma introdução entre fios e redes.

O conceito de dispositivo, certamente, é uma das noções mais prolíficas deixadas pela filosofia do século XX. O substrato da formulação, ainda que pouco tenha falado especificamente sobre ela, é de responsabilidade do célebre filósofo francês, Michel Foucault. Posteriormente, revisores investiram na delimitação e outros intelectuais, como Gilles Deleuze, Antonio Negri e Giorgio Agamben, repensaram e atualizaram-no. "O que é o dispositivo?", desde o questionamento de Alain Grosrichard a Foucault (FOUCAULT, 2015a, p. 364), tornou-se uma questão inultrapassável para analisar e, eventualmente, até propor possibilidades diante das relações de poder.

É certo, por outro lado, que o conceito já percorria a obra do filósofo francês, desde muito antes, remetendo à sua formação filosófica e ao aperfeiçoamento de sua obra. Dispositivo substituirá, na obra de Foucault, a expressão que seus mestres e antecessores insistiam em postular como uma estrutura. Esta era uma formulação bastante labiríntica e rígida, sendo alvo de diversas polêmicas sobre o alcance de sua designação (VEYNE, 2011, p. 35).

Igualmente, inserindo-se dentro do próprio sistema do pensamento foucaultiano, o termo passa a ser empregado no arco da História da Sexualidade (FOUCAULT, 2015b), num sentido mais amplo do que o termo "*épistémè*", utilizado anteriormente (FOUCAULT, 2008). Na entrevista com Grosrichard,

[1] Graduando em direito pela UFPR.

ele refere-se ao dispositivo como algo mais geral que a "*épistémè*", haja vista que esta é eminentemente discursiva e aquele seria composto também por elementos não-discursivos.

Na entrevista em questão, a diferenciação entre "*épistémè*" e dispositivo, dando-se pela presença do elemento não discursivo neste último, permanece razoavelmente incerta. Isso porque Foucault pensa as instituições - que é "*todo comportamento mais ou menos coercitivo*" (FOUCAULT, 2015a, p. 368) - como o elemento não discursivo, as quais, no momento anterior, eram formas de discursividade. Esse dilema é resolvido parcialmente por Agamben, ao descrever o dispositivo foucaultiano como um conjunto composto por elementos linguísticos e não-linguísticos (AGAMBEN, 2009, p. 29). Essa descrição é uma influência da filosofia da linguagem, muito mais forte na filosofia de Agamben do que na de Foucault, dado que os elementos não linguísticos não são compatíveis com os elementos não discursivos. A divisão linguística localiza componentes não linguísticos na esfera da discursividade, dando mais sentido à ideia de instituições como elementos não linguísticos, porém providos de discursividade.

Ainda, o dispositivo é composto por elementos de caráter mais heterogêneo que o conceito de "*épistémè*", os quais dizem respeito a "*discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas*" (FOUCAULT, 2015a, p. 364).

Internamente a essa heterogeneidade, dá-se um jogo, que Foucault entende ser uma dinâmica própria entre os componentes da rede. O dispositivo não é uma agregação estática hegemonizada em determinado momento, mas um conjunto em mutação funcional e posicional. Isso porque, originado como estratégia diante de uma demanda, o dispositivo se mantém produzindo efeitos esperados ou inesperados, exigindo um rearranjo constante. Com isso, Foucault antecipa: dispositivo é a rede dinâmica, funcional e posicional, que se esta-

belece entre um conjunto heterogêneo de elementos, discursivos e não discursivos.

É possível que o próprio filósofo não soubesse a magnitude que ganharia a afirmação de que o dispositivo ainda não era uma ideia resolvida. Será Gilles Deleuze, então, que se perguntará o que é um dispositivo, permanecendo fiel às teorizações de seu amigo, e, concomitantemente, prezando por uma leitura criativa.

Deleuze colocará o problema do dispositivo em termos multilineares, ou seja, um conjunto de linhas em movimento e transformação sob as quais agem forças que ora as tensionam ora as afrouxam. Por serem os dispositivos "*máquinas de ver e falar*" (DELEUZE, 1990, p. 155), são compostos por curvas de visibilidade - linhas que definem o regime de luz - e curvas de enunciação, que dão origem à posição diferencial dos elementos. Porém, existem também linhas de força que são linhas parasitas e inextrincáveis de outras linhas, "*invisíveis e indizíveis*" (DELEUZE, 1990, p. 155), atravessando-nas de ponta a ponta, de modo a torná-las retas. Deve-se ainda falar das linhas de subjetivação - de cuja existência indispensável nos dispositivos não há certeza – que dizem respeito à produção de uma subjetividade. Faz-se necessário, ademais, considerar linhas de fissuras, responsáveis por fraturar os dispositivos.

O resultado da interação sinuosa dessas linhas é a atualidade do dispositivo, isto é, um devir. Segundo Deleuze, os dispositivos estudados por Foucault são aquilo que "*vamos deixando pouco a pouco de ser*" (DELEUZE, 1990, p. 160), o que gera uma abertura para o futuro, não aludindo à concepção do presente através de mera comparação com o passado. Nas inumeráveis entrevistas que Foucault deu, estaria presente justamente esse diagnóstico do novo, do por vir, enquanto nos livros são analisados, sobretudo, os processos históricos.

Desse modo, Deleuze ofereceu o dispositivo a Foucault, afirma Antonio Negri, filósofo operaísta nascido na Itália mas também conhecido em terras francesas (NEGRI, 2016, p. 81).

Ele também apresenta seu próprio entendimento de dispositivo: "*quer dizer, um mecanismo material, social, afetivo e cognitivo de produção de subjetividades, ou seja, a origem de todo movimento em direção aos princípios*" (NEGRI, 2016, p. 143). A ideia de princípios aparece aqui porque o dispositivo seria uma noção para recomeçar a teorização política para além do niilismo de que todas as escolhas se equivalem. Então Negri - imputando a Foucault uma ontologia (NEGRI, 2016, p. 101) – alega que a ideia de dispositivo prescreve um "dentro" ontológico e um "ponto baixo" na geometria do poder (NEGRI, 2016, p. 143).

Da *oikonomia* ao dispositivo: corpo a corpo sem sujeitos

Mais recentemente, deu-se a retomada do tema por Giorgio Agamben, impregnando-o de genealogia, com seu estilo e referências ímpares. Assim como para Foucault o dispositivo é também uma estratégia teórica contextual e sistemicamente relevante em sua obra, o filósofo italiano retoma essas duas funcionalidades de maneira a incrementar essa tese – apontando relações mais intrigantes e herméticas.

Para ele, o termo dispositivo tem outro antecedente teórico que não a "*épistémè*". Trata-se da ideia de positividades (*positivité)* que teria sido utilizada por Foucault por influência da leitura de seu professor, Hyppolite, a respeito de Hegel. Este teria oposto natureza e positividade, uma vez que a última seria o elemento histórico e coercitivo. Desse modo, a positividade seria uma obstrução para a liberdade humana, como se vê na classificação hegeliana de religião natural e positiva: enquanto uma seria a relação entre a razão e o divino, a outra diria respeito aos processos históricos de crenças e regramentos, respectivamente. Dessa concepção, Foucault tomaria a seguinte problemática: "*a relação entre os indivíduos como seres viventes e o elemento histórico, entendo com este termo o conjunto*

das instituições, dos processos de subjetivação e das regras em que se concretizam as relações de poder" (AGAMBEN, 2009, p. 32).

Ainda, em Foucault, o termo dispositivo seria um conceito operativo de caráter geral, utilizado no lugar do conceito dos universais, como o Estado. No texto de Agamben, essa afirmação parte de uma presunção de que o leitor conhece como se dá a operação do poder para Foucault. De todo modo, esse ponto pode ser esclarecido pela entrevista já citada. Primeiramente, essa operação descreve o exercício do poder que não se dá exclusivamente de cima para baixo, do singular para o plural, mas que também parte dos pequenos lugares para em seguida se organizar relativamente – ou nas palavras dele: "*o poder é um conjunto mais ou menos organizado, mais ou menos piramidizado, mais ou menos coordenado*" (FOUCAULT, 2015a, p. 369). Se é a assimetria que propicia o exercício do poder, de alguma forma sugerindo um superior e um inferior, é porque existem capilaridades de poder nos dois sentidos (FOUCAULT, 2015a, p. 372). É imperativo, portanto, evitar os universais, em sua função de Uno, para efetuar uma análise do exercício do poder.

Após essa incursão teórica pelo termo dispositivo na obra de Foucault, Agamben retoma-o genealogicamente, dizendo que a fragmentação de significado que acomete o termo hoje está correlacionada com as possibilidades do significado em sua origem e desenvolvimento. Para isso, o pensador italiano depara-se com uma resposta na genealogia teológica da economia. A palavra grega "*oikonomia*" significa a gestão da casa e, assim, foi utilizada na teologia para convencer aqueles que se opunham à forma Trina de Deus – pois esta minava a unicidade divina. Argumentou-se que Deus, em substância, seria Uno, mas no que tange à administração da salvação teria caráter Trino. Como dispositivo, a "*oikonomia*" introduz no cristianismo a Trindade enquanto governo providencial. O termo "*dispositio*" surge para, em tal caso, traduzir, na tradição latina, a imiscuição da providência na "*oikonomia*", para referir-se ao

governo do mundo e da história dos homens (AGAMBEN, 2009, p. 38).

Desvinculando-se de Foucault, Agamben propõe, então, que o sujeito seja resultado do "*corpo a corpo*" (AGAMBEN, 2009, p. 38) entre a ontologia das criaturas e os dispositivos – definidos como "*qualquer coisa que tenha capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes*" (AGAMBEN, 2009, p. 40). Por isso, com a propagação de dispositivos existe uma correspondente multiplicação das formas de subjetivação.

Esse crescimento exponencial de dispositivos e sujeitos corresponde a um novo tipo de dispositivo, operante nas sociedades em que o capitalismo se encontra em estado avançado, que tende a capturar inesgotavelmente a vida. Os novos dispositivos não são apenas máquinas de produzir subjetividades - e, portanto, de governar -, eles priorizam os processos de dessubjetivação. Segundo o autor, "*o que acontece agora é que processos de subjetivação e dessubjetivação parecem tornar-se reciprocamente indiferentes e não dão lugar à recomposição de um novo sujeito, a não ser de forma larvar e, por assim dizer, espectral*" (AGAMBEN, 2009, p. 47). O capturado pelo dispositivo telefônico, segundo o filósofo italiano, não ganha uma nova subjetividade, mas apenas um número pelo qual é monitorado.

A disseminação de dispositivos faz com que o governo tenha mais dificuldade de apreensão dos indivíduos - tornados demasiado dóceis -, haja vista "*a vigilância* (...) *dos espaços públicos das cidades em áreas internas de uma imensa prisão*" (AGAMBEN, 2009, p. 50). Assim, assiste-se ao girar em falso de uma máquina que, ao invés de salvar o mundo, direciona-o para a catástrofe.

Do dispositivo à profanação: tarefa política da geração que vem

Curiosamente, Agamben recepcionará uma possibilidade de desativar os dispositivos, torná-los inoperantes, não nos termos de soluções filosoficamente modernas (AGAMBEN, 2009, p. 67), mas em termos de potência. Trata-se de uma apreciação diferenciada em relação aos demais intérpretes de Foucault. Deleuze, por exemplo, vê no devir da atualidade algo que possibilitaria uma vida fora dos quadros observados nos processos históricos; já Negri, ao diferenciar biopoder de biopolítica, conceberá a possibilidade de uma valoração diferenciada dos biopoderes, aqueles que são dispositivos de dominação e aqueles que são dispositivos de resistência.

Nesse momento de sua obra, Agamben se inspirará nos juristas romanos e no conhecimento deles sobre a subtração proporcionada pela transferência das coisas para a esfera do sagrado. A consagração era o procedimento pelo qual o sagrado era tornado indisponível para o uso comum. A subtração realizada - no sentido de tomada do comum humano e legado ao divino - seria a função da religião, uma vez que "*não só não há religião sem separação, como toda separação contém ou conserva em si um núcleo genuinamente religioso*" (AGAMBEN, 2007, p. 58), e operada pelo dispositivo do sacrifício. Numa genealogia da palavra religião, é possível perceber que o termo deriva do latim *relegere* ("reler"), ao invés de *religare* ("o que une"), marcando fortemente o significado de distinção da religião (AGAMBEN, 2007, p. 59) - ainda que a fronteira tanto una quanto separe.

Se a origem que impregna a religião requer a constante releitura da distinção entre homens e deuses, é na releitura negligente, distraída, debochada, que essa separação começa a se dissipar. Aparece aqui, então, o papel do jogo e do lúdico. Muitos jogos que conhecemos têm origem em rituais sagrados - porém praticam também sua inversão, na medida em que

fazem surgir mitos sem ritos e ritos sem mitos. Logo, sem abolir o sagrado, destituem sua potência, que residia na unidade do rito e do mito.

Com a ludicidade, opera-se o movimento inverso da sacralização, a profanação, em que a coisa é restituída ao uso comum das pessoas. Nesse sentido, Agamben se sobressai em relação a Deleuze e Negri, arguindo que o dispositivo não pode ser destruído ou apenas bem usado - uma vez na esfera do sagrado, não pode deixar de realizar a função de captura. É preciso recriá-lo como contradispositivo por meio da profanação (AGAMBEN, 2009, p. 45). O dispositivo profanado resta neutralizado, não se tratando, portanto, de secularização, a qual apenas muda de lugar o arranjo, sem, porém, alterar qualquer dinâmica de poder.

Por isso, no presente, a função de subtrair coube ao capitalismo. Retomando Benjamin, Agamben coloca que o capitalismo é "(…) *um fenômeno religioso, que se desenvolveu de modo parasitário a partir do cristianismo*" (AGAMBEN, 2007, p. 62). Uma religião, porém, com a característica de ser um culto puro e permanente, sem dogma, incutida de consciência de culpa sem expiação e tendencialmente generalizante; e de ininterrupta festividade, a qual engloba o próprio trabalho (BENJAMIN, 2017). Por isso, a separação religiosa é levada ao extremo, atingindo uma sacralização sem resíduos profanos. Ignorando a divisão entre profano e sacro, a religião do capitalismo destitui a divisão, de modo que torna todo uso impossível. O capitalismo como religião, portanto, cria dispositivos improfanáveis.

Para conseguir desativar os dispositivos do capitalismo, no seu estado corrente, é imprescindível criar categorias de puros meios, as quais são "*uma prática que, embora conserve tenazmente a sua natureza de meio, se emancipou da sua relação com uma finalidade, esqueceu alegremente o seu objetivo, podendo agora exibir-se como tal, como meio sem fim*" (AGAMBEN, 2007, p. 67). Há de se considerar que os puros meios são extremamente

frágeis, pois o capitalismo se converteu precisamente num dispositivo de captura deles.

Acho melhor não (por enquanto)

O texto que se seguiu certamente é pouco preciso e arenoso, mais pela juventude intelectual de seu artífice do que pelos referenciais teóricos, ainda assim, é preciso ser dito um zumbido preludiado por cada palavra dele: esse trabalho é um dispositivo.

A sua construção é de elementos heterogêneos, filósofos, palavras, regras, escritor, eletrônicos, universidade e vísceras. Cada um em um dinâmica posicional e funcional para entrar no jogo, promover a estratégia de exposição, o convencimento e a discussão. O elemento não-discursivo está igualmente presente, ele não cessa de não se inscrever.

Estes componentes são conectados por linhas, tensionando e afrouxando-as. Linhas que querem fazer ver o que não existe, a relação de poder, e anunciar uma posição diferencial. As linhas de força são tão intensas que alinham a curva, sem, contudo, dizimar suas tangentes – talvez por incipiência de seu artífice. Certamente existem linhas de subjetivação: a autor, o professor, o acadêmico. As linhas de fissura são delicadas.

Um entre muitos outros dispositivos de texto, no corpo a corpo com os viventes é atuante em um processo de dessubjetivação e, apenas eventualmente, subjetivação. O seu espaço, enquanto trabalho acadêmico, está separado do uso comum: se a universidade foi um lugar acessível a poucos, passamos, hoje, a falar em termos catastróficos.

Alguma palavra que foi dita, espera-se, pode ter sido atual, por não só ter se referido a páginas de livros, mas anunciar o que aos poucos deixamos de ser, dizendo também de uma possibilidade de porvir. Do mesmo modo, espera-se que

pelo menos alguma palavra dita não tenha caído sobre um niilismo cético, mas apontado lugares dentro da geometria do poder.

Diante do dispositivo, contudo, esse trabalho pretende ser profano. Profano porque o ato de fazer existir o que não existe, descrever algo como dispositivo denunciando sua historicidade, sua conjunção, cria um parasita – uma linha de força, portanto, mas força de resistência - que dificilmente morrerá. É a função poética da palavra: narrar o inenarrável é fonte produtora de catarse inescapável.

Profano porque exige um debruçar-se sobre livros e escritos, fazendo cessar, momentaneamente a exceção que agora é regra, e abrir nela uma exceção. Enfim, porque, ao clamar pelo debate e pelo aprofundamento teórico, bloqueia a força de lei.

Ao mesmo tempo, é preciso tomar outro ensinamento dos grandes intelectuais com dos quais se buscou inspiração e ser um pouco como o Bartleby, de Herman Melville: acho melhor não fazer algumas análises por agora.

Referências Bibliográficas

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

_____. O elogio da profanação. In.: **Profanações**. Trad. Selvino José Assman. São Paulo: Boitempo, 2007.

BENJAMIN, Walter. Capitalismo como Religião [fragmento 74, 1921]. Trad. Jander de Melo Marques Araújo. **Revista garrafa**, v. 23, jan./abr. 2017.

DELEUZE, Gilles. ¿Que és un dispositivo? In: **Michel Foucault, filósofo**. Barcelona: Gedisa, 1990.

FOUCAULT, Michel. **Sobre a história da sexualidade**. In.: Microfísica do poder. 3ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.

_____. **História da sexualidade I**: **A vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 3ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2015b.

_____. **A arqueologia do saber**. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 7ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

NEGRI, Antonio. **Quando e como eu li Foucault**. Trad. Mario Antunes Marino. São Paulo: n-1 edições, 2016, p. 81.

VEYNE, Paul. **Foucault: seu pensamento, sua pessoa**. Tradução de Marcelo Jacques de Morais. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

PSICANÁLISE E BIOLOGIA: UMA HISTÓRIA DE EXCLUSÃO

Rafael Amboni Dal Moro[1]

Diversos estudos atuais realizados por pesquisadores em nossas universidades brasileiras, publicados em livros, teses, dissertações e artigos em periódicos científicos, direta ou indiretamente, tem traçado as linhas fronteiriças entre psicanálise freudiana e biologia, mostrando as afinidades entre esses dois campos do conhecimento (BARBOSA e SANTOS, 2005; CORRÊA, 2005; FONSECA, 2009; SIMANKE, 2009; BOCCHI, 2010; CAROPRESO, 2010; MARTINS, 2010; MOUAMMAR, 2010; VIANA, 2010; FERRETTI, 2014; SIMANKE, 2014a; SIMANKE, 2014b; CORRÊA, 2015; COSTA, 2016). Esses estudos encontraram na obra freudiana referências, explicitadas ou não por seu autor, a Darwin e a outros que pensaram a biologia e a fisiologia humana, como Lamarck, Konrad Lorenz, Highlings Jackson, e até mesmo filósofos Nietzsche e Schopenhauer.

Para outros interpretes de Freud, porém, seria preciso afastar a psicanálise de uma leitura que enfatiza seus conceitos biológicos. Podemos encontrar um exemplo dessa atitude a partir da crítica feita à psicanálise pelo antropólogo Lévi-Strauss (1982). Diferente do que muitas vezes nos disse Freud, ou seja, de que a psicanálise seria uma ciência natural (inspirada nos modelos da física e da biologia), para o antropólogo ela seria uma ‘‘ciência social’’ (LÉVI-STRAUSS, 1982, p.532-533) buscando uma atitude ‘‘cientificamente mais sólida’’.

Simanke (2014a, p.79) observa essa tendência na psicanálise de Lacan, para ele um esforço de ‘‘refundamentação da

---

[1] Graduado em Psicologia (PUC/PR) e Filosofia (FAE). Atualmente mestrando em filosofia pela PUC/PR.

teoria freudiana''. Essa ''refundamentação'' da psicanálise, expõe o autor, se daria a partir de outras áreas do conhecimento, como a antropologia e a linguística, excluindo o pensamento biológico. Para Simanke (2014a, p.78), autores como Lacan e Laplanche são emblemáticos por ''uma radical desnaturalização do Trieb freudiano, tanto no plano teórico como terminológico'', resultando ''na rejeição total do vocabulário biológico – do qual o termo "instinto" evidentemente faz parte – e na invenção de um neologismo para substituí-lo, a saber, o francês "pulsion"''.

Nesse mesmo sentido Ferretti (2014, p.06) observa que para Lacan ''o sujeito psicanalítico deveria ser radicalmente desvinculado do indivíduo biológico e a noção de história, da de desenvolvimento''. Assim, ''a psicanálise seria uma ciência do particular e sua matéria, o campo da fala e da linguagem'' (FERRETTI, 2014, p.06).

Estaria por suposto na psicanálise de Lacan, assim, a ruptura ontológica entre o animal e o humano, entre o natural (físico e biológico) e o cultural. Com isso, do ponto de vista de Simanke (2014a, p.78), expressando ''uma recusa em admitir a significação biológica que Freud tão claramente atribuiu ao seu conceito de "instinto"''. Mas segundo Simanke (2014a, p.78), que afirma a continuidade entre biologia e cultura na psicanálise freudiana, ''há inúmeras evidências de que Freud sustentava uma visão naturalista das ciências sociais''. Para o autor, alinhadas com a perspectiva naturalista, ''as investigações psicanalíticas freudianas prontamente adentraram o campo das humanidades e se propuseram a elaborar uma teoria social que englobava a arte, a religião, o laço social e a cultura como um todo'' (SIMANKE, 2009, p.221).

Seja como for, o fato é que a biologia se tornarou um tabu na psicanálise, constituindo talvez a parte menos apreciada por seus leitores e estudiosos. A hipótese filogenética (histórica) emprestada da biologia, utilizada por Freud e aplicada por ele ao psiquismo, segundo a qual as ''modificações sofri-

das no curso de uma vida serem transmitidas à prole'' (FERRETTI, 2014, p.04), foi largamente excluída das vertentes pós-freudianas por seus leitores e interpretes.

O Freud evolucionário, como observa Ferretti (2014, p.03), "dentro e fora do âmbito dos estudos psicanalíticos, é frequentemente esquecido''. As vertentes pós-freudianas, como a Psicologia do Ego e a Lacaniana, cada uma a seu modo, buscaram ''decantar'' (FERRETTI, 2014, p.05) ou excluir (no caso de Lacan) a biologia presente nos textos freudianos, ''seja separando as hipóteses ontogenéticas de sua contrapartida filogenética, seja afastando ambas dos domínios da psicanálise'' (FERRETTI, 2014, p.07).

Considerando essa história de exclusão do ponto de vista biológico na psicanálise, em especial o ponto de vista filogenético, a pergunta que nos colocamos para esse artigo é a seguinte: O que justificou essa exclusão ou substituição do pensamento biológico por outras áreas do conhecimento, como a antropologia e a linguística? Assim, iniciemos nosso percurso investigativo a partir do conceito de *Trieb*, recorrendo ao que nos dizem aqueles autores que consideram a presença da biologia na psicanálise freudiana.

O biológico em Freud na doutrina do *Trieb*

Para Fonseca (2009, p.01), que não desconsidera o naturalismo da psicanálise freudiana, através do conceito de *Trieb* Freud pôde também ''estabelecer as bases fisiológicas do psiquismo, situando os fatores biológicos de nosso comportamento''. Mas se Fonseca (2009) alerta para a presença do pensamento biológico na psicanálise, se posicionando como crítico das correntes que excluem da psicanálise qualquer indício de biologia, também não reduz a teoria de Freud a uma espécie de biologia aplicada. Em relação ao conceito de *Trieb*, portanto, observa que ''a definição do conceito deve satisfazer às exi-

gências da psicanálise, encontrando um termo intermediário entre elas e as definições puramente biológicas'' (FONSECA, 2009, p.01).

Em sua tese de doutorado Fonseca (2009) analisou exaustivamente o conceito *Trieb* em Freud, Nietzsche e Schopenhauer, traçando um fio condutor que passaria por esses dois filósofos, o criador da psicanálise e por outros cientistas como Darwin e Lamarck. Fonseca (2009) nos mostra como na verdade o conceito de *Trieb* não é propriamente uma invenção freudiana, mas algo de compartilhado entre o criador da psicanálise e esses cientistas e filósofos mencionados acima. Isso não significa dizer que o que Freud teorizou já havia sido teorizado antes, pois cada qual desses autores, inclusive Freud, pensou o *Trieb* a partir de razões muito diversas, desde campos do conhecimento distintos como a filosofia, a ciência e a psicanálise.

Mas afinal, como Freud definiu o *Trieb*? Em um ensaio de 1915 chamado *Os instintos e seus destinos* Freud o define à seguinte maneira: ''o ''instinto'' nos aparece como um conceito-limite entre o somático e o psíquico, como o representante psíquico dos estímulos oriundos do interior do corpo e que atingem a alma'' (FREUD, 2010b, p.57). Essa força atuaria como ''uma medida do trabalho imposto à psique por sua ligação com o corpo'' (FREUD, 2010b, p.57). Portanto, o *Trieb* freudiano diz algo a respeito da ligação do corpo com a psique, na medida que do corpo se originam estímulos que atingem a alma.

Além disso, o *Trieb* pode ser pensado a partir de quatro termos que se aplicam a ele: força (impulso), meta, objeto e fonte. Analisando o *Trieb*, Freud expõe que por força ''compreende-se o seu elemento motor, a soma de forças ou a medida de trabalho que ele representa'' (FREUD, 2010b, p.57), ou seja, a pressão constante e incoercível que também caracteriza um instinto qualquer. A meta, por sua vez, ''é sempre a satis-

fação, que pode ser alcançada apenas pela supressão do estado de estimulação na fonte do instinto'' (FREUD, 2010b, p.58).

O objeto é o que há de mais variável no *Trieb* freudiano, pois ele não estaria originalmente ligado a ele. Pode ser caracterizado como ''aquele com o qual ou pelo qual o instinto pode alcançar a sua meta'' (FREUD, 2010b, p.58). A fonte do instinto ''compreende o processo somático num órgão ou parte do corpo, cujo estímulo é representado na psique'' (FREUD, 2010b, p.59).

Resumindo essa definição, percebemos que o *Trieb* é uma força com origem no corpo, que atua como uma medida de trabalho imposto à psique, um impulso que impõe a meta de sua satisfação, como um instinto, mas que diferente dele não possui um objeto determinado de antemão, como por exemplo o alimento está para o instinto de fome.

Inicialmente essa força diz respeito à sexualidade, e sua investigação tem início com a publicação de 1905 chamada *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* e percorre os anos seguintes até aproximadamente 1915, passando a ser conhecida como a primeira teoria do dualismo instintual. Posteriormente essa teoria seria substituída por outra que a inclui, com a publicação de *Além do princípio do prazer* em 1920, em uma nova forma do dualismo. Assim, observa Fonseca (2009, p.01) que ''num primeiro momento, o Psicanalista vienense pensa na oposição entre libido e uma energia inespecífica ligada a conservação do organismo''.

Se referindo a doutrina do *Trieb*, Simanke (2014a, p.73-74) também observa que a ''primeira dualidade instintual'' se dava em termos das ''funções biológicas que servem à conservação da existência do indivíduo (para os instintos de autoconservação) e o conjunto de funções biológicas que servem à conservação da espécie (para os instintos sexuais)''.

De fato, em 1915 Freud diferenciava ''dois grupos desses instintos primordiais, os instintos do Eu, ou de autoconservação, e os instintos sexuais'' (FREUD, 2010b, p.61). Agru-

pando nessas duas categorias todos os demais instintos parciais. Lembramos que o *Trieb* não possui um objeto definido, razão pela qual um possível instinto parcial como o ''instinto de falar'', cujo objeto seria o ato de falar, ou qualquer outro instinto parcial, poderia ser agrupado em qualquer uma dessas duas categorias.

O indivíduo, observou Freud (2010a, p.20-21), tem uma ''dupla existência [...] ele vê a sexualidade mesma como um de seus propósitos, enquanto uma outra reflexão mostra que ele é tão somente um apêndice de seu plasma germinal''. Assim, ''a distinção entre instintos sexuais e do Eu apenas refletiria essa dupla função do indivíduo'' (FREUD, 2010a, p.21).

Assim ''Freud parecia, nesse momento, entender o instinto como uma espécie de conatus orgânico, a saber, um esforço, inerente ao ser vivo, para continuar existindo, quer individualmente, quer como espécie'' (SIMANKE, 2014a, p.74). Esse ''conatus'', como observa Simanke (2014a, p.74), carrega em si o conflito entre as metas da sexualidade e a autoconservação do indivíduo no interior da psique.

Nesse primeiro dualismo instintual, trata-se então de apontar para a força dos *Trieb*, que impele desde o corpo do indivíduo, de maneira incoercível, como uma exigência de trabalho feito ao psiquismo. Segundo observa Fonseca (2009, p.02), em um dos escritos técnicos publicados em vida, ''Freud expõe que a principal dificuldade da psicanálise frente ao funcionamento psíquico do indivíduo é lidar com essa força implacável e constitucional, que se opõe, muitas vezes, à necessidade adaptativa do organismo''.

Como observa Simanke (2014a), há uma importante mudança de perspectiva na segunda teoria do dualismo instintual com relação a essa primeira. Ela não exclui a primeira, porém, ''antes o instinto era definido como o representante psíquico de processos somáticos'' (SIMANKE, 2014a, p.76), ou seja, ponto de ligação entre o somático e o psíquico, sendo um

''conceito estritamente psicológico, ou, mais precisamente, metapsicológico''.

Na segunda teoria, contudo, ''Freud não hesitou em definir o instinto como um esforço inerente ao orgânico'' (SIMANKE, 2014a, p.76). O conceito de instinto ''adquire, assim, uma significação abertamente biológica, e sua expressão psicológica aparece como derivada de sua natureza biológica fundamental e como um caso particular de sua manifestação'' (SIMANKE, 2014a, p.76).

Na passagem de uma teoria a outra Freud não inventa novos instintos, ou exclui sua antiga teoria, mas trata de investigar o instinto não mais do ponto de vista de ser uma exigência imposta a psique, o que certamente continua válido, mas de sua própria natureza biológica, enquanto algo adquirido historicamente (na história filogenética da espécie).

Em 1920 na obra *Além do princípio do prazer*, portanto, a doutrina do *Trieb* foi pensada a partir de ''dois modos de articulação e atuação da libido, vida e morte, de que resulta a oposição entre Lebenstriebe e Todestriebe'' (FONSECA, 2009, p.02). Além disso, ''uma das principais características dessa segunda dualidade era restringir o alcance quase universal que a primeira concedia à meta da conservação'' (SIMANKE, 2014a, p.74).

Nesse novo dualismo instintual apresentado em 1920, os instintos sexuais e de autoconservação (antiga teoria do dualismo instintual) foram agrupados na categoria dos instintos de vida ou *Lebenstriebe*, e ''a meta geral dessa categoria de instintos foi definida como um impulso em direção a uma maior complexidade e organização pela ligação de formas e estruturas mais simples, sejam elas orgânicas ou mentais'' (SIMANKE, 2014a, p.74-75).

Já a categoria dos instintos de morte ou *Todestriebe* ''agiria na direção inversa, isto é, no sentido de desfazer as ligações estabelecidas [...] à total ausência das formas de organização próprias dos seres vivos'' (SIMANKE, 2014a, p.75). O

instinto de morte seria considerado por Freud a expressão da inércia na vida. Vale lembrar que toda estrutura viva traria em si o eterno jogo das duas forças antagônicas de vida e morte.

A partir dessa nova articulação da doutrina do *Trieb*, quando Freud fala do caráter conservador dos instintos, emprega o termo conservação de modo distinto daquele da primeira teoria, pois ''não mais se refere a um esforço para conservar a existência do indivíduo ou da espécie, mas a uma tendência dos instintos a restaurarem um estado anterior da história da vida'' (SIMANKE, 2014a, p.75). Mas qual seria esse estado anterior da história da vida? A respeito dessa questão, Freud é bastante claro:

> Seria contrário à natureza conservadora dos instintos que o objetivo da vida fosse um estado nunca antes alcançado. Terá de ser, isto sim, um estado inicial, que o vivente abandonou certa vez e ao qual ele se esforça por voltar, através de todos os rodeios do seu desenvolvimento. Se é licito aceitarmos, como experiência que não tem exceção, que todo ser vivo morre por razões internas, retorna ao estado inorgânico, então só podemos dizer que o objetivo de toda vida é a morte, e, retrospectivamente, que o inanimado existia antes que o vivente. (FREUD, 2010c, p.149)

Assim, o estado anterior que a vida estaria buscando seria a ausência de vida, o retorno ao inorgânico. E se isso é verdadeiro, então a vida só poderia ter derivado do inorgânico, o inanimado existiria antes do vivente.

Encontramos aqui, subjacente a toda essa argumentação, a presença de um ponto de vista que liga o físico (inorgânico) e o biológico (orgânico), que estabelece relações de continuidade evolutiva entre o inorgânico e o orgânico. Mas o próprio orgânico tem sua história e continuidade, pois os instintos

são ‘‘historicamente adquiridos’’ (FREUD, 2010c, p.149), a filogênese sendo a história das espécies. Com efeito, haveria continuidade também entre o indivíduo e sua espécie, e estaria então justificada a investigação do aspecto constitucional e hereditário dos indivíduos (do ponto de vista dos instintos).

Segundo o entendimento de Ferretti (2014) a abordagem que articula ontogênese e filogênese não seria novidade desse período aonde Freud apresenta a nova teoria do dualismo instintual, ela já estaria presente em obras anteriores como em *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* de 1905 e *Totem e tabu* de 1912-1913.

Mas como observa Simanke (2014a, p.77), foi no período final de sua produção teórica que Freud privilegiou os fatores filogenéticos, formados ‘‘ao longo da história evolutiva da espécie, em detrimento dos fatores ontogenéticos, referentes à história dos indivíduos’’. Com isso, ‘‘considerações de ordem biológica vêm mais ou menos naturalmente para o primeiro plano’’ (SIMANKE, 2014a, p.77).

Corrêa (2015) desenvolveu sua tese de doutorado buscando caracterizar o que seria o ponto de vista filogenético, aonde encontrou a presença darwiniana, nietzschiana e lamarckista nos textos freudianos. Seu principal objetivo nesse estudo foi ‘‘esclarecer o que é considerado constitucional nos seres humanos, os ‘‘esquemas filogeneticamente herdados’’’ (CORRÊA, 2015, p.22).

Segundo Corrêa (2015, p.42), ‘‘é, a meu ver, a partir de uma concepção próxima da de Nietzsche que Freud constrói sua história filogenética, e aqui o sentido histórico, genealógico, ganha todo seu sentido’’. Pois, segundo entende a autora, ‘‘diferentemente da visão evolucionista de Heackel, a história reconstruída por Freud, sua genealogia das constelações psíquicas, não é linear, e sim composta por desenvolvimentos e retrocessos, por direções discordantes’’ (CORRÊA, 2015, p.24). Sem com isso deixar de reconhecer que a ‘‘história para as disposições’’ é certamente ‘‘bastante influenciada por Heackel,

biólogo e filósofo, divulgador da teoria de Darwin nos países de língua alemã'' (CORRÊA, 2015, p.23).

A exclusão do pensamento biológico na psicanálise freudiana

Retornamos a nossa questão para esse artigo: O que justificou essa exclusão e substituição do pensamento biológico, cuja presença na psicanálise de Freud nos parece agora tão evidente, por outras áreas do conhecimento como a antropologia e a linguística?

Segundo o que observa Ferretti (2014, p.03), tal exclusão ''parece remontar ao juízo que se fez das teorizações de Ernst H. P. A. Haeckel, tidas como o epítome de um evolucionismo considerado ultrapassado e incômodo''. Heackel, lembramos, foi o principal divulgador das ideias de Darwin no mundo germânico.

Que teorizações são essas? A lei biogenética fundamental, ''segundo a qual a ontogênese seria uma breve e rápida recapitulação da filogênese'' (FERRETTI, 2014, p.03). Para Heackel, haveria uma íntima conexão causal entre o desenvolvimento ontogenético e o filogenético (espécie). Lembrando que a palavra evolução designava, de início, tanto um caso quanto o outro. Sobre isso observa Ritvo (1992, p.31) que a distinção entre ontogênese e filogênese teria surgido na embriologia preformacionista do século XVII, que sustentava a tese de que ''os organismos existiam microscópica mas plenamente formados desde o início''.

Assim, Ritvo (1992, p.104) argumenta que ''Freud desenvolveu sua mais famosa e controversa aplicação dessa teoria ao complexo de Édipo, como a recapitulação ontogenética de uma ocorrência real no desenvolvimento da civilização''. A principal obra aonde encontramos essa teorização é *Totem e tabu* (1912-1913). Para Ferretti (2014, p.95) o texto ''representa

um marco: ele significa para as reflexões sobre a filogênese o que Três ensaios significa para as reflexões sobre a ontogênese''.

Vale lembrar que, como observa Corrêa (2015), a abordagem filogenética de Freud não se limita a presença de ideias de Heackel e Darwin, mas aponta também para teorizações de Lamarck e Nietzsche. Para Fonseca (2009), além desses autores essas ideias remetem também ao filósofo Schopenhauer.

A lei biogenética obteve acolhida nas ciências humanas, nos campos da antropologia criminal, da educação, da psicologia infantil e da psicanálise. Ferretti (2014, p,04) explica que ''sob a caução do paralelo entre a criança, o louco, o selvagem e o animal, tais campos julgavam poder acessar, mediante a investigação dos representantes dessas categorias, o passado remoto da humanidade''. Ao menos desde ''a condenação emitida por Lévi-Strauss (1949/2003, p.123-136), que deu provas do caráter ilusório da identidade entre o infante e o primitivo, chamada pelo autor de "ilusão arcaica'''' (FERRETTI, 2014, p.04).

O que justificou tal condenação das hipóteses filogenéticas? Corrêa (2015, p.25) afirma que foi ''sua pretensão de verdade histórica''. Recorrer a filogênese, do ponto de vista de antropólogos como Lévi-Strauss, seria ''projetar na história da espécie o que ocorre em cada consciência individual'' (CORRÊA, 2015, p.26). A filogênese não passaria de um mito, algo que não aconteceu, enquanto Freud ainda sustentava a herança dos conteúdos da consciência individual, a história dos instintos, pela hipótese da continuidade do indivíduo e sua espécie, do animal e do humano.

Simanke (2009) sugere que a recusa ao pensamento biológico presente na psicanálise teria derivado de uma leitura retrospectiva da obra de Freud. Ao longo do século XX a discussão do problema entre a repartição das ciências humanas e da natureza foi marcante, e parece ter influenciado a leitura que Lacan fez da obra freudiana. A crítica epistemológica às

ciências da natureza (física e biologia) é explicada por Simanke (2009, p.222) como uma ''estratégia defensiva contra a extrapolação progressiva do modelo da física galilaico-newtoniana para outros campos do conhecimento''.

Assim, ao tratar-se do humano, a psicanálise deveria ser purgada da presença do pensamento biológico, da noção de espécie, pois estaria aberta uma ruptura entre ciências naturais e ciências humanas. O conceito de *Trieb*, que indicava a ligação entre o indivíduo e a espécie, entre o biológico e o humano, foi expurgado de sua significação biológica.

O ponto de vista biológico e filogenético da psicanálise freudiana foi reduzido a um mito que descreveria a ''estrutura fundamental do espírito humano [...] que pertence a uma ordem que transcende o presente e a sucessão histórica'' (CORRÊA, 2015, p.25). A importância da filogênese, por assim dizer, foi explicar a oposição que existe em cada indivíduo contra o estado social, desde sempre. Assim, ''retirando-se a crença na realidade histórica, factual, *Totem e tabu* nos revela aquilo que é estrutural, um sonho, no ser humano, de não ter de se submeter às exigências culturais'' (CORRÊA, 2015, p.26).

Referências Bibliográficas

BARBOSA, M. N. P e SANTOS, M.A. Considerações sobre a dimensão biológica do conceito de pulsão em Freud. **Psicologia**: Reflexão e Crítica, 2005, 18(2), pp.162-170.

BOCCHI, J. C. **A psicanálise freudiana e o atual contexto científico da biologia da mente: uma discussão a partir das concepções sobre o ego**. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de São Carlos, 2010. 255f.

CAROPRESO, F. A influência de Hughlings Jackson sobre a teoria freudiana da memória e do aparelho psíquico. In:

SIMANKE, R.T.; BOCCA, F.V. e MURTA, C. (Orgs.). **Psicanálise em perspectiva II**. Curitiba, PR: CRV, 2010.

CORRÊA, F.S. O processo de hominização: Freud interpretando Nietzsche. **Revista de Filosofia**, Curitiba, v.17, n.20, p.85-98, jan./jun. 2005.

_____. **Filogênese na metapsicologia freudiana**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015.

COSTA, V. H. F. Questionamentos sobre filogênese e história em Freud. **Ipseitas**, São Carlos, vol. 2, n.1, 101-114, jan-jun, 2016.

FERRETTI, M. G. **Ontogênese e filogênese em Freud: uma visão de conjunto**. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. 2014. F415o.

FONSECA, E. R. **Psiquismo e vida**: o conceito de impulso nas obras de Freud, Schopenhauer e Nietzsche. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo. 2009.

FREUD, S. (1905). **Três ensaios sobre a teoria da sexualidade**. Rio de Janeiro: Imago, v.7, 1996.

_____, (1912-1913). **Totem e tabu**: algumas concordâncias entre a vida psíquica dos homens primitivos e a dos neuróticos. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013.

_____, (1914). **Introdução ao narcisismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p.13-50.

_____. (1915). **Os instintos e seus destinos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p.51-81.

_____. (1920). **Além do princípio do prazer**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p.120-178.

LÉVI-STRAUSS, C. **As estruturas elementares do parentesco**. Petrópolis, Vozes, 1982.

MARTINS, E. C. Freud e a biologia evolucionária. In: SIMANKE, R.T.; BOCCA, F.V. e MURTA, C. (Orgs.). **Psicanálise em perspectiva II**. Curitiba, PR: CRV, 2010.

MOUAMMAR, C. C. E. Um diálogo entre Freud, Wilson e Lorenz: as fronteiras da pulsão. In: SIMANKE, R.T.; BOCCA, F.V. e MURTA, C. (Orgs.). **Psicanálise em perspectiva II**. Curitiba, PR: CRV, 2010.

RITVO, L. B. **A influência de Darwin sobre Freud**: um conto de duas ciências. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

SIMANKE, R. T. A psicanálise freudiana e a dualidade entre ciências naturais e ciências humanas. **Scietle Studia**, São Paulo, v.7, n.2, p.221-235, 2009.

_____. O trieb de Freud como instinto 1: sexualidade e reprodução. **Scientle Studia**, São Paulo, v.12, n.1, p.73-95, 2014.

_____. O trieb de Freud como instinto: agressividade e autodestrutividade. **Scientle Studia**, São Paulo, v.12, n.3, p.439-464, 2014.

VIANA, M. B. Freud e Darwin: ansiedade como sinal, uma resposta adaptativa ao perigo. In: SIMANKE, R.T.; BOCCA,

F.V. e MURTA, C. (Orgs.). **Psicanálise em perspectiva II**. Curitiba, PR: CRV, 2010.

AS OBJEÇÕES DE SANTO AGOSTINHO À POSTURA CÉTICA ACADÊMICA

Clodoaldo da Luz[1]

Apresentação da postura cética acadêmica

O posicionamento epistemológico acadêmico, assumido na contenda entre a Academia e o Estoicismo no período em que Arcesilau e Zenão coordenavam essas respectivas escolas filosóficas, tornou-se conhecido por Agostinho a partir da leitura da *Acadêmica* de Cícero (106 a. C.-43a. C.):

> Com Zenão [....] Arcesilau estabeleceu toda sua disputa, não por pertinácia ou intenção de vencer como ao menos me parece, mas pela obscuridade desses assuntos [...] Arcesilau negava haver algo que se pudesse saber, nem sequer aquilo mesmo que Sócrates se teria mantido – que soubesse que nada sabia; pensava assim estarem profundamente ocultas as coisas todas...nada covinha professar, nem afirmar seja o que for, nem aprovar com o assentimento. (CÍCERO, 2012, p. 135)

No intuito de refutá-la, primeiramente, o Hiponense[2] expõe aos seus interlocutores Licêncio e Trigécio que partici-

---

[1] Mestrando do Programa de Pós-Graduação de Filosofia da Universidade Federal do Paraná.

[2] Esta nomenclatura será usada para designar Agostinho, pelo fato de que devido a sua sagração episcopal como bispo coadjutor em 395, para logo depois ocupar a cátedra de Hipona, atual Annaba, Argélia; sua figura é, geralmente, associada a essa localidade.

pavam do diálogo 'Contra os Acadêmicos', a postura cética acadêmica e a motivação dessa assumida na querela contra os estóicos:

> Parece que tiraram sua doutrina de que a verdade é inacessível de uma definição do estóico Zenão, segundo a qual só pode ser percebida como verdadeira uma representação que é impressa de tal modo na alma pelo objeto de onde se origina que não pode sê-lo por um objeto donde não se origina. Ou mais breve e claramente: o verdadeiro pode ser reconhecido por certos sinais que o falso não pode ter. Os Acadêmicos empenharam-se com todas as forças em demonstrar que esses sinais não podem encontrar-se jamais. Os desacordos entre os filósofos, as ilusões dos sentidos, os sonhos e os delírios, os sofismas e os sorites, tudo isso foi usado em defesa de sua tese. E como tinham aprendido do mesmo Zenão que não há nada mais desprezível que a opinião, deduziram com muita habilidade que se nada podia ser percebido e opinar era totalmente desprezível, o sábio nunca deveria aprovar nada. (AGOSTINHO, 2008, 119-120)

O impacto transformador da assertiva do filósofo Zenão de Cítio (340 a. C. – 264 a. C.), fundador do Estoicismo, na reorientação da Nova Academia, sob um viés cético naquele momento, faz com que Agostinho no transcorrer do diálogo cite novamente, agora no 3º Livro a expressão de Zenão, de uma forma mais compreensível: "Segundo ele, só pode ser compreendida aquela representação que apareça de tal modo que o falso não pode mostrar-se." (AGOSTINHO, 2008, 119-120).

Analisando a expressão de Zenão nestes termos apresentada por Agostinho é mister apontar que o termo "só pode

ser compreendido' tem o alcance de "pode ser conhecida". (MATTHEWS, 2007, p. 31) Todavia a expressão 'que apareça de tal modo que o falso não pode demonstrar' traz uma grande dificuldade de compreensão.

Pois para que a verdade seja compreendida é necessário que ela se mostre de tal modo que a falsidade em relação a ela não possa ser demonstrada. Num exemplo ilustrativo, pode uma determinada pessoa afirmar que há em suas mãos uma caneta azul. De fato, a caneta azul se apresenta à pessoa. No entanto, essa constatação não pode conter nada que demonstre a sua falsidade, ou seja, de que a caneta não esteja nas mãos da pessoa ou de que a caneta não seja azul. Assim, na suposição de que a referida pessoa esteja fora de si, devido a embriaguez ou overdose, e não tiver nenhuma caneta em suas mãos; ou a pessoa for daltônica, e não puder ver uma caneta azul e sim cinza; a afirmação de que a pessoa porta em suas mãos uma caneta azul, perante a tese de Zenão, fica prejudicada e não condizente. O que eleva, destarte, ao extremo a dificuldade de se conhecer.

Perante essa dificuldade os acadêmicos assumindo, de forma aparente essa concepção estóica aventada por Zenão, fiaram-se na assertiva de que mediante a incapacidade humana de desvelar a verdade encoberta, o sábio deve qualquer posicionamento e tomada de decisão, a fim de salvaguardar seu sapiente ofício, conforme expressa o Hiponense:

> Então pela introdução de um sistema de probabilidade, que também chamavam de verossimilhança, afirmaram que o sábio de modo algum de cumprir seus deveres, pois tem seu princípio de conduta. Mas a verdade, segundo eles permanece oculta ou confusa, seja por causa de certas obscuridades naturais, seja por causa da semelhança enganosa das coisas. E acrescentavam que mesmo a recusa ou a

> suspensão do assentimento era uma grande atividade do sábio. (AGOSTINHO, 2008, p. 81)

Com o escopo de refutar esse posicionamento cético acadêmico, Agostinho vai construindo seu projeto de contraposição pautado nas seguintes objeções: a descaracterização da postura cética acadêmica como filosofia prática viável e a reivindicação do conhecimento.

O projeto agostiniano de refutação da postura cética acadêmica

No seu projeto, Agostinho retoma o questionamento da inação que Crisipo (280 a. C.-208 a. C.) faz aos acadêmicos, o qual é apresentado por Lúculo (118 a. C.-56 a. C.) na *Acadêmica*: "antes que entremos em ação, é necessário que algo seja visto, e que a isso que tenha sido visto se dê assentimento. Pelo que quem suprime ou a representação ou o assentimento, esse suprime da vida toda ação" (CÍCERO, 2012, p. 135). Semelhante argumento é contundente, pois Dutton, "a tendência geral entre os filósofos helênicos era de subordinar a especulação à prática, tendo em vista alcançar a felicidade, o grande fim humano" (DUTTON, 2016, p. 34, tradução livre). Destarte, para salvaguardar a figura do sábio acadêmico, Carnêades instala a tese da verossimilhança, a qual é uma tentativa, segundo Fraile (Cf. 1965, p. 639), de flexibilizar a rígida postura de Arcesilau: "Assim qualquer coisa que haja surgido de aparência provável, se nada se apresentar que seja contrário a essa probabilidade o sábio a usará" (CÍCERO, 2012, p. 325). Ele "segue muitas coisas prováveis, não apreendidas nem percebidas nem assentidas, mas verossímeis" (CÍCERO, 2012, p. 325).

Com o objetivo o critério prático da verossimilhança, assumido pelos acadêmicos alude a um exemplo de certo ho-

mem que guiado pela concepção da verossimilhança acadêmica, ao ver o irmão de Licêncio poderia dizer:

> De quem é filho este rapaz?
> De certo Romaniano, respondem-lhe.
> Como é parecido com o pai! Exclama o homem. Era bem verdade o que me dissera. Então tu ou algum outro pergunta: Então conheces Romaniano?
> Responde o homem:Não o conheço, mas parece-me que seu filho é parecido com ele. Poderá alguém conter o riso diante disso? Licêncio: Certamente que não. (AGOSTINHO, 2008, p. 88)

Esse exemplo do homem que movido, segundo Agostinho, pela provável semelhança do filho em relação ao pai, declara a há semelhança entre ambos mesmo não conhecendo o pai, enceta sua caracterização da postura cética acadêmica como inviável. Pois, "como o sábio aprova ou como pode seguir o verossímil se ignora a verdade? Portanto esses homens conheciam e aprovavam coisas falsas, nas quais observavam louvável semelhança com as coisas verdadeiras" (AGOSTINHO, 2008, p. 142).

Agostinho apresenta a tese da verossimilhança advogada pelos acadêmicos:

> Os acadêmicos chamam provável ou verossímil o que nos pode mover a agir sem assentimento. Quando digo sem assentimento, quero dizer de tal modo que sem ter por verdadeiro o que fazemos e julgando ignorar a verdade, não deixamos de agir. Por exemplo, se na noite passada, com o céu tão desanuviado e puro, alguém nos perguntasse se hoje nasceria um sol tão radioso, creio que poderíamos ter respondido: não sabemos mas parece que sim. Tal me parece ser, diz o Acadêmico, tudo o

> que julguei dever chamar provável ou verossímil. (AGOSTINHO, 2008, p. 95)

Tendo criticado o critério prático adotado pelos acadêmicos, a saber: a verossimilhança; Agostinho tece uma crítica à tese da suspensão total do assentimento, advogada pelos acadêmicos. Para tal, o Hiponense conta a estória dos dois viajantes.

Eis o caso dos dois viajantes:

> Pois acho que não erra somente aquele que segue o caminho errado, mas também aquele que não segue a via verdadeira.
> Suponhamos dois viajantes que se dirigem a um mesmo lugar. Um deles decidiu não acreditar em ninguém e o outro é excessivamente crédulo. Chegam a uma bifurcação. O crédulo pergunta a um pastor que ali se encontra ou a um camponês qualquer:
> Bom dia, meu caro, senhor, qual é o caminho que leva a tal lugar?
> Ele responde:
> Vá por este caminho que não errará.
> O primeiro diz então ao companheiro:
> Ele diz a verdade, vamos por aqui.
> O viajante, desconfiado, põe-se a rir, zomba desse assentimento tão apressado e, enquanto o outro parte, permanece plantado na bifurcação. (AGOSTINHO, 2008, p. 135)

Com tal estória, Agostinho visa mostrar que o critério da suspensão total do assentimento não é viável no cotidiano. Porque, necessariamente, se deve assentir a algo para que se possa agir. Como, também, sem o assentimento não é possível iniciar e proceder qualquer investigação e reflexão.

Pressupondo que a verdade pode estar ao alcance do homem, Agostinho reivindicará a possibilidade do conhecimento ao homem. Tal intento no projeto agostiniano se faz mister, pois "Agostinho poderá obter a vitória nesta questão empreendida contra os acadêmicos se pelo menos conseguir encontrar uma verdade filosófica que é apresentada em conjunto com algum sinal manifestamente não compartilhado com qualquer falsidade." (KIRWAN, 1989, p. 28)

Deste modo, ele na sua segunda objeção à postura cética acadêmica, a de reivindicar a possibilidade do conhecimento, inicia pelo critério de verdade suscitado por Zenão:

> Os Acadêmicos negam que se pode saber algo. Em que vos baseais para dizer isso, homens diligentíssimos e doutíssimos? Na definição de Zenão, respondem. Mas por quê? Se ela é verdadeira, aquele que a conhece sabe alguma coisa, se é falsa, não deveria abalar homens tão fortes. Mas vejamos o que diz Zenão. Segundo ele, só pode compreender e perceber o que é de tal natureza que não tenha características comuns com o falso. (AGOSTINHO, 2008, p. 118)

Após usar a definição de Zenão no seu escopo de reivindicar a possibilidade do conhecimento, Agostinho apresenta verdades no âmbito da tríplice divisão da Filosofia, que a seu ver, estariam isentas das críticas da postura cética acadêmica. Ele principia sua exposição de verdades na esfera da divisão filosófica acerca da física:

> Efetivamente tenho por certo que o mundo é uno ou não é uno. Se não é uno, é de número finito ou infinito [...] Sei igualmente que este nosso mundo está assim disposto pela natureza dos corpos ou por alguma providência, e que sempre existiu e

> sempre existirá, ou que, tendo, começado nunca terminará, ou, não tendo começado, terá um fim, ou que começou a existir e não permanecerá para sempre. (AGOSTINHO, 2008, p. 123)

Depois no âmbito da discussão ética: "Entretanto me é lícito, a mim por mais limitado que seja, saber que o fim do homem, em que consiste a felicidade, ou não existe, ou existe e neste caso na alma, ou no corpo, ou em ambos" (AGOSTINHO, 2008, p. 128).

Após isso, expõe o rol de conhecimentos filosóficos no âmbito da dialética que estariam, segundo sua pressuposição, ilesos do desafio da postura cética acadêmica:

> Em primeiro lugar, a dialética me ensinou que são verdadeiras todas as proposições acima. Além disso, através dela aprendi muitas outras verdades. Enumerai-as, se fordes capazes: se há quatro elementos no mundo, não são cinco, se há um sol, não há dois, uma mesma alma não pode ao morrer e ser imortal, um homem não pode ser ao mesmo tempo feliz e infeliz; aqui não é ao mesmo tempo dia e noite. No mesmo momento ou estamos acordados ou dormindo; o que creio ver ou é um corpo ou não é um corpo. (AGOSTINHO, 2008, p. 128)

O Hiponense na sua pressuposição das possíveis verdades filosóficas no âmbito da dialética usa as regras de inferência lógica *Modus Ponens* e silogismo disjuntivo:

> Estas e outras coisas, que seria demasiadamente longo lembrar, foi pela dialética que aprendi serem verdadeiras, qualquer que seja o estado de nossos sentidos, verdadeiras em si mesma. Ela me ensinou que, se for admitida a antecedente nas propo-

> sições que citei, segue-se necessariamente a consequente. Quanto às que enunciei em forma de oposição ou de disjunção, elas são de tal natureza que, quando se nega uma ou várias delas, a que resta é estabelecida pela negação das outras. (AGOSTINHO, 2008, p. 130)

Tais inferências lógicas são assim apresentadas por Dutton (Cf. 2016, p 190): *Modus Ponens:* Se P então Q/p//Q. Eliminação Disjuntiva : Ou P ou Q/ não-P//Q. Assim, o Hiponense revisita ao conhecimento sistematizado da dialética para inferir que ela na sua proficuidade de auxiliar o homem na busca do conhecimento, através se pode de fato se acercar da possibilidade de contemplar a verdade: "Estas proposições disjuntivas são verdadeiras e ninguém pode confundi-las com alguma semelhança com o falso" (AGOSTINHO, 2008, p. 123-124).

Mediante tal objeção de Agostinho de contrapor a postura cética acadêmica ao reivindicar o conhecimento é razoável pressupor que Agostinho tem em mente um critério de verdade. Qual seria esse critério agostiniano de verdade? A pista de uma possível resolução a essa questão é disponibilizada pelo Hiponense no seguinte excerto:

> Quem pode mostrar-nos a verdade? Explicaste-o tu, Alípio, e preciso esforçar-me muito para não discordar do que dissestes. Com efeito, dissestes de modo não somente conciso, mas também e sobretudo religioso que só uma divindade pode mostrar a verdade ao homem. Ao longo desta nossa discussão não ouvi nada mais agradável, mais profundo e mais provável e, se esta divindade, como espero, nos assiste, nada mais verdadeiro. (AGOSTINHO, 2008, p. 112)

O trecho citado referenda que o critério de verdade para Agostinho é a "verdade revelada." (MARCONDES, 2001, p. 110) Em que Agostinho que o conhecimento "é apreendido através de um ato do puro intelecto" (DUTTON, 2016, p. 202, tradução livre). Sendo possível à mente elevar-se às verdades que lhe são superiores (Cf. DUTTON, 2016, p. 203). Esse excerto do 'Contra os Acadêmicos' pode corroborar o exposto acima:

> Pois o que alegam contra os sentidos não vale contra todos os filósofos. Há os que julgam que todas as impressões que a alma recebe pelos sentidos podem produzir a opinião, mas não a ciência a qual querem que seja contida na inteligência e vive na mente, longe dos sentidos. Talvez entre eles se encontre o sábio que procuramos. (AGOSTINHO, 2008, p. 127)

Assim, a fonte do conhecimento na ótica agostiniana é o intelecto e não os sentidos. Partindo desse pressuposto, quando Agostinho cita a possibilidade da existência dos mundos inteligível e sensível, adquire um significado ímpar no seu intento de refutação da postura cética acadêmica:

> Platão pensou que há dois mundos, um inteligível no qual habita a própria verdade, e este outro sensível, que se nos manifesta pela vista e pelo tato. Dizia que consequentemente aquele é verdadeiro, este é semelhante àquele e feito à sua imagem, que é o primeiro princípio de verdade, na qual se aperfeiçoa e purifica a alma que se conhece a si mesma, enquanto o outro pode gerar na alma dos insensatos não a ciência, mas a opinião. (AGOSTINHO, 2008, p. 140)

Suscitando a possibilidade da alma conhecer a si gradativamente através do autoconhecimento mediado pela autorreflexão, o que Agostinho pensa, reflete ou diz a respeito de si norteado pela expressão da fala ou reflexão do puro pensamento 'Eu existo', se torne, segundo Matthews, imprescindível, pois o cogito é a "mais interessante resposta de Agostinho ao desafio do ceticismo acadêmico" (MATTHEWS, 2007, p. 39).

Deste modo, sendo o cogito uma objeção contundente de Agostinho à postura cética acadêmica é possível que haja no *Contra os Acadêmicos* a possibilidade de se rastrear elementos que apontem que na referida obra ocorre a fundação do cogito agostiniano? Se de fato ocorre tal gênese, onde ela se dá? E quais seriam os elementos que possam referendar tal fundação?

A fundação do cogito agostiniano no 'Contra os Acadêmicos'

Os seguintes comentadores Gilson (Cf. 2006, p. 86) e Dutton (Cf. 2016, p. 231) afirmam que no respectivo excerto do 3º livro *Contra os Acadêmicos* ocorre a gênese o cogito agostiniano:

> Mas como não seria ele abalado, se, de uma parte, não se pode encontrar nada que seja tal [isto é conforme o que exige Zenão] e, de outra, só se pode conhecer com certeza o que é tal? Se assim fosse, seria melhor dizer que o homem não pode alcançar a sabedoria que dizer que o sábio não sabe por que vive, como vive e nem se vive (AGOSTINHO, 2008, p. 118).

Semelhante excerto, do referido diálogo, evidencia o conhecimento da própria existência. Pois, obrigatoriamente, o sábio é aquele que ao menos sabe porque vive: o ofício do sábio é busca a sabedoria. Isso os acadêmicos não negam; mas afirmam que ele não a encontra, somente a busca diligentemente. O como viver, também é algo que o sábio conhece. No caso, o sábio acadêmico vive suspendendo o assentimento, não opina. Logo, ao menos sabe como vive. Ora, se o sábio acadêmico sabe porque vive e como vive, logo ele sabe que existe. Esses conhecimentos são passíveis de conhecimento e de assentimento. Por isso, segundo Matthews o cogito é a "mais interessante resposta de Agostinho ao desafio do ceticismo acadêmico" (MATTHEWS, 2007, p. 39).

Ademais, no *Contra os Acadêmicos,* o Hiponense não se fia tão somente a sua reivindicação do conhecimento nas proposições disjuntivas. Pois, ele supõe, também, a possibilidade do conhecimento do mundo fenomenal[3]:

> Se os sentidos enganam, diz o Acadêmico, como sabes que este mundo existe?[...] Eu, porém, chamo mundo a tudo isso, digo, o que quer que seja, que nos contém e sustenta, a tudo isso, digo, que aparece a meus olhos e é por mim percebido como comportando terra e céu, ou o que parece terra e céu. Se disseres que o que me parece não é nada nunca poderei errar. Pois erra quem temerariamente aprova o que lhe parece. Dizeis efetivamente que o falso pode parecer aos sentidos como verdadeiro, mas não negais o fato de parecer.[...]
> Perguntarás também quando dormes o mundo é este que vês?

[3] É a teoria filosófica do próprio mundo que se 'apresenta' à pessoa na condição de objeto consciente.

> Já disse que chamo mundo o que me aparece, seja o que for [...]
> Mas que três vezes três é nove ou o quadrado destes números é necessariamente verdadeiro, mesmo que ronque todo o gênero humano. (AGOSTINHO, 2008, p. 124 - 125)

Dessa possibilidade inferida da assunção do conhecimento do mundo fenomenal, Agostinho deduziu a possibilidade de se conhecer as coisas tal e qual se apresentam à pessoa através das sensações e percepções que as pessoas retêm do entorno:

> Não dês um assentimento que vá além do que dita a tua persuasão de quem assim parece, e não haverá engano. Pois não vejo como o Acadêmico possa refutar alguém que diz: sei que isso me parece branco, sei que isso me deleita meus ouvidos, sei que este odor me agrada, sei que aquilo tem gosto doce, sei que aquilo é frio para mim.
> Mas, dize-me antes se são amargas em si mesmas as folhas do oleastro que tanto apetecem à cabra!
> Ó homem petulante! Não é mais modesta a cabra? Não sei o que as folhas são para o animal. Para mim são amargas. O que mais queres? (AGOSTINHO, 2008, p. 126-127).

A possibilidade de conhecer as coisas tais e quais se apresentam à pessoa mediante a possibilidade do conhecimento do mundo fenomenal se mostra consistente ao Hiponense. Pois,

> A classe de verdades das coisas tal e qual aparecem à pessoa são apreendidas por um meio de cognição que é distinto da sensação e que não é

> impugnado pelas considerações que impugnam a sensação como um meio de apreensão. Isto é introspecção, o que ocorre quando a mente volta sua atenção sobre si em um exame de sua própria existência, poder, atividades, e conteúdos, os quais são imediatamente presentes a ela. (DUTTON, 2016, p. 210)

Com efeito, dificilmente a postura cética dos acadêmicos abalaria a possibilidade de certeza dessas verdades. Pois, semelhante afirmação é apreensível, pois a pessoa necessariamente ao parecer a ela que percebeu algo quer o fato de parecer é verdade. Isto realmente pode ser apreensível. A isto deve necessariamente conceder o assentimento, pois é patente que a pessoa sente que está percebendo algo. Mesmo que essa percepção não corresponda com a realidade, não se pode negar que se percebe algo.

O cogito é o possível conhecimento em primeira pessoa, pois ele consiste na evidência racional do sujeito pensante, o qual ao ser capaz de pressentir algo, vai se conscientizando de sua existência, vida e que compreende, pois se assim não o fosse lhe seria impossível perceber algo.

Considerações Finais

O intento de Agostinho de contrapor a postura cética acadêmica no *Contra os Acadêmicos* norteado por suas objeções de caracterizar a postura cética acadêmica como filosofia prática inviável no hodierno e de reivindicar a possibilidade do conhecimento, deságua ao que tudo indica no surgimento do cogito agostiniano. O cogito sendo o conhecimento em primeira pessoa e, consequentemente, advindo por intermédio do intelecto e não dos sentidos, configura um argumento consiste nas objeções de santo Agostinho à postura cética acadêmica, a

qual assevera a impossibilidade do conhecimento ao homem e a necessária suspensão plena do assentimento.

Pode-se inferir que mediante esse possível conhecimento em primeira pessoa o homem pode apreender que percebe algo, pois existe, vive e entende. Perante tais inferências pode conceder o seu assentimento. Destarte, o cogito respondendo ao desafio cético acadêmica é razoável pressupor ele, mesmo que embrionariamente, se encontra nas objeções agostinianas à postura cética acadêmica no *Contra os Acadêmicos* de Agostinho.

Referências Bibliográficas

AGOSTINHO, Santo. **Confissões. De magistro.** Tradução de Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2002.

_____.**Contra acadêmicos; A ordem; A grandeza da alma; O mestre.** Tradução Agostinho Belmonte. Paulo:Paulus, 2008.

CÍCERO, Marco Túlio. **Acadêmicas.** Tradução de José Rodrigues Seabra Filho. Belo Horizonte: Nova Acrópole, 2012.

DUTTON, Blake D. **Augustine and Academic Skepticism: A Philosophical Study**
New York: Cornell University Press, 2016.

FRAILE, Guilhermo. **Historia de La Filosofia I Grecia Y Roma.** 2ª ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1965.

GILSON, Étiene. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho.** Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. SãoPaulo: Discurso Editorial/Paulus, 2006.

KIRWAN, Christopher. **Augustine: The argument philosophers.** London and New York: Routledge, 1989.

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein.** 6 ed., Rio de Janeiro:Jorge Zahar, 2001.

MATTHEWS, Gareth B. **Santo Agostinho: A vida e as ideias de um filósofo adiante de seu tempo.** Tradução Álvaro Cabral: Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

O CHAMADO "PROBLEMA DIFÍCIL" DA CONSCIÊNCIA E UMA POSSÍVEL RESPOSTA A PARTIR DA CONCEPÇÃO MERLEAU-PONTYANA DE CONSCIÊNCIA

Laís Vitória Schlosser dos Santos[1]

Estados privados

O acesso ao que se compreende por mente se dá de duas maneiras: observação em terceira pessoa, método utilizado pela ciência, que se baseia na experiência sensível para obtenção dos dados objetivos; e a introspecção, pela qual somente o indivíduo tem acesso aos seus estados mentais, subjetivos. Portanto, têm-se os estados cerebrais, físicos a partir da primeira perspectiva, e os estados mentais, subjetivos, respectivos à segunda, o que denota uma lacuna explicativa entre eles.

O problema da lacuna explicativa, refere-se a dois pontos de vista acerca dos estados mentais. Para a ciência, o problema maior refere-se aos estados subjetivos, acessíveis apenas pelo próprio sujeito por introspecção, o problema difícil[2] se refere a como acessar cientificamente tais conteúdos. O sujeito "compreende" os demais indivíduos, a partir da compreensão dos seus próprios estados, refletindo analogamente aos outros. Assim, explicitado por Kauffman[3]:

> Há o ponto de vista segundo o qual os estados psicológicos são "entidades teóricas" caracterizadas neurologicamente, funcionalmente ou fisicamente, sobre uma base de observação ditada pelo quadro

---

[1] Graduanda em Filosofia (PUC/PR).

[2] David Chalmers, 2004. O enigma da experiência consciente.

[3] Kauffman,, 1999. A problemática da consciência e a lacuna explicativa.

> teórico adotado, aos quais se referem os termos teóricos que são invocados para explicar os comportamentos (e ações) manifestas, observáveis em terceira pessoa. Trata-se de estados internos, inobserváveis diretamente, mas que deixam traços, de modo semelhante a partículas ionizantes que atravessam a câmera nebulosa de Wilson e que causam a aparição de um traço visível. E há o ponto de vista segundo o qual tais estados mentais possuem o caráter de experiências subjetivas, de experiências conscientes, de fenômenos de consciência, em suma, eles são da ordem da "consciência fenomenal". (KAUFFMAN, 199, p. 88)

Há uma lacuna entre os dados objetivos cerebrais, acessados por meio da observação (terceira pessoa – recurso científico), e os dados subjetivos da experiência traduzidos pela linguagem e acessados pela primeira pessoa através da introspecção. Estes últimos não são explicados pelas teorias fisicalistas. Além do sistema físico (nervoso), o homem possui aspectos qualitativos; os quais (JÚNIOR, José G. A., apud. cf. CHALMERS, 1995, p. 3) expressam o considerado problema difícil da consciência.

Os dados subjetivos da experiência referem-se a *ser como algo* (*like to be a)*. Nagel[4] exemplifica alegando que por mais que você conheça o comportamento de algo ou alguém, isso não possibilita saber como é ser o mesmo. Verificar o comportamento não nos dá acesso à experiência subjetiva do indivíduo. Sabemos que os morcegos têm pouca visão e por isso fazem uso do sonar, semelhante a um equipamento de alta frequência que emite ondas pelo espaço, e ao retornar ao morcego, lhe dá a localização, forma, tamanho, textura exata dos objetos ao seu redor. Adquirimos o conhecimento a respeito

[4] Thomas Nagel, 2005. Como é ser um morcego?

do comportamento do morcego, no entanto, há ainda para nós uma lacuna entre saber como é ser, por exemplo, um morcego, cuja experiência subjetiva consciente é apenas vivida por ele. Mesmo que observemos o cérebro de um sujeito, não encontraremos atividades cerebrais que identifiquem sua experiência subjetiva, apenas os dados observáveis em terceira pessoa, objetivos (NAGEL, 2005, p. 249-250).

Com o avanço da tecnologia e da neurociência, percebeu-se que sistemas computacionais funcionam de acordo com estímulos de input e output que recebem do ambiente e que através dele ocorre a reprodução de comportamentos semelhantes aos dos seres humanos. Então, Alan Turing (1950) questionou-se "pode uma máquina pensar"? Seu ponto de partida desencadeou um processo árduo de pesquisa contribuindo para os progressos da ciência cognitiva, comparando a mecanicidade com o comportamento humano, afim de encontrar na reprodução comportamental a natureza dos aspectos mentais. A limitação das propostas mecanicistas apresentadas fez com que iniciasse também um grande número de pesquisas em torno da condição da cognição de modo não mecanicista. Assim (MORONI, 2014, p. 230):

> Na contramão do viés mecanicista e representacionista, Varela et. al. (1993, p, 8-14), elabora o conceito de *enactment* (em-ação), para o qual a cognição não pode ser considerada representação a priori do mundo, mas é a relação mútua entre mente e mundo que se estabelece através da história evolutiva das ações do organismo no ambiente. Percepção e experiência, por exemplo, são entendidas como estruturas cognitivas de ação as quais indicam que somos seres incorporados no mundo.

A questão é a seguinte: por que mesmo expressando verbalmente minha experiência não tenho plena certeza de ter

sido compreendida por outra pessoa ou ainda quando um terceiro se reporta a mim sobre seus estados subjetivos? Existe um problema de linguagem ou ninguém tem acesso a outras mentes que não a sua própria? Seriam os estados mentais privados a cada um? O problema referente ao acesso à consciência intencional[5] e sua tradução por meio de palavras para o exterior, caracteriza o problema difícil da consciência (*hard problem*)[6]. "*Pode-se dizer que o conceito de mente surge na filosofia como o lugar onde habitam as coisas incorpóreas. Apesar de tão antiga, é notória a dificuldade da tarefa de dar uma definição precisa e não problemática do que vem a ser a mente*" (JUNIOR, 2014, p. 266), considerada comumente como distinta do cérebro. Assim, a mente (talvez imaterial) que se concentra no cérebro material e ainda age sobre os objetos externos é o cerne da lacuna explicativa. Para Descartes (MASLIN, 2009, p. 30) mente e corpo são coisas distintas, pois, uma pessoa como a mesma coisa que uma alma incorporada (MASLIN, 2009, p. 32), sendo esta algo indivisível (é ilógico pensar ¾ de mente), sem extensão (não é possível medir), e, por consequência, sem um local determinado. (Embora para Descartes o ponto mediano entre mente e corpo fosse a glândula pineal, o mesmo admitiu que sua concepção inicial era falha). Já o corpo foi cartesianamente considerado como divisível (material, logo, passível de divisão), extenso (pode-se medir e pesar), e localizado no espaço. Assim, para Descartes uma pessoa é uma união substancial de alma e corpo. Indestrutível, a *res cogitans*[7] seria a parte consci-

[5] Consciência que se mira ao exterior a partir de ações com algum intuito. Por exemplo, o ato de apontar o dedo a um amigo, pode representar coisas além do que se vê, pode ser um modo de chamá-lo ou focar a atenção dele em algum objeto.

[6] (JÚNIOR, José G. A., apud. cf. CHALMERS, 1995, p.4)

[7] Res cogitans, é para Descartes, a parte pensante que o homem possui.

ente do homem, caracterizando a *res extensa*[8] seria uma máquina complexa, mas sem consciência sendo subordinada às vontades da alma. Assim, os estados cerebrais são os que mostram em terceira pessoa o funcionamento de um sistema físico e biológico, e os estados mentais são os que acompanham as experiências conscientes e inconscientes. É importante ressaltar, que existem estados mentais conscientes e inconscientes, no sentido de que o indivíduo não precisa estar ciente de que neste momento está ocorrendo determinado estado. Para exemplificar: as sensações (dor, cócegas, comichões) só existem para o sujeito se este estiver consciente delas. Já, crenças, paixões, medos, são estados que existem mesmo que o indivíduo não esteja consciente, ou então: ora o indivíduo acreditaria em Deus, quando estivesse consciente disso, outrora não.

Como dito anteriormente, a consciência é sempre de um indivíduo, assim, como tratado no exemplo do morcego, embora saibamos o relato experimentado, não o temos o relato vivido pois nossas consciências abordam diferentes perspectivas qualitativas, que seriam designados como *qualia*. Assim:

> Detectamos a existência desses *qualia* – privados e inescrutáveis – ao considerarmos que o caráter subjetivo de certas experiências não poderia ser completamente mapeado em relação a qualquer estado cerebral. O exame e a descrição de qualquer estado cerebral correlato a uma determinada experiência seria insuficiente para determinar como seus *qualia* estariam sendo vivenciados pelo sujeito. Em outras palavras, os *qualia* não seriam capturados pela linguagem intersubjetiva sobre a qual se assenta a ciência (TEIXEIRA, 2011, p. 95).

[8] Res extensa é o mundo físico exterior a res cogitans.

Assim, os *qualia* consiste em uma experiencia consciente totalmente intersubjetiva que extrapola a linguagem. Segundo o argumento do quarto de Mary[9], que retrata uma mulher chamada Mary que desde o seu nascimento vive aprisionada em um quarto onde absolutamente tudo é preto e branco, inclusive os livros e computador por onde ela dominou o funcionamento acerca da visão humana. Um dia, por algum motivo, Mary é libertada do quarto e vê um tomate vermelho e maduro, a questão é ela aprendeu alguma informação nova no ato de ver o vermelho? Então, existe alguma informação que escapa ao físico. Ou Mary já tinha toda a informação sobre a visão e não teve nenhuma experiência nova no ato de ver o tomate? (JACKSON,1986, p.293) De acordo com o exemplo, pode-se perceber que embora toda a informação objetiva fosse apreendida por um sujeito, isto não confere dizer que ele também é ciente da experiência subjetiva.

Crítica de Merleau-Ponty

Primeiramente, é preciso esclarecer que Merleau-Ponty não participou diretamente da atual discussão das ciências cognitivas, as quais são mais recentes do que o filósofo. Porém, filósofos e cientistas contemporâneos buscam compreender a consciência no mesmo quadro de explicação do mundo físico e, nesse sentido, a filosofia de Merleau-Ponty apresenta-se muito promissora.

A lacuna explicativa, pautada na distinção de sujeito e objeto, de herança cartesiana, gerou um dualismo acarretando um solipsismo, ou seja, só posso saber de mim e das minhas sensações remetentes aos objetos, do resto não tenho certeza.

[9] BORGONI, Daniel. UMA ANÁLISE DO ARGUMENTO DO CONHECIMENTO DE JACKSON. São Paulo. Kínesi, Vol. V, n° 09, Julho 2013, p. 47-61

Correntes fundamentadas nesta ideia criaram problemas como a identidade pessoal, um dos temas de estudo de John Locke, que norteiam questões como a seguridade de minha existência enquanto *eu* no decorrer do tempo. Também, o problema das outras mentes que questiona a existência e a relação com as outras mentes e como elas se relacionam comigo, sendo meu cogito acessível apenas a mim mesmo. E, por fim, e o que damos ênfase neste trabalho, o problema do eu privativo, a afirmação de que os estados mentais são privados e inacessíveis definitivamente, assim o cogito seria algo individual e que não participa com outros.

A filosofia de Merleau-Ponty busca a superação do idealismo moderno, ou seja, as ideias pautadas no objeto como algo separado e diferente do sujeito, ignorando o conteúdo que a consciência de um indivíduo debruçou sobre o objeto. A corrente filosófica do racionalismo separou o sujeito do objeto, partindo de um e outro, como uma visão de sobrevoo do sujeito ao objeto, como coisas distintas de planos distintos sem participação um no outro; o objeto existe na consciência e sobre o mundo.

Na análise do empirismo, Merleau-Ponty faz críticas ao perceber que a visão legada por esta torna a percepção pautada em três bases: sensações, associação e projeção das recordações. E que a corrente depende de uma subjetividade determinista, ao não conseguir apreender a natureza de maneira total, restringindo sua subjetividade. O empirista se adequa a noções de tempo e associação para explicar os fenômenos concebidos, sendo o próprio sujeito passivo aos objetos, e a ciência é compreendida como produto quando, na realidade, ela é o início do processo do conhecimento. A subjetividade empirista nada mais é do que um aglomerado de sensações, e está pautada nas sensações, não indo além de uma mera análise de dados objetivos (MARANGONI, Pedro. 2014. abud. MULLER, 2001, p. 176). Como na situação de uma mancha branca em um fundo homogêneo, porém, esquece-se o fundo.

Por conseguinte, após ter a sensação o que se prossegue são as associações das sensações feitas. A associação é uma continuidade do prejuízo empirista da experiência perceptiva, pois, busca alicerçar os fenômenos nas semelhanças representacionais e continuidade. No entanto, os fenômenos advindos das sensações já são exteriores, desenrolando a experiência perceptiva como resultado de fenômenos objetivos isolados, atenuando a polaridade dada entre o sujeito e objeto, devendo ocorrer a preponderância do todo sob as partes e não o contrário (MARANGONI, 2014, p. 182). Conforme explicita Merleau-Ponty:

> As pretensas condições da percepção só se tornam anteriores à própria percepção quando, em lugar de descrever o fenômeno perceptivo como primeira abertura ao projeto, nós supomos em torno dele um meio onde já estejam inscritas todas as explicitações e todas as confrontações que a percepção analítica obterá, onde estejam justificadas todas as normas da percepção efetiva – um lugar da verdade, um mundo. Ao fazer isso, nós subtraímos à percepção a sua função essencial, que é a de fundar ou de inaugurar o conhecimento, e a vemos através de seus resultados. Se nós nos atemos aos fenômenos, a unidade da coisa na percepção não é construída por associação, mas, condição da associação, ela precede os confrontos que a verificam e a determinam, ela precede a si mesma. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 40)

Por fim, advinda das associações, as projeções das recordações, baseada na ideia de que as percepções atuais, só subsistem pautadas nas ideias do passado, como uma relação de causalidade necessária à construção do objeto percebido.

Acentua Merleau-Ponty acerca do prejuízo clássico legado pelo empirismo:

> Recordar-se não é trazer ao olhar da consciência um quadro do passado subsistente em si, é enveredar no horizonte do passado e pouco a pouco desenvolver suas perspectivas encaixadas, até que as experiências que ele resume sejam como que vividas novamente em seu lugar temporal. Perceber não é recordar-se. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 47-48)

Na crítica de Merleau-Ponty à corrente racionalista, o filósofo considera que ela parte dos mesmos pressupostos dos empiristas: a análise da relação que a consciência tem para com os objetos, sendo depositária de conteúdo nos mesmos. Tanto para o empirismo, quanto para o racionalismo, a consciência é responsável pelo papel inverso, embora o sujeito seja passivo aos objetos, a consciência já tem a priori o que captar dos objetos. Na corrente intelectualista, a antítese da sensação empirista, o que se tem é o juízo, que corresponde ao pensamento de perceber, no entanto, acaba por cometer os mesmos equívocos do seu oposto, como a retirada do objeto do ambiente contido. Em sua maioria, as críticas merleau-pontyanas ao racionalismo integram a ausência de nexo entre a significação à existência (MOUTINHO, 2004, p. 268).

Consciência para Merleau-Ponty

No capítulo I dedicado ao cogito, da terceira parte da *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty analisa o cogito cartesiano em busca de superar a supremacia do homem que acarreta um cogito inacessível a não ser pela introspecção e expresso apenas pela fala. Mesmo a fala não abrangendo a

totalidade do cogito, logo, um cogito a parte do mundo e da existência corporal, considerando o exterior como seu oposto, como o objeto e não como participação da sua existência.

A proposta merleau-pontiana é rever o cogito cartesiano e propor o cogito tácito. Assim no decorrer de seu pensamento, é recusado a proposta de consciência constituinte, pois, "a consciência constituinte é por princípio única e universal. " (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 499), ou seja, é absoluta e admite dentro de si a atemporalidade, o que a faria se exaurir do seu meio para encontrar com o fato longe da espacialidade fora do recorte de um determinado tempo. No entanto, o ato da percepção requer a certeza da coisa percebida, eles estão no mesmo plano existencial, antes de encontrar no exterior o objeto deve-se ter no cogito o pensamento do objeto. Admitir um cogito atemporal requer admitir sua existência "inparticipável" ou que as coisas da percepção seriam também atemporais. A percepção requer a participação da consciência no mundo vivido.

> É contraditório que o mundo seja constituído por mim, mas que eu apreenda disso somente suas essências, isso seria uma construção abstrata e não uma consciência do mundo de fato, assim, o pensamento de ver deve ser confirmado pela realização da visão. (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 502)

No cerne de nossas percepções, nós nos reconhecemos pelo contato direto com que temos com os nossos próprios pensamentos; é a concretização de um sujeito pensante com seu pensamento que dá crivo à consciência de si, assim, a consciência ocorre a todo momento na transcendência, no mundo, a consciência que tenho de ver ou sentir algo só é afirmada pelo mundo se realmente vejo ou sinto, a marca do cogito tácito é se reportar ao mundo para comprovar a factici-

dade de seus pensamentos ou sensações. Analisa Merleau-Ponty:

> O que descubro e reconheço pelo cogito não é a imanência psicológica, a inerência de todos os fenômenos a "estados de consciência privados", o contato cego da sensação consigo mesma – não é nem mesmo a imanência transcendental, a pertença de todos os fenômenos a uma consciência constituinte, a posse do pensamento claro por si mesmo -, é o movimento profundo de transcendência que é meu próprio ser, o contato simultâneo com meu ser e com o ser do mundo. (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 504)

A consciência proposta por Merleau-Ponty exibe então os recortes de tempo que abrangem o passado, o presente e o futuro, tudo isso construído pela participação do cogito no mundo vivido. O constante conhecimento do cogito partindo da construção temporal do indivíduo desassemelha aos estados privados e intransponíveis de Descartes, que se reportam através da fala e ainda são falhos, pois, requer que o outro tenha em si os símbolos da significação das palavras, assim, ocorre o mesmo com o cogito tácito do projeto merleau-pontyano, pois, para falar dele é necessário ir de encontro a ele, e também é um cogito construído ao decorrer do tempo. Assim, não se pode observá-lo como objeto, acabado, pois, o porvir o mudará. Por isso, a visão de terceira pessoa sobre um indivíduo, a visão que a ciência busca no homem, não é totalitária e abrange apenas estados cerebrais buscando a subjetividade, pois, se reporta ao homem distanciando-o do plano existencial, busca que dados objetivos traduzem o cogito. Logo:

> Em suma, o pensamento cartesiano retomado por Merleau-ponty passou pela devida abordagem

> originária, isto é, o cogito de Descartes agora recebeu um tratamento que o colocou como uma abertura intrínseca ao sujeito. [...]. Com isso, Merleau-ponty lançou mão do cogito tácito – um cogito que é a condição pela qual pensamos, ou seja, antes de falarmos do pensamento já há um ser originário que possibilita essa ação e que escapa uma objetivação. Por fim, para encontrarmos ou nos darmos conta dessa "estrutura" do ser, faz-se necessário compreendê-la no seio da temporalidade que a consciência se revela a si mesma "em atos, experiencias, 'fatos psíquicos'. " (Merleau-Ponty, 2011, p. 570). Em outras palavras, a consciência é fluxo temporal que se abre, que se modifica e que possibilita novos "estados de tempo". A consciência, enfim, é consciência na sucessão e na multiplicidade: é temporalidade, e cada fato ocorrido no seu presente é a necessidade de o ser no mundo se efetivar a cada momento. (AZEVEDO, 2015, p. 99)

Assim, a revisão merleau-pontyana do cogito cartesiano contribuiu para uma reformulação do que se entende por consciência, abarcando o indivíduo em sua integralidade e não com uma visão de sobrevoo, um recorte de apenas uma faceta.

Logo, a proposta merleau-pontyana de consciência, propõe uma formação da consciência que se dá intrínseca ao mundo em que ele vive e interage a partir do seu corpo, sem excluir ou separar o sujeito do objeto, o sujeito do seu meio vivido, buscando reconstruir os prejuízos clássicos legado pelo empirismo e racionalismo fundamentados no legado cartesiano. O que rompe a concepção de mente acessível apenas pelo sujeito, pois, as significações constituintes do mental estão primeiramente no mundo exterior que se dá a todos. No ato do pensar, existe um ser originário que a priori já está intrínseco à ação, a relação mútua do interior do sujeito para com o

exterior, o mundo físico é intensa e não permite um rompimento, uma objetificação.

Referências Bibliográficas

AZEVEDO, Denis de Souza. **Corpo próprio e cógito tácito em Merleau-Ponty**. 2015. 106 f. Dissertação (Mestrado) – UFPB/CCHLA. João Pessoa, 2015.

BORGONI, Daniel. UMA ANÁLISE DO ARGUMENTO DO CONHECIMENTO DE JACKSON. São Paulo. **Kínesi**, Vol. V, n° 09, julho 2013, p. 47-61.

CAVALCANTE, Gustavo Luís de Moraes. O cogito tácito como fundamento da teoria do conhecimento de Merleau-Ponty**. 6º Encontro de pesquisa na graduação em filosofia da UNESP**, Vol. 4, nº 1, 2011.

CHALMERS, D. **O Enigma da Experiência Consciente**. Tradução: Luís M.S. Augusto.Crítica, 2004 [Online]. Disponível em: <http://criticanarede.com/docs/chalmers.pdf >. Acesso em maio de 2016.

JÚNIOR, José Gladstone Almeida. **Dois conceitos e dois problemas da consciência.** Griot – Revista de Filosofia v.9, n.1, junho/2014.

KAUFFMAN, J. Nicolas. A problemática da consciência e a lacuna explicativa. In: **VIII Semana de Filosofia da UFRN**, 1998. Natal: UFRN, 1999. p. 87-120. v. 6, a.7.

MARANGONI, Pedro Henrique Santos Decanini. As críticas de Merleau-Ponty ao pensamento objetivo na fenomenologia

da percepção**. Em curso,** São Carlos, vol. 1, suplemento, 2014, p. 175 – 187

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**. 3ª edição - São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MORONI, Juliana. Cognição incorporada e sua compatibilidade com o realismo ecológico gibsoniano. **Anais do seminário dos estudantes de pós-graduação em filosofia da UFSCar**, 2014, 10ª edição

MOUTINHO, Luiz Damos Santos. Merleau-Ponty e a filosofia da consciência. **Dois pontos**, Curitiba, São Carlos, vol.9, n.1, p.121-153, abril, 2012.

NAGEL, T. Como é ser um morcego? Tradução: Paulo Abrantes e Juliana Orione. **Cad. Hist. Fil. Ci., Campinas**, Série 3, v. 15, n. 1, p. 245-262, jan.-jun. 2005.

SCHEER, Fernanda Pires Bertuol Mateus, SIMANKE Richard Theisen. O Problema da Naturalização da Consciência: uma Revisão Histórica e Filosófica. Ciências & Cognição 2014; Vol 19(3) 427-442.

TEIXEIRA, João de Fernandes. **Mente, Cérebro e Cognição**. 4ª ed. - Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

A VELHICE E A MORTE NAS PSICANÁLISES DE FREUD E DE WINNICOTT

Flávia Maria de Paula Soares[1]

Introdução

Podemos morrer em qualquer idade, por acidente, por doença, por suicídio e na velhice, além destes fatores, por morte natural decorrente do declínio biológico no final da vida. Talvez o que diferencie a morte na velhice da morte nas demais fases da vida, seja que provavelmente a proximidade temporal da morte como inevitável traga pensamentos, reflexões, revisão da própria história de vida e temores em relação à morte que não são frequentes no cotidiano do indivíduo em outras épocas da vida. Jerusalinsky (2001) nomeia, como um trauma, o diálogo imaginário com a morte na velhice para que se dê uma via de possibilidade psíquica de elaboração do final da vida: "(...) Esta se personifica para que se possa negociar com ela, ou até simplesmente para não ser tomado de surpresa" (JERUSALINSKY, 2001).

Este capítulo trata das temáticas sobre a velhice e a morte nas perspectivas psicanalíticas de Freud e Winnicott. Loparic (2010)[2] propõe a tese de que a psicanálise winnicottia-

---

[1] Graduação em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (1991); mestrado em Psicologia (Psicologia Clínica) pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2004). Atualmente é professora assistente da Faculdade Dom Bosco - Campus Mercês e professora auxiliar de ensino da Pontifícia Universidade Católica do Paraná.

[2] A partir da obra de Kühn "A estrutura das revoluções científicas" onde ele propõe os critérios para se definir se uma teoria é uma revolução paradigmática ou não.

na é uma revolução paradigmática em relação à psicanálise freudiana, pois Winnicott formula um quadro teórico consistente, diferenciado do de Freud, para resolver problemas de pesquisas e clínico, no campo psicanalítico. A comparação entre autores exige um cuidado particular, pois paradigmas diferentes entre si apresentam dimensões próprias específicas conforme os conceitos fundamentais de cada teoria que precisam ser respeitadas: é desejável que cada autor seja compreendido em referência aos conceitos de seu próprio enquadramento teórico.

A velhice e a morte em Freud

Encontramos em Freud, duas perspectivas a serem consideradas sobre a temática da morte. A primeira sobre a significação psíquica da morte que, em algumas vezes, são relacionadas com a velhice (1915; 1938), e a segunda, de caráter metapsicológico especulativo, pela dimensão quantitativa regida pelo princípio do prazer e além dele, pelo conceito de pulsão de morte (1920).

Na entrevista intitulada **"O valor da vida: uma entrevista rara de Freud"** concedida a G**eorge Sylvester Viereck, em 1926, Freud então com 70 anos e doente de câncer comenta a sua vivência pessoal sobre a velhice**

> (...) A velhice, com sua agruras chega para todos. Eu não me rebelo contra a ordem universal. Afinal, mais de setenta anos. Tive o bastante para comer. Apreciei muitas coisas – a companhia de minha mulher, meus filhos, o pôr do sol. Observei as plantas crescerem na primavera. De vez em quando tive uma mão amiga para apertar. Vez ou outra encontrei um ser humano que quase me compre-

> endeu. Que mais posso querer? (FREUD, 2010, s/p.)

Este comentário sobre a velhice a referencia em relação a sua história e relações com as pessoas que lhe eram significativas e a uma humildade sobre à simplicidade da vida. Em seguida diz que não tem nenhuma pretensão sobre a imortalidade de seu nome na história, mas que se preocupa com o destino de seus filhos, com o seu bem estar. Sobre a persistência da personalidade após a morte Freud faz referência a ideia de que todo ser vivo perece e que não seria diferente com o homem. E ainda, que um suposto retorno do corpo a vida, sem memória, sem relação entre passado e futuro não teria sentido.

Em dois momentos da entrevista Freud traz a vida como um aborrecimento, e a velhice como uma espécie de facilitadora da relação do indivíduo com a morte

> Talvez os deuses sejam gentis conosco, tornando a vida mais desagradável à medida que envelhecemos. Por fim, a morte nos parece menos intolerável do que os fardos que carregamos.
> (...) Pelo que me toca estou perfeitamente satisfeito em saber que o eterno aborrecimento de viver finalmente passará. Nossa vida é necessariamente uma série de compromissos, uma luta interminável entre o ego e seu ambiente. O desejo de prolongar a vida excessivamente me parece absurdo. (FREUD, 2010, s/p.)

Na segunda parte do texto "Reflexões para os tempos de guerra e morte" [3] (1915) intitulada "Nossa atitude para com a morte", Freud inicia a reflexão de que em um primeiro mo-

[3] Este texto foi escrito por Freud em 1915, seis meses após o início da Segunda Guerra Mundial.

mento pensamos a morte de forma indireta, como algo natural, um resultado necessário da vida, uma dívida a ser paga para a Natureza, inegável e inevitável. Entretanto, considerando-se o impacto da morte em seu aspecto pessoal, Freud observa que quando ela acontece, "ficamos sempre profundamente muito abalados em nossas expectativas" (FREUD, 1974b). A morte comumente, então, é atribuída a causas fortuitas como acidente, doenças, idade avançada e não como uma necessidade, revelando a falsa perspectiva de naturalidade descrita acima.

Em termos subjetivos, é impossível imaginarmos a nossa própria morte. Se o fazemos é como espectadores de uma cena. Em uma perspectiva metapsicológica, a morte é deixada de lado pelo ego, negada, na tentativa de eliminá-la (1915; 1923). Esta tendência egóica é regida por sua natureza narcísica de manter a integridade física, psicológica e de perfeição[4]. O ego não tolera a finitude e esconde-se nas fantasias de imortalidade como, por exemplo, nas explicações míticas da vida após a morte ou reencarnação. A continuidade da vida pode também segundo Freud realizada pela continuidade geracional encontrada nos filhos[5]

No inconsciente, por suas características próprias do processo primário – ausência de temporalidade, de negação, de contradição e atribuição de valores – há uma crença na imortalidade. O inconsciente não reconhece a morte, pois isso só poderia ocorrer se houvesse um julgamento de conteúdo negativo – característica do processo secundário – próprio do

[4] O modelo de perfeição advém do ego ideal em sua função inicial, e posteriormente o ego atual a projeta no futuro como modelo de realização pelo Ideal de ego.

[5] "No ponto mais sensível do sistema narcisista, a imortalidade do ego, tão oprimida pela realidade, a segurança é alcançada pelo refúgio na criança". (FREUD, 1974a, p. 108)

pré- consciente. No final do texto de 1915[6] sobre a atitude em relação à morte Freud sugere que em tempo de guerra, "se queres suportar a vida prepara-te para a morte" (FREUD, 1974b).

Em "Além do princípio do prazer" (1920), texto de referência na obra freudiana, Freud adota uma metapsicologia especulativa sobre a morte apresentada pelo conceito de pulsão de morte. Partindo do dualismo até então defendido por ele, das pulsões de autopreservação do ego e pulsões sexuais, ele afirma que o conceito de narcisismo, como o investimento de libido do ego no próprio corpo como ocorre em relação a um objeto sexual, praticamente impõe a revisão desta dualidade. Essa passa a ser considerada como a oposição entre pulsão de vida e pulsão de morte.

Na dimensão econômica do aparelho psíquico, este é regido inicialmente pela tendência no sentido do princípio do prazer/desprazer, que visa reduzir a quantidade de excitações o mais próximo de zero ou mantê-la constante em um determinado período de tempo. O aumento de excitação é qualitativamente vivido como desprazer e a sua diminuição como prazer. O princípio do prazer é próprio do processo primário do aparelho mental. É somente aos poucos, quando se impõe a realidade proveniente do mundo externo, pela via perceptiva que as experiências de desprazer passam a atingir o aparelho psíquico. O princípio da realidade não abandona a intenção de obter prazer, mas o propicia pelo adiamento da satisfação, e abandono de possibilidades de obtê-lo. O estabelecimento do funcionamento do princípio da realidade ocorre no decorrer do desenvolvimento do ego.

O que se mostra além do princípio do prazer é o que Freud nomeia como pulsão de morte, a pulsão conservadora do antigo para o qual se busca, pela compulsão à repetição, o

[6] Este texto compõe as reflexões sobre a guerra como uma situação em que não podemos negar a morte.

retorno. Ela é a tendência de retorno ao inanimado, inerente ao indivíduo, para restaurar um estado orgânico anterior como o objetivo de toda a vida orgânica: a morte. O desenvolvimento em direção ao novo, à vida, viria apenas por interferências externas perturbadoras que se imporiam, modificando, aparentemente, a tendência repetitiva de retorno à morte. Nas palavras de Freud

> Estas pulsões (conservadoras), portanto, estão fadadas a dar uma aparência enganadora por serem forças tendentes à mudança e ao progresso, ao passo que, de fato, estão apenas buscando alcançar um antigo objetivo por caminhos tanto velhos quanto novos. (...) Estes tortuosos caminhos para a morte, fielmente seguidos pelas pulsões de conservação nos apresentariam hoje, portanto, o quadro dos fenômenos da vida. (FREUD, 1974c, p.55- 56)

Em "O ego e o id" (1923) Freud comenta sobre as maneiras como as pulsões de morte se apresentam no indivíduo. Uma parcela delas são tornadas inócuas por sua fusão com componentes sexuais; outra parte são desviadas para o mundo externo pela agressividade e a "grande parte continua, sem dúvida, seu trabalho interno sem produzir estorvo" (FREUD, 1974d, p.70).

Pelo menos em dois momentos de sua obra, Freud afirma que morremos de causas internas. No texto "**Além do Principio do prazer" (1920) por ser a morte inerente ao vivo, já está no seu interior, como uma tendência de retorno ao inanimado, como pulsão de morte.** Ele afirma: "o objetivo da vida é morrer" (FREUD, 1974c), e**, retomando a entrevista em 1926, no homem isto não seria diferente. Em um segundo momento, já em sua velhice, afirma que** o indivíduo morre por motivações internas, por consequência de conflitos psíquicos e destinos pulsionais decorrente de uma porção de auto-

destrutividade que permanece interna e "que, por fim, consegue matar o indivíduo" (FREUD, 1974e). O que coincide nestas duas dimensões internas do morrer é a pulsão de morte, que silenciosa constitui o agente interno aliado da morte (1923; 1938). **"Talvez morramos porque desejamos morrer" ele sugere** (FREUD, 2010, s/p.).

> Podemos entreter a fantasia de que a Morte nos vem por nossa própria vontade. Seria mais possível que pudéssemos vencer a Morte, não fosse por seu aliado dentro de nós. (...) Pode ser justificado dizer que toda a morte é suicídio disfarçado. (FREUD, 2010, s/p.)

Entretanto, voltando ao "Além do princípio do prazer" (1920) Freud indica que talvez a crença na necessidade interna de morrer seja apenas outra daquelas ilusões que criamos "para suportar o fardo da existência" (FREUD, 1974c).

A velhice e a morte em Winnicott

Teoricamente, para Winnicott, inicialmente há uma não-integração que deve atingir a integração na medida em que o indivíduo, em um ambiente facilitador – cuidados maternos – consegue realizar tarefas próprias a cada fase, que culminam na integração da unidade do EU SOU (s*elf*) durante a vida. O EU SOU para Winnicott tem caráter de sentido de vida e de continuidade possível de ser, efeito da tendência inata ao amadurecimento, junto com o ambiente facilitador e uma boa dose de sorte. Pela teoria winnicottiana o indivíduo vai "acontecendo" durante a vida.

Winnicott desenvolve uma teoria do amadurecimento pessoal de cada fase da vida e, portanto, traz outra possibili-

dade de compreensão sobre a velhice. Para ele, há uma tendência inata ao amadurecimento que está por vir, e que se dirige ao seu acontecimento através de tarefas de integração, desde o seu nascimento em direção ao futuro, quando por fim, no final da vida, encontra a morte.

> O desenvolvimento prossegue com o passar do tempo, e a criança se transforma no homem ou na mulher, nem cedo demais, nem tarde demais. A meia-idade chega na época certa, com outras mudanças igualmente adequadas, e finalmente a velhice vem desacelerar os vários funcionamentos até que a morte natural surge como a verdadeira marca da saúde. (WINNICOTT, 1990, p. 29)

A velhice como um tempo de amadurecimento, na continuidade da vida adulta, implica na continuidade do sentido de estar vivo mas envelhecer. A velhice é mais uma época da vida em que o amadurecimento pessoal existe, mas diferentemente das fases anteriores, além de tarefas de integração – psicossomática considerando-se o declínio biológico decorrente da idade, a integração no espaço e no tempo considerando-se uma minimização do futuro e referencia a história pessoal do indivíduo a partir da memória – se acrescenta uma nova tarefa necessária a ser realizada que conta com uma peculiaridade muito diversa em relação às anteriores: trata-se de integrar a desintegração do EU SOU em direção à morte, preparar-se para morrer.

A integração total do EU SOU em uma unidade não atinge uma totalidade, pois o indivíduo não vivencia o seu próprio fim. O amadurecimento do indivíduo indicando o sinal de saúde deve ser compatível com a sua idade cronológica (WINNICOTT, 1990). Na velhice, o amadurecimento está em realizar a última tarefa de poder aceitar a morte. Entretanto, para cumprir esta tarefa, não basta o indivíduo ter chegado

a uma idade avançada, mas ele precisa ter tido uma experiência de amadurecimento durante toda a sua vida para que em um ambiente facilitador na relação inter-humana ele possa integrar a não- integração.

> Não há morte, exceto considerando-se uma totalidade. Revertendo o raciocínio, o sentido da totalidade da integração pessoal traz consigo a *possibilidade* e realmente a *certeza da morte*; e com a aceitação da morte advém um grande alívio do medo das alternativas, tais como a desintegração ou os fantasmas – ou seja, a sobrevivência de fenômenos espíritas, para depois da morte da metade somática da parceria psicossomática. (WINNICOTT, 2011, p. 48)

Winnicott (1990) afirma que "a vida de uma pessoa consiste num intervalo entre dois estados de não-estar-vivo. O amadurecimento termina em uma volta à origem do estado de não-estar-vivo anterior ao ser por retorno circular em que a segunda morte se presentifica. A tarefa final de amadurecimento de 'retornar ao início' fecha o ciclo da vida, no encontro ao não-estar-vivo inicial pelo não-estar-vivo da segunda morte. O alívio citado acima por Winnicott advém da aceitação da segunda morte como um não-ser, que remete ao não ser inicial da primeira morte (antes do início da emergência do ser). A vida se dá entre o nada do início e do fim.

No princípio há a solidão essencial. Esta é inerente ao ser humano, é vivenciada pelo bebê no início da vida e a atravessa do início até o fim

> (...) com exceção do próprio início, não haverá jamais uma reprodução exata dessa solidão fundamental e inerente. Apesar disto, pela vida aforado indivíduo, continua a haver uma solidão funda-

> mental, inerente e inalterável, ao lado da qual continua existindo a inconsciência sobre as condições indispensáveis a este estado de solidão. (WINNICOTT, 1990, p. 154)

No final da vida, a solidão essencial se fecha sobre si mesma, quando o indivíduo morre. A solidão fundamental reaparece desnuda na morte.

Considerações finais

As explanações teóricas psicanalíticas desenvolvidas neste capítulo sobre a velhice e a morte de dois autores – Freud e Winnicott –, referem-se simultaneamente à caracterização de cada teoria e a diferenciação de uma em relação à outra. Na clínica, estes conceitos definem modos de intervenção do psicanalista que os utiliza e, portanto, constituem diferentes direções da cura no processo psicanalítico e efeitos terapêuticos no paciente.

Winnicott se opõe a Freud ao recusar qualquer referência metapsicológica, inclusive a da noção de forças pulsionais – de vida e de morte – em conflito, como motor econômico da vida psíquica. Se, para Freud, a tendência inerente ao indivíduo é em direção ao retorno ao estado anterior inanimado – morte, para Winnicott, o bebê nasce com vida e a tendência inata humana é de amadurecer, se integrar como uma unidade (*self*) na experiência da continuidade de estar vivo.

No final da vida, é preciso esclarecer, o retorno às origens, postulado por Winnicott, ao não-estar-vivo, não coincide com o retorno ao inanimado de Freud. A morte, para Freud, já está na origem da vida. E a vida é um fator perturbador da morte. Para Winnicott (1990) "o indivíduo não emerge do inorgânico, mas da solidão". A solidão como característica

fundamental, que diferencia o homem de outro ser vivo. Além disto, o estado de solidão essencial é anterior às pulsões.

A conceituação sobre o conceito de ego nas duas teorias implica em consequências clínicas. A dimensão implicada no conceito de ego na teoria winnicottiana se insere numa noção que culmina na integração de uma unidade EU SOU (*self)* de característica existencial: como uma continuidade no existir, de ser, que abre as possibilidades espontâneas e criativas do indivíduo em se sentir real, sem qualquer determinação. O EU SOU (*self*), como possibilidades de sentido, só se torna possível através da relação de cuidado do outro em relação ao indivíduo, no mundo.

Para a psicanálise freudiana o ego é uma instância do aparelho psíquico – mecânico – que se enriquece com o contato com a realidade, e recebe sua força do id. Mas Freud não menciona uma evolução do ego em uma temporalidade de uma existência, mas sim como parte da engrenagem psíquica. Mesmo no decorrer da vida, o ego permanece como um joguete nos conflitos entre as instâncias psíquicas, não tendo um amadurecimento na relação com o ambiente, mas determinado por defesas a investimentos e desinvestimentos libidinais. A libido não tem tempo, não amadurece e nem envelhece.

Freud traz a morte na perspectiva do dualismo entre pulsão de vida e pulsão de morte ambas habitando o interior do homem

> A vida tem que completar o seu ciclo de existência. Em todo ser normal, a pulsão de vida é forte o bastante para contrabalançar a pulsão de morte, embora no final ela resulte mais forte. (FREUD, 2010, s/p.)

A velhice para Winnicott significa um tempo de amadurecimento pessoal em que há a ressignificação da vida pela aceitação da morte, como o fechamento do ciclo de vida. De

início há a solidão essencial e a vida que quer viver, e ela se realiza finalmente com a morte e reencontro com a solidão original.

Referências Bibliográficas

FREUD, S. (1914). Sobre o narcisismo: uma introdução. In:_____. **Edição Standardt Brasileira das Obras Psicológicas Completas** – E.S.B. Direção de Tradução por Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1974a. v. 14.

_____. (1915). Reflexões para os tempos de guerra e morte. In:_____. **Edição Standardt Brasileira das Obras Psicológicas Completas** – E.S.B. Direção de Tradução por Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1974b. v. 14.

_____.(1920). Além do Princípio do prazer. In:_____. **Edição Standardt Brasileira das Obras Psicológicas Completas** – E.S.B. Direção de Tradução por Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1974c. v. 18.

_____. (1923). O ego e o id. In:_____. In:_____. **Edição Standardt Brasileira das Obras Psicológicas Completas** – E.S.B. Direção de Tradução por Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1974d. v. 19.

_____. (1940 [1938]). O esboço de psicanálise. In:_____. **Edição Standardt Brasileira das Obras Psicológicas Completas** – E.S.B. Direção de Tradução por Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1974e. v. 23.

JERUSALINSKY, A. Psicologia do envelhecimento. **Associação Psicanalítica de Curitiba em Revista –** Envelhecimento: uma perspectiva psicanalítica, ano V (5), p. 11-26, 2001.

GAY, P. **Freud: uma vida para nosso tempo.** São Paulo: Companhia das letras, 1989.

LOPARIC, Z. Esboço do Paradigma Winnicottiano. **Cadernos de História e Filosofia da ciência**, Campinas, Série 3, v. 11, n.2, p. 7-58, jul.-dez. 2001.

WINNICOTT, DW. **Natureza Humana.** Rio de Janeiro: Imago Editora, 1990.

_____. **Tudo começa em casa.** São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

VIEREK , G. (1926). **O valor da vida. Uma entrevista rara de Freud.** Tradução de Paulo Cesar Souza– 20 de abril de 2010. http://www.freudiana.com.br/destaques-home/entrevista-com-freud.html

SOBRE A DOUTRINA DAS FACULDADES NO PENSAMENTO DE GILLES DELEUZE

Carlos Tiago da Silva[1]

Este trabalho pretende, de maneira abrangente, colocar o problema de uma teoria das faculdades na obra de Gilles Deleuze, especificamente em *Diferença e Repetição* (2006b). Para tanto, iremos acompanhar o desenvolvimento do que, neste primeiro momento, julgamos serem instâncias essenciais para a compreensão do tema. Assim sendo, trata-se, aqui, mais do que resolver ou explicar o sentido de referida teoria, colocar o seu campo problemático de maneira suficientemente coerente.

Há uma espécie de truísmo a ser repetido cada vez que se considera a relação conceitual estabelecida por Deleuze com a filosofia de Kant: é um inimigo do qual é preciso estar informado, isto é, sobre o qual é melhor saber como funciona, com quais engrenagens. A leitura que Deleuze apresenta da obra kantiana em seu livro intitulado *A filosofia Crítica de Kant* (2012) trata, especificamente, do conjunto das três *Críticas* e apresenta, como núcleo organizador e espécie de princípio de sistematização da leitura, a doutrina das faculdades, constitutiva, em sua interpretação, do próprio método transcendental.

> Ao impulsionar a doutrina das faculdades ao nível de matriz teórica do kantismo, Deleuze pode agenciar as três *Críticas* como diferentes faces de um único sistema de regulação das faculdades sob a autoridade alternada de uma entre elas [...]. (SAUVAGNARGUES, p. 71, tradução nossa)

[1] Graduando em filosofia pela PUCPR.

Poderíamos começar nos indagando "qual é o sentido da *Crítica*?". Mas, neste caso, perderíamos de vista o objeto de nosso interesse imediato na aproximação de Deleuze com a filosofia kantiana: a indagação pelo seu próprio modo de funcionamento. Assim sendo, seria mais apropriado tentar uma aproximação através da pergunta "de que modo procede a estratégia crítica?". Uma primeira abordagem nos permite afirmar que a crítica é o fruto de "um estímulo à razão para que assuma novamente o mais árduo de seus trabalhos, qual seja o do autoconhecimento" (KANT, 2015, p. 19). Tarefa, no entanto, que não é assumida ou desenvolvida de qualquer modo, como mera "crítica dos livros e sistemas" porque implica uma atividade de decomposição no qual a própria Razão é colocada em evidência tanto como objeto de investigação quanto como o instrumento de exploração. Por isso pode ser definida como uma tarefa de investigação "da faculdade da razão em geral" (KANT, 2015, p. 19).

Assim, para compreender o interesse de Deleuze no modo de proceder da filosofia crítica é preciso partir da distinção entre os sentidos possíveis do termo faculdade, para que a suas peculiaridades sejam explicitadas. Em um primeiro sentido, o termo está associado a *interesses específicos* da Razão. Tais interesses respondem, em certa medida, a modos de relação específicos estabelecidos entre a representação e o sujeito ou objeto.

> Distinguimos tantas *faculdades do espírito* quanto os tipos de relações existentes. Em primeiro lugar, uma representação pode ser referida ao objecto do ponto de vista do acordo ou da conformidade: este caso, o mais simples, define a *faculdade de conhecer*. Mas, em segundo lugar, a representação pode entrar numa relação de causalidade com o seu objecto. Tal é o caso da *faculdade de desejar*. [...] Enfim, a representação está em relação com o sujeito, visto

> que tem um certo efeito sobre ele, visto que o afecta intensificando ou entravando a sua força vital. Esta terceira relação define, como faculdade, *o sentimento de prazer e de dor*. (DELEUZE, 2012, p. 10)

As faculdades de conhecer, desejar e de prazer e dor representam, efetivamente, o foco de reflexão da filosofia de Kant na Crítica da Razão Pura, da Razão Prática e da Faculdade do Juízo, respectivamente. Mas, esta definição, em que pese a sua verdade, não corresponde inteiramente à tarefa da crítica como autoconhecimento da razão porque apenas indica o tipo de interesse específico da razão, mas não de que modo se desenvolve sua atividade. É preciso adicionar um segundo modo de compreensão da palavra faculdade, como

> [...] uma fonte específica de representações. Distinguir-se-ão assim tantas faculdades quantas as espécies de representações existentes. O quadro mais simples, do ponto de vista do conhecimento, é o seguinte: 1º Intuição (representação singular que se refere imediatamente a um objecto de experiência e que tem a sua fonte da *sensibilidade*; 2º Conceito (representação que se refere mediatamente a um objecto de experiência, por intermédio de outras representações, e que tem a sua fonte no *entendimento*); 3º Ideia (conceito que supera igualmente a possibilidade da experiência e que tem a sua fonte na *razão*). (DELEUZE, 2012, p. 15)

A própria Razão é constituída por faculdades distintas. Uma faculdade, considerada como interesse específico da razão, requer um modo de relação específico entre as faculdades consideradas como fonte de representações. Cada *interesse específico* da Razão como *faculdade de conhecer, desejar* ou de *prazer e de dor* requer das faculdades como *fontes específicas de*

representação (sensibilidade, entendimento, imaginação e razão) uma organização determinada, uma proporção específica. As *Críticas*, neste sentido, podem ser consideradas como casos de uma descrição pormenorizada do modo como a tarefa de autoconhecimento da razão é atingida: abordagem analítica da contribuição específica de suas próprias faculdades na consecução de seus interesses específicos. "É por tal motivo que a doutrina das faculdades forma um verdadeiro entrelaçamento constitutivo do método transcendental" (DELEUZE, 2012, p. 18).

Assim, por exemplo, a realização do interesse especulativo da razão na determinação *a priori* de todos os fenômenos requer um modo específico de organização interna que, no limite, constitui o entendimento como faculdade que organiza os papéis e funções das demais faculdades para que a síntese denominada conhecimento seja possível. Esta necessidade de síntese entre elementos sensíveis e intelectuais, expressa pela célebre fórmula do início da lógica transcendental da Crítica da Razão Pura "pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas" (KANT, 2015, p. 96-97) requer a relação complexa entre as formas puras da intuição (tempo e espaço), como condições internas e externas de todo fenômeno possível, que devem ser sintetizadas *a priori* "de um certo modo" pela imaginação e são remetidas à unidade transcendental dessa síntese (unidade transcendental de apercepção) e às categorias que a representam.

O que nos interessa aqui diz respeito ao fato de que "todo o acordo das faculdades entre si define aquilo a que se pode chamar um *senso comum*" (DELEUZE, 2012, p. 32). A pressuposição contida neste acordo entre as faculdades diz respeito a uma "boa natureza" que as permitiria conciliarem-se umas com as outras, formando relações proporcionadas e harmoniosas. O que há de aberrante na constituição de um *senso comum lógico* como condição de toda comunicabilidade diz respeito ao fato de que Kant considera a diferença entre as

faculdades não apenas como uma diferença de grau de clareza ou obscuridade, mas, muito pelo contrário, como uma diferença radical, de natureza, transcendental.

Efetivamente, o que parece estar em jogo neste ponto e liga os desenvolvimentos de *Proust e os Signos* (2010) e *Diferença e Repetição* (2006b) é o tema da Imagem do Pensamento e sua crítica. Durante as obras do período monográfico[2] este tema ganha, paulatinamente, força e amplitude. Apenas a título de identificação de um percurso, já em *Nietzsche e a Filosofia*, de 1962, o tema aparece como um subitem do capítulo dedicado à noção de Crítica[3]. Em 1963, ano da publicação de *A Filosofia Crítica de Kant*, o enfoque na teoria das faculdades coloca em evidência o problema da relação entre as faculdades e dos pressupostos implícitos do *senso comum* que, em 1964, na obra *Proust e os Signos* são objeto de uma série de considerações críticas, como veremos. Por fim, em *Diferença e Repetição*, de 1968, a doutrina das faculdades é afirmada como uma peça "inteiramente necessária no sistema da Filosofia" (DELEUZE, 2006b, p. 208) e os temas concernentes tanto a uma teoria diferencial das faculdades quanto à crítica do senso comum, e a retomada de outros temas afins às obras acima mencionadas, são desenvolvidos no terceiro capítulo, intitulado *A imagem do pensamento*.

De modo geral, o que está em jogo na obra sobre Proust diz respeito ao deslizamento da consideração de que o pensador, enquanto pensador, ama, quer ou deseja o verdadeiro, procura naturalmente a verdade através de uma decisão premeditada que implica a boa vontade do pensar, isto é, uma *afinidade* natural do pensamento com a verdade. Uma das teses

---

[2] Este é um modo genérico de nos referirmos à primeira fase de sua produção, marcada pela publicação sucessiva, principalmente na década de 1960, de estudos monográficos sobre filósofos como Hume, Kant, Bergson e Spinoza.

[3] *Cf.* DELEUZE, 1962, pp.118-126.

centrais da obra é a de que o ato de pensar não decorre de uma possibilidade natural, mas, é, pelo contrário, um ato de criação engendrado por uma violência. Note-se, amar ou tender ao verdadeiro é colocado como pressuposição e garantido, em todo caso, pela simples observação de uma espécie de medida ortopédica porque "bastaria uma decisão e um método capaz de vencer as influências exteriores que desviam o pensamento de sua vocação e fazem que ele tome o falso pelo verdadeiro" (DELEUZE, 2010, p. 88). Neste sentido, seria preciso começar, justamente, pelo mesmo ponto que começa Kant na *Crítica da Razão Pura*.

> A razão humana tem o peculiar destino [...] de ser atormentada por perguntas que não pode recusar, posto que lhe são dadas pela natureza da própria razão, mas que também não pode responder, posto ultrapassarem todas as faculdades da razão humana. (KANT, op. cit., p. 17)

Mas, não para acusá-la de cair em um embaraço senão para aceitar que sua tendência ao próprio ultrapassamento é um modo de expressão de seu *pathos*. E que tal diagnóstico, no limite, exigiria a determinação de um conjunto de regras e conceitos capazes de operacionalizar, a partir dessa própria impossibilidade de resposta, o ponto de origem de sua diferença enquanto potência do pensamento que, ainda que seja completamente inadequada para um "modelo do conhecimento", dá conta, ao menos, da íntima relação do pensamento com aquelas ideias que são, *in extremis*, a expressão mais radical do que podemos chamar de instância problemática (o embaraço de tentar conhecer Deus, o Mundo e a Alma). Nós compreendemos como é risível levantar tal indicação contra a filosofia crítica de Kant. Mas, na filosofia de Deleuze, é justamente esse o ponto.

Ao contrário de uma tendência natural ao verdadeiro e da recorrência a um método como modo de esconjuração do erro, a noção de signo, que Deleuze encontra em Proust, implica uma concepção de *aprendizado* que relaciona as faculdades ao seu exercício *involuntário* como meio para justificar a *necessidade* daquilo que se pensa e, consequentemente, sua própria autenticidade. Nesse sentido, "voluntário e involuntário não designam faculdades diferentes, mas um exercício diferente das mesmas faculdades" (DELEUZE, 2010, p. 91) e, no limite

> cada vez que uma faculdade toma sua forma involuntária ela descobre e atinge seu próprio limite, eleva-se a um exercício transcendente, compreende a própria necessidade como sua potência insubstituível; deixa de ser permutável. (DELEUZE 2010, p. 93)

Ao invés do critério da universalidade e necessidade, o signo cumpre os critérios do *fortuito e inevitável* e, ao invés da concepção de um método, há a garantia de absoluta necessidade do que se pensa através da dupla ideia da coerção e do acaso. No limite, isto não implica que o registro do pensamento do *senso comum* (modelo da recognição) seja objeto de exclusão incondicional. No limite, a experiência cotidiana "vai bem" podendo recorrer à representação como "um artifício que a razão produziu para não se perder no caos e na diferença" (SCHÖPKE, 2012, p. 44). No entanto, do ponto de vista filosófico, é preciso que tanto o senso comum quanto a representação sejam objetos de uma gênese diferencial. O fato de serem limitados como modos de explicação da experiência concreta não os exclui ou exime de serem incluídos em um sistema filosófico que se desenvolve a partir do movimento da própria diferença. De fato, as considerações de Deleuze sobre a diferença de segundo grau ou a ilusão do constituído parecem

contribuir para uma efetiva explicação de tais campos do pensamento.

Mas, retomemos a noção de signo. Geralmente, as imagens exemplares são ineficazes porque se prestam, simplesmente, à reprodução de um efeito controlado que apela à inteligência (considerando-se este termo como uma atividade controlada do pensamento). Talvez, no entanto, se apelarmos para uma intercessão literária o próprio tratamento estilístico da escrita seja capaz de transmitir algo mais preciso sobre a própria natureza do signo e nos ajude a distingui-lo de um fenômeno em geral.

> Há uma casa de campo onde passei muitos verões de minha vida. Por vezes eu pensava naqueles verões, mas não eram propriamente [eles]. Havia muitas razões para que permanecessem mortos para sempre para mim. A ressurreição deles, como todas as ressurreições, deveu-se a um simples acaso. Certa noite, tendo retornado congelado pela neve, e sem conseguir reaquecer-me, pus-me a ler no meu quarto diante da lâmpada, quando minha velha cozinheira tomou a iniciativa de me preparar uma xícara de chá, coisa que nunca bebo. Mas o acaso fez com que me trouxesse fatias de pão torrado. Umedeci então o pão torrado na xícara de chá e, no momento em que coloquei o pão torrado na boca, experimentei contra o palato a sensação de seu amolecimento, penetrado pelo gosto do chá; invadiu-me então uma emoção, odores de gerânios, laranjeiras, uma sensação de extraordinária luz, de felicidade; eu permanecia imóvel, temendo deter por um só momento aquilo que se passava comigo e que eu não compreendia, ligando-me sempre Àquele gosto de pão molhado que parecia produzir tantas maravilhas, quando de repente os

> frágeis tabiques da minha memória cederam e foram os verões passados na casa de campo que irromperam em minha consciência, com suas manhãs, arrastando com eles o desfile, a carga incessante das horas felizes. (PROUST, 1988, pp. 39-40)

Se retomarmos a noção de faculdade como *interesse específico* e o modo de relação determinado entre representação e sujeito/objeto, então o signo é apresentado como o "objeto" de um encontro, mas que, no entanto, não pode ser deduzido de uma relação de conformidade (interesse especulativo) ou de causalidade (interesse prático/moral) porque ele não está submetido às faculdades de acordo com algum interesse específico da razão. Seu caráter eventual e a coação que exerce sobre as faculdades só podem ser descritos como fazendo parte de uma relação de determinação recíproca que respeita a cláusula restritiva "sob o caso". Ao invés de submissão às faculdades o signo é o agente de uma violência que força o pensamento a pensar. Como o signo não é um objeto específico ou uma qualidade determinada em um extenso, mas um *aliquid* encarnado e oculto em um objeto material como uma "essência cativa"[4] que depende do encontro para ser desenvolvida. Ele pode

[4] "[...] como ocorre com a alma dos mortos em certas lendas populares, cada hora de nossa vida, tão logo suceda a morte, encarna-se e oculta-se em algum objeto material. E aí permanece cativa, para sempre cativa, a menos que não encontremos o objeto. Através dele nós a encontramos, nós a invocamos, e ela se liberta. O objeto onde ela se oculta – ou a sensação, visto que todo objeto em relação a nós é sensação – pode muito bem jamais ser reencontrado. E é por isso que existem horas de nossa vida que jamais ressucitaremos. Acontece que este objeto é tão pequeno, tão perdido no mundo, que são tão poucas as possibilidades de ser encontrado em nosso caminho!" (PROUST, 1988, p. 39).

ser descrito, se optamos por uma imagem de suporte, como um "detalhe insensível".

Coação e *Acaso* substituem, assim, a noção de método porque não é possível estabelecer uma casuística abrangente o suficiente para dar conta do aleatório do mundo. Neste sentido, sob a violência de um signo qualquer, os atos de traduzir, decifrar e desenvolver são a *forma* da criação pura de uma verdade que tem a sua necessidade garantida justamente pelo acaso. Não se descobre algo para o pensamento sem essa relação com a exterioridade como campo de virtualidades. A iminência do encontro pode ser, de certo modo, descrita como a *suspensão do devir do pensamento* até que a ocasião ocorra para que uma verdade de um *aprendizado* seja, efetivamente, criada. Assim, a obra de Proust ganha, de acordo com Deleuze, sua unidade em função da noção de signo e é expressa como o "relato de um aprendizado – mais precisamente, do aprendizado de um homem de letras" (DELEUZE, 2010, p. 3)

Que a tipologia dos signos apresentada por Deleuze conste de uma lista aparentemente exaustiva – signos da mundanidade, do amor, da sensibilidade e da arte justifica-se – justifica-se em função da pergunta essencial que orienta o aprendizado na obra.

> *Quem* procura a verdade? E o que está querendo dizer aquele que diz "eu quero a verdade"? Proust não acredita que o homem, nem mesmo um espírito supostamente puro, tenha naturalmente um desejo do verdadeiro, uma vontade de verdade. Nós só procuramos a verdade quando estamos determinados a fazê-lo em função de uma situação concreta, quando sofremos uma espécie de violência que nos leva a essa busca. Quem procura a verdade? O ciumento sob a pressão das mentiras do amado. Há sempre a violência de um signo que nos força a procurar, que nos rouba a paz. A ver-

> dade não é descoberta por afinidade, nem com boa vontade, ela se *trai* por signos involuntários." (DELEUZE, 2010, p. 14-15)

Em *Diferença e Repetição*, os temas apresentados com relação a Kant e Proust aparecem redimensionados e em função do projeto de uma filosofia da diferença que guarda uma força autoral. Trata-se, efetivamente, do primeiro livro em que Deleuze tenta fazer algo em nome próprio ou "sacudir a poeira" e fazer algo mover-se (*Cf.* DELEUZE, 2008, p. 14 e ss).

O capítulo sobre a imagem do pensamento dedica uma grande parte de seu desenvolvimento à crítica dos pressupostos subjetivos da filosofia que, de certo modo, reenviam ao ato de erigir uma imagem do pensamento fundada nas noções já vistas do senso comum, da boa natureza e boa vontade do pensamento, sua afinidade com o verdadeiro e a ortopedia do método. Outro trecho bastante abrangente dedica-se a elaborações sobre uma teoria diferencial das faculdades na qual o signo aparece como "aquilo pelo qual o dado é dado" na sensibilidade (DELEUZE, 2006b, p. 203), trata-se do elemento insensível, do ponto de vista do acordo "natural" das faculdades, mas que força a sensibilidade a "apreender no mundo o que a concerne exclusivamente" (DELEUZE, 2008, p. 207).

A partir da determinação do insensível para a sensibilidade, a comunicação ou "acordo" entre as faculdades é descrita como respeitando à lógica da pressão e da violência, é preciso supor aquilo que é singular em cada uma das capacidades do pensamento e postular, como fonte de uma gênese das mesmas, o *inimaginável* da imaginação, o *impensável* do pensamento, o *silêncio* da linguagem e assim por diante. Tais limites não implicam um fundo obscuro e confuso inapreensível, mas, na verdade, o elemento impossível de partilha, ou visada através de outras faculdades. Assim, o inimaginável é objeto de um encontro no qual apenas a imaginação pode padecer. Às outras faculdades, pressupondo seu funcionamento

"representacional", tal elemento é, simplesmente, impossível. O inimaginável comunica, de seu *pathos* singular, apenas a violência sofrida. Transmitindo a outra faculdade uma descarga homóloga. Trata-se de uma comunicação de intensidade, não de conteúdos.

Estas elaborações sumariamente indicadas denunciam uma intenção em permitir a possibilidade de introdução do novo e do inesperado no pensamento, isto é, a possibilidade de devir no pensamento. Elas devem, no entanto, ser objeto de uma gênese ontológica diferencial no qual tanto as faculdades quanto o próprio campo sensível devem ser passíveis de acordo com regras de emergência que levam em conta a sua determinação recíproca, atendendo às condições reais da experiência concreta ao invés das condições de possibilidade da experiência em geral. O que de modo um pouco confuso aparece no campo do pensamento indica que a casuística exigida pelo método de dramatização, em que a pergunta essencial sobre a Ideia é deslocada do enfoque do "o que é?" para "quem?", "como?", "quanto?" "onde?" (DELEUZE, 2006a, p. 130-131) pode cumprir um papel essencial para a correta determinação dos desenvolvimentos do tema no contexto de *Diferença e Repetição*.

Referências Bibliográficas

DELEUZE, Gilles. **A filosofia crítica de Kant**. Lisboa: Edições 70, 2012;

_____. **A Ilha deserta e outros textos**. São Paulo: Iluminuras, 2006a;

_____. **Conversações**. São Paulo: Ed. 34, 2008;

_____. **Diferença e Repetição**. Rio de Janeiro: Graal, 2006b;

_____. **Nietsche et la philosophie**. Paris: PUF, 1962;

_____. **Proust e os Signos**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010;

HOLZHEY, Helmut. **Historical dictionary of Kant and kantism**. Maryland: The Scarecrow Press, 2005;

KANT, Immanuel. **Crítica da Faculdade do Juízo**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016;

_____**. Crítica da Razão Pura**. 4. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015;

PROUST, Marcel. **Contre Sainte-Beuve**. São Paulo: Iluminuras, 1988;

SAUVAGNARGUES, Anne. **L'empirisme Transcendental**. Paris: PUF, 2009;

SCHÖPKE, Regina. Deleuze e o mundo dos simulacros. **Revista Ariel**, Montevideo, n. 10, p. 43-47, 2012.

CONFIGURAÇÃO E REGULAÇÃO: ELEMENTOS PARA UMA FENOMENOLOGIA DO VIVER A PARTIR DA OBRA DE FRANÇOIS JULLIEN

Luiz Henrique Alves de Souza[1]

Tradicionalmente, a fenomenologia da vida foi associada às últimas obras de Husserl e às obras de seus epígonos, em especial àqueles que desenvolveram uma fenomenologia da temporalidade. Se essas fenomenologias divergiam em relação às exigências da vida, no entanto, permaneciam todas elas dependentes do questionamento pelo sentido. Razão ou projeção vinham iluminar os fenômenos e forneciam unidade à vida. Cada fenômeno remetia para além de si, para uma série que exigia um desdobramento temporal ou um *ek-stase* existencial. Movimento de transcendência da aparição à sua série ou do presente ao futuro. Não por acaso, essa fenomenologia recusou todo empirismo analítico, todo o instantaneísmo na descrição dos fenômenos mundanos e da vida. Paralelamente, buscou-se a superação da metafísica da presença. De um fenomenalismo para uma fenomenologia: aquilo que na maioria das vezes não aparece fornece sentido àquilo que aparece. Por fim, o questionamento pelo sentido passa a exigir uma ontologia (Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, etc.). Do fenômeno de ser ao ser do fenômeno, o caminho foi definido para a fenomenologia ocidental. Juntamente com isso se desenvolveu a recusa da observação técnica do fenômeno. A fenomenologia, no seu esforço de purificação passa a exigir não só a superação da "atitude natural", mas também de qualquer interesse técnico. Se, em Husserl, seguindo a tradição cartesiana, ainda en-

[1] Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (2009). Atualmente professor adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina (UEL).

contramos o ideal de fundação de toda a ciência, em seus epígonos esse ideal é superado em direção às questões mais amplas. Do racionalismo ao existencialismo a fenomenologia afasta-se de uma visão técnica da vida.

Mas poderia haver uma fenomenologia onde a contemplação dos fenômenos não seja separada da manipulação destes? Encontramos na obra de François Jullien (filósofo, helenista e sinólogo francês), com sua descrição da tradição de letras chinesa, elementos que parecem indicar a possibilidade de uma nova fenomenologia, uma compreensão global dos fenômenos que não apela a nenhuma metafísica, a nenhuma causa transcendente, para descrever a coerência do real. Essa coerência é estabelecida através de configurações que perpassam toda a realidade. São justamente essas configurações que o texto fundamental dessa tradição, o Clássico da Mutações (*I Ching*) abarca. No *Clássico* não encontramos nenhuma tese sobre o real: em sua estrutura originária nem mesmo há um texto (posteriormente, ao longo dos milênios, foram adicionados comentários ao *Clássico*), mas figuras. Os hexagramas do *I Ching* descrevem configurações da realidade. Mas o que é uma configuração? Certa disposição: a cada momento a realidade se apresenta organizada de um modo. Essa organização faz com que o mundo se torne disposto a algo. Tendências e inclinações são observadas. Essas disposições e essas inclinações estão disponíveis. Logo, a descrição das configurações do real é também um dispositivo para a manipulação. O real está configurado e disponível: aqui estamos distantes da separação ocidental entre o conhecimento contemplativo e o conhecimento empírico. "Ora, esse é o interesse da noção que servirá para dizer a 'razão' chinesa (o termo *li*), que não é somente teórica e especulativa, mas implica uma 'arte de operar'" (JULLIEN, 2015, 102, tradução nossa) Sobre isso, François Jullien cita Duan Yucai: "Por mais duro que seja o jade é suficiente encontrar a razão (*li*) de seus extratos para fazer uma peça

sem dificuldade: é isso que eu chamo raciocinar (*li*)" (JULLIEN, 2015, 102).

A configuração é observada e manipulada. Mas também estamos longe da submissão do real à organização de um projeto fornecedor de sentido. A disponibilidade do real não é uma submissão a um *telos*, seja ele de ordem metafísica ou existencial. Como mencionamos anteriormente, a disposição revelada na configuração apresenta tendências e inclinações. A manipulação acompanha essa disposição. Por esse motivo podemos dizer que a manipulação se aproxima de uma regulação. A manipulação, longe do ideal de atividade livre ocidental, acompanha as tendências oriundas da configuração, inclinações que manifestam o processo auto regulatório do real. A manipulação, seguindo o processo, regula e é regulada por ele. Assim, como no caso da medicina chinesa, a regulação acompanha o fluxo presente em um organismo (observamos na tradição chinesa todo o real descrito como um organismo, mas também todo organismo é configurado segundo as linhas da realidade). Não há intervenção propriamente dita. Por isso, a manipulação é a utilização do próprio dispositivo do real: não há um evento que se interponha no tempo modificando o mundo.

> Longe de pretender erigir idealmente uma ordem a partir de um plano fixo ou de um *optimum* calculado e projetado em dever-ser, o pensador chinês detecta uma organização interna procedendo por coerência e 'mantendo juntos' os opostos, seguindo as fissuras e lineamentos diversos através dos quais a compacidade das coisas se deixa penetrar. (JULLIEN, 2015, p. 102)

As mudanças de tendências são resultadas do desenvolvimento do processo. A continuidade da realidade exige a alternância no movimento. Regulação do mundo na alternân-

cia das estações, regulação do corpo na alternância das disposições. Nesses dois casos não há uma configuração ideal que, uma vez alcançada, deve ser mantida: um verão que se prolongasse indefinidamente ou uma excitação que se aprofundasse sem alternância seriam obstáculos à continuidade do real.

> Ora, é esse caráter *fenomenal-imanente*, como acordo 'natural', que os chineses souberam exprimir bem, cuidadosos como são com a harmonia reguladora, quando descreveram o poder da oscilação – o poder de movimento, que infiltra e dispõe – que é próprio da estação. Este atravessa de parte a parte todas as manifestações de existência, se manifesta no nível da vida. (JULLIEN, 2004, p. 61)

Já temos um indício de que a vida não diverge da totalidade do real. Mas, se este é auto regulável através do processo de alternância, que levará a uma continuidade indefinida, a vida, como nós a entendemos, ainda se apresentará com um início e um fim, um momento inaugural e uma derrocada. Exatamente por isso, François Jullien, ao descrever o pensamento chinês sobre o tema, vai falar de uma filosofia do viver e não da vida (JULLIEN, 2004). O viver não tem início nem fim (diferentemente da vida): é pura auto manifestação.

> Viver, em si, não conhece sua origem nem seu fim, ainda menos no "quotidiano" (...). Viver é sem fundo, de qualquer lado. O que significa reconhecer que, se uma vida, tal como é contada, ou minha vida, após minha morte, é da ordem do distensional, portanto é distensional também, viver em-si é

> *transicional* (...). O distensional está ligado a um ponto de vista transcendente, 'o que mede' (aquele que aplicamos a 'uma vida', assim como sobre o movimento), enquanto o transicional é o modo imanente. (JULLIEN, 2004, p. 121)

Da mesma forma, o viver se distingue do existir: enquanto o existir exige um sentido, podemos dizer que o viver é pura imanência, sem apelo à transcendência, tal qual o mundo.

> Se me pergunto por que existo, a interrogação é de imediato metafísica, ela realiza um arrombamento em relação à ordem do processo e faz surgir, eloquente e mesmo inesgotável, a questão do Sentido (no sentido de 'De onde venho?', 'para onde vou?', 'o que é que faço na terra? etc.); mas, se me pergunto por que vivo, a questão está no limite de sua pertinência, em todo caso ela é atrofiada, e não subentende mais nada a não ser uma interrogação sobre as condições de minha vida (espera-se antes 'como vivo?') que não sai do quadro da processividade, 'viver' é considerado fenomenal (...). (JULLIEN, 2004, p. 187)

O viver somente exige sua continuação. A continuação se efetua por alternância e não por um progresso: se as modificações seguem a regulação do processo, no entanto, não visam um estado ideal. Mas também o viver deve ser coerente com a continuidade do mundo. Logo, o mundo exige a renovação do viver. A morte bem como o nascimento não são termos do viver, mas manifestações da regulação do real, garantindo a própria continuidade deste: modificação para a continuação. Mas o viver, ele mesmo, não vive antecipando a morte: não há uma apropriação de si mesmo a partir dessa possibilidade. O

viver é manifestação da configuração dada, é coerente com ela, não poderia sair desta para a antecipação de uma possibilidade.

Mas não teríamos nessa pura auto manifestação do viver uma metafísica do presente? Isso parece se confirmar quando François Jullien indica a inexistência de um conceito de tempo na tradição chinesa (bem como não há conjugação nas línguas chinesas) (JULLIEN, 2004). Então, só o que é presente é verdadeiramente? Devemos voltar à descrição da configuração e podemos utilizar como exemplo à série de hexagramas descritas no *Clássico das Mutações*. O que é cada hexagrama do *Clássico*? Uma configuração dada. Poderíamos dizer, na linguagem corrente, que temos um estado de coisas indicado por cada hexagrama. Mas o hexagrama, como vimos, aponta para tendências e inclinações. Como poderíamos observar uma tendência ou uma inclinação? Isolando um instante presente? Seria necessário alinhar uma série de hexagramas, lado a lado, para observar suas transformações e assim definir suas tendências? Procuraríamos observar a transformação entre a situação no ponto A e a situação no ponto B, ou seja, procuraríamos as diferenças entre A e B para esclarecer a inclinação vigente? François Jullien aponta para o caráter desse procedimento:

> Nós [ocidentais] consideramos de um lado a situação, de outro, sua evolução. (...) Nós não podemos ver as coisas na sua configuração e, ao mesmo tempo, na sua transformação. (...) [Não compreendemos] que as coisas se constituem a partir de sua evolução. Isso também pode ser considerado inversamente: elas evoluem a partir de sua constituição. (JULLIEN, 2015, p. 11)

Mas, nos hexagramas do *Clássico*, a mudança e o movimento já são dados na própria figura. É na tensão entre os

traços do hexagrama que a tendência é observada. Não há uma distinção, como na tradição ocidental, entre o elemento estático e o elemento dinâmico da mudança (JULLIEN, 2015). Além disso, toda diferenciação supõe a identidade daquele que é diferenciado. É essa identidade que não encontramos na tradição chinesa.

> Com efeito, pareceria que tudo predispunha o pensamento chinês a pensar a transição *operando em todos os momentos*, não dissociando os instantes que servem de termo entre os quais transcorreria a mudança. Não somente porque ele não superpôs "forma" ou "fim" à evolução, para esclarecê-la, nem supôs, em seu fundo, "matéria" ou "sujeito", mas também porque ele não cessou de desconfiar da disjunção: se um não vai sem o outro, é porque um já está no outro, não há possibilidade de ruptura decisiva entre eles e que, tanto um quanto outro exercendo a dominação, estamos sempre tão-somente diante da continuidade de uma passagem. (JULLIEN, 2004, p. 87)

Vislumbramos em cada hexagrama um jogo entre os elementos patentes e os elementos latentes do fenômeno. A mudança já está aludida no fenômeno, bem como aquilo que está por se eclipsar. Ambos constituem o próprio fenômeno. No fim das contas é a totalidade do real que se encontra manifestada, parte em estado latente, parte em estado patente. Portanto, não será necessário, nem recomendável, aguardar um evento para decifrar a ordem do movimento. Não há propriamente um evento, algo que se interpõe no tempo e na realidade, mas a passagem do latente ao patente e vice-versa. Assim, a descrição incorpora ao fenômeno suas possibilidades. Do mesmo modo, uma exploração do real é possível através do acompanhamento da mutação latente-patente.

Possibilitar que o real siga seu curso, possibilitar o fluxo natural das coisas. É nesse sentido que, na atenção à propensão das coisas, ou melhor, em sintonia com essa propensão uma regulação é possível. Essa regulação, que não é propriamente uma ação, colabora com a atualização da propensão das coisas.

É nesse sentido que François Jullien, retomando Montaigne (JULLIEN, 2004), descreve o "viver o momento" e não "viver o presente". "Viver o momento" significa explorar as possibilidades que se apresentam. Mas isso não implica em um isolamento no instante presente (uma suspensão do tempo), mas sim um acompanhamento da propensão das coisas. Frente ao presente que é uma fração ou dimensão do tempo, limitado pelo passado e pelo futuro, o momento é uma oportunidade. No lugar do tempo, as estações; no lugar do presente, o momento. A tradição chinesa observou que a estação, antes de ser um período, é uma configuração: aquele que vive o momento acompanha a sugestão da estação dada por sua configuração (de nada adianta plantar no inverno...). Por esse motivo, uma fenomenologia do viver não implica um projeto existencial ou a antecipação de uma possibilidade como nas fenomenologias da vida. Uma fenomenologia do viver acompanha a variação dos momentos. Além disso, compreende essa variação como reguladora do próprio viver. Se a vida, segundo as filosofias da existência, busca um sentido unificador, o viver não exige a projeção de uma unidade, mas sua continuidade é preservada pela variação reguladora. Se a fenomenologia ocidental descreve unidades, essências ou uma fundamentação ontológica no mundo, a fenomenologia oriental descreve variações, alternâncias e tensões na continuidade do mundo. Daí o caráter extraordinário do *Clássico* para nós. O efetivo é descrito nele como uma tensão. Um momento se manifesta em cada linha de cada figura do *Clássico*. Mas esse momento é mais que a atualidade das coisas, ou melhor, o efetivo é ele mesmo mutação. Por isso é possível viver o momento sem que

isso signifique fechar os olhos para o passado ou o futuro. Viver o momento significa viver as oportunidades geradas por essa tensão. Assim, sem se antecipar ou sem se agarrar ao presente, viver o momento significa explorar a situação dada.

É permitindo o fluir dessa energia tensional que o homem colabora com a viabilidade do mundo e do viver. Estes não tendem à estabilidade de um estado ideal, mas se transformam para permanecerem viáveis (a estagnação caracteriza a doença na tradição chinesa). A viabilidade exige que o caminho esteja aberto para toda alternância. Por esse motivo, o equilíbrio do mundo ou da vida buscado nessa tradição não é um ponto médio imóvel, mas o circuito tensional, a continuidade do fluxo.

O homem sábio é consciente da necessidade de permanecer viável, permanecer aberto àquilo que é disposto pelo mundo. Colaborando com essa viabilidade ele também é manifestação da auto regulação do real. É nesse sentido que François Jullien, no título de uma de suas obras, menciona que "o sábio não tem ideia" (JULLIEN, 2000). Aqui, "não ter ideia" significa permanecer aberto, permanecer viável, não procurar fixar uma posição.

> Constatamos que as estações são como fases caracterizadas; o 'ser da estação', consequentemente, é o ser *em fase*: desposando a cada vez a diferença e respondendo ao seu apelo, ele está sempre aberto ao seu influxo e se harmoniza qualitativamente com ela. Aqui o propósito é puramente descritivo, mas, neste mundo sem Revelação e sem teologia, a própria sabedoria não será ela mesma senão o prolongá-lo, sob um modo descritivo, na ordem da conduta. Através da estação, o sábio se coloca no diapasão do mundo, tendo acabado de dissolver em si mesmo toda opacidade e tornando-se com-

> pletamente acessível à incitação que faz a vida chegar a vida e se expandir. (JULLIEN, 2004, p.63)

Se na fenomenologia husserliana encontrávamos um ideal de constituição de sentido total da realidade, essa constituição ainda era buscada por composição: o avanço seguro da ciência passava pela caracterização das essências dos objetos que constituiam cada ontologia regional. Ao buscar uma essência do corporal ou do espiritual, uma essência do biológico ou psíquico, uma essência do consciente ou do não-consciente, a fenomenologia isolava esses fenômenos em pretensas identidades que compunham o sentido do mundo. Para a fenomenologia chinesa não há composição de sentido, mas uma coerência total entre os fenômenos. Isso se expressa também em sua fenomenologia do viver. O viver não é um fenômeno à parte da totalidade do real: encontramos no viver configurações semelhantes às configurações do mundo (decantações, aderências, etc.). Não existe uma essência do viver, independente do orgânico, do mineral ou do espiritual. Mas isso não significa compreender o viver de modo materialista: a fenomenologia chinesa exige uma superação da própria concepção mecanicista-determinista da realidade. Usando a terminologia do *I Ching*, podemos dizer que na tensão entre o "Céu" e a "Terra" encontramos vários estágios interligados em um circuito. O espírito é o corpo tornado sutil e o corpo é o espírito concentrado. Logo, espírito e corpo não só revelam uma dependência mútua como os processos do viver transitam nessa tensão. Além disso, determinadas linhas configuradoras perpassam as estruturas geológicas, fisiológicas, sociológicas, etc., revelando uma coerência no mundo (por isso, o pensamento chinês pode, por exemplo, utilizar elementos naturais para descrever disposições corporais ou comportamentais). Assim, o viver, o espiritual, o orgânico ou o mineral não são partes do real: na fenomenologia chinesa não temos um sentido por composição, mas uma coerência por tensão.

Enfim, não somente a filosofia de François Jullien descreve a importância dos processos tensionais no pensamento chinês como ela mesma revela uma tensão entre essa tradição e a ocidental. Daí a importância do desvio pela China. Uma distância (*écart*) é proporcionada e nesse espaço entre essas tradições surge a possibilidade de um novo pensamento ou mesmo as condições para a recepção conceitual de algo que já se manifesta no cotidiano, mas não encontra lugar no quadro conceitual estabelecido. Em uma época de crise e conflitos ideológicos, que se espalham por todas as dimensões do saber, uma nova fenomenologia poderia ser adequada, cumprindo um papel um pouco diverso daquele almejado por Husserl: não mais a racionalização da ciência e da vida (para projetar sentido sobre a realidade e afastar uma perplexidade original), mas a descrição da coerência mundana. Conjuntamente, um instrumento de regulação é disponibilizado. Com isso, a questão de como transformar a realidade, tão embaraçosa para os filósofos, ganha uma resposta e a possibilidade de uma filosofia do viver (explorada hoje apenas pela subfilosofia do desenvolvimento pessoal) é proporcionada.

Referências Bibliográficas

HUSSERL, E. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental**: uma introdução à filosofia fenomenológica. São Paulo: Forense Universitária, 2012.

JULLIEN, F. **Figuras da imanência**: para uma leitura filosófica do *I Ching*, o Clássico da Mutação, São Paulo: Editora 34, 1997.

_____. **Um sábio não tem idéia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **Do "tempo"**: elementos para uma filosofia do viver. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.

_____. **De l'Être au Vivre**: lexique euro-chinois de la pensée. Pais: Gallimard, 2015.

A FORMAÇÃO DO EU E A MELANCOLIA

Julia Joergensen Schlemm[1]

Entre 1906 e 1919, Freud engloba a melancolia às psicoses. Estas últimas, na obra freudiana, são intimamente ligadas ao Eu, à formação de Eu e de um retraimento das pulsões ao Eu. Este estudo pretende analisar como a melancolia auxilia Freud na sua formulação teórica sobre Eu, ideal de Eu – intimamente ligado à formação de Eu, como veremos abaixo, - e, consequentemente, psiquismo. Por se tratar de um breve trabalho, precisamos restringir as partes estudadas da obra freudiana e escolhemos o período de 1900 a 1919, por ser o primeiro momento da obra em que melancolia se relaciona à constituição psíquica, inserida na primeira formulação freudiana mais estruturada de psiquismo[2].

---

[1] Doutoranda em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR).

[2]Até 1900, Freud não publica nenhuma concepção sobre psiquismo, entendendo que a divisão psíquica se dá apenas em pessoas neuróticas. No entanto, Em 1895, Freud (1999), em uma carta, esboça uma ideia de psiquismo como um mapa que tem registrado os caminhos que pode percorrer ou não para se alcançar satisfação, apontando para uma primeira noção de divisão psíquica a todos – psiquismo seria dividido em três tipos de neurônios (*psi*, *phi* e *ômega*). Em 1900, descolado da neuroanatomia, Freud estrutura outra maneira de compreender a formação psíquica. O estudo do sonho permite a percepção de que há uma divisão de conteúdo – em manifesto e latente -, denunciando o psiquismo é dividido em instâncias – Consciência, Pré-Consciente e Inconsciente. Todavia, com o estudo sobre o Eu e ideal de Eu – que será abordado neste trabalho – o psiquismo formulado até então não da conta de en-

A primeira vez que Freud escreve sobre a melancolia, após seu estudo sobre os sonhos e mudança de visão sobre a estruturação psíquica, é em uma carta de 1906 a Jung. Nesta, Freud engloba o par, melancolia-mania, dentro das psicoses[3]. Em 1908, também em uma carta a Jung, chama este par de síndrome e relaciona-o à demência[4]. Em 1915, escreve à Lou Andreas-Salomé relacionando a melancolia e outros estados tenebrosos [*dunkler Zustände*][5] ao narcisismo[6]. Como a melancolia se relaciona às psicoses e ao narcisismo?

Esta carta provavelmente remete ao seu texto de 1914, "Introdução ao narcisismo", no qual o psicanalista vienense começa a introduzir um ideal de Eu ou Eu ideal. Neste texto, o Eu começa a ter uma nova dimensão e explicação[7]: este não

---

globar uma ideia de Eu e de um ideal introjetado ao Eu. Assim, em 1923, o psicanalista formula sua terceira concepção de psiquismo, este agora dividido em Eu, Super-Eu e Isso.

[3] Nesta carta não define o que seria psicose, mas, ao longo da obra, fica claro que dentro das psicoses se encontram a demência precoce e esquizofrenia –, denominando ambas de "parafrenia", – e a paranóia. Estas se referem à introversão da libido - Libido é definida por Freud como a energia ligada à sexualidade - ao próprio Eu.

[4] Provavelmente, esta "demência" está se referindo à "Dementia praecox paranoides" que cita na mesma carta.

[5] Provavelmente o autor está se referindo às psicoses.

[6] O próximo parágrafo explica o que Freud entende por narcisismo, mas podemos adiantar que Freud (2012a) pega este termo de Näcke e compreende-o como a conduta em que o indivíduo investe seu próprio corpo como objeto sexual.

[7] Em 1895, Freud desenvolve uma noção de Eu que é deixada de lado após esta data. O Eu como função inibidora do funcionamento psíquico primário. Com esta função, direciona os caminhos do quociente de energia que entra pelos neurônios φ, de percepção, para que imagens de memória de objetos

existe desde o nascimento e precisa ser desenvolvido. O autor entende que uma "ação" precisa ser introduzida ao autoerotismo, que é originário [*uranfänglich*], para que se entre no narcisismo, ou seja, em um estágio de unificação das pulsões – pulsões do Eu [*Ichtriebe*] e pulsões sexuais [*Sexualtriebe*][8] -, em que estas tomam o Eu como um objeto de amor e, ao fazerem isso, formam uma unidade do Eu, que antes não existia[9]. Deste modo, narcisismo é a libido somando-se à pulsão de conservação. Para que o Eu se forme, todavia, não é suficiente apenas que ele seja investido como uma unidade (FREUD, 2012a). É preciso que haja a formação dentro do Eu de um ideal, a partir do exterior, em que a libido, antes investida no Eu, passe a investir objetos externos, diferentes do Eu, tendo este ideal como "molde", como ideal de investimento[10].

---

desprazerosos não sejam evocadas, tornando-as inconscientes, fazendo parte assim do processo de defesa do psiquismo. O Eu é o responsável pela escolha de caminhos, de como se atentar ao mundo e de como senti-lo, forma-se a partir de percepções e representações já estabelecidas pelo processo primário.

[8] Neste momento, o dualismo pulsional é colocado entre pulsões do Eu (pulsões de conservação) e pulsões sexuais, algo que será alterado em 1920.

[9] Freud (2012a) fala em narcisismo primário e secundário. O primário seria este primeiro momento de investimento do e no Eu, tomado como uma unidade e, ao mesmo tempo, formando uma unidade. O narcisismo secundário seria um momento posterior à formação do Eu em que já se investiu libidinalmente em objetos externos, mas este investimento objetal volta ao Eu, tomado novamente como objeto de investimento libidinal.

[10] Em 1895, Freud entende que o Homem passou por uma situação de desamparo, que denomina de *Not des Lebens*, isto é, necessidade da vida, que leva a necessidade de um outro, sem o qual morreria. Em 1915, dá uma explicação mítica à filogênese do desamparo vivido na ontogênese do sujeito. Esta expli-

Freud (2012a) entende que se pode amar, investir em objetos, de duas formas: narcísica (1. O que se foi; 2. O que se é; 3. O que se gostaria de ser; 4. O que em partes representa o que se foi) e de apoio (1. De acordo com a mulher que alimentou; 2. e com o homem que protegeu)[11]. Passa-se a amar como complemento do investimento narcísico que se perdeu e, por isso, ama-se de acordo com o ideal. Esta, que se forma dentro do Eu, vem marcar que algo se perdeu no desenvolvimento psíquico e representar esta perda. Para se formar um Eu foi preciso abrir mão do estado narcísico, de se ser tudo para si e para seus pais[12], de se ser "a majestade, o bebê" (FREUD, 2012a, p.57). A forma como Freud escreve passa a impressão da criança e os pais no narcisismo representarem uma unidade para a criança, sem uma separação do que é ela e do que é seu mundo à volta. Esta separação e nova representação de que não se é uma "coisa" só com o mundo a sua volta inicia com a formação de ideal. O narcisismo perdido passa a ser representado no ideal formado, ideal este que mede seu Eu atual [*aktu-*

---

cação, que mostraremos abaixo, aponta para a perda da satisfação objetal imediata, levando o Homem a um desamparo, precisando de um outro.

[11] O tipo de apoio refere-se à pulsão sexual se apoiando na pulsão de conservação do Eu, apoiando na pulsão do Eu para encontrar satisfação.

[12] O Eu da criança, a criança, consegue esta formação egóica não apenas pelo seu próprio investimento, mas pelo investimento libidinal que os pais fazem nela. A criança é amada pelos seus pais de acordo com o tipo narcísico de escolha objetal destes. Mais que isso, a criança promove e é o próprio narcisismo renascido de seus pais (FREUD, 2012a). Provavelmente é o investimento parental esta "ação" que Freud entende que se adiciona ao auto-erotismo, permitindo o início do narcisismo, da própria criança se tomar como um objeto libidinal narcísico.

elles Ich] pelo seu Eu que uma vez foi. Dificilmente se abre mão do que já se foi, por isso ocorre uma busca incessante por este ideal inalcançável erigido como monumento inesquecível do que se foi e do que se gostaria de ser novamente. Assim, para Freud (2012a), é este ideal responsável pela crítica, censura, consciência moral e, consequentemente, recalque, mas também pela auto-estima do sujeito[13].

Esse texto sobre o narcisismo é de extrema importância, pois apresenta um ideal que tira o Eu de seu narcisismo solitário e insere-o em um meio social. Para isso o Eu precisa ceder de uma parte de si que terá no seu ideal uma lembrança disto que se foi, ao mesmo tempo, que se terá eternamente dentro de si uma instância crítica que critica o Eu justamente por não ser mais ideal como era. Para o Eu se formar é preciso do afastamento do narcisismo primário, é preciso investir em objetos externos, é preciso constituir os objetos externos. Eu e objetos se formam ao mesmo tempo. O Eu se forma com a constituição dos objetos, com a formação de um ideal, com o investimento em objetos externos.

Entendendo as psicoses como um retorno da libido ao Eu[14], a estados narcísicos – na paranóia a libido se fixaria no Eu narcísico - e pré-narcísicos – na esquizofrenia a libido se fixaria em um momento de auto-erotismo, de um Eu ainda não unificado -[15], denomina estas afecções de "neuroses narcí-

---

[13] A auto-estima é, em partes, primária, o resto advém do narcisismo infantil, outra parte da realização do ideal do Eu (agir e ser de acordo com o ideal) e a última pela satisfação da libido objetal (FREUD, 2012a).

[14] Este retorno ao Eu também ocorre nas neuroses obsessivas e histéricas, mas, a fixação se dá em outro momento da constituição e, em contraposição às psicoses, há um retorno a uma fantasia.

[15] Freud trabalha, de modo geral, as afecções como uma fixação em um momento de satisfação anterior, de modo regressi-

sicas" e engloba a melancolia neste mesmo quadro. Deste modo, Freud está nos dizendo, indiretamente, que a melancolia também se trata de um retorno da libido ao Eu. Mas, em que momento da constituição estaria o melancólico fixado?

Um manuscrito que talvez ajude nesta questão é o "Neuroses de transferência: uma síntese" que Freud envia a Ferenczi em 1915, mas nunca o publicou. Neste texto, o autor trabalha o surgimento filogenético das psiconeuroses. Freud (1985) mostra como o Homem, o hominídeo, vivia em um "paraíso" com todas as suas necessidades satisfeitas até que as condições climáticas mudam – chegada da era glacial -, obrigando-o a ficar na posição ereta. Toda a libido que estava sendo investida no mundo externo retorna e introverte-se neste hominídeo, levando a um excesso de libido não satisfeita que se transformou em angústia. Assim, no que este excesso de libido catexiza o hominídeo, seu psiquismo se transforma e a humanidade se forma. Este excesso libidinal que invade e forma a psique do Homem Freud entende como angústia. Diante da perda da satisfação objetal imediata o Homem se viu desamparado e, com isso, angustiado.

Freud (1985) acrescenta que o fim deste paraíso e esta angústia que adveio deste término possibilitaram a emergência da cultura e, paralelamente, das psiconeuroses (histeria de angústia, histeria de conversão, neurose obsessiva, demência precoce, paranóia, melancolia-mania – ordem cronológica de aparição proposta por Freud). Deste modo, uma forma de ler esta proposição de Freud é que tudo que surge após este desamparo, esta perda de satisfação, surge como defesa diante

---

vo. No momento em que foi exigido ao sujeito neurótico que este abra mão de um momento de satisfação atual, este, não suportando esta situação, volta sua libido a estágios anteriores que uma vez encontrou satisfação.

do desamparo, diante da perda de satisfação direta[16]. Ou seja, as psiconeuroses e a cultura se originariam no e pelo desamparo. Assim, tudo que se criou após a perda do paraíso, como o aparelho psíquico descrito pelo psicanalista vienense, funciona, de acordo com Berlinck e Fédida (2000), de forma a se viver com a frustração da perda de não se ter mais sempre à disposição o objeto de satisfação, para se viver com os problemas que era glacial trouxe consigo. A linguagem, a cultura, a psique desenvolvem-se posteriormente à perda sofrida para tentar suprir este vazio.

A melancolia e a mania, por pertencerem às neuroses narcísicas, retrocedem às fases anteriores de constituição objetal, para a etapa de identificação narcísica com o objeto ambivalentemente amado (FREUD, 1997). De acordo com Freud, como proteção, a humanidade começou a se aglomerar em bandos, hordas primitivas com um pai poderoso que as comanda[17]. Por ser um pai ambivalentemente amado, bastante opressor, os filhos se juntam e matam este pai. As neuroses narcísicas se colocariam como conseqüência de opressão a este pai. A mania seria o momento de assassinato e triunfo sobre este pai, momento de cerimônia fraterna. A melancolia viria no momento seguinte de luto pela morte de seu pai e referencia-se a um momento de identificação a este pai, agora tomado como ideal[18].

---

[16] Por Freud entender que a ontogênese do sujeito repete a filogênese da humanidade, podemos pensar que a formação do Eu ligada a uma perda narcísica e inserção de um ideal de Eu no Eu do sujeito se trata de uma repetição vivida na filogênese.

[17] Ver "Totem e tabu", escrito em 1914 por Freud.

[18] As outras neuroses estariam ligadas ao momento anterior à perda paterna. Estariam filogenéticamente ligadas ao momento de sobrevivência logo após a chegada da era glacial.

As afecções narcísicas ajudam na percepção de que existe uma instância crítica dentro do Eu que a própria pessoa desconhece, pois entende as críticas emanadas por esta instância como algo externo ao seu Eu atual [*aktuelles Ich*]. Essa instância, denominada por Freud de ideal do Eu [*Ideal-Ich*], coloca-se em oposição a este Eu, desenvolvendo-se, provavelmente, como forma de manter a satisfação própria do Eu ligada ao narcisismo primário. O autor entende que o modo das críticas desta instância - que se conhece como censura do Eu, consciência moral, censura do sonho e como a responsável pela repressão de desejos indesejáveis – revela a semelhança e identificação com pais, educadores, ou seja, com as pessoas que um dia externamente censuraram a pessoa.

Em meio aos estudos sobre ideal do Eu e narcisismo, não parece ser uma coincidência Freud escrever um trabalho sobre melancolia, uma afecção em que o ideal de Eu aparece em sua forma mais feroz, de forma diferente à paranóia com seu delírio de perseguição. Assim, o trabalho sobre o narcisismo e ideal de Eu culmina em "Luto e melancolia", em 1917. Nele o psicanalista austríaco se utiliza de um método que usou no texto "Complementos metapsicológicos da teoria do sonho" em que compara uma afecção normal com uma patológica, sonho com disfunções narcísicas (FREUD, 2012b) e, agora, luto com melancolia. O autor entende que o luto ocorre ocasionado pela perda de alguém querido e leva a pessoa a uma dor de ter que lentamente abrir mão do investimento nas representações referentes a esta pessoa. No entanto, em pessoas com uma predisposição narcísica, ao invés de luto uma perda pode ocasionar melancolia.

Aqui, a melancolia aparece como um distanciamento e incapacidade de investimento no mundo externo por conta de uma inibição advinda de uma diminuição da auto-estima que se mostra através de xingamentos direcionados a si e espera de castigo. Esta é a principal diferença encontrada na melancolia em comparação ao luto. Em "Introdução ao narcisismo" Freud

(2012a) entende que a auto-estima está ligada com o ideal, herança do narcisismo e críticas parentais. Neste texto de 1917, continua neste caminho e coloca o ideal, esta parte diferenciada do Eu, como responsável pelas críticas e julgamentos que o melancólico exprime. A questão é que o autor dá a estas críticas direcionadas a si, que muitas vezes parecem ser fantasiosas, um estatuto de verdade[19]. Freud, desta maneira aguçada, diz que o melancólico sabe de algo que, aos olhos dos outros, do mundo externo, parece ser desconhecida[20]. Neste sentido, é como se o ideal de Eu soubesse de algo sobre seu Eu, que denuncia nestas críticas. Na melancolia, todavia, estas críticas ao Eu são tão fortes ao ponto de poder levar este último ao suicídio. O melancólico, a partir de uma perda, parece acionar uma parte de si que se mostrava adormecida até então[21]. Uma parte

---

[19] Algo que já havia aprendido em 1897, a realidade psíquica é composta por fantasias, que não necessariamente ocorreram ou ocorrem na realidade compartilhada a todos. O que importa é a percepção de mundo e de si que o paciente criou.

[20] A forma como Freud escreve esta parte - "In einigen anderen Selbstanklagen scheint er uns gleichfalls recht zu haben und die Wahrheit nur schärfer zu erfassen als andrere, die nicht melancolisch sind." (FREUD, 2012c, p.200) "Em algumas outras queixas direcionadas a si próprio ele [o melancólico] parece a nós também ter razão e captar a verdade apenas de forma mais aguçada que outros que não são melancólicos" (tradução livre) – dá margem a compreensão de que o melancólico tem um conhecimento geral, uma percepção sobre o seu ser, e, dessa forma, dos Homens como um todo e não apenas sobre defeitos seus.

[21] Freud inclusive coloca que é possível que justamente a mulher mais fiel e correta seja aquela que caia em uma melancolia e julgue-se como uma péssima esposa em contrapartida a outra mulher que, de acordo com uma norma social, não se comporta de forma tão correta.

que ignora a auto-estima do sujeito que, de acordo com o psicanalista vienense, deveria ter sido formada no estágio de completude narcísica (FREUD, 2012a). A questão do melancólico parece estar no Eu, em um empobrecimento de seu Eu. O melancólico é, para ele mesmo, a pior pessoa do mundo.

O cenário que o melancólico traz de um ideal que critica seu Eu ao ponto de levá-lo à morte, pois este último sucumbe e admite-se culpado, indica, de acordo com Freud (2012c), que o Eu está sendo tomado como um objeto. A explicação encontrada para tal funcionamento é que, em um momento de perda ou de frustração com um objeto que se ama ambivalentemente, ao invés de se retirar a libido investida neste objeto, ocorre uma identificação narcísica do Eu com o objeto, que faz o Eu ser tomado e julgado como este objeto "perdido"[22] pelo seu ideal: "A sombra do objeto cai sobre o Eu" (FREUD, 2012c, p.203). Ser tomado como um objeto seria, para o psicanalista vienense, a única forma de o Eu liberar-se de sua quota narcísica e permitir-se morrer. O Eu parece identificar-se completamente ao objeto, sem que nenhuma parte de seu Eu apareça, sem que o ideal possa identificar que é a si próprio que está matando. Assim, seu narcisismo não entra em jogo. A melancolia aponta que, diante de uma situação traumática com um objeto que se tem uma relação especial e específica[23], ocorre uma regressão a um momento em que eu e objeto coincidem, são um e o mesmo, mas que o ideal de Eu já havia sido formado. Neste sentido, as críticas que o melancólico faz a si na realidade são direcionadas a um objeto externo[24].

---

[22] Perdido está entre aspas, pois a identificação narcísica é uma forma de se manter o objeto e não aceitar sua perda.

[23]A identificação narcísica se trata de uma identificação de acordo com o que se era, o que se gostaria de ser, o que se é. Ou seja, este objeto "perdido" se relaciona com o Eu do sujeito destas formas citadas.

[24] "Die Klagen sind Anklagen" (FREUD, 2012c, p.202).

Por Freud trabalhar com uma ideia de que o trauma se constitui em dois momentos e que, diante deste segundo trauma que ressignifica o primeiro, há uma regressão a momentos de satisfação não elaborados anteriores, podemos pensar que a melancolia[25] leva à percepção de como, inicialmente na constituição deste sujeito, foi a relação de seu Eu com o objeto, com o mundo externo. O psicanalista vienense compreende que isso se trata de uma regressão à fase narcísica oral canibalesca de incorporação do objeto. Em um primeiro momento a forma de investimento no mundo se dava de forma a se identificar com o objeto e incorporá-lo, devorá-lo. Eu e objeto eram a mesma coisa. Ou seja, no narcisismo Eu e mundo são considerados, representados e sentidos como iguais, uma coisa só[26].

Pensando que o ideal julga o Eu a partir do que ele próprio foi (FREUD, 2012a), a percepção freudiana é realmente muito sagaz de colocar que o melancólico diz uma verdade de si. Teria, então, o melancólico, que neste momento de crise não parece apresentar nenhum investimento narcísico, alguma vez sido a "majestade, o bebê"? E, já que Eu e objeto eram a mesma "coisa", como era este mundo externo, que o ideal de Eu tanto critica, com este bebê? Tinha-o como partes de si, investia-o como uma majestade ou o maltratava? Outro fator que possibilita pensarmos em como foi a representação que o psi-

[25] Freud não nos mostra o que seria sua opinião sobre qual trauma exatamente o melancólico estaria repetindo ao sucumbir diante de uma "perda" atual de um objeto ambivalentemente amado.

[26] Em 1914, o psicanalista vienense faz uso de uma metáfora de um animal protoplasmático que conhece o mundo através de seus pseudópodes para explicar como funciona o investimento no mundo externo. Esta metáfora ajuda a pensar que, quando se está investindo num objeto externo, está também se investindo no Eu, pois o objeto é um prolongamento do Eu.

quismo do sujeito fez de seu mundo externo é seu ideal extremamente crítico[27], que, segundo Freud (2012a), vem justamente representar a relação com seu mundo exterior.

Para complicar a situação, a melancolia, conforme o psicanalista austríaco, relaciona-se à mania. O autor entende esta última como um triunfo sobre o objeto identificado ao Eu, enquanto que a melancolia se trata de sucumbir diante deste ideal. Neste estado oposto à melancolia, o sujeito não vê suas próprias limitações, parece não ser castrado, parece ser totalmente sua "majestade, o bebê", parece encontrar-se em um estado narcísico de completude, de que se tudo é e tudo pode, sem limitações e por parte de seu ideal. Talvez[28], na mania, não se trate exatamente de vencer e eliminar seu ideal, mas de um alcance completo dos ideais impostos pelo ideal de Eu[29]. Pensando que o ideal representa também o mundo externo, seria preciso pensar, para o par mania-melancolia, em um ideal cambiante entre extremamente bom e extremamente mal e julgador. Antes, colocamos a questão se o melancólico se quer passou por um estado de narcisismo, de investimento narcísi-

[27] Cair na doença é uma forma de torturar este objeto que o frustrou e agora é odiado. A questão é que o melancólico coloca-se, pela sua identificação, de forma objetal, ficando à mercê deste ideal que o pode levar a morte – suicídio. O psicanalista vienense entende que a libido não regrediu totalmente ao Eu, por conta da identificação, mas que esta também regrediu, em partes, ao sadismo pela influência do conflito ambivalente em torno do objeto perdido.

[28] Freud não apresenta respostas e explicações mais aprofundadas sobre a mania. Aqui, trata-se de uma hipótese deste artigo presente.

[29] Esta parece ser a proposição mais de acordo com os estudos da época – 1914. Freud, neste momento, estava entendendo que nas psicoses já havia a formação de um ideal, de um narcisismo secundário.

co. Se for como Freud coloca, que a mania e a melancolia são pólos de uma mesma afecção, a mania nos mostra que houve sim um estado de puro investimento libidinal no Eu. Deste modo surge a questão: Como é possível que um Eu uma vez tão investido possa se render completamente ao objeto, de perdê-lo e ir junto com ele, de ser o objeto e de ser julgado dessa forma pelo seu próprio ideal?

Utilizando a forma de pensamento freudiana de traumas levarem a regressões em momentos de não elaboração e satisfação, como forma de repetição e ressignificação de um trauma antigo por um atual, uma hipótese de compreendermos este apontamento é que, quando o sujeito estava em processo de formação de seu ideal e de separação do objeto, provavelmente na saída de seu narcisismo, o sujeito se decepcionou, frustrou-se, perdeu seu objeto de amor, que não deve ter sido qualquer objeto de amor, por se tratar de um objeto narcísico. Tratando-se de um momento muito precoce, o Eu ainda não tinha conseguido realizar uma separação efetiva de seu objeto – no narcisismo Eu e objeto se confundem -, de seu mundo externo, e assim, por isso, não consegue sustentar-se diante desta perda, frustração etc. "Luto e melancolia" vem narrar um momento posterior, em que já se encontrava diante de Freud um sujeito constituído, aparentemente separado de seu objeto/mundo, que recai em seu narcisismo diante de uma perda de um objeto amado, que representa este primeiro objeto que se perdeu[30].

[30] É como se estivesse investindo neste objeto de forma de apoio [*Anlehnungstypus*], mas diante de uma frustração, não consegue sustentar esta escolha e identifica-se com este objeto de forma narcísica. Ou, outra opção, de acordo com o texto "Introdução ao narcisismo" (2012a), é que o sujeito estava investindo narcisicamente no objeto para dele obter o que lhe faltava e, ao perdê-lo, sente como uma perda de si mesmo.

O melancólico para não sucumbir ao seu ideal, segundo Freud, pode dar um salto à mania, em que parece regredir ainda mais em seu narcisismo, a um primeiro momento de investimento forte libidinal, ou precisaria conseguir se separar do objeto com o qual está identificado. Para esta última proposição, o psicanalista vienense entende que o objeto perde valor ou a raiva em relação ao objeto se dissipa, e toda a libido nele investida se volta ao Eu, livrando-se do objeto. Freud (2012c), porém, não fala em represamento de libido, como seria o caso das afecções que narra em "Introdução ao narcisismo" (paranóia e parafrenia), nem de um retorno da libido a uma fantasia que mantém a relação objetal, como ocorre no caso das neuroses de transferência (FREUD, 2012a)[31]. Nesta saída freudiana, o Eu se separa do objeto, mantém-se vivo, com a libido em seu Eu, mas não em um estado maníaco. Assim, Freud nada diz de um retorno de investimento no mundo externo, mas, ao mesmo tempo, fala de formação de objeto de uma forma que parece se diferenciar das psicoses[32]. Soluções complicadas, pois,

[31] Se a identificação do objeto na melancolia se trata de um retorno a uma fantasia, necessita de um estudo mais aprofundado e à parte. Em 1914, Freud entende que a paranóia e a parafrenia não envolvem um retorno à fantasia e, em 1916, engloba estas afecções à melancolia, o que permite pensarmos que a melancolia também não é da ordem de uma fantasia. No entanto, em 1917, em seu texto dedicado à melancolia, esta questão não é mais abordada de forma tão clara. Em 1924, a melancolia não passa mais ser enquadrada no mesmo quadro nosológico que as psicoses, levando ao questionamento se a perda objetal regride a uma fantasia na melancolia.

[32] Nas parafrenias e na paranóia o Eu parece ser invadido pelo seu exterior, quase que sem uma distinção entre o que é o Eu e o mundo (vozes, perseguições). Na melancolia, apesar do Eu se tomar como um objeto externo, parece não se tratar de uma

pensando no salto à mania, como é possível, praticamente, apagar-se totalmente uma representação feroz de ideal, e, pensando no triunfo sobre o objeto, como é possível um Eu que coincide com o objeto ter "espaço" para lutar e vencê-lo? Esta última questão parece apontar para o fato de que, para Freud, a identificação ao objeto não é total na melancolia[33] o que permitiria um represamento da libido no Eu que não o envolve completamente, como saída à melancolia. A primeira solução – a possibilidade de troca para mania – ainda fica em aberto, não só pela superação do ideal, mas também pelo fato de que a melancolia e seu ideal parecerem apagar os vestígios deste narcisismo tão pleno vivido na mania.

O trabalho de Freud parece apontar para a direção de que a melancolia denuncia uma questão na formação do Eu, na formação dos objetos, uma defesa que se formou diante de uma perda em um momento em que o Eu encontrava-se em formação, ou seja, uma fixação em um momento não elaborado como uma possível tentativa de elaboração. Entendendo que, para Freud, o psiquismo se constrói em fases, e nas fixações destas fases, a melancolia não só conta a história de constituição do Eu do sujeito como também ajuda a pensar como se dá a constituição do aparelho psíquico de modo geral. A melancolia e a mania – esta última como sendo uma face desta primeira afecção, tanto na ontogênese quanto na filogênese do sujeito, - vêm mostrar uma destas fases, destes momentos, de constituição. A mania e a melancolia serem duas faces de uma

---

coincidência total. Nas próximas linhas demonstraremos um pouco mais esta questão.

[33] Lembrando que, como colocamos em uma nota anterior, Freud (2012c) fala que uma parte da libido do objeto se volta também ao sadismo e não apenas a uma fase oral, em que Eu e objeto eram totalmente um. O sadismo pressupõe a ideia de uma separação em que, dentro do psiquismo, uma parte maltrata a outra.

mesma moeda trazem complicações, pois esta primeira mostra uma fixação em um momento em que eu e mundo coincidem completamente, de uma maneira bastante narcísica, enquanto que a melancolia já apresenta uma representação crítica do mundo externo dentro de seu Eu -, apesar de que eu e objeto também se confundem, - sem o investimento narcísico típico da mania. A ligação entre mania e melancolia fica, na ontogênese do sujeito, uma incógnita. A melancolia vem questionar o que aconteceu na constituição psíquica do sujeito, no início da formação de seu Eu e de seu mundo/objeto, que um ideal tão narcísico que a mania mostra é anulado, aparecendo apenas seu lado crítico.

Referências Bibliográficas

BERLINCK, M. T.; FÉDIDA, P.. A clínica da depressão: questões atuais. **Revista Latino americana de Psicopatologia Fundamental,** São Paulo,v.3, n.2, p.9-25, jun.2000.

FREUD, S. Lou Andreas-Salomé: Briefwechsel. In:_____. **Sigmund Freud**: Gebundene Ausgabe. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1980.

_____. Die Traumdeutung. In: _____. **Sigmund Freud:** Studienausgabe. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, bd. II,1981.

_____. **Neuroses de transferência**: uma síntese. Rio de Janeiro: Imago. 1985.

_____. C. G. Jung: Briefwechsel. In:_____. **Sigmund Freud**: Gebundene Ausgabe. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1987.

_____. Entwurf einer Psychologie. In: _____. **Sigmund Freud**: Gesammelte Werke. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, Nachtragsband Texte aus den Jahren 1885-1938, 1999.

_____. Extrato dos documentos dirigidos a Fliess. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v.I, 1996.

_____. Vorlesungen zue Einführung in die Psychoanalyse. In: _____. **Sigmund Freud:** Studienausgabe. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, bd. I, 2003.

_____. Zur Einführung des Narzissmus. In: _____. **Sigmund Freud:** Studienausgabe. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, bd. III,2012a.

_____. Metapsychologishce Ergänzung zur Traumlehre. In: _____. **Sigmund Freud:** Studienausgabe. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, bd. III, 2012b.

_____. Trauer und Melancholie. In: _____. **Sigmund Freud:** Studienausgabe. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, bd. III, 2012c.

_____.Jenseits des Lustprinzips. In: _____. **Sigmund Freud:** Studienausgabe. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, bd. III, 2012d.

_____.Das Ich und das Es. In: _____. **Sigmund Freud:** Studienausgabe. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, bd. III, 2012e.

_____.Neurose und Psychose. In: _____. **Sigmund Freud:** Studienausgabe. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, bd. III, 2012f.

_____. Totem und Tabu (Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker). In: _____. **Sigmund Freud:** Studienausgabe. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, bd. IX, 2013.

DA ONTOLOGIA À ÉTICA: A PROPOSTA DE LÉVINAS PARA O ENCONTRO COM A ALTERIDADE

William dos Santos Lima[1]

Introdução

O presente projeto de pesquisa tem sua relevância fundamentada na própria inquietação de Lévinas de que a produção filosófica no campo da ética não foi suficiente para impedir as grandes atrocidades humanas que marcaram negativamente a história. Ao longo do tempo diversos modelos de ética foram propostos analisando como ponto de partida e dando grande importância ao sujeito que pratica a ação, ou seja, a partir do eu. Lévinas pensa a ética de uma perspectiva diferente. A partir de uma crítica à ontologia ele procura elevar a ética ao status de filosofia primeira e traz à frente a temática do Outro que exige uma resposta imediata, uma atitude ética. Antes de qualquer forma de compreensão o Outro se apresenta a mim. Aliás, para Lévinas, compreender o Outro é impossível, pois seria reduzi-lo a conceito, totalizá-lo, limitá-lo a partir de mim; atitude egoísta que não percebe o Outro como diferente. A proposta de Lévinas com a ética da alteridade considera o Outro como totalmente diferente, incompreensível a partir de mim e, por isso mesmo, infinito, mas que exige de minha parte reconhecimento, consideração, uma resposta a cada encontro, ou seja, minha atitude ética, responsabilidade da qual não posso me esquivar.

[1] Vínculo institucional? Foramação?

A ontologia como totalidade

A ideia de uma possibilidade de se chegar ao conhecimento do todo e, consequentemente, à verdade absoluta guiou por algum tempo o processo de investigação filosófica. Pensar e conhecer o que está além da limitação temporal, descobrir a essência ou a substância que faz com que as coisas sejam o que são, ter acesso ao fundamento imutável e eterno da existência eram assuntos relativos a um saber de status mais elevado. Devido a sua abrangência e relevância, a ciência do ser enquanto ser – ontologia – deveria ser o ponto de partida para as demais ciências, a filosofia primeira. A ontologia fundamental, portanto, centrava sua preocupação na busca do conhecimento do ser em geral.

Lévinas escreve que a proposta da imortalidade da alma, sendo ela coeterna às ideias, revelava uma razão ingênua, ignorante de si mesma ou esquecida, pois propunha uma razão desconectada do tempo e de suas contingências. Para ele uma ontologia autêntica não apenas deveria levar em consideração a temporalidade, mas estar submersa nesse ambiente a ponto de coincidir com os fatos dessa existência. Daí resulta sua afirmação de que "compreender o ser enquanto ser é existir" (LÉVINAS, 2004, p. 22).

Diferente de uma proposta de purificação, iluminação ou progresso da natureza humana que em um primeiro momento guiou os pensadores na busca desse saber, o que Lévinas apresenta é que "a ontologia não se realiza no triunfo do homem sobre sua condição, mas na própria tensão em que esta condição se assume" (LÉVINAS, 2004, p. 22).

A partir de Husserl e Heidegger, pensadores que o próprio Lévinas admite estarem nas origens de seus escritos, a compreensão do ser não mais se resumiu à teoria, mas ao comportamento humano como um todo. Essa é, então, a novidade que passa a fazer parte da ontologia contemporânea:

O homem inteiro é ontologia. Sua obra científica, sua vida afetiva, a satisfação de suas necessidades e seu trabalho, sua vida social e sua morte articulam, com um rigor que reserva a cada um destes momentos uma função determinada, a compreensão do ser ou a verdade (LÉVINAS, 2004, p. 22).

A contribuição de Heidegger para essa nova compreensão sobre a ontologia apresenta uma oposição ao intelectualismo clássico. O encurtamento das fronteiras, a evolução tecnocientífica e a dúvida da humanidade quanto a si e ao sentido da existência contribuíram para o esquecimento do ser. Cada vez mais a existência foi sendo deixada de lado por conta de uma supervalorização da racionalidade e do que a linguagem científica apresentava à explicação. A noção de compreensão foi ampliada, levando-se em consideração o manejo, a aplicação e a forma como nos relacionamos com as coisas. Isso aponta para uma mudança na estrutura do pensamento ocidental, até então alicerçada na proposição de teorias e definições, pois "pensar não é mais contemplar, mas engajar-se, estar englobado no que se pensa, estar embarcado – acontecimento dramático do ser-no-mundo" (LÉVINAS, 2004, p. 23).

A crítica à ontologia

O ponto de discordância a partir do qual o pensamento de Lévinas começa a divergir radicalmente da tradição filosófica, inclusive de Heidegger, diz respeito à subordinação das relações interpessoais à ontologia, pondo em questão o status de primordialidade dessa matéria na ação filosófica.

Lévinas escreve que a filosofia ocidental, na maior parte das vezes, deu prioridade a essa forma de pensar, fazendo com que a ontologia se tornasse a filosofia primeira, ou então, que a função da filosofia fosse limitada à tarefa de compreender e conceituar. A questão que surge dessa constatação é se a ontologia é suficiente para dar conta das relações interpessoais

ou, de outro modo, se é possível afirmar que a ética pode ser fundamentada unicamente na ontologia. Para Lévinas a resposta é negativa, o que o leva, portanto, à construção de uma crítica à ontologia.

O primeiro ponto a ser considerado diz respeito ao caráter das relações interpessoais, pois elas são diferentes das demais relações que estabelecemos no mundo. O contato que temos com outras pessoas não tem por objetivo o conhecimento do ente. No cotidiano não categorizo as pessoas como entes humanos, animais racionais ou cidadãos, objetos de minha compreensão. Eu as reconheço como indivíduos e sujeitos com os quais devo me relacionar. Por isso Lévinas indica que a relação com outrem é de outra ordem:

> (...) eu compreendo o ser em outrem, além de sua particularidade de ente; a pessoa com a qual estou em relação, chamo-a ser, mas, ao chamá-la ser, eu a invoco. Não penso somente que ela é, dirijo-lhe a palavra. Ela é meu associado no seio da relação que só devia torná-la presente. Eu lhe falei, isto é, negligenciei o ser universal que ela encarna, para me ater ao ente particular que ela é. (LÉVINAS, 2004, p. 28)

A ontologia enquanto norteadora do processo de compreensão do mundo estabelece a relação sujeito-objeto. O processo de conhecimento implica a manipulação dos objetos por todas as formas possíveis para a captação do ente até que ocorra o ultrapassamento do próprio objeto, daí a noção de compreensão, que nesse sentido também expressa a ideia de conter em si, absorção e apropriação. Esse processo aponta para uma relação de posse e consumo, pois o sujeito ao compreender toma para si, apreende o objeto e o domina por meio de um significado, transformando-o em um conceito. Essa

condição de apropriação sustenta o que Hutchens denomina como ontologia do poder.

A relação interpessoal, todavia, é sempre anterior a qualquer tipo de compreensão do significado que o interlocutor possa ter. O Outro é sempre um ser infinitamente distante, pois a ideia que possamos ter dele não é suficiente para caracterizá-lo. Reduzi-lo a um conceito é, portanto, totalizá-lo, impondo limites a seu ser:

> A tematização e a conceitualização, aliás inseparáveis, não são paz com o Outro, mas supressão ou posse do Outro. A posse afirma de fato o Outro, mas no seio de uma negação da sua independência. "Eu penso" redunda em "eu posso" -numa apropriação daquilo que é, numa exploração da realidade. A ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder. (LÉVINAS, 2008, p.33)

A ontologia, dessa forma, desconsidera as múltiplas formas de individualidade, pois se concentra em caracterizar a generalidade e faz isso igualando os diferentes por meio de um termo neutro. É por isso que Lévinas considera que ela estabelece uma redução do Outro ao Mesmo ao tomá-lo como conceito. Conceituar o Outro é sempre pensá-lo a partir de mim mesmo, pois não posso enquadrá-lo em categorias diferentes daquelas às quais eu me vejo. Por isso, na tentativa de compreender aquele que é diferente, meu primeiro passo é igualá-lo a mim, tornando-o um outro eu, um eu-mesmo. Nesse processo o Outro é reduzido, pois perde sua principal característica, sua alteridade, justamente aquilo a que não tenho acesso através da posse.

Os relacionamentos interpessoais baseados na ontologia resultam em uma forma de violência: a totalização, uma redução à generalidade que engloba todos os seres humanos em um conceito, negando suas particularidades e diferenças.

Sobre essa situação Hutchens comenta que "a filosofia busca totalizar todas as coisas, ter uma síntese total da existência, inclusive do eu individual, deixando-nos lado a lado e não face a face" (HUTCHENS, 2009, p.59).

Lévinas observa que a herança socrática, ao proclamar a suficiência essencial do Mesmo, desestimulou o pensamento de que o diferente poderia trazer algum tipo de contribuição, fazendo com que a filosofia carregasse como marca o egoísmo, sempre tendendo à universalização e desconsiderando a abertura à alteridade. Por isso a filosofia se comportou como egologia.

Tornar o Outro tema de compreensão é igualá-lo à condição de objeto e, portanto, preconcebê-lo no distanciamento e neutralizá-lo na tentativa de apagar qualquer característica de estranheza ou surpresa. É uma forma de relação que já começa no preconceito, pois antes do encontro é necessário esclarecer, ou seja, lançar luz em todos os aspectos para que não reste nada obscuro ou desconhecido. Hutchens caracteriza essa situação como uma tendência frequente de redução do que é fortuito e estranho a condições de inteligibilidade. "O Ocidente foge dos segredos obliterados do passado, dos eventos imprevisíveis do futuro e de qualquer coisa que não possa ser ordenada e manipulada racionalmente" (HUTCHENS, 2009, p. 29).

A relação nos moldes da ontologia acontece como neutralização do ente para que seja possível sua compreensão e, consequentemente, sua captação. Nesse processo o Outro nunca é considerado integralmente na sua diferença e individualidade, mas reduzido ao Mesmo e generalizado. Quando o Outro é reduzido a um conceito é estabelecida a relação de posse, pois não é mais alguém a ser considerado no encontro face a face, mas uma ideia compreendida por mim, ou seja, uma ideia minha. Em contrapartida levar em consideração o Outro já é relacionar-se, inter-relação que se estabelece como linguagem. Outrem é interlocutor e não objeto do conhecimento. A

relação que acontece no encontro face a face, desse modo, não pode ser a de compreensão, mas a ética.

A prioridade da ética

Ao demonstrar os problemas resultantes da prioridade ontológica para a filosofia, Lévinas sugere uma inversão na relação entre ontologia e ética. Não é possível, para ele, sustentar uma ética subordinada sem que ela carregue os traços da totalização e da violência como, por exemplo, formulações que apresentam modelos éticos universalizantes ao considerar todas as pessoas como iguais. A solução para esse problema, de acordo com Lévinas, é a elevação da ética como filosofia primeira e norteadora do processo de compreensão.

Só a ética, ao levar em consideração a alteridade, consegue estabelecer a relação entre o Mesmo e o Outro sem que daí resulte uma totalidade. Isso porque, diferente da ontologia, a ética possibilita a crítica da redução do Outro ao Mesmo, e faz isso pondo em questão a ação do Mesmo.

Infinito e rosto

Em oposição à noção de totalidade representada pela ânsia racional de tudo compreender e explicar, Lévinas resgata como uma importante característica da ética a ideia de infinito. Não é possível conceituar nem compreender o que é o infinito já que ele não se apresenta como objeto observável, no entanto, ainda assim podemos ter a ideia do que possa ser. Da mesma forma Outrem não é definido racionalmente por mim, pois a cada instante ele ultrapassa a ideia que eu poderia ter dele. Sua expressão, sobretudo no discurso, continua a manifestar-se infindavelmente, fazendo com que o pensamento não possa contê-lo e limitá-lo. Nessa perspectiva conceituar outra pessoa

ou caracterizá-la por rótulos e termos generalizadores sempre será a expressão de um preconceito que se manifesta de duas formas: primeiramente por se tratar de uma ideia apressada que tenho do Outro e também porque no momento em que faço isso o Outro já ultrapassou essa ideia. "É, pois, receber de Outrem para além da capacidade do Eu; o que significa exatamente: ter a ideia do infinito" (LÉVINAS, 2008, p.38).

Outrem é infinitamente distante, sempre ultrapassando a ideia que posso ter dele. Por essa razão não posso torná-lo conceito nem compreendê-lo por meio da generalidade. No entanto, também não posso fugir da relação com ele. O Outro sempre faz frente nesse encontro inevitável e surpreendente, e essa imprevisibilidade do encontro cotidiano faz com que Lévinas perceba a anterioridade da ética. O encontro é anterior à compreensão e à significação, contribuindo para a afirmação de que a ética deve ter prioridade sobre a ontologia. "Este "dizer a Outrem" - esta relação com Outrem como interlocutor, esta relação com um ente - precede toda a ontologia, é a relação última no ser" (LÉVINAS, 2008, p.35). Sobre isso Hutchens comenta que a exposição do eu ao rosto do Outro, no encontro face a face, é uma experiência pré-filosófica.

A ideia do infinito fundamenta a noção do rosto, termo central para a proposta da ética da alteridade levinasiana. Um rosto é sempre único e inédito e nele se apresenta a particularidade que possibilita e manifesta a alteridade do Outro. Essa singularidade é o que impede que Outrem seja generalizado. Nas palavras de Lévinas o rosto estabelece "a presença de um ser idêntico a si" (LÉVINAS, 2004, p.59) que torna o Outro perceptível e diferenciável no meio de uma multidão sem face.

Ao trazer esse termo para sua construção filosófica Lévinas amplia e enriquece seu significado comum. Quando se refere ao rosto ele quer dizer muito mais do que simplesmente a estética de uma face:

> O rosto é a própria identidade de um ser. Ele se manifesta aí a partir dele mesmo, sem conceito. A presença sensível deste casto pedaço de pele, com testa, nariz, olhos, boca, não é signo que permita remontar ao significado, nem máscara que o dissimula. A presença sensível, aqui, se dessensibiliza para deixar surgir diretamente aquele que não se refere senão a si, o idêntico. (LÉVINAS, 2004, p.59)

Não é, portanto, a forma plástica que caracteriza o rosto, pois ele é a própria expressividade de um sujeito, a representação do sujeito inteiro como presença viva. A manifestação de um rosto já é discurso, mesmo que sem palavras. O rosto comunica e é nessa forma de linguagem que para Lévinas a ética deve se fundamentar. A violência ontológica é um discurso sobre o Outro que mantém Outrem distante. Já a ética como relação é diálogo, falar a Outrem, reconhecendo assim sua posição de interlocutor e associado na linguagem, mas também ouvi-lo, considerando o que ele tem a dizer, sobretudo a respeito de si mesmo, por ser algo que de forma alguma eu poderia saber a partir de mim. A linguagem, portanto, tem papel fundamental na ética levinasiana. Através dela é possível compartilhar e pôr em comum mundos particulares, possibilitando a "relação entre liberdades que não se limitam nem se negam, mas se afirmam reciprocamente" (LÉVINAS, 2004, p. 61). O discurso nesse sentido aparece como essência da ética ao ponto de Lévinas afirmar que a ética é linguagem.

O infinito presente no Outro é a constante resistência ao processo de totalização já que não posso me apropriar da alteridade de Outrem. "O rosto está presente na sua recusa de ser conteúdo. Neste sentido, não poderá ser compreendido, isto é, englobado" (LÉVINAS, 2008, p.173). Outrem não é objeto de compreensão, mas é um rosto. Não buscamos conhecer racionalmente um rosto, mas nos relacionamos com ele e o reconhecemos. Dessa forma ao considerar o rosto do Outro

estamos considerando também sua própria humanidade. A resistência do Outro em relação ao eu não acontece de forma violenta nem negativa, mas é justamente o que possibilita a paz, ou seja, a ética. Sendo assim, a ontologia não pode ser a forma que direciona nossa relação com Outrem, mas a ética. A ética deve comandar a compreensão.

Considerações finais

A maneira como Lévinas apresenta a negatividade presente na ontologia pode dar a impressão que sua filosofia tenha por objetivo a eliminação da ontologia. No entanto, sua crítica mais severa diz respeito à subordinação da ética à maneira como a ontologia se comporta. Sendo assim, a radicalidade de seu pensamento e a dificuldade de compreensão de sua obra resultam de uma proposta de reformulação na maneira de fazer filosofia. Colocar a ética como prioridade é ressaltar a importância da humanidade e da diversidade que a existência possibilita. As diferenças não deveriam ser consideradas como excludentes ou pontos de conflitos, maneira como a ontologia se apresenta no processo de compreensão, sempre tendente à totalização, generalização ou hegemonia de uma forma de ser e pensar; mas podem contribuir para a crítica do nosso agir e fundamentar uma ética que valorize a importância do diálogo. Em vez da violência totalizadora que busca erradicar as diferenças, a ética acolhe a alteridade e possibilita que as particularidades sejam complementares, proporcionando uma abertura ao sempre novo, ao diferente, ao infinito de potencialidades e manifestações do ser.

Referências Bibliográficas

HUTCHENS, B. C. **Compreender Lévinas**. 2ª Edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

LÉVINAS, E. **Entre nós - Ensaios sobre a alteridade**. Coleção Textos Filosóficos. 3ª Edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.

_____. **Totalidade e Infinito**. Lisboa: Edições 70, 2008.

HEGEL E O RECONHECIMENTO NA DIALÉTICA DO SENHOR E DO ESCRAVO

André Gaulke[1]

A dialética do senhor e do escravo é apresentada por Hegel na seção A do capítulo IV da Fenomenologia do Espírito, intitulada "Independência e dependência da consciência-de-si: dominação e escravidão", e tem como objetivo primário a elaboração histórico-progressiva da formação da consciência individual. Apesar do seu objetivo, veremos que o texto hegeliano igualmente fornece indicações substanciais de que o assunto pode ser tratado em termos sociais nas relações interdependentes entre indivíduos a partir da figura do Outro. Duas interpretações são possíveis: a psicológica e a social. A primeira sugere uma relação de reconhecimento individual, que acontece dentro do ser e unicamente ali; já a segunda sugere uma relação de reconhecimento através de elementos externos, seja com o mundo e seus objetos-dados, seja com uma consciência de outra essência. Escolher entre uma ou outra interpretação seria uma redução do conteúdo hegeliano. O mais sensato é, portanto, acolher uma dupla posição, ou seja, identificar o assunto como algo que provém da consciência individual e parte para o coletivo, na relação com outra essência. O Outro, no entanto, não é necessariamente outro ente fora de si, mas é o próprio ser como figura de reconhecimento, isto é, uma consciência particular passiva de reconhecimento como autenticação do próprio ser. Ainda assim, como Hegel diz, a consciência tem em si o ser-para-um-Outro (HEGEL, 2014, p. 135), isso significa que o Eu torna-se Outro para que outro o reco-

[1] Mestrando em filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCPR. Bacharel em teologia pela Faculdade Luterana de Teologia.

nheça, e vice-versa, o que já indica o pressuposto que haja outro que sirva como autenticador da verdade da consciência. Logo, a relação de reconhecimento que serve como prova da verdade de si mesmo tem sua gênese na consciência individual, mas não se dá a cabo até a autenticação de uma consciência de outra essência.

A luta por reconhecimento

Na primeira sentença da seção que apresenta a renomada dialética do senhor e do escravo, Hegel diz: "A consciência-de-si é *em si* e *para si* quando e por que é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido" (2014, p. 142). Hegel assim expõe que a consciência encontra a si mesma e atesta-se verdadeiramente como uma consciência autônoma quando é reconhecida. É daqui que surge a importância dada ao Outro, pois é apenas quando somos reconhecidos pelo Outro que enxergamos e temos a certeza de nós mesmos. Por isso, para ser consciência-de-si, a consciência desenvolve-se a partir de dois momentos: o momento em que é para si e o momento em que é para outro. Hegel explica:

> Para a consciência-de-si há uma outra consciência-de-si [ou seja]: ela veio para *fora de si*. Isso tem dupla significação: *primeiro*, ela se perdeu a si mesma, pois se acha numa *outra* essência. *Segundo*, com isso ela suprassumiu o Outro, pois não vê o Outro como essência, mas é a *si mesma* que vê no *Outro.* (2014, p. 143)

Disso podemos compreender o Outro como integrante da própria consciência ou como algo fora de nós, algo presente no mundo que pode interagir conosco e nos reconhecer.

Essas duas consciências, no processo de formação da consciência-de-si, permanecem, a princípio, como figuras independentes não reconhecidas. Cada uma está certa de si mesma, mas não está certa da outra. São classificadas por Hegel como um ser-para-si simples, uma consciência singular, cuja essência e objeto absoluto é o Eu, ainda incapazes de reconhecer o outro (2014, p. 144). Por isso, a certeza que cada uma tem de si mesma não possui verdade objetiva, pois a verdade objetiva do ser está afirmada apenas quando uma consciência se apresenta e é reconhecida por outra como consciência-de-si. A verdade de si mesmo é dada pelo outro e apenas pelo outro, uma vez que a verdadeira consciência-de-si encontra-se no outro. Charles Taylor, por isso, caracteriza a consciência como bipolar, pois o conteúdo da consciência encontra-se tanto dentre quando fora do ser (TAYLOR, 2005, p. 135).

Adiante, na busca por afirmar a sua própria certeza de si, a consciência deve mostrar-se para outra consciência. No entanto, o encontro com o Outro traz consigo resistências e oposição, a vontade de ser reconhecida, sem, no entanto, reconhecer. Por isso, as duas consciências provam a si mesmas e lutam entre si. Tal luta é uma luta de vida e morte, pois somente através do por a vida em risco é que a liberdade se solidifica e o indivíduo é capaz de mostrar que não está preso a nenhum tipo de determinação. "O indivíduo que não arriscou a vida pode bem ser reconhecido como pessoa; mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência-de-si independente", diz Hegel (HEGEL, 2014, p. 145). Assim se dá a luta pelo reconhecimento, mas uma luta sem morte, pois a morte de uma das partes anularia a possibilidade de reconhecimento; na verdade, uma das partes, diante do medo da morte, desiste de lutar coloca-se como servo do outro, reconhecendo ele como um ser independente. O resultado da luta são dois momentos essenciais: a) a consciência-de-si é puramente para si e b) a consciência-de-si é puramente para o outro; ou, nas palavras do próprio Hegel: "uma, a consciência

independente para a qual o ser-para-si é a essência; outra, a consciência dependente para a qual a essência é a vida, ou o ser para um Outro. Uma é o *senhor*, outra é o *escravo*" (2014, p. 147). Uma desperta para a própria liberdade, se empenha no risco da própria vida e torna-se vencedora da luta, mas a outra recua diante do risco da vida e conserva a vida na forma de *coisidade* (VAZ, 1981, p. 21).

Dessa forma, finalizada a luta e estabelecido o vencedor e o perdedor, senhor e escravo – que relacionam-se a partir de um reconhecimento desigual, onde apenas um reconhece e apenas um é reconhecido, distante do ideal de um relacionamento mútuo –, o senhor, dominante na relação com o escravo, vincula-se à natureza, que é objeto do seu desejo, mediante o escravo e procura permanentemente realizar os seus desejos, mas não pode sem o intermédio do escravo. Já este decide viver na dependência do senhor e trabalha para ele, pois o seu trabalho promove o encontro do senhor com o seu objeto desejado (o mundo). O trabalho do escravo surge como uma necessidade a ele imposta pela sua incapacidade de negar a natureza inteiramente. Pois, como diz Hegel, a natureza, o mundo, lhe é independente (HEGEL, 2014, p. 147). Assim, resta ao escravo o trabalho, o que aqui significa a transformação da natureza (CHAGAS, 1995, p. 13). O senhor, portanto, sendo a potência que está sobre o Outro, na sua dominação sobre o escravo, domina a própria natureza através da mediação do escravo. É assim que o senhor adquire relação com o objeto do seu desejo, mas é uma relação de negação e de gozo. O senhor, livre pela mediação, apenas usufrui dos frutos do trabalho do escravo e goza com elas. Já o escravo permanece encadeado ao mundo, mas não pela satisfação dos desejos e da fruição, mas justamente pela relação de trabalho (VAZ, 1981, p. 21-22). Deste modo, o escravo e o mundo são os agentes que permitem ao senhor afirmar-se na sua independência e reconhecer o seu ser-para-si.

No entanto, é aqui que notamos um ponto de virada na compreensão desta relação, pois se a verdade da consciência independente é decorrente da consciência escrava, logo, a consciência independente mostra-se, com efeito, dependente. A mesma inversão acontece com a consciência dependente, que, como diz Hegel, "entrará em si como consciência *recalcada* sobre si mesma e se converterá em verdadeira independência" (HEGEL, 2014, p. 149). É no trabalho que o escravo irá relacionar-se com o mundo de forma verdadeiramente humana, pois trabalho, transforma o mundo a partir da noção de negação e gozo, como faz o senhor ocioso, mas o faz para encontrar-se como consciência-de-si. Hegel chama cultura essa relação de trabalho e transformação do mundo. Ao transformar o mundo o escravo transforma a si mesmo, possibilitando que ele encontre a si mesmo nos objetos trabalhados.

Neste ínterim, o escravo se relaciona com o mundo através do trabalho por não ter alternativa. Por ter cedido na luta e não ter arriscado a própria vida, o escravo se mostra como ligado ao seu sentido animal e dependente do mundo. Assim, o escravo, na procura por relacionar-se como mundo através da negação, vê que não pode suprimir o mundo completamente como faz o senhor ao consumir e, portanto, destruir as coisas que o mundo lhe proporciona, porque o mundo é autônomo ao escravo, pois é dependente dele. Assim, resta-lhe o trabalho, a transformação do mundo e, na condição de escravo, o preparo das coisas que há no mundo para que sejam consumidas pelo senhor. E escravo mesmo não consome, mas apenas prepara para o consumo do senhor. É assim que o senhor vive, na pura negação dos objetos mundanos, livre em relação ao mundo, pois há quem lhe prepare o mundo transformado, sendo que sua única preocupação é fruir dos objetos preparados para satisfação dos seus desejos. Essa ociosidade proveniente do fato de ser reconhecido parece ser, num primeiro momento, tudo o que o senhor quis, mas isso se mostrará como uma inverdade. O senhor é reconhecido por alguém

que ele não reconhece, mas o seu reconhecimento só é pleno se ele for reconhecido por alguém que ele mesmo reconhece como digno de reconhecê-lo. Mas este não é o caso aqui. Ao não reconhecer o escravo como um semelhante digno, o senhor vê o escravo como um animal ou uma coisa, portanto, o senhor não é homem reconhecido por homem, mas alguém reconhecido por uma coisa, e isso não lhe traz valor. Como diz Alexandre Kojève, um dos mais célebres intérpretes de Hegel: "Logo, se o homem só se satisfaz com o reconhecimento, o homem que se comporta como senhor nunca se satisfará" (KOJÈVE, 2002, p. 23).

Assim, é no trabalho que o escravo encontrará os meios para sua própria supressão, pela formação história e cultural, ou seja, pela transformação do mundo o escravo transformará a si mesmo e a sua posição enquanto escravo. Kojève diz:

> O senhor força o escravo a trabalhar. Ao trabalhar, o escravo torna-se senhor da natureza. Ora, ele só se tornou escravo do senhor porque – à primeira vista – era escravo da natureza, ao se identificar com ela e ao submeter-se às suas leis pela aceitação do instinto de conservação. Quando, pelo trabalho, se torna senhor da natureza, o escravo liberta-se de sua própria natureza, do instinto que o ligava à natureza e que fazia dele o escravo do senhor. (KOJÈVE, 2002, p. 26)

Assim, quando o escravo liberta-se da natureza (mundo) tornando-se senhor dela através do trabalho, o escravo liberta-se da sua natureza servil e, com isso, liberta-se do senhor. A partir disso podemos ver que toda a história e desenvolvimento da cultura são motivados pela luta por reconhecimento, onde o escravo trabalha para subverter sua condição de escravo e, assim, ser reconhecido pelo senhor.

De início parecia que o escravo estava completamente sujeito à natureza e que o senhor estava completamente livre em relação a ela. No entanto, por mais que o senhor tenha encontrado o sentimento-de-si na sua forma pura através do reconhecimento do escravo e da fruição dos objetos trabalhados pelo escravo, o senhor não se satisfaz completamente, sua satisfação não tem verdade, porque lhe falta o aspecto objetivo da coisa. O senhor não trabalha, é ocioso e não produz nada objetivo, apenas destrói no consumo o trabalho do escravo e, por isso mesmo, sua fruição e satisfação são meramente subjetivas, pois apenas interessam a ele mesmo e só podem ser reconhecidas por ele mesmo. Já no trabalho ocorre o oposto. "O trabalho trans-forma o mundo e civiliza, educa o homem" (2002, p. 27). No trabalho o trabalhador deve reprimir o seu desejo para que não consuma imediatamente o objeto do seu trabalho. O escravo trabalha para o senhor, isso significa que ele trabalha para alguém que é ele mesmo. Para garantir que o senhor, este que não é ele mesmo, usufrua bem do objeto trabalhado, o escravo deve privar-se desse usufruto. Portanto, o trabalho educa o homem a reprimir seu desejo em prol dos outros. Portanto, nas palavras de Kojève, "o homem completo e satisfeito com sua completude, é necessariamente não o senhor, mas o escravo" (2002, p. 28).

Numa síntese, podemos dizer que senhor era reconhecido, mas na sua posição altiva era incapaz, ou desprovido da necessidade, de reconhecer. Seu vínculo com o escravo era de usufruto. Seu vínculo com o mundo era de gozo. Devido a isso em nenhum momento o senhor reconheceu algo além de si e justamente por isso que ele encontra-se no vazio da sua própria existência e perde a verdade sobre si mesmo. Em contrapartida, o escravo, na sua condição servil, reconhecia o senhor e seu vínculo com o mundo era de trabalho. O escravo era incapaz de negar a natureza e por isso contentava-se em transformá-la através da laboração. Neste trabalho que converte-se em transformação histórica e, por isso, na formação da cultura,

o escravo encontra-se a si mesmo e adquire a verdade sobre si mesmo.

Desejando o desejo do outro

Em À guisa de introdução da *Introdução da Leitura de Hegel*, Alexandre Kojève traz uma esclarecedora interpretação da dialética do senhor e do escravo, onde vemos uma ação antropogênica progressiva capaz de transformar o mundo natural num mundo humano e ainda distinguir o homem do animal, e isso se dá a partir da questão do desejo. Para Kojève, é na questão do desejo que encontramos a gênese constitutiva da luta pelo reconhecimento, pois o desejo primordial de todo ser humano se caracteriza, para Kojève, como um desejo por reconhecimento. Como todo desejo implica em satisfação, a luta de vida e morte instituída por Hegel não é apenas uma luta pelo reconhecimento, mas uma luta pela satisfação do desejo primordial.

Todo encontro e toda contemplação de algo exterior a si, volta a si na forma de desejo. "O Eu (humano) é o Eu de um – ou do – desejo. O ser humano, o ser consciente de si, implica e supõe desejo" (KOJÈVE, 2002, p. 11). Entretanto, esse desejo primitivo que surge do encontro com um objeto-dado é um desejo animal, constituinte do antro biológico do ser humano. Tal desejo é condição básica para a formação da consciência-de-si, mas não é suficiente para que se chegue à verdade dessa consciência, pois o máximo que esse desejo animal proporcionará ao homem é o sentimento de si, ou seja, a percepção da sua existência, a compreensão de "eu existo", porém subjetivamente. É necessário, portanto, que esse desejo se desenvolva para a satisfação no e pelo reconhecimento para que esse sentimento de si encontre a objetividade, sendo uma consciência-de-si plena.

O desejo do senhor, antes de mais nada, é um desejo de consumo, de destruição do objeto previamente transformado pelo escravo. O exemplo dado por Kojève refere-se aos alimentos, onde, para satisfazer a fome deve-se destruir, processar, transformar os alimentos para que sejam consumidos. Esta é a ação negadora que consiste em negar a forma dada dos objetos para que sejam modificados. Porém, a ação negadora oriunda do desejo não pode ser unicamente destruidora, pois ao destruir completamente um objeto destrói-se também a sua objetividade, o que, involuntariamente, destrói a objetividade daquele que destruiu o objeto, de tal forma que não pode mais encontrar-se no objeto. Por isso que o escravo encontra a verdade objetiva de si mesmo, pois, não podendo consumir os objetos dados do mundo, contenta-se em transformá-los, mantendo sua objetividade – ao menos até que o senhor os destrua pelo consumo. Assim, o senhor ocioso e passivo é, sim, desejoso, mas seu desejo é um desejo animal, natural, de pura destruição, que não o ajudará a encontrar a verdade sobre si mesmo. Kojève diz:

> Portanto, se o desejo se dirige a um não-Eu natural, o Eu também será natural. O eu criado pela satisfação ativa de tal desejo terá a mesma natureza das coisas às quais esse desejo se dirige: será um 'Eu-coisa', um Eu apenas vivo, um Eu animal. Esse Eu natural, função do objeto natural, só poderá revelar-se a si mesmo e aos outros como sentimento de si. Ele nunca atingirá a consciência-de-si. (2002, p. 12)

Em outras palavras, o homem é aquilo que deseja. A descrição dada acima é a descrição dada do desejo do senhor, que deseja coisas e tampouco poderá agarrar-se naquilo que deseja, pois as consumirá. Não pretende assimilar o que dese-

ja, apenas destruir e satisfazer-se pela fruição dos seus desejos animais.

Para que o homem se veja livre desse desejo animal, que deseja coisas e que o transforma em coisa, é preciso que o desejo se dirija a algo que não é coisa, um objeto não natural. Para Kojève, a única coisa que ultrapassa a realidade dada é o próprio desejo. Pois o desejo, antes da sua satisfação, apenas como desejo, é o vazio irreal, completamente distante da coisa, i. é., tal desejo é apenas a presença da ausência da coisa. O desejo enquanto desejo é manifestação evidente de que o objeto do desejo não se encontra presente, pois se estivesse presente seria imediatamente consumido. Um desejo satisfeito deixa de ser desejo. Assim, o desejo enquanto tal mantém-se distante de qualquer coisa estática e real. Então, para que haja consciência-de-si objetivada, é necessário que o desejo se dirija a outro desejo. Apenas o desejo do desejo conceberá um homem essencialmente distinto do homem animal. Essa espécie de desejo é puramente antropogênico, um desejo humano, porquanto distancia-se do animal e é essencialmente diferente dele. Desta forma o eu pode ser um eu de fato, ao contrário de um eu-coisa. Como, pois, o homem é aquilo que deseja, o homem que direciona o seu desejo para um outro desejo será ele mesmo desejo; e como o desejo manifesta-se através da ação negadora do dado, deixa-o inquieto pela necessidade da satisfação, tal homem será essencialmente ação. Ele será ativo no mundo através da ação negadora do dado, isso inclui ele mesmo. Não será como um homem animal em conformidade consigo, mas negará a si mesmo e buscará o seu devir. O desejo antropogênico pressupõe a negação do seu estado estático, natural, animal, ou seja, aquilo que ele é, para buscar o que deve ser, o seu devir, aquilo que não é. O desejo pelo desejo impulsiona o homem progredir intencionalmente enquanto nega aquilo que foi e aquilo que é. Assim, o homem que atua desta forma torna-se livre e histórico, pela formação do pró-

prio ser. "Esse Eu, e apenas esse Eu, se revela a ele e aos outros como consciência-de-si" (2002, p. 13).

Ora, o desejo do animal é o desejo pelas coisas, os objetos reais, isso inclui a si próprio e sua própria materialidade, pela qual o animal pode continuar desejando e consumindo as coisas. Logo, enquanto no homem o grande desejo é o desejo pelo reconhecimento, no animal o grande desejo é o desejo por conservação apenas. Nesse sentido Kojève diz que "todos os desejos do animal são, em última análise, uma função do desejo que ele tem de conservar a vida" (2002, p. 13-14). Para que seja ser humano de fato, o indivíduo deve superar esse puro desejo por conservação. Assim, o desejo puramente antropogênico, distante do animal, é o desejo que dirige-se ao outro, ao seu desejo de ser reconhecido como um indivíduo autônomo e independente. Kojève usa o exemplo da relação entre homem e mulher, mostrando que o desejo que um tem pelo outro só é um desejo efetivamente humano quando um não deseja apenas o corpo do outro, mas deseja o seu desejo primordial. Francis Roger Devlin, comentarista de Kojève, diz que entre os animais, o que efetua as suas relações eróticas são seus instintos naturais e suas exigências biológicas e metabólicas. Entretanto, um animal não possui experiências românticas complexas. No homem, enquanto animal, encontra-se a demanda biológica que o leva à união erótica, porém, o aspecto romântico tipicamente humano não se encontra nas relações animais (DEVLIN, 2004, p. 49). Isso se dá mediante o puro desejo antropogênico, que é o desejo por reconhecimento. Nas relações amorosas entre os homens não há apenas o desejo pela satisfação física da própria sexualidade, mas há o desejo de ser reconhecido como um semelhante, como um indivíduo autônomo, há o desejo pela satisfação emocional, que é o desejo por amor. Assim, puro desejo antropogênico se dirige a esse desejo do outro, para reconhecê-lo e ser reconhecido. Nisto que o homem se diferencia do animal. Mas apenas poderá

diferenciar-se do animal se negar sua própria qualidade animal e ir em direção ao desejo alheio.

Portanto, desejar o desejo do outro, seja no sentido erótico, no sentido material ou em qualquer outro sentido, implica em satisfação. Se o desejo primordial do homem é o desejo por reconhecimento, então desejar o seu desejo consiste em satisfazer tal desejo e suprir com a sua necessidade. Na dialética do senhor e do escravo, o escravo manifesta-se como verdadeiramente humano através da ação antropogênica de buscar os desejos do senhor; tal atitude transforma o mundo num mundo humano. Por isso que Kojève diz que a história humana é a história dos desejos desejados (2002, p. 13).

Considerações sintéticas

Como vimos, o senhor hegeliano, na sua incapacidade de reconhecer o outro e satisfeito apenas por ser reconhecido, mantém uma relação de fruição para com o mundo através da satisfação imediata dos seus desejos. Ele não deseja o desejo do outro, mas deseja unicamente as coisas, a materialidade, para que tenha garantido a conservação do seu ser. Em vista disso é segura afirmar que o senhor, além de não ter obtido a certeza objetiva de si mesmo, ele igualmente não difere-se de um animal. Em contrapartida, o escravo, além de alcançar a verdade de si mesmo objetivada nos objetos transformados por ele no mundo, também é elevado a verdadeiramente humano, pois deve continuamente negar a própria realidade e suprimir os seus desejos para ir em direção aos desejos do senhor. O escravo hegeliano é o grande protagonista da história.

Em suma, fica evidente, tanto em Hegel quanto em Kojève, que a história e a cultura humana só são possíveis graças a ação antropogênica de dirigir-se em direção ao outro e reconhece-lo, ou seja, de satisfazer o desejo de reconhecimento do

outro. Assim, esta relação de reconhecimento é o verdadeiro motor da história.

Referências Bibliográficas

CHAGAS, Eduardo Ferreira. Para uma explicitação da dialética hegeliana entre o senhor e o escravo na fenomenologia do espírito. **Educação e filosofia**, 17(1) 11-15, jan./jun. 1995.

DEVLIN, F. Roger. **Alexandre Kojève and the outcome of modern thought**. Lanham: University Press of America, 2004.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. 9. ed. Petrópolis: Vozes ; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.

HONNETH, Alex. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Editora 34, 2003.

KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002.

SILVA, Luiz Henrique Vieira da. O desejo e seu outro. **Revista Eletrônica Estudos Hegelianos**, Ano 6, n. 10, junho-2009: 47-59.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética** 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

TAYLOR, Charles. **Hegel**. New York: Cambridge University Press, 2005.

VAZ, Henrique C. de Lima. Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental. **Síntese: revista de filosofia**, V. 8, n. 21 (1981). p. 07-29.

HEGEMONIA E HEGEMONIAS: LACLAU, MOUFFE E GRAMSCI

Camila Batista[1]

Marxismo Leninista

Hegemony and Socialist Strategy (1985) é uma obra da qual os autores Ernesto Laclau (1935-2014) e Chantal Mouffe possuem consciência do terreno perigoso no qual pisam: o texto buscou uma compreensão isolada das demais designações atribuídas pelos autores marxistas para "hegemonia", conceito chave em determinadas épocas, as quais buscaremos explorar. Para que possamos compreender o conceito de hegemonia, necessitamos de um esclarecimento prévio acerca das raízes do conceito, ao menos no que diz respeito à tradição marxista leninista da qual Antonio Gramsci (1891-1937) fez referência à sua interpretação, na medida em que

> o ponto de partida de Laclau é a crítica ao marxismo, entendido como projeto teórico incapaz de dar conta da compreensão às relações sociais contemporâneas. Segundo o autor, o marxismo ficou adstrito a uma concepção essencialista de sociedade, calcada, sobretudo na lógica reducionista das relações sociais restritas ao antagonismo capital *versus* trabalho. (MENDONÇA; RODRIGUES, 2014, p. 48)

Assim sendo, o foco de nosso trabalho é demonstrar como o conceito de hegemonia desenvolveu-se até Laclau e Mouffe, radicalizando a noção de luta de classes. Segundo Luciano Gruppi (2000, p. 2), o conceito de hegemonia em

[1] Mestranda em Ética e filosofia política pela PUCPR.

Gramsci deriva diretamente Lenin (1970-1924), tendo em Gramsci o significado de transformação, construção e nova organização política, econômica, ideológica e cultural.

> O conceito de hegemonia é apresentado por Gramsci em toda sua amplitude, isto é, como algo que opera não apenas sobre a estrutura econômica e sobre a organização política da sociedade, mas também sobre o modo de pensar, sobre as orientações ideológicas e inclusive sobre o modo de conhecer. (GRUPPI, 2000, p. 3)

Esta observação geral é importante para compreendermos a mudança em relação ao conceito de hegemonia entre Lenin e Gramsci, pois por hegemonia, Gramsci lê "ditadura do proletariado"[2] nos escritos de Lenin. Tendo isso em vista, devemos situar o contexto no qual Lenin aborda a temática, na medida em que "não há marxismo fora dessa capacidade de captar a concreticidade histórica" (GRUPPI, 200, p. 13). Portanto, a concreticidade histórica do recorte leninista dizia respeito à revolução russa de 1905. Não entraremos em detalhes acerca deste ocorrido, sendo nosso enfoque demonstrar que a contribuição de Lenin para a terminologia foi justamente perceber que, ao contrário de tentar resgatar a teoria marxista e aplicala a um determinado contexto histórico, dever-se-ia analisar o contexto histórico e determinar sua especificidade utilizando a teoria marxista para fazê-lo.

É neste contexto que se entende a utilização de Gramsci; para Lenin (GRUPPI, 2000, p. 33), o partido revolucionário deve ser o elo que une a teoria da hegemonia (a função diri-

[2] Segundo Gruppi, a explicação para Lenin manter a concepção marxista de ditadura do proletariado deriva de seu desacordo com o reformismo proposto pela II internacional. Cf. GRUPPI, 2000.

gente do proletariado na revolução democrático-burguesa) e a especificidade da formação econômica-social russa em 1905. Ou seja, o sujeito revolucionário, o sujeito atuante deve ser o partido, pois "fazer a revolução significa dirigir, ter uma disciplina, uma organização e clareza da teoria" (GRUPPI, 2000, p. 38), e ainda "a ação revolucionária se aplica a toda a realidade social, envolve toda a sociedade enquanto unidade orgânica [...]" (GRUPPI, 2000, p. 38).

Disso podemos tirar algumas conclusões. Primeiramente, o contexto de 1905 já não era condizente com uma ideia de revolução proletária, mas de revolução burguesa; ou seja, a ideia de que a consciência de classe deveria vir externamente ao proletariado significa que a instância responsável por tal disseminação é a burguesia. Entretanto, ao tomar consciência de classe, o partido deve ser aquele que dirige, o sujeito hegemônico que atua fazendo alianças para fortalecer a luta de classe, sendo, em 1905, alianças com as causas dos camponeses. A revolução de 1905, considerada uma atuação autônoma que mobilizou milhares de trabalhadores e camponeses, suscitou em Lenin o argumento da necessidade de uma direção, direção essa legada à noção de hegemonia, pois "o conceito de hegemonia está diretamente ligado à função ativa do sujeito revolucionário" (GRUPPI, 2000, p. 38) e "a hegemonia é, na verdade, a superação da espontaneidade do movimento" (GRUPPI, 2000, p. 40).

Uma primeira comparação direta com Ernesto Laclau e Chantall Mouffe é possível se considerarmos que, segundo Lenin, "o capitalismo gera os mais variados tipos de oposições; cabe ao proletariado unifica-las e levar as massas a consciência do conteúdo real de sua luta, ou seja, o sistema capitalista" (GRUPPI, 2000, p., pp. 43-44). Ao tomar consciência de classe, o partido será o responsável por expandir esse saber; entretanto, o próprio sistema de disseminação de conhecimento não remete à questão de que, antes de ser dirigente, o proletariado não estava sendo dirigido pela burguesia para tomar

tal consciência? Não seria a tomada de consciência a definição do que é a verdade?

Nesse sentido, compreendemos, que, segundo Laclau e Mouffe, a hegemonia abrange aquilo que ela exclui ao se constituir, deixando a cada qual seu respectivo papel em sua formação; entretanto, o conceito de hegemonia em Laclau e Mouffe só pode ser pensado de acordo com práticas articulatórias, as quais, por sua vez, somente tem lugar em um campo aberto de sentido. Isso significa que, ao delimitar o proletariado enquanto único agente histórico e partir do princípio de organização pelo partido, poderemos falar de uma hegemonia, em um campo social pré-concebido e uma verdade pré-determinada. Assim sendo, a concepção de Lenin pode ser considerada "etapista", na medida em que não escapa de uma ideia de que a hegemonia burguesa deve repassar a consciência de classe ao proletário, para que, respectivamente, este produza alianças e alargue o campo revolucionário através do partido.

Reiteramos: para Laclau e Mouffe, a hegemonia mesma gera seu oponente, assim como em Lenin, na medida em que

> a revolução democrática, ainda que nos limites burgueses, precisamente porque dá ao proletariado as liberdades políticas, precisamente porque permite ao proletariado desenvolver suas próprias lutas, é também aquela que, em certo ponto, faz com que as grandes massas entendam que a democracia continua a ser, para os trabalhadores, limitada e formal enquanto persistir a propriedade privada dos meios de produção. (GRUPPI, 2000, p. 9)

A lógica do discurso de Laclau e Mouffe alarga a noção de que a prática política deve estar pautada na teoria, uma vez que "discurso é prática – daí a noção de prática discursiva –

uma vez que quais ações empreendidas por sujeitos, identidades e grupos sociais são ações significativas" (MENDONÇA; RODRIGUES, 2014, p. 49). Portanto, todas as ações políticas são importantes, não podendo ser ignoradas. Laclau e Mouffe encontram em Gramsci a ponte com a compreensão Leninista da necessidade de alianças, pois para o jovem Gramsci (1919-1920), o papel da hegemonia do partido (fator que persiste em Gramsci derivado de Lenin) é o de conquistar o poder, sendo tal conquista "o resultado da capacidade dirigente da classe operária" (GRUPPI, 2000, p. 54). Mas, não é esta mesma a ideia disseminada por Lenin que encontramos até o presente momento?

A Influência de Lenin em Gramsci

Na época (1920), Gramsci fazia parte de um jornal (*Ordine Nouvo*), o qual tinha por objetivo "extrair de um movimento que já se realiza e de uma realidade efetiva, um novo instrumento de unidade da classe operária" (GRUPPI, 2000, p. 53). O movimento que já se realiza faz referência à tomada de consciência por parte dos trabalhadores e a realidade efetiva diz respeito à realidade fabril, ou seja, unindo teoria e prática, Gramsci pensa a hegemonia com ênfase sobre o aspecto civil da hegemonia: é da realidade histórica dos trabalhadores, sua tomada de direção sobre a superestrutura (onde está situado o nível ideológico enquanto concretude, em aparelhos de disseminação do sentido determinado pela hegemonia dominante) em sentido moral e cultural que Gramsci se ocupa. Mas não só isso: admitir o social sobre a política significa que o poder Estatal deve ser conquistado, fazendo necessário separar "atividade hegemônica", que é a atividade da qual deve se ocupar o intelectual orgânico (ao qual retornaremos) e que tem início antes da tomada do poder da tomado o poder, na qual a hegemonia pode desenvolver-se plenamente, ou seja, como con-

cepção de mundo que possa enfrentar outras concepções de mundo existentes na sociedade.

O conceito de Estado para Gramsci significa, em poucas palavras, a totalidade da sociedade política juntamente da sociedade civil. Assim sendo, segundo Bianchi, hegemonia cultural, moral, orgânica ou social, etc. significa falar em hegemonia política, pois a direção da sociedade civil não existe sem a política, na medida em que esta última permite a existência do social em suas dimensões.

> A concepção hegemônica tem o significado de direção intelectual e moral, ideológica e cultural. Direção, não dominação. Exclui o uso da força, da coerção, expressão do domínio. Uma classe é dominante de seus adversários, sobre os quais exerce coerção, é dirigente dos grupos afins e aliados, e de quem obtém consentimento e colaboração, adesão à "concepção de vida" do grupo hegemônico. (MINAMISAKO, 1995, p. 26)

Pensar em hegemonia política significa disseminar (ou manter) um sentido de mundo que organize aliados para uma mudança a nível social, cultural, político e econômico, ou seja, se a política garante o social, significa que uma mudança afeta a todos os campos, não podendo estes ser separados, pois "são, segundo Gramsci, essas concepções de mundo que estabelecem uma relação entre o pensar e o agir, entre o comportamento e a ação dos indivíduos, e que transformam as mesmas em fenômenos políticos (MINAMISAKO, 1995, pp. 27-28).

O responsável por esta função hegemônica é o intelectual orgânico, na medida em que é considerado intelectual aquele que possui capacidade dirigente, organizadora. Pode ser considerado intelectual orgânico cada adepto do partido, bem como o partido em geral, enquanto buscarem uma reforma intelectual e moral.

Mas são necessárias ainda maiores especificações acerca de Gramsci. Em 1937 é publicado *A questão meridional*, texto no qual

> emerge assim o tema da hegemonia enquanto capacidade de entender os problemas reais, historicamente especificados, e de não limitar-se à expectativa passiva das consequências decorrentes das leis gerais que governam o capitalismo; de indicar as forças sociais que podem e devem ser envolvidas no processo revolucionário; de fixar os termos concretos nos quais deve se processar a investigação do partido. (GRUPPI, 2000, p. 58)

Isso significa que neste texto o partido deve dirigir não somente a classe operária à revolução, mas a utilização do termo hegemonia representa a necessidade de alianças populares voltadas para as questões concretas, as quais afetam a todos. Segundo Laclau e Mouffe, em sua concepção de hegemonia, tal união é denominada "lógica da equivalência", na medida em que, apesar de suas identidades serem diferentes (partido, causa camponesa, etc), aquilo que oprime a cada um desses possui uma *negatividade* em comum; esta negatividade é o fator de confluência capaz de unificar uma causa. Tal causa pode ser denominada uma fronteira antagônica, na medida em que, se algo é negado a cada um desses movimentos, este algo que nega nada mais está fazendo do que impor um limite: portanto, unificar em uma causa as demandas diferenciais das lutas de maneira equivalente a partir daquilo que as nega, antagoniza, é o que Laclau e Mouffe denominam antagonismo (LACLAU; MOUFFE, 2015, p. 202).

Entretanto, a condição de possibilidade do antagonismo nestes termos retorna ao conceito de hegemonia, na medida em que a lógica do antagonismo só é possível em um terreno aberto, em uma espécie de indeterminação do campo soci-

al, o que em Gramsci não é possível, ao menos não como o concebem Laclau e Mouffe.

> O social, portanto, é um social significativo, hermenêutico. Não aparece como algo a ser simplesmente desvendado, desvelado, mas compreendido, a partir de sua miríade de formas, das várias possibilidades de se alcançar múltiplas verdades, note-se, sempre contingentes e precárias. Assim, a realidade como possibilidade de ser perscrutada, conhecida verdadeiramente, é uma impossibilidade, tendo em vista que esta é significada de diversas maneiras, a partir de diferentes estruturas discursivas. (MENDONÇA; RODRIGUES, 2014, p. 49)

Enquanto Laclau e Mouffe concebem o social a nível interpretativo, no sentido contextual e, portanto indeterminável em última instância dada a sua incapacidade de constituição plena, o conceito de bloco histórico em Gramsci faz referência à quebra da ideia de determinação mecânica da superestrutura pela estrutura (ou seja, da determinação cultural/ideológica pela econômica/política), dando ênfase para a necessidade de práticas que coadunem a teoria, mas que não sejam exclusivamente determinadas por ela, podendo assim analisar a concretude do acontecimento de acordo com as suas especificidades e não o contrário. Justamente pela reafirmação da necessidade da prática e da necessidade de intelectuais orgânicos em busca de consenso é que Laclau e Mouffe puderam estender a teoria à noção de discurso enquanto prática e de hegemonia sem determinação em última instância pela noção de classes, já presente, ainda que de modo embrionário, em Gramsci.

O conceito de hegemonia, como temos visto, varia em cada autor, apesar da similaridade inquestionável. Contudo, a diferença mais aberrante e de mais fácil distinção entre os autores pode ser encontrada nesta passagem.

> A hegemonia (segundo Gramsci) é isto: determinar os traços específicos de uma condição histórica, de um processo, tornar-se protagonista de reivindicações que são de outros estratos sociais, da solução das mesmas, de modo a unir em torno de si estes estratos, realizando com eles uma aliança na luta contra o capitalismo e, desse modo, isolando o capitalismo. (GRUPPI, 2000, p. 59)

Ora, sabemos que esta união contra o capitalismo pode ser denominada antagonismo – de acordo com suas devidas condições – bem como que a direção hegemônica cabe ao proletariado (apesar da abertura a extratos sociais não proletários, o que significa por si só um avanço na expansão da teoria), entretanto, o que mais nos chamou atenção nesta passagem é a ideia de isolar o capitalismo. A lógica é inegável: se há uma maioria que nega algo, aquilo que é negado perde popularidade e deve se enfraquecer; entretanto, o problema em negar o capitalismo está em que a relação já é de certa forma posta estruturalmente, sendo o capitalismo a oposição "oficial" a ser combatida. Se, segundo o fizeram Laclau e Mouffe, expande-se tal lógica, percebe-se que 1) ao falar de "capitalismo" fala-se de um algo abstrato, em ultima instância, fala-se de uma espécie de ser do capital que controla as relações de produção como um todo, e não necessariamente de resolver questões específicas da classe (mesmo porque, o ponto de partida da análise são relações específicas, mas a consciência de classe é a consciência de que resolver problemas fabris ou de jornada de trabalho não sanam a questão geral do sistema capitalista), e 2) se o proletariado enquanto partido, atuando como intelectual orgânico deve conduzir uma maioria consensualmente à revolução, à tomada do poder Estatal, não significa que o próprio sistema capital funciona exatamente segundo a mesma lógica, na medida em que favorece uma classe dominante que, por

sua vez, determina o campo de sentido, o lugar de fala e a posição de luta dos trabalhadores? Tal questão parece muito óbvia: sim, pois é disso que Gramsci tratou ao pensar a necessidade do alargamento do consenso popular e ao mesmo tempo não, na medida em que uma lógica hegemônica do proletariado é diferente de uma lógica hegemônica que se dá através de articulações, pois articulação é aquilo que une diversas demandas em torno de um processo político sistemático; entretanto, o termo articulação só cabe em um terreno aberto, o que significa indeterminação em última instância.

O consenso a ser buscado pelo intelectual orgânico em Gramsci não é determinado, entretanto, o opositor, o "inimigo" (com as devidas ressalvas ao termo) está determinado, legando assim à questão: se Laclau e Mouffe consideram a lógica articulatória em um campo de indeterminação, como é possível dar sentido à uma luta da qual nada se pode determinar? A resposta foi buscada pelos autores na psicanálise lacaniana, segundo a qual um discurso sem sentido, sem qualquer tipo de determinação, seria o discurso de um psicótico; portanto, enquanto a hegemonia está em vigência, o sentido do discurso, ou seja, a ideia disseminada, é aquela que não é uma determinação a ser combatida, mas uma ideia ficcional, ou seja, de caráter transitório, não uma verdade absoluta, ontológica, mas uma criação, uma construção.

Enfim possuímos os elementos para explicar o que é hegemonia no texto de 1985 de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe: um princípio de organização construído, que ao mesmo tempo que se determina, exclui aquilo que não cabe em sua determinação; como o campo social precisa fazer sentido, o que fica de fora não pode ser ignorado, sendo este "exterior" a condição de possibilidade do interior, ou seja, aquilo que a determinação hegemônica – enquanto construção – exclui, faz parte dela, constituindo-a; ou seja, o antagonismo é a condição de possibilidade da existência da hegemonia, bem como seu contrário.

Assim sendo, a expansão da categoria de hegemonia, de Gramsci a Laclau, permite que a lógica da hegemonia seja entendida como uma construção, alargando a barreira de determinação econômica e expandindo o campo de ação política, na medida em que a hegemonia a ser combatida não precisa ser necessariamente a hegemonia do capitalismo (o que não significa que não exista uma hegemonia nestes termos) e nem os sujeitos precisam ser guiados pelo partido, pelo intelectual orgânico ligado ao partido ou pela classe trabalhadora em geral, abrindo margem para demandas dos mais variados tipos, ligadas ou não com a relação patrão – trabalhador, manifestarem-se.

Referências Bibliográficas

GRAMSCI, Antonio. **A questão meridional**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987;

_____. **Cadernos do Cárcere**. v. 3. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004;

_____. **Concepção Dialética da história**. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 1995;

GRUPPI, Luciano. **O conceito de hegemonia em Gramsci**. Edições Graal: Rio de Janeiro, 2000;

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. **Hegemonía y estrategia socialista**: hacia una radicalización de la democracia. Madrid: Siglo XXI, 1987;

MENDONÇA, Daniel; RODRIGUES, Leo P. **Pós-estruturalismo e teoria do discurso**: em torno de Ernesto Laclau. 2.ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2014;

MINISAKO, Maria C. **A questão da hegemonia em Gramsci**. Editora Cabral: São Paulo, 1995. pp. 3-33;

STACCONE, Giuseppe. **Gramsci 100 anos: Revolução e Política**. Editora Vozes: Petrópolis, 1991. pp. 89-102.

MODA E FILOSOFIA: A RELEVÂNCIA DO ESTUDO DA MODA NA FILOSOFIA E SUA IMPORTÂNCIA PARA A FORMAÇÃO DO SUJEITO CONTEMPORÂNEO SOB À LUZ DE GILLES LIPOVETSKY

Paloma Volski Mariano[1]

Ao longo da tradição de pensamento filosófico, inúmeras teorias enxergaram no reino do efêmero e das frivolidades um cenário obscuro que levou à ruina da cultura e uma barbárie generalizada, relegada a ser o corolário da produção de alienações que trataram o indivíduo de modo a padronizar seus desejos e necessidades. Com efeito, o advento da sociedade de massas contribuiu para fomentar este tipo de análise pessimista e que mormente aparece quando o fio da tradição é rompido, ocasionando um distanciamento da consciência crítica tradicional que fazia parte da formação humana. Oposto a este tipo de viés apocalíptico de nosso tempo, Gilles Lipovetsky vê uma base sólida para que algo possa vir a crescer e a se desenvolver, proporcionando uma releitura sobre os novos valores e fenômenos trazidos pelo estabelecimento de uma cultura de massas ordenada pela lei da renovação acelerada. A moda enquanto uma expressão desta nova cultura não produziria uma infantilização e alienação das massas, mas a longo prazo conduz ao avanço das luzes no lento trabalho de democratização das aparências. Neste sentido, o homem sai de sua menoridade de espírito se tornando autônomo e livre sem a tutela de outro.

Sua perspectiva tem como ponto de partida a inquietude sobre qual é o porquê do comportamento dos indivíduos e

[1] Graduanda em Filosofia pela Universidade Estadual do Centro-Oeste do Paraná (UNICENTRO).

suas identificações, fornecendo uma resposta através do fenômeno moda, que representa a ânsia de assentir uma personalidade própria e uma nova relação de si com os outros, intermediada por um objeto: o vestuário. No entanto, a moda em nossos tempos não é meramente indumentária; ela atua sobre diversos âmbitos da vida como o culto ao corpo, o bem-estar, o consumo, a informação, a comunicação, etc; logo, a nossa esfera cotidiana é organizada pela lei da renovação acelerada, típica da moda. As mudanças incessantes e o ímpeto de um universo de frivolidades só foram possíveis graças aos novos valores modernos, especificamente o culto às novidades e a exaltação das características subjetivas de cada indivíduo. Lipovetsky está examinando a história de uma era individualista narrada genealogicamente por meio do vestuário, pois procura compreender sobre quais disposições sociais o decurso da individualização adentrou o ciclo de seu percurso histórico. Portanto, não ceder lugar à moda em pesquisas filosóficas é não querer olhar de frente para o que atualmente é nossa sociedade. Assim, deve-se depreender que, apesar de ser uma das manifestações mais importantes da sociedade ocidental, a moda foi olvidada do domínio intelectual – devido ao seu aspecto frívolo – como desígnio de pesquisa filosófica. Sem embargo, indagações referentes à moda são pertinentes, uma vez que ela pode nos auxiliar a entender genealogicamente o que somos hoje, ou seja, o sujeito moderno.

Com efeito, este novo tipo de organização social só desponta no Ocidente ao final da Idade Média e início da Idade Moderna, em razão de que a moda deixa de ser, gradativamente, apenas uma manifestação estética e passa a ser um sistema, ou melhor dizendo, uma estrutura social centrada na temporalidade do presente, na propensão à efemeridade e no gosto pela novidade. Sendo assim, ela não é apenas um adorno estético, mas o eixo da vida em sociedade – é sua peça fulcral. Concebida como a própria dinâmica do movimento, devido a seu caráter proteiforme, e que não pode ser determina-

da por ninguém, a moda é um dispositivo social contendo uma ordem ou comando, ao qual os indivíduos obedecem. Seus motores inaugurais são as questões de novas finalidades e referências e não mera dialética social. Uma nova referência é o indivíduo como um fim em si mesmo, com finalidades hedonistas em busca do gozo próprio.

Mas por que a moda tem seu nascimento datado historicamente? O que teria ocorrido para que o fio da tradição fosse rompido e substituído pelo domínio do efêmero e pelo tributo ao novo? Ora, em sociedades holistas o que predominava eram as eras de estabilidade pelo fato de estas estarem subjugadas pela ordem imemorial da tradição, que instituíam o respeito com o passado para no presente ser transmitido ao futuro. Além disso, neste molde de sociedade estável os indivíduos não eram seres dotados de autonomia e liberdade, ficando submetidos às diretrizes coletivas. A supremacia do todo social era efetiva em virtude de um *ethos* que via na violência e na crueldade – a relação entre os homens era feita através da guerra, e que era mais fundamental do que a relação entre o homem e as coisas – uma maneira de comandar o cosmos e os indivíduos que violassem as normas estipuladas. A corrosão desta estabilidade das sociedades tradicionais ocorre quando a moda aparece, posto que seu nascimento é concomitante com o também nascimento do individualismo, dado que, com tal advento desponta a liberdade humana, a iniciativa do parecer e da autonomia. Quando este sistema de frivolidades irrompe há a ruptura com a tradição, posto que não haja possibilidade de nascer um sistema moda que preza pelo culto às novidades em uma sociedade que tem o passado como alicerce temporal. A continuidade é rompida: um presente sem amanhã. A lei da renovação acelerada característica da moda não obedece a critérios retirados do passado: nada é mais duradouro no tempo. As ações dos homens passam a não mais serem submetidas às diretrizes heterônomas da tradição e, a partir deste momento, o que é levado em consideração é o olhar do outro e não do

ancestral, como era em sociedades holistas. O indivíduo que se veste para o outro é o moderno.

O Momento Aristocrático da Moda

A despeito de que a moda não se refira somente ao vestuário, ela ainda está vinculada com ele em seu período aristocrático, visto que é nele que podemos encontrar de forma mais suntuosa seu sistema com suas profusões efêmeras e transmutações perpétuas baseadas no desejo pelo novo. É no campo do parecer que são vistos os aspectos assíduos deste fenômeno; a hegemonia da aparência conquista um espaço significativo na gênese da moda. Sendo assim, entramos em seu momento inicial assentado no feérico das aparências: é seu estágio aristocrático. Lipovetsky delimita este estágio incipiente da moda como impondo-se da metade do século XIV até meados do século XIX, o que corresponde ao término da Idade Média e as primícias da Idade Moderna. De tal modo, a moda nasce no seio da aristocracia.

A aristocracia acaba por se tornar refém de um cenário de fantasias e de metamorfoses ininterruptas; o novo se transfigura como um valor mundano que alimenta as oscilações fugazes da alta sociedade. A moda passa a ser fruto de um gosto cambiante de um monarca – o rei vai se dedicar a um valor que não consagra seu poder: o valor estético – sendo usada como distração e uma manifestação em excesso. O momento aristocrático é a era em que o individual escapa do coletivo, trazendo consigo o aparecimento da primeira revolução individualista[2] e do processo de personalização[3], não de uma

[2] A primeira revolução individualista acontece quando a moda nasce, dado que seu nascimento é concomitante com a gênese do individualismo, trazendo e desenvolvendo valores de li-

forma abrangente e proeminente, uma vez que está apenas no âmbito da nobreza que carrega consigo uma preocupação latente com o estar bem trajado e de estar integrada às novidades, dado sua febre pela mudança, já que "não há sistema de moda senão quando o gosto pelas novidades se torna um princípio *constante* e regular"(LIPOVETSKY, G. 2009, p. 30). As alterações eram referentes a pequenos detalhes, como a cor do traje e os acessórios, ao mesmo momento em que a estrutura do vestuário se torna mais inalterável.

Dito isto, a moda não poderia ser idealizada somente como uma rivalidade de classes, ao contrário, ela é um mecanismo de igualdade mediante seu processo democratizador. A moda faz com que o olhar, que antes era mais voltado à tradição, se fixe no presente, nas novidades e na embriaguez da mudança; faz com que o indivíduo seja consciente de sua autonomia, que se torna cada vez mais sólida. Por conseguinte, a singularização dos indivíduos é retratada no vestuário, ao qual o autor nomeia como sendo um individualismo estético, pois a moda é o sistema que permite uma autonomia individual na aparência, que se estende entre as demais esferas da

---

berdade, de igualdade e de tolerância inseridos pelas normas do controle de si.

[3] Lipovetsky não define propriamente o que seria o processo de personalização, apenas o examina situando seu nascimento na gênese da moda, encontrando-se subjacente ao funcionamento da sociedade ordenada pela lei da renovação acelerada. Também o descreve com certas características como: concentração em aspectos subjetivos, desconsideração por outros meios de organização social e obsessão por si mesmo. Em sua aparição de início, o processo de personalização funciona de maneira revolucionária e disciplinar, no sentido de que desponta no indivíduo uma vontade de personalizar-se radicalmente.

vida, impondo uma regra geral mas que dá espaço para a manifestação do gosto pessoal (LIPOVETSKY, G. 2009).

Dessarte, a expansão da moda em nossa sociedade fez com que o indivíduo adquirisse o direito de se conceder a liberdade para exprimir seu gosto pessoal, de ter autonomia para exibir originalidade naquilo que usa. Posto isto,

> Do individualismo na moda, durante todo esse período, é preciso dizer que foi um *individualismo aristocrático* [...] ela traduz a emergência da autonomia dos homens no mundo das aparências; é um signo inaugural da emancipação da individualidade estética, a abertura do direito à personalização [...] a moda começou a exprimir, no luxo e na ambiguidade, essa invenção própria ao Ocidente: o indivíduo livre, solto criador e seu correlato, o êxtase frívolo do Eu. (LIPOVETSKY, G. 2009, p. 54)

Ainda sobre o argumento de que a moda não pode ser relegada a ser não mais que um ícone de honorabilidade social, nosso autor menciona o sociólogo Veblen, o qual define a moda como sendo uma instigadora da rivalidade de classes, pois para que a corte adquira respeito ela não deve cessar de expor o luxo e a riqueza que possa ostentar. Para isso ele chama a lei do *conspicuous consumption*, ou seja, consumir para se distinguir, o que remete a uma diferenciação entre as classes, pois a capacidade de pagar é a medida de obtenção da reputação de um indivíduo em seu grupo social. Enfim, o que importa no *conspicuous consumption* é a reputação social do indivíduo consumidor.

No entanto, ao definir a moda como consumo por mera distinção, Veblen coloca o indivíduo como mecanicizado, padronizando suas vontades, sentimentos e necessidades, excluindo sua autonomia e liberdade para que possa efetuar seu poder de escolha. Conceber a moda como signo de distinção

social pode até explicar como ela se difunde na sociedade, mas não o seu aparecimento. Ela não é uma consequência do consumo conspícuo e das estratégias de distinção de classes, mas representa uma nova relação de si com os outros e o novo olhar que é atribuído ao indivíduo, este autônomo e livre para evidenciar suas características subjetivas. Quando o sistema moda é compreendido vebleanamente como uma rivalidade de classes seu ponto chave é esquecido: o poder de escolha espontâneo que o indivíduo possui e sua dimensão cultural no seio da sociedade. O consumo se baseia não pela lógica de distinção, mas em busca de uma satisfação pessoal, de um desejo singular, e não por mera notoriedade social.

Aparelho de gerar juízo estético e social, agente de autonomização do gosto com o prazer de ver e de ser visto alargando o culto estético do Eu no coração da aristocracia, a moda se coloca na relação entre as pessoas, daí parte a importância de fazer a genealogia da moda para diagnosticar o presente. O sentimento do prazer e de gozo próprio tem início na aristocracia e se estende de uma forma mais maciça e expressiva em períodos posteriores.

O Período da Moda de Cem Anos

Inaugurando o percurso histórico da moda na modernidade, estendendo-se dos anos de 1850 até 1950, a moda de cem anos representa uma nova etapa na história de sua democratização. Tal expansão do individualismo juntamente com a moda em sua fase moderna pormenoriza-se pela difusão de dois novos dispositivos: a *Alta Costura* e a *Confecção Industrial*. O dispêndio de caráter aristocrático ainda permanece ante a égide da Alta Costura, que apresenta uma criação sob medida e de luxo, defrontando-se com a manufatura em massa e econômica que reproduz as vestes deslumbrantes desta, a saber, regida pela Confecção Industrial. Sendo assim, com o apare-

cimento de indústrias que produzem as tendências vigentes e que são acessíveis economicamente, a embriaguez da mudança por meio dos trajes se torna mais frequente seja qual for a sua classe.

Admitindo o caráter proteiforme da moda, a Alta Costura também se revoluciona: os modelos são modificados sazonalmente ao encargo das estações, concedendo um leque de escolhas cada vez mais amplo aos indivíduos que conferem às peças uma característica exclusiva. Dessa maneira, a Alta Costura contribui para a proliferação da natureza democrática que a moda proporciona ao indivíduo, pois, como no diz Lipovetsky,

> A democratização da moda não significa uniformização ou igualação do parecer; novos signos mais sutis e mais nuançados, especialmente de *griffes*, de cortes, de tecidos, continuaram a assegurar as funções de distinção e de excelência social. Ela significa redução das marcas da distância social, amortecimento do princípio aristocrático do *conspicuous consumption*, paralelamente a esses novos critérios que são a esbeltez, a juventude, o sex-appeal, a comodidade, a discrição. A moda de cem anos não eliminou os signos da posição social; atenuou-os, promovendo pontos de referência que valorizam mais os atributos mais pessoais: magreza, juventude, sex-appeal, etc (LIPOVETSKY, G. 2009, p. 87)

A questão da distinção social ainda se faz presente no interior da moda, porém, como já dissemos anteriormente, relegar a moda a ser meramente um signo de notoriedade social é uma teoria um tanto quanto árida, uma vez que padronizar os indivíduos excluindo suas características subjetivas facilita a análise e a compreensão dos eventos. Outrossim, teorias que reduzem a moda a ícone de honorabilidade social

explicam, como Veblen, o fenômeno a partir de suas condições econômicas e sociais, porém, nenhuma teoria da moda pode ser reduzida a fatores econômicos e sociais. Se reduzida, não haveria espaço para a autonomia do indivíduo. De tal forma, a moda adquire uma natureza homogênea. Logo, as roupas mutáveis certificam o lugar preponderante da autonomia do indivíduo; suas mudanças fazem com que a individualidade tenha uma expressão livre. A democratização da moda está em um movimento gradativo, todavia significativo. A moda de cem anos é a presente imposição da individualidade: o jogo de aparências e da sedução adquire abrangência – seja nos fregueses da Alta Costura ou nos clientes assíduos da Confecção Industrial.

O fenômeno moda é interpretado como uma manifestação estética que aufere espaço não unicamente em revistas de moda, mas em discussões que são dignas de atenção. A moda se torna algo que deve ser pensado, contado e escrito: o tributo ao efêmero alcança as linhas dos mais diversos magazines. Por isso, em virtude dessa disseminação da moda, revela-se uma nova moral individualista, a qual tem por base a felicidade, o prazer e a liberdade. O indivíduo tem se tornado cada vez mais individualista, buscando atividades e consumindo mercadorias ao seu bel-prazer e não para exibir um status ou obedecendo a regras de uma autoridade.

O poder manifesta uma nova lógica: a sedução que é compreendida como um processo geral que começa a controlar a organização da sociedade, manifestando-se no poder de escolha individual, pela febre de mudanças e na ampliação dos protótipos. A peça não deve somente agradar o consumidor, e sim seduzi-lo. O processo de poder pela sedução[4] refor-

[4] A tese de Lipovetsky é a de que o poder opera pela sedução, sem o definir propriamente sua substância, mas atribuindo características de como funciona sua operação a partir do refinamento frívolo, da pluralidade dos modelos, do estímulo à

ça a ideologia individualista; ambos são processos correlatos à gênese e ao desenvolvimento da moda. Isto implica que a moda de cem anos revela-se como um motor do individualismo em sua fase moderna, assumindo uma estrutura organizacional com um fito individualista, enaltecendo as diferenças pessoais.

A Moda Aberta: o advento do Prêt-à-Porter

Dando início à segunda fase da moda moderna e atingindo o fastígio da democratização da moda, a fase da moda aberta, ou como ficou mais bem conhecida, o prêt-à-porter, institui, por fim, a igualitarização do parecer, dado que este momento se estabelece quando as massas são incorporadas à sociedade e, assim, elas determinam-se como o ponto fulcral da moda. Tal período principia em meados dos anos 1960, trazendo consigo uma série de alterações referentes à cultura, sociedade e organização.

A *high society* não é mais a possuinte das novidades, perdendo a grandeza que tinha outrora. Assim sendo, a moda não é mais centralizada, como era em seu estágio aristocrático e na moda de cem anos, ela acaba se tornando algo de caráter global. Dessa maneira, o aparecimento do prêt-à-porter fez com que a moda e o luxo fossem compreendidos como desassociados, já que "[...] o luxo não é mais a encarnação privilegiada da moda e a moda já não se identifica com a manifestação efêmera do dispêndio ostensivo ainda que eufemizado" (LIPOVETSKY, G., 2009, p. 126). Com a irrupção do prêt-à-porter, os princípios que guiam a criação de protótipos têm de

---

iniciativa pessoal e a atração pelas metamorfoses da aparência. Ou seja, é um poder que se promove tendo em vista o essencial, estimulando a autonomia e liberdade individuais.

passar uma imagem que evoque a juventude e a ousadia, a liberdade e o novo. A inspiração é a rua; a liberdade e autonomia para criar e usar – aquilo que se torna popular é a epidemia instantânea e frívola da moda.

Doravante é o prêt-à-porter quem exprime a essência da moda, a manifestando com uma vivacidade nunca vista em seus períodos precedentes. Ora, é em meados de 1960 que o prêt-à-porter ganha espaço entre os consumidores, possuindo uma fabricação com aspectos industriais, mas, neste momento, com uma natureza homogênea, ou melhor dizendo, lança uma vitrine de múltiplas escolhas progressivamente mais diversificada. O mimetismo do inferior para o superior presente no decorrer da senda genealógica da moda se perde na corrida desenfreada pela busca da satisfação pessoal. O que antes era restrito a apenas uma parte da sociedade adquirindo um cunho singular também muda com a eclosão do prêt-à-porter: a moda se torna plural. Não há mais refreamento do que o indivíduo pode ou não usar: nada o limita.

O indivíduo jamais se sentiu tão imerso numa autonomia que tempo algum foi tão presente em nossas sociedades. A liberdade democrática do vestuário atinge uma potência transformadora do sistema moda, pois este momento é amparado pelo desenfreado crescimento democrático em vista dos anseios de uma sociedade buscante no consumo para com a moda. A partir deste momento,

> [...] o desejo de moda expandiu-se com força, tornou-se um fenômeno geral, que diz respeito a todas as camadas da sociedade. Na raiz do prêt-à-porter, há essa democratização última dos gostos de moda trazida pelos ideais individualistas, pela multiplicação das revistas femininas e pelo cinema, mas também pela vontade de viver no *presente* estimulada pela nova cultura hedonista de massa. A elevação do nível de vida, a cultura do bem-estar,

> do lazer e da felicidade imediata acarretaram a última etapa da legitimação e democratização das paixões de moda. Os signos efêmeros e estéticos da moda deixaram de aparecer, nas classes populares, como um fenômeno inacessível reservado aos outros [...] a era do prêt-à-porter coincide com a emergência de uma sociedade cada vez mais voltada para o presente, euforizada pelo Novo e pelo consumo. (LIPOVETSKY, G., 2009, p. 136)

A democratização que o prêt-à-porter ocasiona alcança também as grifes: as produções industriais em massa obtêm uma figura de marca. Em outras palavras, as grandes casas de costura sob medida aderem às confecções de série em massa, igualmente abaixando seu preço, mas prezando pela boa qualidade. Esta mudança ocorre intentando a sede do "bonito e barato" que os clientes possuem, de uma forma crescentemente mais voraz e desmedida. A moda amplia seu atributo singular e a ascensão democrática quando alcança as grifes. O que na etapa aristocrática e na moda de cem anos era usado como meio para exibir e ostentar uma posição social, agora tem outra finalidade; o atrativo das peças tem sido a novidade que causa impacto e o distanciamento de qualquer cânone que o obrigue a usar ou comprar determinado produto.

Concomitante com a expansão democrática e plural da moda, as peças trazem consigo um novo ideal individualista: o do look jovem. Tais mudanças e rupturas, como o abandono do luxo e a procura por peças mais baratas e que lançam as tendências do momento, sucedem graças às alterações de valores no estágio da confecção e do consumo de massa. Para tanto, isto concede o advento de uma cultura de massa baseada no hedonismo e na epidemia de jovialidade. Desta forma, a sociedade hospeda uma cultura que enaltece valores estritamente individuais. O que importa é a concretização de desejos

pessoais, usar e fazer aquilo que lhe dá prazer – o gozo próprio como finalidade última das ações.

Amortecimento do *conspicuous consumption* e a era do apogeu da democratização da moda inicia-se um novo momento em sua história, que, de agora em diante, é liderada pela lógica individualista, como atenta Leão para um *inconspicuous consumption*, pois,

> Neste momento há um eclipse no imperativo do vestuário dispendioso, todas as formas, todos os estilos, todos os materiais, ganham uma legitimidade de moda: o descuidado, o tosco, o rasgado, o descosturado, o desmazelado, o gasto, o desfiado, o esgarçado, são incorporados ao campo da moda. [...] ética hedonista e hiperindividualista, gerada pelos últimos desenvolvimentos da sociedade do consumo, a embriaguez dos artifícios do espetáculo e da criação em uma sociedade cujos valores culturais primordiais são o prazer e a liberdade individuais. (LEÃO, 2011, p. 4)

Diante desta expansão do individualismo não há mais um estilo predominante na sociedade do consumo de massa; todos os variados tipos de estilo ganham status de moda. A acepção de uma moda com um caráter jovial não se restringe somente as peças, mas também a valores acompanhados de uma moral hedonista e de uma emancipação do indivíduo que é característica de uma lógica individualista democrática. Imerso em um jogo lúdico, o indivíduo é refém de um sistema moda que adquire uma natureza polimorfa de nuanças menos sutis e mais provocadoras.

O arquétipo da moda moderna é não ter arquétipo nenhum – a justaposição de estilos consolida a fase da moda aberta. É a era suprema do look, que se assinala como um motor da individualização sincrônica à moda, sustentada por

uma sociedade do consumo tipicamente moderna que enaltece uma cultura hedonista e individualista, prezando por valores como a liberdade, autonomia e prazer individuais; a apreciação versa menos sobre modelos que beiram a perfeição do que a originalidade e uma expressão de si. O jogo lúdico da sedução consiste em desfrutar do espetáculo do efêmero e aperfeiçoar a imagem de acordo com o próprio querer; superdiferenciação individualista que baseia-se no próprio prazer, mas que é cedido ao olhar espectador de outrem. É a sedução pelo prazer de seduzir.

As rupturas que a moda ocasiona reaparecem agora na moda aberta, a saber, rupturas referentes aos estilos e a conduta individual e também no aspecto coletivo. Tais mudanças ocorrem dado a eclosão de uma dominadora onda neonarcísica de personalidades estritamente contemporâneas. Isto foi consequência de uma emergência de adquirir não apenas uma peça, mas todas da coleção para sempre estar "na última moda", trazidas pela moda de cem anos. A escolha se torna *à la carte*[5]. Portanto, os indivíduos têm um comportamento mais solto, mais leve e com mais liberdade para aderir ou não à epidemia instantânea e frívola da moda. E, mesmo que acolha a "sensação do momento", o indivíduo adapta a peça, ou melhor dizendo, a customiza de acordo com seus gostos particulares – cada indivíduo se torna uma moda.

Os indivíduos são cônscios da liberdade e da autonomia que possuem de acordo com seus gostos pessoais. Cada vez menos julga-se o outro, uma vez que a preocupação é estar absorto nos jogos lúdicos de sedução; embora coações sociais ainda aconteçam, em alguns casos, mas acabam adquirindo o aspecto de efemeridade. Com a irrupção do individualismo a

[5] O termo *à la carte*, neste caso, designa cada indivíduo com a sua escolha. Não possuímos mais um padrão de escolhas ou alguém que dite o que devemos usar, e sim algo de cunho pessoal.

obsessão que se tinha pela moda, como o objeto de entretém, também se perde. Sendo assim, a sociedade do consumo está voltada menos para o investimento com roupas do que outros bens que se tornam mais importantes e imprescindíveis para o bem-estar. É o individualismo contemporâneo que se transforma em um aspecto intrínseco das sociedades contemporâneas, restringindo o vestuário como um signo hierárquico para proveito do gozo próprio.

A motivação de consumo versa em busca de concretização do desejo pessoal, da paixão pela novidade e o anseio de manifestar sua própria individualidade. O individualismo não é algo esplendoroso, mas sim livre e com vastas opções, de uma maneira que menos ostenta, porém mais prazerosa. Dado o exposto, o indivíduo que se veste para o outro é o moderno, visto que a moda é quem intermedeia a relação entre os indivíduos, isto é, condena a relação inter-humana à efemeridade que é feita para não durar. O prêt-à-porter rompeu com muitos preceitos advindos da fase aristocrática e da moda de cem anos, trouxe valores hedonistas e de cunho individual, o que se mantém e fortifica-se até os dias de hoje.

Referências Bibliográficas

CHARLES, Sébastien. O individualismo paradoxal: introdução ao pensamento de Gilles Lipovetsk*y*. In: LIPOVETSKY, Gilles; CHARLES, Sébastien. **Os tempos hipermodernos.** São Paulo: Barcarola, 2004.

LEÃO, Igor Zanoni Constant Carneiro. Reflexões sobre O Império do Efêmero de Gilles Lipovetsky. **Economia & Tecnologia** - Ano 07, Vol. 25 - Abril/Junho de 2011.

LIPOVETSKY, Gilles. **A era do vazio**: ensaios sobre o individualismo contemporâneo. São Paulo: Editora Manole, 2005.

_____. “Changer la vie” ou l’irruption de l’individualisme transpolitique. **Pouvouirs**, n. 39, p. 91 – 100, 1989.

_____. **Da leveza**: rumo a uma civilização sem peso. São Paulo: Editora Manole, 2016.

_____. **O império do efêmero**: a moda e seu destino nas sociedades modernas. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. **Os tempos hipermodernos**. São Paulo: Barcarola, 2004.

_____. Sedução, Publicidade e Pós-Modernidade. **Revista Famecos**, Porto Alegre, v. 1, nº 12, 7 – 13, jun. 2000.

LIBERDADE, DE SPINOZA A FREUD

Allan Martins Mohr[1]

O objetivo deste estudo é apresentar uma construção possível para o problema da causalidade[2] na teoria freudiana, mais especificamente acerca dos últimos anos de sua produção bibliográfica relacionando seu corpo teórico com a proposta de liberdade[3] apresentada por Spinoza em sua *Ética*. Isso porque o filósofo nos apresenta a ideia de uma liberdade não-toda – para nos utilizarmos de um significante lacaniano – ao propor que uma das maneiras, senão a maneira por excelência possível para o homem – mera coisa no mundo coagida à existência por Deus – enfim, a maneira deste homem ser livre é através da razão, aquilo que ele chama de terceiro gênero do conhecimento. Por conseguinte, para desenvolvermos nosso estudo, percorreremos uma breve leitura do livro de Spinoza para compreendermos o que ele vem nomear como Deus, homem e a razão para, em seguida, aprofundarmos nosso percurso em Freud. Apoiar-nos-emos em seus escritos e daremos ênfase ao período que se inicia em 1923 com seu texto *O Ego e o Id* para teceremos algumas considerações sobre uma análise de ambos os autores, em especial ao que concerne nossa problemática e à conceptualização da razão como aposta dos dois estudiosos para se pensar a condição de liberdade do homem, embora sempre em sua não-totalidade.

---

[1] Psicólogo, doutor em filosofia. Professor de Psicologia da FAE Centro Universitário.

[2] Apesar de diferentes, neste trabalho deliberadamente não diferenciamos causalidade de determinismo.

[3] Existe certa distinção entre os termos liberdade, livre-arbítrio e autonomia; distinção essa que não exploraremos no presente texto.

O Deus de Spinoza certamente não é o Deus cristão, e nem o Deus de Israel, como bem o fizeram saber os Senhores do Conselho que o excomungaram em julho de 1656. E entendemos que não o é, pois, para Spinoza, Deus não é *persona*. O Deus de Spinoza é uma substância que existe em si e em si mesma dá sua existência. É, por essência, a coisa em si; a substância primeira e última de toda matéria. É, por fim, "aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado" (2013, p. 13). O Deus de Spinoza é aquele que existe em si mesmo e que se concebe a si mesmo. Para o filósofo, "Deus, ou seja, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita, existe necessariamente" (SPINOZA, 2013, p. 19), ou seja, existe necessariamente porque não há causa alguma ou razão que o "impeça de existir" (2013, p. 20). Esse Deus, portanto, enquanto substância eterna que existe por si e em si mesmo e que não possui razão ou causa que impeça sua existência, é infinito. Substância única que para além nada há que possa existir. Ou seja, único ente eterno, infinito e pleno; a coisa-em-si portanto, uma das facetas do real lacaniano[4]. Por ser única e infinita é indivisível, é plena, e se assim o é, todas as coisas que estão no mundo só podem estar n'Ele; Ele é a substância na qual as coisas do mundo se dão. Ele é a causa primeira, e o resto (com todo o peso que tal palavra reserva) é apenas por ele coagido à existência. "Tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus, nada pode existir nem ser concebido" – nos diz Spinoza (2013, p. 23).

Essa substância infinita e eterna é o que poderíamos pensar como uma coisa indeterminada, ou autodeterminada, "em si", e que por sua vontade e livre-arbítrio, distribuiria

[4] Em seu seminário sobre a transferência, na lição de 18 de janeiro de 1961, Lacan é enfático em afirmar: "os deuses, [...] eles pertencem ao campo do real. Os deuses existem" (LACAN, 2010, p. 158).

bens e males a seu bel prazer. Apenas a Ele seria justo o entendimento da liberdade enquanto autodeterminação. Além disso, em sua *Proposição 17*, Spinoza nos afirma que, apesar de ser "causa livre" (SPINOZA, 2013, p. 27), ou seja, apesar de Deus existir apenas por necessidade de sua própria existência, a ele não cabe desejo e tampouco razão. Não há um querer fazer as coisas no mundo da parte de Deus; há apenas ação exclusiva "pela necessidade de sua natureza" (2013, p. 27). Deus, portanto, existe desde sempre e para sempre existirá; é eterno em um tempo eterno. Existe pela necessidade de sua existência, e é causa sempre primeira de todas as coisas, muito embora não deseje nada, apenas existe e por existir se torna causa de tudo o mais. Ademais, Deus é causa sempre das essências das coisas e dos homens. O homem e as coisas do mundo, por sua vez, são sempre coagidos à existência a partir de uma causa, e essa causa sempre se refere a outra, e a outra, infinitamente até esbarrar necessariamente em Deus, causa primeira de todas as coisas. O homem, enquanto coisa no mundo, portanto, é sempre determinado a existir e agir nesse mundo a partir de Deus e por isso não pode se autodeterminar, nem se livrar da determinação de Deus. "Uma coisa que é determinada por Deus a operar de alguma maneira não pode converter a si própria em indeterminada" (SPINOZA, 2013, p. 33), diz o filósofo. Não haveria, portanto, a liberdade do homem. Para Spinoza, o homem é determinado absolutamente. Nesse sentido, Deus é mestre, significante primeiro de toda cadeia da natureza. Deus é a própria natureza e o homem seria, "simplesmente", uma parte sua. Mesmo a vontade, o desejo individual, para Spinoza é determinado por Deus, isso porque apenas Deus é causa livre; ele diz: "nenhuma volição pode existir nem ser determinada a operar a não ser por outra causa e, essa, por sua vez, por outra, e assim por diante até o infinito" (2013, p. 36) e no infinito, logicamente, encontra-se Deus.

Eis, portanto, a base do determinismo no pensamento de Spinoza: a existência de um Deus que é infinito e eterno,

única substância e causa livre; causa primeira de todas as coisas e cuja causa de Si não existe ou é "si-mesmo". Por ser causa primeira e única de todas as coisas, as afecções de seus atributos, as coisas no mundo, dependem d'Ele e sem Ele não existiriam; ademais, as coisas no mundo são determinadas por esse Deus, "não certamente pela liberdade de sua vontade, ou seja, por seu absoluto beneplácito, mas por sua natureza absoluta, ou seja, por sua infinita potência" (SPINOZA, 2013, p. 41). Mas se Deus não possui vontade, ou planos, e nem joga dados com o universo, como nos diria Einstein (HAWKING, 2009), e as coisas desse universo são determinadas *a priori*, qual seria o objetivo de Deus? Eis o que, neste sistema filosófico pareceria, a princípio, uma abertura para pensarmos em uma liberdade do homem, pois que em Spinoza não há uma teles divina. Deus não quer chegar a lugar algum, a ele basta existir. Portanto, em Spinoza, "a natureza não tem nenhum fim que lhe tenha sido prefixado e [...] todas as causas finais não passam de ficções humanas" (SPINOZA, 2013, p. 43-44). Parece que, de acordo com o filósofo, foi justamente essa falta de finalidade em Deus que deu a possibilidade de pensarmos uma liberdade; afinal, se Deus não quer chegar a lugar algum, seríamos livres para almejar um destino. Contudo, segundo Spinoza, leda ilusão.

Em sua *Ética*, encontramos uma leitura natural do homem, ou seja, o homem, sua mente, seus atos, seu ser, é apenas uma parte da natureza que em essência é causada por Deus. Nessa leitura, todos os indivíduos, ou melhor, todas as coisas são parte de uma mesma natureza e, por conseguinte, parte de Deus: "a natureza inteira é um só indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem qualquer mudança do individuo inteiro" (SPINOZA, 2013, p. 65). Ou seja, nada existe para além da natureza ou, em essência, nada existe para além de Deus e de sua natureza determinista. Mesmo quando se trata da mente, dos atos, e dos pensamentos, Spinoza vê em Deus a causa determinante. Para ele, não

existe volição ou desejo livre, nada na mente há que seja próximo da possibilidade de liberdade. Tudo o que nela ocorre tem uma causa, e essa causa uma outra, "assim até o infinito" (2013, p. 87). Mesmo nossa língua não nos pertence. Para Spinoza, "nada está menos sob o poder dos homens do que a sua língua, e [...] não há nada de que sejam menos capazes do que de regular seus apetites" (2013, p. 102). Spinoza nos explica, ainda, que "aqueles, portanto, que julgam que é pela livre decisão da mente que falam, calam, ou fazem qualquer outra coisa, sonham de olhos abertos" (2013, p. 103).

No entanto, na quarta parte de sua *Ética*, encontramos outro aspecto que, entendemos, pode ser lido como uma aposta do filósofo em certa possibilidade de escapatória do homem em relação ao jugo de Deus, porquanto se aproxima do problema da falta de objetivos divino. No prefácio desta parte, ao apresentar a possibilidade do *acaso* na existência, Spinoza acrescenta ênfase a uma não finalidade das coisas, a uma não teles divina, o que pode levar a um duplo entendimento. Em primeiro lugar, o entendimento que Spinoza toma como verdadeiro, que é: "a natureza não age em função de um fim, pois o ente eterno e infinito que chamamos Deus ou natureza age pela mesma necessidade pela qual existe" (SPINOZA, 2013, p. 156); ou seja, novamente, Deus ou a natureza é causa única, livre e primeira de todas as coisas e, mesmo não tendo fim, sentido ou vontade, todas as coisas e as ações das coisas são a Ele relacionadas, uma vez que é causa primeira. Por outro lado, pode-se tomar a questão do acaso e se questionar: bem, uma vez que não se tem finalidade, ou seja, não se tem destino certo na natureza, quer dizer, se essa natureza não visa coisa alguma, tanto faz o que dela, ou nela, seja realizado, uma vez que as coisas simplesmente existem por necessidade de existência. E se assim for, podemos não ser livres enquanto autodeterminados, isto é, seríamos determinados a existir e coagidos, mas o que fazemos dessa existência poderia ser pensado na ordem de certa autonomia; teríamos possibilidade de esco-

lha ou, ainda, poderíamos ser livres enquanto criando leis próprias, uma vez que Deus não criou tais leis, porque é um ser ao qual a volição falta.

Aqui estaria o germe de uma liberdade relativa, ou melhor, uma autonomia, apesar de não-toda, no pensamento de Spinoza. Contudo, contra essa possibilidade podemos refletir que só podemos fazer uma lei própria dentro daquele sistema determinado por Deus e aí, mesmo tal lei seria determinada; não orientada, mas por uma questão de possibilidades, limitada. Como diz o filósofo: "com efeito, não pertence à natureza de alguma coisa senão aquilo que se segue da necessidade da natureza de sua causa eficiente. E tudo o que se segue da necessidade da causa eficiente acontece necessariamente" (SPINOZA, 2013, p. 157). Em outras palavras, mesmo o acaso aconteceria apenas como determinação divina.

Conclui-se disso, portanto, que o homem é parte da natureza e, por ser parte dela, é determinado por Deus, causa primeira e infinita de todas as cosas. Contudo, é dotado de razão, e é essa mesma razão que o faz compreender o fato de que é parte desse sistema, porque "apenas à medida que vivem sob a condução da razão, os homens concordam, sempre e necessariamente, em natureza" (SPINOZA, 2013, p. 177). Não obstante, na D*emonstração* da *Proposição 35* da *Quarta parte*, Spinoza nos diz que por sermos acometidos por afetos singulares somos distintos em natureza, ou seja, somos únicos. Pedro é diferente de Paulo, diz-nos o filósofo. E nessa diferença há uma marca, uma certa marca, de autonomia, pois por sermos diferentes, distintos, apesar de parte de uma única natureza, temos capacidade de julgamento e, quiçá, de escolha não determinada. Como afirma o filósofo: "Cada um deseja, pelas leis de sua natureza" (2013, p. 177). Ou seja, cada um age por sua própria lei; eis, aliás, o conceito de autonomia. Eis uma possibilidade: é pela razão, e uma vez que somos afetados, afligidos, molestados por afetos – que compreendem, segundo Spinoza "as afecções do corpo, pelas quais sua potência de

agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções" (SPINOZA, 2013, p. 98) – que se faz necessário que o homem, para continuar vivendo – uma vida determinada por Deus – faça sua própria lei e deseje por sua própria lei para suportar ser sujeito desta natureza. Talvez, ser autônomo seja uma condição necessária para se viver, apesar de não livremente, porque determinado necessariamente, coagido por Deus a existir.

A razão, para o autor, é um gênero do conhecimento e, em sua sequência, o terceiro, que "parte da ideia adequada da essência formal de certos atributos de Deus para chegar ao conhecimento adequado da essência das coisas" (SPINOZA, 2013, p. 82). Conforme descreve Spinoza: "não há, na natureza das coisas, nenhuma coisa singular que seja mais útil ao homem do que um homem que vive sob a condução da razão. Com efeito, o que é de máxima utilidade para o homem é aquilo que concorda, ao máximo, com sua natureza" (SPINOZA, 2013, p. 177). Sua natureza, aliás; não propriamente 'A natureza' ou 'a natureza de Deus', escreve o filósofo. Sua natureza singular, portanto, parece ser uma aposta em uma natureza, se não diferente, pelo menos que se diferencia, ou melhor, se distancia do imediato determinismo de Deus. E talvez, por se diferenciar, possa ter certa condução própria, dentro de certos parâmetros de limitação: "agir segundo a razão não é senão [...] fazer aquilo que se segue da necessidade de nossa natureza, considerada em si só" (SPINOZA, 2013, p. 194). Ou seja, a razão é algo diferente do afeto (afecção do corpo), isto é, é a capacidade singular do homem determinar sua ação para além da coação dos afetos.

Não obstante, vale ressaltar que não é nosso objetivo postular uma autonomia essencial, ou basilar no homem spinozista, isso seria não ler a letra do filósofo em sua mais crua acepção. O homem de Spinoza não é autodeterminado, pelo contrário. O que nos propomos, e seguimos, é pensar que há uma liberdade relativa neste homem. Tanto uma liberdade

dentro do sistema, ou seja, dentro de Deus, enquanto universal; assim como uma possibilidade de escolha dentro dos limites erigidos por esse mesmo Deus. O homem, nesse sistema, seria não-todo-determinado porquanto possuidor de razão; porém não-todo-livre porque coagido. Assim também acreditamos encontrar em suma – com o cuidado de não reduzir um a outro – o indivíduo freudiano: não-todo livre porque dotado de razão.

Em 1923, em seu importante texto *O Ego e o Id*, Freud passa boa parte da obra nos explicando o que seria esse sistema que ele nomeia *Ich* – Eu, e quais seriam suas qualidades. Eu é, ou sou, apenas – com o peso necessário nessa palavra – uma organização especial do Isso – *Es*. Uma "organização coerente de processos mentais" (FREUD, 1996b, p. 30). O Isso, enquanto base do aparelho psíquico é primordial, enquanto o Eu é uma organização necessária do Isso, ou melhor, uma parte do Isso que se viu obrigada a se organizar frente às vicissitudes do próprio aparelho e sua relação com o mundo externo. Isso organizado, torna-se responsável por pelo menos dois mecanismos importantíssimos para a sobrevivência do aparelho em si e do indivíduo, a saber: o recalque e a resistência, *Verdrängung und Widerstand* (FREUD, 1923, p. 12), respectivamente. Esse Eu, apesar de ser uma diferenciação do Isso ou, antes, justamente por ser uma diferenciação do Isso e apesar de ser vinculado em essência à consciência, possui uma parte inconsciente; porém, que não se mistura, tampouco se confunde com o recalcado. Contudo, é só por meio, ou através da consciência que algo pode nos ser conhecido; é só quando uma representação de coisa atravessa a consciência[5], ou é por ela atravessado, que pode se tornar representação de palavra e ser investida pela atenção. Nesse sentido, o Eu tem outro papel importante para a vida subjetiva: é ele o responsável por co-

[5] Aqui, optamos por não diferenciar consciente e pré-consciente.

nhecer conscientemente alguma coisa – seja externa, seja interna. Mas isso leva o autor da *Traumdeutung* a outras considerações e ele ratifica que apesar de ser o Eu o responsável por conhecer algo, ele é como uma tela de impressão, a tinta e a força mecânica que a imprime no papel vem de outro lugar. Ao retomar os estudos de Georg Groddeck, Freud diz: "aquilo que chamamos de nosso ego [*eu*] comporta-se essencialmente de modo passivo na vida e que, como ele [Groddeck] o expressa, nós somos 'vividos' por forças desconhecidas e incontroláveis" (FREUD, 1996b, p. 37). O Eu não vive, ele é vivido. Eu não vivo, vivem por, e em mim. Essa relação de dependência do Eu ao Isso já havia sido enunciada, se não claramente declarada, em *Além do princípio de prazer* (FREUD, 1996a), mas aqui ele é contundente. O indivíduo freudiano – *Individuum* no original (1923, p. 25) – é o Isso, "desconhecido e inconsciente, sobre cuja superfície repousa o ego" (1996b, p. 37). Esse Isso é fonte das pulsões, um sistema que desconhecemos porque inconsciente por excelência, por onde as luzes da atenção e da razão consciente não podem atravessar; é ele de fato quem nos vive. Eis um dos aspectos do determinismo freudiano: Eu sou coagido a viver por uma força interna desconhecida e para sempre desconhecia porque inconsciente.

O Eu, por sua sorte, é o complexo sistemático sede da razão e do conhecimento consciente; o Isso é a sede de todo *pathos*, de toda paixão, *Leidenschaften* (FREUD, 1923, p. 27). "O ego representa o que pode ser chamado de razão e senso comum, em contraste com o id, que contém as paixões" (1996b, p. 39), nos diria Freud e isso nos chama a atenção. Recordemos que Spinoza aposta numa possibilidade de liberdade, mesmo que não-toda, a partir da razão, o terceiro gênero do conhecimento. Talvez por isso que alguns leitores de Freud acabem esbarrando na ideia de um possível "fortalecimento do Ego" como a meta necessária da análise. Claramente Freud nos diz que a função do método psicanalítico é tornar consciente o inconsciente e, nesse sentido, possibilitar ao Eu um acesso ao

desconhecido Isso; mas se pensarmos na própria construção do Eu, é impossível pensarmos que o que Freud queria dizer é a necessidade do Eu controlar o Isso. Até porque, o Eu é uma parte modificada, destacada e organizada do Isso – só isso. Contudo, talvez de fato a razão seja uma possibilidade de liberdade, porém restrita, porquanto a análise, ao fornecer ao Eu um acesso maior aos conteúdos inconscientes, está-se favorecendo o reconhecimento dessas forças, dessas paixões, no sentido de proporcionar ao Isso que possa de fato ter mais acesso ao mundo do indivíduo por meio de uma atenção específica a determinados conteúdos, representações e ideias. Mas ampliar o conhecimento do Eu não é dar liberdade ao indivíduo, não é controlar o caldeirão de pulsões ardentes. Ampliar a razão e o conhecimento do Eu sobre seu próprio mundo interno é ampliar a possibilidade de satisfação do Isso de uma maneira mais organizada, menos feroz, menos monstruosa. Ampliar o controle do Eu por meio da razão, da consciência, é ainda assim ampliar as possibilidades de ação do Isso, do verdadeiro *Individuum* freudiano. Ação, aliás, porque o Eu é, sobretudo, corpo. É ele quem tem o acesso à motilidade, é dele essa prerrogativa.

Desse corpo que é habitado por um outro, por Isso que nos controla de fato e que tem no Eu apenas um sistema organizado de satisfação pulsional; desse indivíduo há ainda outra questão que constrange Freud ao trabalho: se não somos senhores de nossa ação, mas ela é demandada, exigida, coagida, determinada, ainda, constrangida por forças inconscientes que em mim habitam, seria Eu, o Eu, responsável por esses atos? Responsável, já vimos que ele não é; o responsável enquanto aquele que pode responder pela causa do ato está em outro lugar, n'outra cena. Freud reduz essa pergunta da seguinte maneira em 1925, no documento *Algumas notas adicionais sobre a interpretação de sonhos como um todo*: "devemos assumir responsabilidade pelo conteúdo dos próprios sonhos?" (FREUD, 1996c, p. 146); categórico, Freud responde: "obviamente, temos

de nos considerar responsáveis pelos impulsos maus dos próprios sonhos. Que mais se pode fazer com eles? A menos que o conteúdo do sonho (corretamente entendido) seja inspirado por espíritos estranhos, ele faz parte de seu próprio ser" (1996c, p. 147). Até mesmo porque, devemos lembrar, Eu e Isso são uma única e mesma coisa. O Eu é apenas uma parte do Isso transformado por conveniência. Portanto, há necessidade de nos responsabilizarmos por nossos conteúdos inconscientes e, por isso, a associação livre, que não se pressupõe livre do inconsciente e suas paixões, tem seu sentido. Ela significa o seguinte: ainda que Eu seja atravessado por conteúdos que não reconheço como pertencentes a mim por não os poder entender a partir da razão – modelo de conhecimento próprio ao Eu – tais conteúdos são, sem embargo e sombra de dúvida, meus. Eu sou Isso. E, por Isso, preciso me responsabilizar. Seja pelos meus impulsos agressivos, seja pelas minhas fantasias sexuais – todas e quaisquer.

Em 1926, Freud escreve e publica *Psicanálise*, um texto apresentado como verbete para a *Encyclopedia Britannica*, e nele recorta alguns aspectos da teoria que nos remete obrigatoriamente ao que já perpassamos acima, mas que reforça toda a problemática do determinismo em sua obra (FREUD, 1996d). Nele, o vienense nos lembra de que a terapêutica psicanalítica tem por objetivo substituir os atos, ideias e representações inconscientes por conscientes, porque assim teria acesso o Eu a tais representações e poderia melhor organizar a descarga da energia a elas vinculada. Lembra-nos também que o inconsciente é a sede das pulsões, e que o organismo é sua origem, ou seja, sendo o corpo a causa das pulsões, todos os nossos atos seriam determinados por nossa vinculação à natureza. E aqui se nos apresenta, ou reapresenta, o cerne de nossa problemática: a natureza – o Deus de Spinoza –, da qual somos caudatários, gera nosso corpo, sede e fonte de nossas pulsões, pulsões essas que são causa de nossos atos pela necessidade de satisfazê-las. Somos causados por nossa vinculação à natureza; por

nosso corpo somos coagidos à determinação da energia a ser descarregada. Contudo, por nossa vinculação à linguagem como fica nosso pertencimento à dita humanidade? A linguagem acontece sobre um substrato natural, obviamente; mas e a nossa tão enaltecida cultura, nosso mundo simbólico, teria alguma diferença da natureza?

Escrito em 1929 e publicada em 1930, em *O mal-estar na civilização* Freud afirma que cultura é tudo aquilo que se desprendeu da ordem natural/animal, e que a explicação psicanalítica da vida e suas vicissitudes, pode ser descrita ou nomeada como uma explicação genética. Além disso, nos diz que "na vida mental, nada do que uma vez se formou pode perecer" (FREUD, 1996e, p. 78), lembrando-nos que somos formados pelos traços de memória e de identificação recebidos por acaso do mundo e tornados nossos, para sempre. Ainda nesse texto, Freud se propõe analisar a cultura e, por conseguinte, a vida, partindo de um pressuposto singular: que a vida não tem sentido, ou melhor, não tem propósito. Em outros momentos de sua obra ele já havia apontado para esse fato, mas aqui o contrapõe à certeza de que apenas a religião pode resolver esse dilema. Ao propor um sentido único e dado para a vida, a religião forneceria a alguns indivíduos a capacidade de se livrarem de uma neurose individual para se juntarem gregariamente a outros em uma neurose de grupo. Fechando e unificando um sentido, a religião proporciona alívio para o desamparo e para a angústia, impedindo que a dúvida existencial se coloque, uma vez que tampona esse problema com a certeza da existência de Deus e de uma vida após a morte; de um Deus que venceu a morte. Em outras palavras, a religião mata a morte, o que temos de mais próprio, de mais autêntico em cada um de nós (HEIDEGGER, 2012). Na religião, o que decide o propósito da vida é Deus, porquanto ele tem um plano, ele "escreve certo por linhas tortas" e, se não entendemos o porquê de um fato no mundo, é pelo simples fato de que nossa pobre constituição não nos permite entender os desígnios di-

vinos. Em contrapartida, para Freud, "o que decide o propósito da vida é simplesmente o programa do princípio do prazer" (FREUD, 1996e, p. 84), muito embora a felicidade não exista postulada no livro da vida, nos planos de *YHWH*. A felicidade é um ideal inalcançado, considerando o princípio de prazer enquanto programa, ele apenas nos proporciona satisfações temporárias, precisando contar com o acúmulo de desprazer, porque aumento da tensão, para novamente poder, pela descarga, gerar algum prazer. Esse movimento é todo o propósito da vida: um pulsar contínuo entre prazer e desprazer que nunca chega à felicidade. Nesse sentido, a vida é "choro e ranger de dentes" (LUCAS, 2004, p. 285) com momentos de alívio.

Contudo, Freud nos abre outra possibilidade de leitura para nosso problema e diz que cada um deve escolher um caminho para sua felicidade; o indivíduo é responsável por sua própria salvação e deve escolher como será salvo, ou seja, cabe ao indivíduo escolher sua própria arte, criar – por assim dizer – sua arte de viver. Frente às vicissitudes da vida, ele deve escolher, e aqui lemos claramente uma visada freudiana de liberdade. Frente aos determinantes genéticos e hereditários; frente à força do acaso e dos traumas sexuais; frente à fixação específica de cada um nas fases pré-genitais; frente, finalmente, aos caminhos pré-traçados do destino individual, cabe ao indivíduo ainda escolher como lidar com tudo isso: adquirir sua herança e a tornar sua – para retomar Goethe (2004). Conquanto essa escolha não seja de fato plenamente livre, considerando que todos os determinantes incidem e coagem uma escolha específica, Freud parece enxergar aqui o que ele chama de liberdade; ou pelo menos nós vinculamos o que ele vai chamar de escolha, *Wahl* (FREUD, 1930, p. 36) por intermédio da possibilidade de razão, ao que entendemos como liberdade.

Chegando, finalmente, ao término desse breve estudo, somos alertados, ou convocados, a pensar novamente numa dualidade quando se trata do problema da liberdade em Freud. Ainda categórico em afirmar que o individuo é coagido

a agir frente às sobredeterminações no caminho de sua vida, na história de sua libido e dos impulsos pulsionais, Freud reforça uma possibilidade de liberdade desse mesmo indivíduo ao falar de uma viabilidade de escolha. Contudo, ele também diz que talvez a civilização, ao mesmo tempo em que apresenta um cenário de liberdade porque afastada da ordem natural/animal enquanto possuidora de escolha, ela, por ela mesma, tende a inibir a liberdade dos impulsos pulsionais. Ou seja, "a liberdade do indivíduo não constitui um dom da civilização. Ela foi maior antes da existência de qualquer civilização" (FREUD, 1996e, p. 102). Antes da cultura, o homem era livre, ou melhor, sua pulsão era livre para se satisfazer sem barreiras, sem renúncia, sem castração, até mesmo porque Isso, como nos diz Freud, "não pode ser controlado além de certos limites" (1996e, p. 145). Depois da instauração da cultura e da necessidade de renúncia aos impulsos pulsionais, o homem perde a liberdade de se satisfazer de forma imediata e irrestrita, no entanto, ganha outra possibilidade: a possibilidade de escolha. A escolha que só pode existir frente a uma renúncia, porque é frente ao interdito que um desejo se instaura e uma escolha pode, ou melhor, precisa ser feita. E tal escolha só poderia ser organizada, se nossos estudos nos levam a bom termo, pela razão.

Referências Bibliográficas

FREUD, S. (1923). **Das Ich und das Es**. Leipzig/Wien/Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1923.

_____. (1930). **Das Unbehagen in der Kultur**. Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1930.

_____. (1920). Além do princípio de prazer. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, v. XVIII, 1996a.

_____. (1923). O ego e o id. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud:** edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. XIX, 1996b.

_____. (1925). Algumas notas adicionais sobre a interpretação de sonhos como um todo. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud:** edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. XIX, 1996c.

_____. (1926). Psicanálise. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud:** edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. XX, 1996d.

_____. (1930 [1929]). O mal-estar na civilização. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, v. XXI, 1996e.

GOETHE, J. W. **Fausto:** uma tragédia - Primeira parte. Tradução de Jenny Klabin Segall. São Paulo: Editora 34, 2004.

HAWKING, S. **O universo numa casca de noz**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Tradução de Fausto Castilho. Campinas/SP; Petrópolis/RJ: Unicamp; Vozes, 2012.

LACAN, J. (1960-1961). **O seminário, livro 8:** a transferência. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

LUCAS. (Evangelho) Segundo Lucas. In: SCHOLZ, V. **Novo testamento interlinear grego-português**. Barueri/SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2004.

SPINOZA, B. **Ética**. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

O CORPO E A CORPOREIDADE NOS SEMINÁRIOS DE ZOLLIKON

Flávia Neves Ferreira[1]

Creio mais no meu corpo do que na
minha alma,
Porque o meu Corpo apresenta-se no
meio da realidade
Podendo ser visto por outros,
Podendo tocar em outros,
Podendo sentar-se e estar de pé,
Mas a minha alma só pode ser definida
por termos de fora
Exista para mim — nos momentos em
que julgo que efetivamente existe —
Por um empréstimo da realidade exte-
rior do Mundo
(PESSOA, 1993)

Considerações iniciais

Quando penso em corpo imediatamente me vem a imagem delimitada de um objeto qualquer que possui uma determinada forma e matéria. Na Física, somos orientados de que a matéria é tudo que ocupa lugar no espaço e que uma porção desta matéria recebe o nome de corpo. Mas afinal, o que é o espaço? Espaço é o mundo a nossa volta? Ele se dá a partir de uma delimitação geométrica e territorial? Quanto ao corpo, ele é uma matéria que possui determinadas substâncias

[1] Mestranda em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR).

físicas ou químicas? Como a relação entre estes elementos ocorre?

A ciência possui resposta e explicação bastante sólida acerca destes fenômenos, além de estabelecer correlações matemáticas e geométricas precisa sobre os mesmos. Durante o século XIX, assentava-se a ideia de que a ciência é nosso único meio de construção do conhecimento verdadeiro e que este se dá pela construção de leis que possam explicar os fatos. Esta premissa se disseminou nas ciências naturais, mas também nas ciências humanas, incluindo a Psicologia. Mas será mesmo possível mensurar os fenômenos psíquicos? É possível a partir da observação do corpo delinear precisamente certas propriedades humanas? Se pensarmos no fenômeno da angústia simplesmente sendo esta provocada por meras transformações neuroquímicas, que na maioria das vezes, acarreta em sensações corpóreas poder-se-ia dizer que é oriunda sempre e somente da dimensão neurofisiológica?

Estes questionamentos não visam refutar ou minimizar a importância da ciência, mas buscam aprofundar a reflexão sobre as diversas possibilidades que envolvem a existência humana, as quais não se reduzem meramente ao fisiologismo, cientificismo, subjetivismo, fisicalismo, etc. É justamente na contracorrente das ciências modernas que Martin Heidegger busca se posicionar. Nessa direção, os elementos como espaço/corpo/tempo são tratados por este filósofo como modos da existência.

Posto isto, a reflexão que se pretende desenvolver gira em torno do *Leibproblem* – problema do corpo – sob a perspectiva de Martin Heidegger. Busca-se demonstrar que a questão do corpo, do ser-corpo e da corporeidade é tratada pelo filósofo alemão como um caráter ek-estático da existência. Para tanto, será utilizado os *Seminários de Zollikon*, que é uma coletânea de encontros de Heidegger com psiquiatras na Suíça na década de 50, organizada por Medard Boss. O que Heidegger pro-

cura mostrar nestes seminários é a emergência em reconhecer o caráter hermenêutico do homem.

Os seminários de Zollikon

Em Zollikon, antes de Heidegger tecer a respeito da Psicologia e da Daseinanálise, ele trata por meio de uma lida destrutiva/ desconstrutiva (*Destruktion*) de três temas ou existenciais centrais: espaço, tempo e corpo que giram em torno do embate sobre as ciências naturais. Desse modo, a via destrutiva se dá no sentido de "desestruturar" o depósito sedimentado do conhecimento imposto pelas ciências naturais, que se baseiam em definições pré-calculáveis. Isso não significa como diz Heidegger (2001, p.45) "de um abandono da ciência, mas, ao contrário, chegar a uma relação refletida, conhecedora com a ciência e verdadeiramente meditar sobre seus limites".

Heidegger busca superar a pressuposição de que o sujeito é uma coisa dada e dotada de propriedade, característica das ciências naturais. Nesse sentido, o modelo de Galileu e de Newton se mostra inadequado para uma interpretação da dinâmica existencial, pois a unificação do universo proposto pela síntese newtoniana introduz uma cisão, que já fora apontada por Husserl entre o mundo da objetivação científica e o mundo da vida. O que Heidegger coloca em questão é que o espaço, o tempo e o corpo são pensados pela ciência a partir de um funcionamento derivado de leis universais, submetida a controle e padronizações. No entanto, ao colocar estes elementos sob o viés da mensuração, apenas prova a adequação da tese apresentada com relação a sua teoria, mas não se mostra ela mesma tal qual ela interpela o homem.

A mesma situação acontece com a noção de espaço. O interesse das ciências naturais é de definir um espaço uniforme e homogêneo para que possa ser manobrável tecnicamente, e assim, seja possível perceber o que está longe ou o que está

perto a partir de sua distância geométrica. Todavia, o espaço é relativo, então perto e longe são referências relativas. Além disso, o espaço é algo vivido e experienciado, portanto, o espaço depende do modo de espacialização do próprio existir, ou seja, a existência não é marcada por um modo específico de constituição do espaço, pelo contrário, o espaço depende de como a existência acontece. Em síntese, Heidegger explicita que o espaço é o modo como a sensibilidade humana formata os fenômenos, ele ainda elucida que é na lida utensiliar que se constituem as nossas experiências originárias do espaço.

Em relação ao tempo, este também é analisado sob esta mesma lógica. O tempo cronológico precisa ser calculável, gerenciável, mensurável, e por isso, nada mais é do que um instrumento desenvolvido para auxiliar no controle e na produtividade. Em contrapartida, Heidegger vê a relação entre ser e tempo como um elemento existencial.

Por último, Heidegger analisa a questão do corpo e afirma que as ciências naturais o reduzem a noção de um corpo físico compreendido de forma físico-biológica. O que Heidegger propõe é que o limite do corpo não é o limite da epiderme, visto que estamos lançados num movimento extático, ou seja, aberto no mundo. É justamente sobre este elemento que será discorrido a seguir.

Os limites da psicossomática

Para introduzir o problema da corporeidade, Heidegger parte do enunciado de Nietzsche (2008, p. 289) de que "o corpo é mais surpreendente do que a velha 'alma'", ou seja, o corpo responde melhor pelo o que está acontecendo na vida. Esta assertiva significa que pensar a partir da corporeidade é aproximar-se da complexidade daquilo que incessantemente está acontecendo no mundo ao nosso redor. Nessa direção, Heidegger introduz o elemento da corporeidade a partir de

uma retomada da noção de espaço. Pensar a corporeidade significa, portanto, pensar como o acontecimento espacial se abre para uma experiência específica de corporeidade.

Posteriormente, Heidegger toma como base as teorias psicossomáticas e afirma que estas estão respaldadas nos fundamentos e no modelo das ciências naturais. Como forma de ilustrar a crítica à ciência moderna, Heidegger toma como base o texto "*O que o clínico geral espera da psicossomática*?", apresentado pelo professor Hegglin no Primeiro Congresso da Sociedade Psicossomática da Suíça. A premissa sustentada por Hegglin era de que a mensuração nos põe em contato com o real, por exemplo, para se conhecer o luto de uma pessoa deve-se partir do volume de suas lágrimas. Heidegger desqualifica esta ideia, pois se fundamenta em uma referência dicotômica e causalista.

> Na verdade, porém, as lágrimas nunca podem ser medidas. Quando se mede, medem-se na melhor das hipóteses um líquido e suas gotas, mas não lágrimas. As lágrimas só podem ser vistas diretamente. Qual é o lugar das lágrimas? São elas algo somático ou algo psíquico? Nem uma coisa nem outra. (HEIDEGGER 2001, p.124)

Como se pode visualizar no exemplo esboçado por Heidegger, na Psicossomática o choro é resultado de um conjunto de afecções que torna o sofrimento experimentável corporalmente, parece então, que o corpo está determinando o modo como se experimenta o sofrimento. No entanto, o sofrimento espacializa e temporaliza a existência de um modo específico, nesta espacialização e temporalização que repercutirá o modo como o corpo experimenta o que está acontecendo.

Ademais, Heidegger explicita que o cálculo do volume das lágrimas enquanto propósito já é uma violação do fenômeno enquanto fenômeno, na medida em que o fenômeno

deixa e faz ver aquilo que se manifesta. Assim, os critérios de separação do soma e psique pela possibilidade de medição, defendidos por Hegglin e pela ciência, para diferenciar o somático do psíquico são dicotômicos. A apresentação heideggeriana acerca da Psicossomática mostra que o corpo respaldado na visão da ciência natural se reduz à objetividade e não pode aparecer como fenômeno que é. Desse modo, a Psicossomática para Heidegger é uma tentativa de superficializar as experiências existenciais. Na verdade, o problema central desta ciência é que ela acaba desarticulando o corpo da experiência existencial da corporeidade.

Partindo então da fenomenologia, Heidegger elucida que para se perceber uma lágrima enquanto uma lágrima é preciso abandonar, de certa maneira, a forma de se relacionar com o corpo, enquanto corpo físico. Indubitavelmente, o corpo pertence à ordem da matéria e da vida (ele é orgânico e biológico), todavia, ontologicamente estas instâncias são insuficientes para determinar a sua corporeidade, isto é, não o revela em sua totalidade. Assim, uma lágrima é uma forma de corporar algo que é muito maior do que uma manifestação físico-biológica, ela está conectada ao ser-no-mundo, ao ser-aí como um todo.

A superação crítica da relação dualista sujeito-objeto do fenômeno do corpo ocorre no momento em que se assume que o ser revela-se a partir da abertura do seu ser-no-mundo.

> [...] o fenômeno do corpo só pode ser enfocado se, na superação crítica da relação sujeito-objeto válida até agora, se o ser-no-mundo for propriamente experienciado, propriamente assumido e suportado como traço fundamental do Dasein humano. Trata-se de ver que a ciência como tal, que o conhecimento teórico-cientifico como tal, é um modo fundamentado do ser-no-mundo, fundamentado

> no ter corporal de mundo. (HEIDEGGER, 2001, p. 121)

O que se pode apreender é que não se faz possível pensar num mundo sem a experiência do corpo do homem, dessa forma, a significação do mundo se reconstrói justamente a partir do corpo. Isto é, nós somos presença por intermédio do corpo que revela nossa maneira de ser-no-mundo e isso significa estar aberto ao mundo, significa movimento, busca e abertura de possibilidades.

A corporeidade como ek-sistência

Martin Heidegger em *Ser e Tempo* afasta-se da metafisica tradicional, da teoria subjetivista e antropológica e busca tematizar a estrutura ontológica da existência a partir do sentido do ser. Para tanto, Heidegger explica que a elaboração da questão do ser implica que um ente, precisamente aquele que questiona, se torne transparente a si mesmo em seu ser, e é esse ente que nós mesmos somos, que tem, dentre outras coisas, a possibilidade fundamental de indagar, este ente é designado terminologicamente como Dasein (DASTUR; CABESTAN, 2015). O Dasein é essencialmente abertura do ser no mundo, conforme elucida Heidegger (2001, p. 41) a partícula Da, o 'aí' do Dasein é abertura ao ser, na qual o "ser aberto significa clareira *[Lichtung]*". A própria existência do Dasein, portanto, confere caráter de abertura do ser-no-mundo.

Afinal, qual a relação entre Dasein e existência? São termos que se coincidem? Pois bem, segundo Casanova (2006), etimologicamente há uma relação entre estes dois termos. A palavra Dasein significa presença, remete ao fato de que algo é – eu sou-o-aí –, eu sou presença. Heidegger entende a existência como presença, em suma, ela é a constituição ontológica deste ente que nós somos, que em sua essência é *ekstático*.

Desse modo, etimologicamente, a palavra existência é composta pela preposição '*ek*' que indica um movimento de dentro para fora, ou seja, abertura; e do verbo '*sistere*' que significa manter-se, pôr-se, erguer-se, logo é constituição a partir e dentro desta abertura. Assim, ek-sistindo o homem é o aí (*Da*), isto é, o lugar do ser (*Sein*).

Heidegger (2006, p.159) esclarece estes termos do seguinte modo:

> Existindo, o ser-aí é o seu aí , i.e., o que é o ser do ser-aí em seu pleno ser (para fora, *ek-sistência*) é o aí no qual ele é (se realiza) e *a partir* do qual se torna, de modo que as suas possibilidades se confundem com as do mundo.

Mas afinal, qual é o estatuto do corpo na noção de espacialidade em que o ser-no-mundo se encontra originariamente aberto? O filósofo alemão atribui a noção de espacialidade do ser-no-mundo em que esta só pode ser descoberta a partir do mundo, e isso de tal maneira, que o próprio espaço se mostra também constitutivo do mundo. Se ek-sistir é o estar-fora na abertura do ser, o caráter ek-estático da existência consiste na unidade originária do estar-fora-de-si, que retorna-a-si e que se presentifica.

Segundo Heidegger (2001, p.108):

> O Dasein do homem é espacial em si, no sentido de ordenar o espaço e da espacialização do Dasein em sua corporeidade. O Dasein não é espacial por ser corporal, mas sim a corporeidade só é possível porque o Dasein é espacial no sentido de ordenar.

O que o filósofo alemão está dizendo é que o ser não é espacial por estar no espaço, mas a experiência do ser no espaço depende do modo como a existência espacializa o espaço,

ou seja, existir significa espacializar. O corpo estabelece com as coisas que constituem seu espaço um campo de presença, ele move-se numa conaturalidade com o espaço circundante e com os objetos que habitam este espaço. Sob esta perspectiva, o corpo não é um ente simplesmente dado, mas é nossa condição existencial de ser-no-mundo. Logo, a maneira do Dasein ser-no-mundo é sendo corporal.

> [...] o corpo como corpo é o meu corpo em cada caso. O *corporar do corpo* [*Leiben des Leibes*] determina-se a partir do modo do meu ser. O corporar do corpo é assim um modo do Dasein [...] o corporar é co-determinado pelo meu ser-homem no sentido da permanência ek-stática no meio do ente iluminado. O limite do corporar (o corpo só é: corpo uma vez que corpora) é o horizonte- do-ser no qual eu permaneço. (HEIDEGGER, 2001, p.114)

A diferença estabelecida, nessa citação, entre ser-corporal existencial (corporeidade) e materialidade-corpórea refere-se à distinção entre o estágio ontológico-existencial e o natural do corpo. Cabe aqui destacar, que Heidegger (2001) diferencia o corpo material (*Korper*) do corpo (*Leib*), ele desloca o conceito de corpo ao referir-se ao termo (*Leiben*) que diz respeito a um "corporar". O corpo (*Leib*) mantém relação com o si mesmo e está no âmbito da existência, o que o distingue completamente do corpo material (*Korper*). Conforme esclarece Haar (1997), o corpo humano é extirpado de qualquer definição puramente biológica, vital, animal, pois a análise existencial revela-o como já estando sempre inserido e reentrado numa tonalidade afetiva que o produz, o transporta para fora de si para uma situação, o penetra de transcendência.

A corporeidade – estágio ontológico-existencial – diz o que o corpo é, dá-se no corporar do corpo, ou seja, nos modos de ser que a cada vez o Dasein é. Isto significa que o modo

como agimos, falamos, nos movemos, pensamos, etc. expressa o que o nosso corpo é a cada situação.

Considerações finais

O tema do corpo possui uma abrangência e complexidade que é passível de uma série de análises em diferentes perspectivas. Longe de pormenorizar a análise desta temática, nos atemos em apontar breves considerações dispostas nos *Seminários de Zollikon*.

O embate de Heidegger frente às ciências naturais nos mostra que a relação dualista sujeito-objeto e a objetificação das ciências só pode ser superada a partir de uma compreensão de corporeidade enquanto modo de ser, como abertura, como ser-no-mundo. Para entender o corpo como um fenômeno além do corpo material e do corpo biológico, faz-se necessário tomá-lo, portanto, no âmbito ontológico enquanto corporeidade. Assim, a corporeidade é originária do nexo ontológico da abertura do ser-no-mundo, ela é um existencial que estrutura o ser-aí em modos de ser.

O corporar remete na relação do Dasein com o mundo e na sua relação com os outros entes, assim, o corporar consiste no horizonte existencial no qual o ser ali permanece. Na medida em que o Dasein é abertura, ele é dotado de experiências advindas das relações espaciais no interior desta abertura. Nesse sentido, o Dasein é constituído por um movimento expositivo, por uma saída de si, uma dinâmica ek-stática.

O que se pode constatar é que quando reduzimos o ser ao corpóreo ou ao psíquico perdemos de vista todos os outros elementos que são constitutivos da existência. A Psicologia com base subjetivista, científica natural e que se renova por uma perspectiva positivista, deixa de lado o ser que se revela a partir da abertura do seu mundo. Uma psicologia fundamentada na perspectiva fenomenológica existencial vai pensar

num sujeito não como um mero organismo, mas vai pensar que ele é um projeto de sentido lançado num mundo, no qual os objetos e a espacialidade aparecem para ele, abrindo o leque de suas possibilidades de ser. Sendo assim, os modos de ser que a cada vez somos e em cada momento, estruturam a corporeidade de cada um de nós e nos orientam em direção ao mundo como um 'ser-corporal ontológico existencial'.

Referências Bibliográficas

CASANOVA, M. A. **Nada a caminho**: impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

DASTUR, F; CABESTAN, F**. Daseinsanálise:** Fenomenologia e psicanálise. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

HAAR, M. **Heidegger e a essência do homem**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

HEIDEGGER, M. **Seminário de Zollikon.** São Paulo: EDUC; Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. **Ser e tempo.** Petrópolis: Editora Vozes, 2006.

NIETZSCHE, F. **A vontade de poder**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

PESSOA, F. Poemas Inconjuntos. In: **Poemas de Alberto Caeiro**. Fernando Pessoa. Lisboa: Ática, 1993.

O CONFLITO POLÍTICO SOB O PARADIGMA DA AMIZADE EM HANNAH ARENDT

Heloisa Helena Ribeiro Schmaedecke[1]

Hannah Arendt é uma pensadora independente que jamais se deixou filiar às correntes de pensamento político dominantes. Seu olhar arguto e singular, sobre as principais questões políticas da contemporaneidade, trouxe à luz reflexões produtivas que ensejam uma diversidade de leituras[2]. Sua obra é marcada por nuances e tensões que desafiam os interlocutores a um intenso exercício de pensamento. Uma das tensões diagnosticadas por Arendt é a existente entre política e filosofia, sendo que a condenação de Sócrates pela *polis* marca de forma exemplar o início desse conflito. A partir daí, Platão concebe uma filosofia política que funda um determinado modo de pensar a política, buscando fugir "da fragilidade da ação para a tranquilidade da ordem" (ARENDT, 2004, p. 234), a fim de remediar as calamidades que a condição humana da pluralidade insere nos negócios humanos – a fragilidade, a imprevisibilidade e a ilimitação da ação. A solução adotada por Platão foi interpretar a ação nos moldes da fabricação. Sabe-se, no entanto, que a atividade da fabricação implica neces-

---

[1] Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR).

[2] Simona Forti considera que "todos os tipos de tendências políticas contrastantes são atribuídos à Arendt: ela é acusada de ser uma elitista aristotélica e ao mesmo tempo uma revolucionaria populista. Alguns veem em seu trabalho uma atitude conservadora, onde outros veem a defesa de uma democracia liberal. Ela é acusada em reabilitar o republicanismo ao mesmo tempo em que é acusada de ser anarquista" (FORTI, 2006, p. 122).

sariamente um elemento de violação, de violência – o homem fabrica a partir de alguma substância, de algum material que precisa ser violado. E esta é a concepção que inaugura a filosofia política ocidental e perpassa toda a nossa tradição – um pensamento que insere a violência na política, visa reduzir a pluralidade à unidade e pretende excluir qualquer possibilidade de ação.

Hannah Arendt diagnostica a tendência perversa que, a partir de Platão, reside no âmago de toda a filosofia política – a tentação de reduzir a pluralidade às figuras da unidade e, portanto, compreender os conflitos de uma pluralidade na chave da pacificação, anulação, harmonização. Há, pois, uma necessidade premente de trazer ao debate alternativas para se pensar as potencialidades e os limites da política contemporânea. Uma política de inspiração arendtiana se propõe a derrubar os muros que separam o 'nós' dos 'outros', e não a construí-los. Ou seja, tal perspectiva não se propõe a anular a dimensão do conflito inerente a uma pluralidade, mas a compreender os conflitos como fenômenos que atravessam e contaminam uma existência plural, ou seja, política.

Étienne Tassin (2003), em suas reflexões inspiradas pela obra de Arendt sobre a essência do político, constata que a tradição de pensamento político concebe a relação política sob o signo de "duas figuras extremas" (p. 29): a de um acordo que garante a pacificação da comunidade, a superação do conflito, e a de uma relação de força capaz de confrontar a violência própria à relação com 'outros' e extirpar os conflitos supostamente irreconciliáveis entre as partes. Nas palavras do autor:

> Ou [o político] é pensado a partir do projeto de harmonização de uma sociabilidade reconhecidamente conflituosa, e o sentido do político é a instituição da paz por meio da força pública. Ou é pensado a partir de seu papel específico que é assentar uma unidade do tipo estatal sobre o poder de de-

> signar o inimigo e de fazer o necessário para destruí-lo (2003, p. 29).

Essas duas perspectivas não configuram dois modos opostos de pensar a política, adverte Tassin, mas "dois critérios distintivos do político" (p. 29) que implicam o obscurecimento da natureza do conflito e da essência da política. À luz do primeiro critério, o dissenso, o desacordo e o conflito estão excluídos do registro do político. Eis aí a ficção de uma comunidade perfeitamente harmonizada que se consubstancia na figura do consenso dialógico. À luz do segundo, o caráter conflituoso da política é equiparado à guerra e o princípio de hostilidade belicosa determina a essência do político. Eis aí a crítica de Tassin dirigida tanto a Carl Schmitt quanto a Habermas: o conflito político não é guerra tal qual a ação política coletiva não é meramente dialógica e comunicacional.

A partir das constatações de Tassin, é possível concluir que tais critérios distintivos perfazem as duas faces de uma mesma visão de política: a da unificação de opostos e instrumentalização do poder em nome dessa unificação. Destarte, ou o sentido da política reside na ausência de conflitos, na concordância da comunidade, ou o sentido da política reside na possibilidade da decisão soberana para a superação dos conflitos. No primeiro caso, os conflitos de uma comunidade são escamoteados, não são mais que mero acidente, uma anomalia, e se define a política como a boa administração de ordem institucional, resultado de um acordo ou consenso. No segundo, a política trata de designar o inimigo, impondo-lhe o peso da ação do soberano e acaba culminando "na negação existencial de um outro ser" (SCHMITT *apud* TASSIN, 2003, p. 30). Para ambas as tendências, todo o conflito deve ser confrontado e anulado. No limite, tais opções reforçam a equiparação da política à violência, do poder à dominação, seja na figura extrema de um consenso de uma política normalizadora que forja cidadãos docilizados, seja na figura extrema da domina-

ção que acaba levando a uma permanente situação de vigília que a figura do inimigo suscita.

Arendt confronta esses dois critérios como definidores da política. A autora jamais deteve suas reflexões sobre os procedimentos de mediação de conflitos com vistas a harmonizá-los, seja pela via da racionalidade discursiva, seja pela via estatal enquanto detentora da violência dita legítima. Tampouco considerou o conflito beligerante como a categoria doadora de sentido do político. Se a *raison d'être* da política é a liberdade, a ação política é a instauração da novidade no mundo: trata-se da capacidade de iniciar, de trazer ao mundo o que antes não existia, de produzir novos inícios. E aquele que dá início ao inaudito precisa do concurso de outros atores engajados na ação para realizá-la. A política é a própria manifestação da liberdade de começar e de realizar, ou seja, de agir – produzir, pela interação de vontades e interações conflitantes de uma pluralidade de atores, novas realidades com-partilhadas, sem que, contudo, elas possam ser pacificadas, controladas ou reprimidas. É sob a chave interpretativa da categoria da liberdade *qua* começo – capacidade inovadora de uma pluralidade de seres singulares – que a dimensão conflituosa da política pode ser iluminada. Esclarece Tassin,

> [A conflitualidade] não é, por ela mesma, doadora de sentido. Ela tem lugar dentro de um quadro da vida coletiva que visa mais que o acordo ou o desacordo das partes opostas. A conflitualidade só tem sentido do ponto de vista do que ela torna possível: a teia de relações humanas constitutivas de um mundo comum (2003, p. 36).

A partir desta colocação do filósofo francês, é possível considerar que, embora Arendt não interrogue o conflito diretamente, ela o faz transversalmente: a conflitualidade não é dotada de sentido por ela mesma, mas somente sob a perspec-

tiva da teia de relações que ela constitui. Se o sentido da conflitualidade se encontra justamente na medida em que ela cria comunidade de diferenças, todo o conflito que dilacera a teia inter-humana de relações é um conflito que se autonomiza, que se pretende significativo por si mesmo, que se converte em violência. Sob essa ótica, é possível refletir sobre os procedimentos de exclusão no interior dos Estados que desencadeiam uma avalanche de atos violentos e que moldam, de forma reversa, a política exterior. Em sua crítica ao Estado-nação, Arendt explicita o funcionamento dos procedimentos de exclusão constitutivos dos Estados nacionais:

> A noção de que o problema do apátrida era um problema judeu foi um pretexto usado por todos os governos que tentavam resolver o problema ignorando-o. Nenhum dos estadistas se apercebia que a solução de Hitler para o problema judaico – primeiro reduzir os judeus alemães a uma minoria não reconhecida na Alemanha; depois expulsá-los como apátridas; e, finalmente, reagrupá-los em todos os lugares em que passassem a residir para enviá-los aos campos de extermínio – era uma eloquente demonstração para o resto do mundo de como realmente "liquidar" todos os problemas relativos às minorias e apátridas. Depois da guerra viu-se que a questão judaica, considerada a única insolúvel, foi realmente resolvida – por meio de um território colonizado e depois conquistado –, mas isso não resolveu o problema geral das minorias nem dos apátridas. Pelo contrário, a solução da questão judaica meramente produziu uma nova categoria de refugiados, os árabes, acrescentando assim cerca de 700 mil a 800 mil pessoas ao número dos que não tem Estado nem direitos. E o que aconteceu na Palestina, em território menor e em

> termos de poucas centenas de milhares de pessoas, foi repetido depois na Índia em larga escala, envolvendo muitos milhões de homens. (ARENDT, 2006, p. 323)

A comunidade política instaurada pela teia de relações entretecida pelas ações de agentes plurais é o oposto de uma comunidade nacional – ela não se caracteriza pela identidade, unidade, homogeneidade. Ela não é da mesma ordem de uma comunidade em perfeita comunhão na qual as singularidades se dissolvem em um sujeito coletivo plenamente identificado consigo mesmo. Em uma comunidade homogênea o *entre* é aniquilado, desaparece aquilo que separa e vincula os homens simultaneamente, ou seja, se liquida a existência plural especificamente humana – "estar entre outros homens" (ARENDT, 2004, p. 15).

A unidade de uma comunidade nacional é forjada sobre uma fraternidade unificadora que não deixa espaço para a dinâmica de seres atuantes e que se constitui a partir da inimizade, ou melhor, da impossibilidade de partilhar o mundo com o "outro", levando a ações muitas vezes marcadas pela violência, cujo caráter paroxístico é retratado pelo totalitarismo. Arendt elucida esse aspecto da inimizade política em uma comunidade nacional ao refletir sobre a categoria do inimigo "objetivo" definidora do regime totalitário.

> [...] os judeus na Alemanha nazista [...] não estavam realmente sob suspeita de ação hostil alguma: tinham sido declarados inimigos "objetivos" do regime em decorrência de sua ideologia, e isto bastava para serem eliminados [...] [o inimigo objetivo] é definido pela política do governo e não por demonstrar o desejo de derrubar o sistema. Nunca é um indivíduo cujos pensamentos perigosos tenham de ser provocados ou cujo passado justifique

> suspeita, mas é um' portador de tendências', como o portador de uma doença (ARENDT, 2006, p. 474).

O inimigo não é aquele sob o qual pairam indícios de atos hostis contra a comunidade – o suspeito de crime ou delito. Ele é escolhido ideologicamente, objetivamente conforme as circunstâncias do momento, a fim de garantir a unidade nacional e a manutenção do regime. A vítima é "um portador de tendências" (ARENDT, 2006, p. 483), ou seja, há a presunção de uma potencialidade criminosa em cada inocente que justifica a punição independentemente da intenção ou prática de crime. Os inimigos podem ser judeus, poloneses, ciganos, homossexuais, enfim, qualquer categoria de pessoas que, sem "terem sido acusadas, são declaradas indignas de viver" (ARENDT, 2006, p. 483). O processo de eliminação dessas categorias potencialmente criminosas e contaminadoras da comunidade começa primeiramente com a destruição da "pessoa jurídica do homem" – "condição primordial para que seja completamente dominado" (ARENDT, 2006, p. 498).

Destituídos de cidadania e de todos os direitos civis pela desnacionalização; ou seja, rompidas as relações legais que vinculam os indesejáveis à comunidade, abre-se o caminho para a deportação e eliminação dos homens em massa. Diferentemente dos criminosos que não podem ser punidos sem que os procedimentos jurídicos sejam rigidamente cumpridos e a sua culpa comprovada, os indesejados podem ser eliminados por qualquer um, sem que sua eliminação configure um crime. O segundo passo do processo é a "destruição da pessoa moral do homem" (ARENDT, 2006, p. 506) – toda a vida pregressa das vítimas é apagada, as relações de solidariedade são rompidas, o homem é desumanizado no campo de concentração. Até mesmo a condição de mártir lhes é negada, uma vez que são destituídos da história de vida que os torna identificáveis, seres isolados e privados da realidade, relegados ao es-

quecimento e transformados em uma massa amorfa, uma pilha de material humano cujo descarte é aferido em estatísticas.

Nessas condições, a diferença entre o bem e o mal que a consciência moral aponta em situações normais deixa de fazer sentido, uma vez que "fazer o bem é impossível" (ARENDT, 2006, p. 502). O ato de resistir, qualquer que seja, é extirpado em sua raiz. Até mesmo o suicídio é proibido. Tais atos levam irremediavelmente à morte da família e dos companheiros. A diferença entre vítimas e carrascos é suprimida: as vítimas são implicadas em todos os crimes praticados por seus algozes. A última etapa do processo de extermínio é a destruição da singularidade específica de cada um – a espontaneidade humana, ou seja, a capacidade de iniciar implícita em cada novo nascimento.

Em síntese, o cidadão modelo do Estado totalitário é aquele cuja resistência se tornou impossível. Ele é a negação da existência plural de seres singulares. O projeto totalitário que culmina com os centros fabris da morte se traduz pela recusa à indeterminação e imprevisibilidade inerentes a toda ação e a certeza de que é possível transformar seres singulares em objetos supérfluos e descartáveis.

Se as experiências totalitárias nazista e stalinista tiveram seu fim – a primeira com o final da II Guerra Mundial e a derrota da Alemanha, e a segunda com a morte de Stalin e as denúncias dos crimes perpetrados pelo regime –, isto não quer dizer que seus elementos constitutivos tenham desaparecido da realidade política. Na verdade, o seu *pathos* está enraizado no seio das democracias contemporâneas e fica explícito nas perseguições e limpezas étnico-religiosas, na violência estatal contra as minorias, na presença de marginalizados e miseráveis, nas massas de refugiados vivendo em campos humanitários por tempo indeterminado, em campos de internamento ou retenção, no fechamento de fronteiras, nas massas de deslocados dentro do próprio território (*Cf*. DUARTE, 2004).

Logo, para Arendt, uma comunidade sem dissensos e conflitos não é uma comunidade política. Ninguém melhor do que a autora esteve ciente de que uma política totalmente pacificada de conflitos só pode ser alcançada por meio do terror total que elege e elimina o inimigo objetivo, pois quando resta apenas uma opinião, uma única perspectiva acerca do mundo e já não é possível divergir, não se está mais diante de uma pluralidade, mas sim da figura totalitária do *Um-Só-Homem*. Por detrás de uma comunidade política ideal – sem divergências e conflitos – reina o espectro da coação, da pura violência e do terror. O modo de relação da comunidade política não se define, portanto, pelo pertencimento identitário, seja ele étnico, cultural ou nacional. A política é esse espaço de relação dos diferentes. Recusar a ideia de soberania e o modelo de Estado-nação e abrir-se para uma relação de amizade política distinta das ideias de fraternidade e irmandade comunitária torna o compartilhamento do mundo entre os diferentes um horizonte por vir.

A amizade política é um abrir-se para o outro que não implica convergência, mas permite a coexistência jamais pacificada ou disciplinada das diferenças. Conforme Aguiar (2010), tal perspectiva exige pensar os conflitos humanos recusando o paradigma do inimigo que compreende a política como violência e guerra. Diz ele:

> A amizade política é, desse modo, o antídoto contra a concepção de governo e de poder baseadas na categoria do inimigo. Categoria essa aplicada e expandida a partir das experiências totalitárias e que resulta na prática governamental do extermínio e da purificação de setores do gênero humano. A amizade, arendtianamente pensada, ao contrário, aposta na esperança de que os homens nasceram para começar e não para morrer (p. 143).

Arendt identifica a amizade política com o respeito, isto é, uma espécie de amizade "sem intimidade ou proximidade, é uma consideração da pessoa nutrida à distância que o espaço do mundo coloca entre nós" (ARENDT, 2004, p. 253-254). Ela independe da admiração que nutrimos pelas qualidades e realizações do outro. A amizade é um fenômeno público-político porque surge entre os homens que se reúnem em atos e palavras, isto é, criam relações e estabelecem um mundo comum. A amizade não diz respeito à posse, ao pertencimento, à propriedade – é uma relação não soberana que se volta para o outro. Ao pensar a amizade política, voltamo-nos para as palavras de Arendt em *Reflexões sobre Lessing*: Em tempos sombrios,

> [...] vimos a forte necessidade que sentem os homens [...] de se aproximarem entre si, de buscarem na intimidade o substituto para aquela luz e iluminação que só podem ser oferecidas pelo âmbito público. Mas isso significa que evitam disputas e tentam ao máximo tratar apenas com pessoas com quem não entrarão em conflito. Para um homem com a disposição de Lessing, pouco espaço havia em uma tal época num tal mundo [...], onde as pessoas se aproximavam para se aquecerem mutuamente, afastavam-se dele. E, no entanto, ele, polêmico a ponto de brigar, não podia suportar a solidão mais do que a excessiva proximidade de uma fraternidade que anulava todas as diferenças [...] Queria ser o amigo de muitos homens, mas não o irmão de nenhum homem. (ARENDT, 2003, p. 35)

Nada mais oposto à amizade que a concepção moderna de intimidade: em uma sociedade massifica marcada pela ausência de mundo partilham-se processos orgânicos internos, emoções pervertidas em sentimentos. Há, portanto, um fenô-

meno sintomático da modernidade – a transfiguração da amizade política em intimidade atrelada ao obscurecimento do mundo público político e ascensão da esfera social: trata-se da exposição pública daquilo que os homens têm em comum enquanto animais humanos – suas emoções, sua sexualidade, a preocupação com o corpo, os processos metabólicos, a sobrevivência da espécie (*Cf*. ORTEGA, 2003). Na amizade compreendida sob o viés da intimidade não existe espaço para o outro, uma vez que ele nada mais é do que uma réplica do mesmo modelo. Ademais, a intimidade, o voltar-se para si, seja para os sentimentos ou para a racionalidade, ou seja, o processo de introspecção, é a expressão própria da alienação do mundo. Nessa condição, o outro é somente um outro eu, ou melhor, não tem existência – os processos de introspecção não são capazes de garantir a realidade do que está fora do eu.

Outra das perversões da amizade é sua transfiguração em fraternidade – compreende-se a amizade como irmandade, relação de parentesco, familiaridade – o amigo é o irmão (*Cf*. ORTEGA, 2003). Aqui a amizade é associada às figuras da comunidade plena que comunga uma mesma origem. Arendt adverte incessantemente sobre a perda da dignidade do político ao ser interpretado à imagem das relações familiares e domésticas: "nessa forma de organização toda a diferenciação original é efetivamente erradicada, assim como a igualdade essencial de todos os homens, na medida que estamos lidando com o homem[3], é destruída" (ARENDT, 2008, p. 145). O espaço comunitário é concebido sob a figura da família: o lugar da segurança, do acolhimento caloroso, do conhecido, do mesmo, da homogeneidade, da concórdia. A fraternidade une todos em um só, ou seja, produz um amálgama de homens que se

[3] Arendt evoca a figura da Sagrada Família: Deus criou não apenas o homem, mas também a própria família. Ou seja, na figura da família é abolida a condição de toda a vida política - a pluralidade (ARENDT, 2008, p. 145).

refugiam na intimidade afetuosa e tornam-se incapazes de revelar quem são. Inversamente, o espaço público-político se caracteriza pelo risco, pelo aberto, pelo imprevisível, pela visibilidade, teatralidade e pluralidade.

A fraternidade e a compaixão estão imbricadas – o amor pelo irmão que sofre. A compaixão é um força não-mundana, natural, inevitável e puramente passiva, uma vez que, enquanto emoção, ela é capaz de dominar o homem sem que ele possa resistir. O sentimento que corresponde à compaixão é a piedade que é despertada pelo sofrimento alheio. A piedade necessita do sofredor e do desafortunado, necessita do sofrimento para existir. Diante das massas sofredoras, de uma classe oprimida, ou da precarização econômica, o Estado pode prescindir da imparcialidade da lei e da justiça. Em nome da piedade tudo é permitido. Ou, seja, em nome do pretenso bem-estar dos nacionais, de um grupo ou de uma classe, o discurso da compaixão e da piedade pode ocultar uma "grave insensibilidade diante da realidade em geral e à realidade das pessoas em particular" (ARENDT, 2014, p. 129) e o abandono de princípios como a solidariedade.

Diferentemente da piedade, a solidariedade está intimamente ligada à amizade. Ela é um princípio ativo que pode conduzir a ação e que de modo não sentimental pode estabelecer uma comunidade de interesse entre aqueles que são diferentes. Ainda que a solidariedade, adverte Arendt, possa ser mobilizada pelo sofrimento, "não se guia por ele, e abrange não só os fracos e os pobres como também os fortes e os ricos" (SR, 127), os nacionais e os estrangeiros. A solidariedade é expressão da *philantropia* que se manifesta "numa presteza de partilhar o mundo com os outros homens" (ARENDT, 2003, p. 31).

Nietzsche também refletiu sobre a amizade e a compaixão em sua crítica da tradição platônico-cristã. Segundo Oliveira, a compaixão para Nietzsche "teria se imposto como fundamento ético e virtude primeira no mundo ocidental"

(2011, p. 26). Nietzsche traz à luz uma "ética da amizade" – proposta à título de projeto aberto – que pretende resgatar a coragem e a grandeza diante do individualismo da modernidade. A respeito dessa diferença, o autor comenta que a "alegria compartilhada faz o 'amigo' (aquele que se alegra-com), a compaixão faz o companheiro de sofrimento. – Uma ética da compaixão precisa do complemento de uma superior ética da amizade" (NIETZSCHE *apud* OLIVEIRA, 2011, p. 25).

Se a ética da compaixão diz respeito à partilha do padecimento, a uma passividade, a ética da amizade está ligada à partilha da alegria, a uma virtude ativa. Para Arendt, somente os amigos partilham do gozo da felicidade pública – o prazer de discorrer sobre o que está entre eles. A concepção de amizade nietzschiana bem como a concepção arendtiana destacam o caráter inter-humano da amizade e a necessidade do espaço e do distanciamento para seu florescimento. A amizade, para Nietzsche, "não nasce no interior de um indivíduo, mas no espaço intermediário dele com o outro e com as demais coisas. Por isso é ela a virtude da partilha, o lugar intermediário por onde se compartilha a alegria da existência" (OLIVEIRA, 2011, p. 47).

Nietzsche tal qual Arendt desferem uma dura crítica à fraterna igualdade que equaliza todos os homens negando sua alteridade. Em contraposição à igualdade, Nietzsche elege a virtude da amizade que "prescinde da metáfora consanguínea e da anulação do indivíduo, porque implica justamente o reconhecimento da pluralidade" (OLIVEIRA, 2011, p. 75). A Amizade para Nietzsche está associada à ideia de luta e disputa regida pela boa *Éris* "que encaminha o humano para a ação a partir da rivalidade com o outro" (OLIVEIRA, 2011, p. 130). Ambos os autores dissociam a amizade das figuras da compaixão e da fraternidade que evocam a dissolução da singularidade, a segurança, a homogeneidade.

A amizade como fenômeno político e a solidariedade como princípio inspirador da ação respondem à pluralidade

de seres singulares. O fato de que "o Homem vive no mundo junto com outros homens" (ARENDT, 2002, p. 31). – a pluralidade humana – é o único antídoto à desmedida (*hybris*) de qualquer entidade única e isolada – o ditador, o líder do movimento totalitário ou a entidade coletiva da nação – os muitos em um só. A amizade ligada à solidariedade diz respeito à disposição em partilhar o mundo com os diferentes. Essa diferença é, segundo Arendt, "a diferença absoluta de todos os homens entre si" que é "maior do que a diferença que existe entre os povos, nações ou raças" (ARENDT, 2008, p. 147). Ou seja, diz respeito a uma abertura para os outros que não implica tornar o outro um si mesmo, dando lugar à ação agonística de singularidades capazes de criar novas realidades a serem partilhadas.

Sob a chave interpretativa da liberdade e da pluralidade, Arendt evoca a potência relacional e inovadora do poder de agentes plurais capazes de estabelecer compromissos transitórios e frágeis (que necessitam de contínua atualização através da participação pública) sem, contudo, abolir os conflitos e os dissensos que são manifestações da capacidade humana de agir, isto é, de iniciar algo novo no mundo.

Referências Bibliográficas

AGUIAR, O. A amizade como amor mundi em Hannah Arendt. O que nos faz pensar, [S.1.], v. 19, n. 28, p. 131-144, dec. 2010.

ARENDT, H. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

_____. **A promessa da política**. Trad. Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: Difel, 2008.

_____. **A vida do espírito**. Trad. Antônio Abranches e Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

_____. **Homens em tempos sombrios**. Trad. Denise Bottmann. São Pulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. **Origens do totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **Sobre a revolução.** Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

DUARTE, A. Modernidade, Biopolítica e Violência: a crítica arendtiana ao presente. In: DUARTE, A. LOPREATO, C. MAGALHÃES M. (orgs.). **A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arend***t.* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

FORTI, S. Introduction: Hannah Arendt's legacy at 100 years of her birth. **Revista de ciência política**. Santiago, v. 26, n. 2, p. 121-123, 2006. Disponível em: <http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718090X2006000200006&lng=es&nrm=iso>. Acesso em: 17/01/2017.

NIETZSCHE, F. A disputa de Homero. In: **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**. Trad. Pedro Süssekind. Rio de Janeiro: Editora 7 Letras, 2005.

OLIVEIRA, J. **Por uma ética da amizade**. Rio de Janeiro: Editora 7 Letras, 2011.

ORTEGA, F. Amizade em tempos Sombrios. BINGEMER, M. C.; YUNES, E. In: **Mulheres de Palavra**: Adélia Prado; Han-

nah Arendt, Simone Weil e Teresa de Ávila. São Paulo: Edições Loyola, 2003, p. 21-32.

TASSIN, E. **Um monde commun**: pour une cosmo-politique des conflits. Paris: Seuil, 2003.

O PRINCÍPIO RESPONSABILIDADE TEM VIGÊNCIA CONTRA A TÉCNICA EM TEMPOS DE VAZIO ÉTICO?

Ocir de Paula Andreata[1]

Introdução

Um dos textos de mais soberba reflexão ética sobre o atual estágio do conhecimento e da capacidade humana, enquanto reflexão sobre a "produção" do *pensar* e do *agir* humano, certamente e sem dúvida, é a *Questão da técnica* (2006), de Martin Heidegger (1889-1976), onde reflete sobre a crescente capacidade de habilidade do pensar e do fazer humano, bem como aponta às consequências éticas desta produção.

Hans Jonas (1903-1993), que foi aluno de Heidegger, na sua reflexão ética em *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica* (2006) ocupa-se do homem contemporâneo pré-ocupado com o enredo da tecnologia. Ainda que a abordagem de Heidegger à questão da técnica lhe pareça abstrata, os problemas reais, no entanto, já estão na ordem do dia. O filosofar heideggeriano apontara para o problema do esvaziamento do sentido da vida, para o fim da metafísica, e para certa impossibilidade da *responsabilidade* humana como força ética em si. A partir desta preocupação, Jonas busca uma proposta ética que possibilite o respeito à vida, acima de tudo e de toda a capacidade humana de técnica, tecnologia e empoderamento.

---

[1] Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Teologia na PUCPR, Mestre em Filosofia, Teólogo, Psicólogo e Especialista em Sexologia, pesquisa sobre o tema da *Individuação*; professor e coordenador do Curso de Especialização em Sexualidade Humana, na Universidade Positivo. (ocirandreta@gmail.com)

Inicialmente, para a consecução da reflexão entre a *técnica* e a *ética*, em Heidegger e Jonas, fixamos o olhar sobre a imagem que serve de metáfora no início do ensaio de Hans Jonas, pelo mito grego de Prometeu, no sentido de imaginar o homem moderno da técnica como um Prometeu desacorrentado, solto para dar curso ao seu gênio inventivo, livre do controle dos deuses e sem medo nem culpa que o prenda.

> O Prometeu definitivamente desacorrentado, ao qual a ciência confere forças antes inimagináveis e a economia o impulso infatigável, clama por uma ética que, por meio de freios voluntários, impeça o poder dos homens de se transformar em uma desgraça para eles mesmos. A tese deste livro é que a promessa da tecnologia moderna se converteu em ameaça, ou esta se associou àquela de forma indissolúvel. Ela vai além da constatação da ameaça física. (JONAS, 2006, p.11)

Na modernidade atual, a questão da técnica cada vez mais alcança dimensões impensadas através da tecnologia, e a consequência ética que se impõe é sempre no sentido de se perguntar que sistema, sentimento, norma, política, poderia dar sentido de "novas correntes" de *dever-ser* ao pensar e agir deste humano moderno, de tal modo empoderado pela consciência do poder da instrumentação técnica própria de desencobrir conhecimentos, de engendrar métodos, de construir instrumentos e de fabricar artefatos e verdades próprias, como se fosse deus de si mesmo e da natureza. Sobre este desafio é que propomos aqui nossa reflexão sobre a razão, a técnica e a ética.

O *daímon* de Prometeu

Prometeu, personagem representada na mitopoética da *Teogonia* e na narrativa de *Os Trabalhos e os Dias*, de Hesíodo (c.750-650 aC), na tradução de Jaa Torrano, é apresentado como o "mais sagaz e corajoso" dos homens, um "astuciador" e de "curvo pensar", que conseguiu enganar o espírito de Zeus, pais dos deuses, engendrando astúcias tanto nas oferendas quanto no ousado roubo do fogo eterno, segredo das divindades, pelo qual é acorrentado à rocha como julgamento e sentença punitiva.

A questão do uso do poder de livre pensar e agir do humano, para obter aquilo que só aos deuses pertence, está no mito de Prometeu e em outros tantos, como também no correlato bíblico de Adão no mito de criação do casal original (*Gn 2-3*), onde se narra o confronto do homem com a liberdade e o poder da vontade, que, posta em ação, exige a escolha; mas, entre a escolha do "fruto da vida" e do "fruto do conhecimento", o homem escolheu a "vontade de saber".[2] Agora, de "olhos abertos", imediatamente vê a si mesmo como potente e o outro como ameaçador, inaugurando assim, ao nível da narrativa bíblica, o *nascimento da consciência*, escolha pela qual tem de morrer. Aliás, também ficar responsável pela morte no mundo e se *descobrir,* no cumprimento do "castigo", constantemente como um ser *morrente*.[3]

---

[2] *Gn. 3,* insere no contexto da Revelação da Criação a doutrina da Queda, que corresponde ao adquirir consciência de si, do outro e do mundo, e ao tomar ciência do poder de escolha moral entre bem e mal.

[3] Temos utilizado o termo *morrente* para significar a consciência da inexorável tendência de todos os seres (*entes*) na natureza à morte desde o nascimento, como condição de morte e estado de queda, que constantemente se apresenta à consciên-

O que caracteriza a condição do homem na busca do saber é que sempre há um castigo a toda ousadia da livre vontade, pensamento e ação humana. O problema de haver um *castigo/condenação* atrelado a toda ação de plena liberdade, ou a *inexorabilidade do mal*, quando da escolha de saída da esfera aprisionante do *ethos* original, que sempre é julgada como transgressão, torna-se agora uma nova questão para a reflexão, pouco desvendada, mas ainda não nosso objetivo aqui.

Adão e Prometeu tem em comum a liberdade como *tentação* e o castigo pela *transgressão.* A Prometeu sentenciou Zeus: "E prendeu com infrágeis peias Prometeu astuciador,/ cadeias dolorosas passadas ao meio duma coluna, /e sobre ele incitou uma águia de longas asas,/ ela comia o fígado imortal, ele crescia à noite todo igual o comera de dia a ave de longas asas" (HESÍODO, *v.520;* 2007, p.131).

Ésquilo levou à cena o mito na peça *Prometeu Acorrentado*, por volta do ano 472 aC, primeira de uma trilogia que incluía ainda *Prometeu Desacorrentado*, e *Prometeu Portador do Fogo*, conforme a sequencia da narrativa mitopoética hesiódica. Na peça, *Zeus* determina ao artífice *Vulcano*, a execução da sentença a Prometeu.

Muitas interpretações poderiam ser oferecidas para a significação do "fogo dos deuses". Talvez possamos pensar, no contexto da filosofia grega no tempo das tragédias, que se refira mesmo à descoberta da própria razão (*lógos*), com cujo discurso (*logéin*) se articulam todos os conhecimentos e com a qual se engendram todas as soluções. A inteligência é a própria genialidade "divina" no humano e esta, enquanto atividade de *theoría* e *práxis,* não tem limites, ainda que sob os limites do próprio *ethos*.

No poema da *Teogonia* (v.510-615), Prometeu é filho de Jápeto e Clímenes, e irmão de Atlas, Menécio e Epimeteu. Por

---

cia de si, quanto mais cresce no "saber", principalmente ante o infinito, o Absoluto, o Eterno.

causa de seu espírito de "dolosa arte" (*dolín epi téchne*), por ser de "curvo pensar" (*agkulométes*), Prometeu, "o mais hábil em seus desígnios", é o homem da *técnica de saber*, ou seja, aquele que detém a arte/técnica (*téchne*) de poder saber. Pelo roubo do fogo, recebe a sentença de ficar amarrado à rocha enquanto seu fígado é comido por uma "ave de longas asas" que lhe fustiga durante o dia. Mas, Héracles (Hércules), matou a ave de opressão e defendeu Prometeu da "maligna doença". Porém, novamente, Prometeu engana o deus (Zeus) e esconde o "brilho longevisível do infatigável fogo" na oca de uma férula, e assim "criou ao invés do fogo um mal aos homens", ao que Hefesto (Vulcano) executa nova punição: "plasmou da própria terra uma virgem pudente" – *Pandora*, aquela "quem espalha todos os males" aos homens; de modo que, "Apenas a Esperança restou, em indestrutível morada, abaixo das bordas do jarro" (HESÍODO, 2010, p. 69).

Ao pensarmos o mito, Prometeu é o ente da *técnica do saber-pensar*; Hefesto, em seu complemento, o ente da *técnica do agir-fazer;* e Zeus, o poder controlador do excesso, a norma punitiva existente no próprio *ethos*. Eis, portanto, a dupla face do "poder" (*númem, daímon*)[4] do homem (*antrópos*): poder pro-

[4] O sentido semântico do *daímon* ou *daimônico*, que, apesar do cristianismo tê-lo traduzido por "demônio", na verdade vem de uma expressão grega da mitopoética de Homero e Hesíodo. Na *Teogonia* (2007, p.90-92), significa "entes" com poder espiritual (Númem, Numinosidade) com força superior ao humano. Para FABRE-d'OLIVET, Antoine, tradutor de *Os Versos Dourados de Pitágoras* (2017, p.25), os "daimones" são demiurgos intermediários entre deuses e homens. Para Platão, no *Banquete*, *Eros* é um *daímon:* "A um grande *daímon*, Sócrates, pois todo o *daimônico* está entre o divino e o mortal. E qual é sua função? indaguei. A de interpretar e transmitir coisas humanas aos deuses e coisas divinas aos seres humanos" (2012, p.80-81). O *daimônico*, então, passa a ser um poder (numinosidade) no in-

duzir em si e por si plenamente o saber e o fazer. Finalmente, conclui o poema da *Teogonia*, que este *homem*, "apesar de multissábio", se mantido sob coerção, pois "a grande cadeia o retém" (*eónta mégas katà desmós erykei, v.610*).

O ponto importante para a reflexão ética nesta metáfora viva é o que recai sobre a expressão qualitativa do humano de "dolosa arte" (*dolín epì téchne*), mas não ainda sobre a *téchne*, e sim sobre a *dolín*, isto é, no *dolo da técnica*; em outras palavras, é a intensão dolosa, a *intentio* de má-fé, que secreta em seu íntimo inteligível, aquilo que torna o humano perigoso, enquanto um Prometeu desacorrentado. A partir disto, é legítima a preocupação de Heidegger com o poder da técnica, e de Jonas com a ética, pois que, a este homem liberto da natureza, ultrapassado da metafísica e manipulador de tecnologia, que "cadeia o retém"? Apenas a *desmós* própria do senso ético de responsabilidade poderá segurar sua *dolín* em si, e não necessariamente sua *téchne*.

Razão e técnica

Na abertura da *Metafísica,* Aristóteles apresenta a vontade de saber da razão (*lógos*), através do espanto-encanto (*thaumázen*), como origem do conhecimento (*epistéme*): "Todos os homens tem, por natureza, desejo de conhecer" (ARISTÓTELES, *Metafísica, I, 1 a;* 1973, p.211). *Espanto* e *saber* em mútua causalidade.

> Foi, com efeito, pela *admiração* (*thaumázen*) que os homens, assim hoje como no começo, foram levados a filosofar, sendo abalados pelas dificuldades

---

terior da própria natureza do ser humano, sua própria força de agir dentro de seu próprio habitat – o *ético* (*ethos*).

> mais óbvias, e progredindo em seguida pouco a pouco até resolverem problemas maiores... Pelo que, se foi para fugir da ignorância que filosofaram, claro está que procuraram a *ciência* (*epistéme*) pelo desejo de conhecer, e não em vista de qualquer utilidade. (ARISTÓTELES, 1973, p. 214)

Depois, na *Poética,* ao pensar a arte (*téchne*), fala de sua execução (*mechanê*), a "mecânica da coisa", como aquilo que na mitopoética era tomado como o sobrenatural no interior das coisas - *deus ex machina* (*mechanê*) – ou o "espírito na coisa", como um *daímon* que vivifica o ente, presente na estrutura do mito dramatizado na tragédia. A partir de sua análise, a *téchne*-arte, torna-se em *téchne*-técnica, para a "produção" de cultura, e isto se dá pela busca de "coerência" através da imitação (*mimesis*) da peça.

> Tanto na representação dos caracteres como no entrecho das ações, importa procurar sempre a verossimilhança e a necessidade; por isso, as palavras e os atos de um personagem de certo caráter devem justificar-se por sua verossimilhança e necessidade, tal como nos Mitos, os sucessos de ação para ação. É pois evidente que também os desenlaces devem resultar da própria estrutura do Mito, e não do *deus ex machina* (*mechanê*), como acontece na *Medéia* ou naquela parte da *Ilíada* em que se trata do regresso das naves. (ARISTÓTELES, 1992, p. 79-81)

Assim, a tradição aristotélica, e partir da análise lógica da metáfora do teatro, vê o "espírito na maquina" como a instrumentação técnica do saber do homem, saber conhecer e saber fazer, que se aplica no desvendar da natureza e no conhecimento de si.

Immanuel Kant, no prefácio à segunda edição de sua *Crítica da Razão Pura*, retomando Aristóteles, afirma a suficiência da razão, nos sentido de que todo conhecimento só é conhecimento conceitual *a priori* ou *transcendental*, que se determina pela *experiência;* logo, a razão deve ater-se às realidades experienciais e pôr de lado as realidades metafísicas, que não podem ser conhecidas pela lógica da razão.

> Entretanto, na primeira parte da Metafísica, esta dedução da nossa faculdade de conhecer *a priori* conduz a um estranho resultado aparentemente muito prejudicial ao inteiro fim da mesma..., a saber, que com esta faculdade jamais podemos ultrapassar os limites da experiência possível, o que é justamente a ocupação desta ciência. (KANT, 1999, p.40)

Assim, começa o sujeito a ficar só e por si, separado do objeto e ligado ao mundo apenas pela razão representacional. A afirmação do primado da razão constitui o homem moderno como sujeito de razão, que interpreta toda a realidade em que vive pela lógica racional, é o princípio da *razão suficiente,* que ultrapassa a metafísica.

Quanto à metafísica, a condição do moderno homem da razão e da técnica, tem ainda em Friedrich Nietzsche, ao menos três grandes reflexões que lançaram bases ao ser do sujeito para o séc. XX: 1) o desvelamento da *metafísica* como suporte ao espanto do existente frente à finitude feita pelo grego; 2) a necessidade de superação da metafísica na declaração da *morte de Deus*; 3) o posterior surgimento do *superhomem*.

Em sua magistral obra *O Nascimento da Tragédia* (1872), base de sua filosofia, Nietzsche interpreta que a invenção da *arte do teatro* torna-se um terrível espelho do real em que o grego faz a descoberta de si mesmo mortal, finito, "humano,

demasiado humano", diria depois, e sem salvação, e que por isso mesmo busca *interpor* sobre sua consciência aterrorizada a *metafísica*, ou uma teologia moral.

> Agora se nos abre, por assim dizer, a montanha mágica do Olimpo e nos mostra as suas raízes. O grego conheceu e sentiu os terrores e os horrores do existir; para que lhe fosse possível de algum modo viver, teve de colocar ali, entre ele e a vida, a resplendente criação onírica dos deuses olímpicos. (NIETZSCHE, 2007, p. 33)

Podemos conjecturar que tal hermenêutica inicia o equívoco de um brutal reducionismo de todo o *religioso* a apenas uma moral, problema lançado desde Kant, e a que Nietzsche tem verdadeiro ranço. Mas o *fenômeno* do senso religioso do homem, que exige uma metafísica, mostra-se presente desde sempre, dos mais remotos antepassados até suas variegadas formas de manifestações atuais. Todavia, a declaração de Nietzsche sobre a "Morte de Deus" marca no homem ocidental o fim da metafísica, entendida como "controle" da "moral religiosa", através da negação de sua fonte, o "Deus moral".

> Nunca ouviram falar desse louco que acendia uma lanterna em pleno dia e desatava a correr pela praça pública gritando sem cessar: '*Procuro Deus! Procuro Deus!*' (...) *Para onde foi Deus? É o que vou dizer. Nós o matamos – vocês e eu! Nós todos, nós somos seus assassinos! Mas como fizemos isso? (...) Os deuses também se decompõem! Deus morreu! Deus continua morto! E fomos nós que o matamos! Como havemos de nos consolar, nós, assassinos entre os assassinos.* (NIETZSCHE, 2006, p. 129)

À condição de liberdade do homem moderno, se coloca ainda a perspectiva da "vontade de poder", que o torna em certo "super-homem" (*Übermensch*), que virá a governar natureza e mundo no futuro. Neste projeto Nietzsche visa abrir caminho para lançar fundamento a uma filosofia de *Tresvaloração de todos os valores*, onde o homem como "espírito livre" tenha poder de vontade para destruir e refazer valores de verdade.

Com a morte de Deus, o humano vê aberto o caminho para assumir-se criador dos próprios valores, abandonando o "tu deves" que vigorava desde Kant, para afirmar o "eu quero", assumindo-se como *homem criador*. Posta esta condição existencial endeusada e niilista, o homem moderno, livre de "controle" de si, assume o controle da natureza, pela *técnica*. E, pela técnica, dispor em si mesmo a capacidade de poder por si "des-encobrir" e "dis-por" a própria verdade.

Técnica e ética

Em a *Superação da metafísica* (2006), Heidegger retoma o legado nietzschiano: "A metafísica de Nietzsche faz desaparecer, na vontade de poder, o *penúltimo* estágio do desdobramento da vontade de entidade dos entes enquanto vontade de querer". Desta forma, a essência da técnica deve se mostrar através da livre "vontade de querer": "A essência da vontade de poder apenas se deixa conceber a partir da vontade de querer. Esta, no entanto, apenas se deixa experienciar se a metafísica já tiver passado para a ultrapassagem" (HEIDEGGER, 2006a, p.70-71).

Em *A questão da técnica*, Heidegger lança o olhar sobre todas as possibilidades da *poíesis* (fazer) da *téchne* (arte, técnica) como uma condição natural do homem para a transformação de si e da natureza da vida em conhecimentos e produtos.

> De acordo com uma antiga lição, a essência de alguma coisa é *aquilo* que ela é. Questionar a técnica significa, portanto, perguntar o que ela é. Todo mundo conhece ambas as respostas que respondem esta pergunta. Uma diz: técnica é meio para um fim. A outra diz: técnica é uma atividade do homem. Ambas as determinações da técnica pertencem reciprocamente uma à outra. Pois estabelecer fins, procurar e usar meios para alcança-los é uma atividade humana. Pertence à técnica a produção e o uso de ferramentas, aparelhos e máquinas, como a ela pertencem estes produtos e utensílios em si mesmo e as necessidades a que eles servem. (HEIDEGGEER, 2006b, p. 11-12)

Para Heidegger, o sentido grego da palavra *técnica* (*téchne*) é "desocultar e desencobrir a verdade oculta na natureza", por isso ela é "a instrumentalidade do instrumento". O fascínio da *descoberta da verdade* e da *inovação de produção*, no entanto, torna-se em inexorável condicionante da cultura "antropológica da técnica" que lançado o homem em busca sempre do novo (HEIDEGGER, 2006b, p.12).

Toda a atividade humana, investigativa e criativa, é *produção* (*poíesis*): "Uma produção, *poíesis*, não é apenas a confecção artesanal e nem somente levar a aparecer e conformar, poética e artisticamente, a imagem e o quadro". A própria natureza (*phýsis*) em si é produção constante: "Também a *phýsis*, o surgir e elevar-se por si mesmo, é uma pro-dução, é *poíesis*". E também o conhecimento da verdade (*alethéia*) torna-se produção (*poíesis*) da técnica humana. (HEIDEGGER, 2006b, p.16).

> Técnica é uma forma de desencobrimento. A técnica vige e vigora no âmbito onde se dá descobrimento e des-encobrimento, onde acontece *alethéia*, verdade. (...) O que é a técnica moderna? Também

> ela é um desencobrimento. Somente quando se percebe este traço fundamental é que se mostra a novidade e o novo da técnica moderna. (HEIDEGGER, 2006b, p.18)

Neste ponto, a tese inicial de Hans Jonas, exposta no Capítulo I de sua obra *O Principio Responsabilidade* (2006), é que a técnica é "reconfiguradora" do agir humano: "Para efeito da ação (ética) nesta esfera, a entidade 'homem' e sua condição fundamental era considerada (antigamente) como constante quanto à sua essência, não sendo ela própria objeto da *techne* (arte) reconfiguradora" (JONAS, 2006, p.35).

Em Jonas, a condição do poder da técnica e da tecnologia, que reconfigura o agir humano, aponta para o problema ético do esvaziamento do *sentido da vida.* Cabe ao homem a plena *responsabilidade* para com toda a forma de vida na natureza do mundo, e isto tem força ética em si, quer pessoal ou política: "O abuso de toda matéria, inclusive da matéria-prima 'homem', para beneficiar a produção técnica da possibilidade incondicionada de tudo fabricar determina-se, veladamente, pelo completo vazio em que o ente, a matéria do real, se acha inserido" (JONAS, 2006, p.83).

> Já que vivemos permanentemente à sombra de um utopísmo indesejado, automático, que faz parte do funcionamento do nosso mundo, somos permanentemente confrontados com perspectiva finais cuja escolha positiva exige a mais alta sabedoria – uma situação definitivamente impossível para o homem em geral, pois ele não possui essa sabedoria, e para o homem contemporâneo em particular, que até mesmo nega a existência de seu objeto, ou seja, a existência de valor absoluto e de verdade objetiva. Quando, pois, a natureza nova do nosso agir exige uma nova ética de responsabilidade de

> longo alcance, proporcional à amplitude do nosso poder, ela então também exige, em nome daquela responsabilidade, uma nova espécie de humanidade – uma humanidade não como a do passado, em decorrência da pequenez, mas em decorrência da excessiva grandeza do nosso poder, pois há um excesso do nosso poder de fazer sobre o nosso poder de prever e sobre o nosso poder de conceder valor e julgar. (JONAS, 2006, p.63)

Esta "ética de um novo agir" pela *responsabilidade* é o que Jonas, conforme mostra no Capítulo II de sua obra, torna em *princípio* de ação humana em meio ao utilitarismo da tecnociência: "O pressuposto de toda ponderação foi o de que nós hoje, e daqui em diante, teremos de tratar com ações dessa ordem de magnitude, o que é um *novum* nos assuntos humanos" (JONAS, 2006, p.83).

A ética do *princípio responsabilidade,* então, torna-se num novo "dever ser" e deve se apoiar em algo natural no humano, que é o instinto de responsabilidade do homem para com os filhos, pelos quais ousa sacrificar a própria vida em defesa da vida: "Já existe na moral tradicional um caso de responsabilidade e obrigação elementar não recíproca: a responsabilidade para com os filhos, que sucumbiriam se a procriação não prosseguisse por meio da precaução e da assistência. (...) Essa é a única classe de comportamento inteiramente altruísta fornecida pela natureza" (JONAS, 2006, p.69).

Nos Capítulos III e IV da citada obra, Jonas examina a teoria da responsabilidade pela relação entre organismo e natureza, aprofundando o argumento da atitude ética natural, buscando demonstrar a intrínseca e vital ligação entre ser (organismo) e essência (natureza), que não se pode romper pelo abuso da tecnologia.

> Somente o respeito, na medida em que ele nos revela algo "sagrado", que não deveria ser afetado em nenhuma hipótese (o que podemos vislumbrar, mesmo sem uma religião positiva), nos protegeria de desonrar o presente em nome do futuro, de querer comprar este último ao preço do primeiro. (...) A proteção do patrimônio em sua exigência de permanecer semelhante ao que ele é, ou seja, protege-lo da degradação, é tarefa de cada minuto... Guardar intacto tal patrimônio contra os perigos do tempo e contra a própria ação dos homens não é um fim utópico, mas tampouco se trata de um fim tão humilde. Trata-se de assumir a responsabilidade pelo futuro do homem. (JONAS, 2006, p.353)

Considerações Finais

O que pudemos ver até aqui, desde a colocação do problema da razão à reflexão pela via da metáfora, e depois especialmente em Heidegger e Jonas, é a justa preocupação com o problema da técnica e da tecnologia que potencializam o agir humano, portanto um problema de *saber* e de *poder*; a técnica, tornando o homem o deus do "saber", e a tecnologia, dando ao homem instrumentos de *poder-saber-fazer*.

A constatação de Jonas é que, o "abuso" disto, num contexto de *niilismo*, de "*pós*" tudo e de *vazio ético*, tem se tornado em arma contra si próprio via destruição da natureza. A questão ética, então, a partir de agora, deve voltar-se para o problema da "norma" como "medida" (*métron*); qual a medida do *uso* para evitar o *abuso*, o excesso destruidor? O próprio Jonas reconhece a necessidade de discutir o problema da norma em tempos de "vácuo ético" (JONAS, 2006, p.65).

Então, *o princípio responsabilidade tem vigência em tempos de vácuo ético?* Em tese, como princípio, sim; em prática, como motor de ação, não. Nestes tempos de "vácuo ético" somente o *medo* e o *sintoma* parecem mover a ação ética coletiva, e isto momentaneamente. Sobre isto, vale ainda uma última leitura em Jonas.

> Agora trememos na nudez de um niilismo no qual o maior dos poderes se une ao maior dos vazios; a maior das capacidades, ao menor dos saberes sobre para que utilizar tal capacidade. Trata-se de saber se, sem restabelecer a categoria do sagrado, destruída de cabo a rabo pelo *Aufkärung* (Iluminismo) científico, é possível ter uma ética que possa controlar os poderes extremos que hoje possuímos e que nos vemos obrigados a seguir conquistando e exercendo. Diante de ameaças iminentes, cujos efeitos ainda podem nos atingir, frequentemente o medo constitui o melhor substituto para a verdadeira virtude e sabedoria. (JONAS, 2006, p.65)

Portanto, está posto que o problema da força de mobilidade de ação que enfraquece os sistemas éticos é que todos têm sido éticas antropocêntricas. Ao se abordar a característica de *vácuo ético* na contemporaneidade, além de captar o problema do imediatismo, percebe-se também a pouca força de norma de qualquer ética baseada na pura força de vontade humana. Ora, se na Antiguidade era o "sagrado" e depois o "metafísico", isto é, a norma garantida por algo de *absoluto*, estas por outro lado eram forças de "fora" do homem; logo, na medida em que a razão leva o homem à transcendência, a norma tem de ser afirmada por algo de "dentro", pela interioridade.

O problema ético da técnica se põe, então, diante da atual falência dos antigos grandes sistemas de verdade, pelo constante deslocamento do sentido e a desvaloração da vida, a encontrar em si as próprias "cadeias que o prendam" ao valor da vida.

Referências Bibliográficas

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Os Pensadores. SP: Trad Nincenzo Cocco. Abril Cultural, 1973.

ARISTÓTELES. **Poética**. Trad Eudoro de Souza. SP: Ars Poética, 1992.

ÉSQUILO. **Prometeu Acorrentado**. Trad J. B. Melo e Souza. SP: Martin Claret, 2005.

FABRE-d'OLIVET, Antoine. **Os versos dourados de Pitágoras**. Trad. Edson Bini. SP: EDIPRO, 2017.

HEIDEGGER, M. A superação da metafísica. In: **Ensaios e Conferências**. 7.ed. RJ: Vozes, 2006a.

_____. A questão da técnica. In: **Ensaios e Conferências**. RJ: Vozes, 2006b.

HESÍODO. **Teogonia**. Trad. Jaa Torrano. SP: Iluminuras, 2007.

_____. **Teogonia e Os Trabalhos e os Dias**. Trad. Sueli Maria de Regino. SP: Martin Claret, 2010.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Os Pensadores. Trad. Valério Rohden. SP: Nova Cultural, 1999, p.40.

JONAS, H. **O princípio responsabilidade**: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Trad Jarijane Lisboa e L. B. Montez. RJ: Contraponto, 2006, p.21.

NIETZSCHE, F. **O Nascimento da Tragédia**. Trad J. Ginsburg. SP: Cia de Bolso, 2007.

_____. **A Gaia Ciência**. Trad Antonio Carlos Braga. SP: Escala, 2006.

_____. *Ecce Homo*. Trad Arthur Mourão. Lisboa: LusoSofia, 1989.

PLATÃO. **O Banquete**. Trad. Edson Bini. SP: EDIPRO, 2012.

ALGUMAS IDEIAS SOBRE A FENOMENOLOGIA HOJE: FILOSOFIA DA MENTE E CIÊNCIAS COGNITIVAS

Victor Luis Portugal Clavisso[1]

A história do que pode se chamar movimento fenomenológico, melhor sistematizado inicialmente por Husserl mas de forma alguma limitado à ele, parece ter chego à um momento muito interessante pelo menos nas últimas três décadas, tendo hoje cada vez maior relevância no cenário atual científico e filosófico. A filosofia da mente, articulada como disciplina melhor estruturada na segunda metade do século XX, resgata aos poucos conceitos da fenomenologia para tentar compreender alguns fenômenos que outras teorias não eram mais capazes de perscrutar (SMITH e THOMASSON, 2005; GALLAGHER e ZAHAVI, 2008). As ciências cognitivas que tiveram uma explosão também nesta época com modelos computacionais, inteligências artificiais, e correlações entre mente e cérebro (SEARLE, 1992), também começaram a ver na fenomenologia uma possível contribuinte às disciplinas que se ocupavam do estudo da consciência, e da relação mente-cérebro, de forma a não se limitar ao entendimento da subjetividade apenas a partir do sistema nervoso (SMITH e THOMASSON, 2005). Deve ser citado aqui também os estudos em psicopatologia e psicologia experimental, que conjuntamente convergem em várias situações de pesquisa no que se refere ao uso da Fenomenologia para dar conta do aporte e da descrição em primeira pessoa, entendendo o lugar privilegiado que estas tem para falar de suas experiências, sejam elas consideradas -patológicas- ou não (GALLAGHER e SORENSEN, 2006). Poderia-se, por fim também ser analisado

[1] Estudante de Psicologia da Universidade Federal do Paraná (UFPR).

o uso da fenomenologia para entender temas como a experiência estética, corpo, consciência, espacialidade e processos básicos cognoscitivos. Relatar todas as possibilidades de intersecção entre a fenomenologa, as ciências cognitivas e a filosofia da mente hoje exigiria um alto dispêndio para relatar toda a produção efetuada desde o final do século XX.

Este é resumidamente o caminho que irá ser percorrido nestas poucas palavras, e espera-se que, mesmo superficialmente, faça juz à este interessante e crescente campo de conhecimento que cada vez mais se identifica com um caráter multidisciplinar e aberto à novas áreas de estudo. A exposição tomará então três frentes: será inicialmente explanado alguns argumentos que ajudarão no entendimento do que é esta Fenomenologia de caráter mais "naturalizado" e suas relações com alguns modelos empíricos. Também serão apresentadas algumas distinções importantes entre a Fenomenologia Transcendental e a Psicologia Fenomenológica, pensando já na obra husserliana um projeto para possivelmente concretizar estas possibilidades. Após este momento, serão citadas três ideias que relacionam-se entre si, e que, devido à visibilidade que hoje estão tendo, se mostram muito importantes: a citar, o modelo do *enactivism* (enativismo), da *embodied cognition* (cognição corporificada) e uma cada vez mais importante característica de pesquisas em fenomenologia hoje, experimentos que favorecem a perspectiva de 1ª pessoa para entender tanto o fenômeno da consciência, quanto memória, atençao, e outros processos mentais. Finalmente, o capítulo encerrará denotando alguns problemas e possibilidades que podem incorrer deste conjunto de ideias, ao mesmo tempo em que serão ilustrados momentos em que várias destas linhas de pensamento já se encontravam no trabalho daqueles considerados como integrantes do movimento fenomenológico, contornando algumas críticas superficiais que este modelo mais "naturalizado" geralmente recebe por, supostamente, estar de alguma forma desviando de algum tipo de fórmula ideal de fenomenologia.

Inicialmente, parece ser interessante definir alguns importantes pontos. A exemplo disto, quando se fala em "Fenomenologia", por exemplo presente no título desta exposição, muitas vezes pode-se decorrer em um problema. O problema neste caso refere-se à dificuldade em situar o que se quer dizer com fenomenologia exatamente: um movimento fenomenológico? A fenomenologia de Husserl, Heidegger, Patocka, Merleau-Ponty, Sartre, ou Jaspers? Estas perguntas iniciais podem levar o inquisidor até perguntas mais complexas e trabalhosas, como: o que algo deve conter, ser feito, ou dito, para haver o "estatuto" de fenomenologia? Ou até perguntas mais direcionadas como: a analítica existencial do *Dasein* heideggeriano pode ser considerado fenomenológico, mesmo não levando a redução transcendental husserliana em conta? Ou: há algo de fenomenológico apenas em posturas descritivas ou que buscam a compreensão acima da explicação? E até: apenas a fenomenologia husserliana e aquelas que melhor se aproximam dela são de fato fenomenológicas? Estas perguntas não possuem uma resposta simples, porém seu questionamento pode muito bem servir como um pensamento paralelo aos passos aqui propostos, entendendo a fenomenologia como capaz de diálogo com outras áreas e formas de produção de conhecimento. SPIEGELBERG (1965) já debate várias dificuldades em sua obra "*The Phenomenological Movement*" no que diz respeito a entender se há e, se há, o que caracteriza este movimento intitulado "fenomenológico", com todas suas contradições, modificações internas, bem como as constantes separações entre pensadores e escolas de pensamento (algo muito presente na história da fenomenologia).

Podem ser identificadas algumas propostas de extender as contribuições da Fenomenologia para outras ciências e formas de conhecimento em autores pioneiros, a exemplo de Kurt Goldstein, Merleau Ponty, Minkowski, Francisco Varella e muitos outros. Autores que, após lerem a obra fenomenológica iniciada por Husserl, identificaram seu grande potencial

para contribuir com muitas outras dimensões do conhecimento humano, a exemplo das ciências cognitivas, da psiquiatria, neurologia, e até a psicologia e a pedagogia. Entretanto, proposições deste tipo iriam se estabelecer de forma mais concisa apenas a partir da década de 80 e 90, quando a filosofia da mente (o ramo da filosofia que se preocupa em estudar aspectos da consciência, estados mentais, bem como questões conceituais sobre o problema mente-corpo, mente-cérebro, causalidade e intencionalidade) e as ciências cognitivas, que na época se mostravam estupefatas com as recentes tecnologias de neuro-imagem e as possibilidades filosóficas de explicação de uma série de fenômenos, iniciavam um repensar sobre seus modelos vigentes (SMITH e THOMASSON, 2005).

Como marco deste início de uma contra-proposta, destacam-se os autores chilenos Humberto Maturana e Francisco Varela. Biólogos e neurocientistas que fizeram sua formação inicialmente no Chile, posteriormente direcionando seus estudos em Harvard e estabelecendo-se em Paris, onde ensinavam epistemologia na *École Polytechnique* e neurociências na *Université de Paris.* Estes autores dão início e inserem-se em um movimento que tomava forma principalmente na França e nos Estados Unidos na década de 80 e 90, espalhando-se posteriormente pelo mundo. Este movimento cunhou em 1999 a obra *Naturalizing Phenomenology: Contemporary Issues in Phenomenology and Cognitive Sciences*, com capítulos de importantes nomes da Fenomenologia da época como Renaud Barbaras, Natalie Depraz, Jean-Pierre Dupuy, Jean Petitot, Evan Thompson e outros. A proposta deste movimento, e consequentemente deste livro, foi o de oferecer novos modos de pensar e integrar a fenomenologia husserliana com as ciências cognitivas contemporâneas. Segundo os autores, quaisquer teorias ou modelos científicos que se debruçem para compreender e explicar o fenômeno da consciência e seus aspectos cognitivos, deve necessariamente dar conta da fenomenalidade, ou seja, o fato de que para esses sistemas cognitivos, e o humano em particular,

as coisas possuem certas aparências, e assim, são dadas à consciência. (ROY, et al, 1999)

Uma vez que se fala em uma fenomenologia naturalizada, deve-se necessariamente haver uma maior explicação sobre o que significa "naturalizar" no sentido aqui descrito. Não é fato desconhecido que um dos maiores, senão o maior objetivo de Husserl, era com relação à sua postura anti-naturalista, principalmente no que se refere à consciência. Para isto poderia ser pensado, por exemplo, o método próprio da fenomenologia, que evidencia-se através da redução fenomenológica. Este método objetiva estabelecer uma atitude fenomenológica, uma compreensão filosófica da experiência que se contrapõe à atitude natural do mundo, ou seja, a compreensão de que as coisas simplesmente estão dadas, não havendo necessidade de pensá-las com maior profundidade (ZAHAVI, 2003). Para Husserl, pensar a consciência da mesma forma como se pensa outros entes do mundo como mesas, vulcões ou ouro, era equivalente à um reducionismo naturalista, uma visão ingênua que o filósofo procurou confrontar em suas obras, argumentando que estas não poderiam dar conta do aspecto subjetivo e experiencial da consciência (ZAHAVI, 2010). Para Husserl, a consciência ao invés de ser mais um tema no mundo, era também um tema para o mundo. Um sujeito, cuja qualidade de experienciar, é uma característica necessária para que qualquer ente mundano apareça e exista, atribuindo seu devido sentido. Varela propõe em seu livro a naturalização por uma integração entre a fenomenologia e o modelo das ciências naturais, no qual toda propriedade aceitável é contínua com as propriedades admitidas pelas mesmas ciências (ROY, et al, 1999).

A partir desta introdução ao pensamento de Varela quanto à fenomenologia naturalizada, é possível pensar que esta neste sentido seria algo como uma continuação das ciências naturais. Ainda, se isto é o que o termo naturalizar significa, então realmente esta proposta pode ser entendida como

errônea, e muito provavelmente iria deixar de oferecer aquilo que faz a fenomenologia filosoficamente interessante. Dan Zahavi, um dos maiores contribuidores com a literatura fenomenológica contemporânea, traz pontos decisivos para este debate. Para ele, a fenomenologia é um comprometimento filosófico transcendental, não podendo desta forma ser adequado à proposta feita por Varela (ZAHAVI, 2010). Entretanto, o autor propõe uma alternativa para entender uma fenomenologia naturalizada. Aqui, o conceito de naturalização deve ser revisto, partindo de uma compreensão mais dialógica, explicitando que, a respeito de uma fenomenologia naturalizada, implica-se simplesmente uma colaboração vantajosa e frutífera com as ciências empíricas.

Poderia ser dito por exemplo que o objetivo principal da fenomenologia é fornecer clarificações filosófico-transcendentais, e isto claramente difere do objetivo das ciências empíricas (GALLAGHER e ZAHAVI, 2008; ZAHAVI, 2003). Porém, e este ponto é crucial para entender toda a proposta que segue, é que há mais da fenomenologia que apenas este último objetivo. A escola fenomenológica iniciada por Husserl proveu ao longo de sua memorável obra também uma série de descrições extremamente detalhadas sobre aspectos da consciência, como a percepção, imaginação, temporalidade, experiência corporal, entre outras (ZAHAVI, 2010). Ainda neste pensamento, os fenomenólogos oferecem possibilidades e análises que tangenciam de forma explícita outras áreas de conhecimento que também buscam entender a natureza e as características da complexidade da consciência. ZAHAVI e GALLAGHER (2008) sustentam que pode ser pensado um modelo para mente e consciência que seja superior aos modelos que hoje se encontram à disposição nas ciências cognitivas. Desta forma, a Fenomenologia entra em contato com outras ciências e outros formas de conhecimento, cujos achados (a exemplo de achados empíricos a respeito da consciência) não deveriam ser ignorados. Estas ciências que vão desde a psico-

patologia, a psicologia clínica e desenvolvimento, e as ciências cognitivas, podem também fornecer cuidadosas descrições em um nível de 1ª pessoa que se mostram muito interessantes para a Fenomenologia.

Para ilustrar isto, parece interessante analisar as descrições de casos clínicos do neurologista e psiquiatra estadunidense Oliver Sacks. A exemplo, em seu livro intitulado O homem que confundiu sua mulher com um chapéu, SACKS (1987) oferece uma detalhada descrição de um homem que repentinamente começa a ouvir músicas clássicas em seus maiores detalhes. O conteúdo destas músicas provocava em si um sentimento misto e anacrônico entre uma época feliz de sua infância e seu momento atual, levando-o a atribuir um sentido àquele fenômeno que poderia muito bem ter sido considerado psicopatológico, mas que foi descrito compreensivelmente por Sacks ao atendê-lo. Poderia ser pensado - e não seria injusto, uma vez que o próprio Sacks faz referências tanto à psiquiatras da tradição fenomenológica, quanto à Kurt Goldstein – a respeito da relação deste tipo de descrição com as concepções de temporalidade, corporeidade e doação de sentido formuladas por Husserl porém aplicadas à psiquiatria por autores como Minkowski e Binswanger.

Nesta proposta de naturalização, esta não teria como função apenas pontuar a utilidade da fenomenologia para, por exemplo, as ciências cognitivas e a psicologia. Não seria também sua função apenas explicitar *insights* fenomenológicos para a investigação empírica, mas sim, e nisto acompanha-se GALLAGHER e ZAHAVI (2008), que a influência caminharia em ambos os sentidos. Seguindo esta interpretação da fenomenologia, depreende-se a possibilidade da mesma em também sofrer contribuições a partir destas ciências, a isto denomina-se um movimento de iluminação mútua (ZAHAVI, 2010). Exemplos deste movimento compreendem hoje uma série de estudos importantes em diversas áreas de produção de conhecimento (GALLAGHER, 2006).

Uma das áreas que mais se destacam nestas recentes contribuições é a área da *Embodied Cognition* ou Cognição Corporficada, tema que evoca conceitos caros à Fenomenologia como corpo, espacialidade, temporalidade, consciência e movimento corporal. É necessário evidenciar-se que boa parte do histórico das ciências cognitivas do século XX e XXI, bem como algo da tradição filosófica que remonta à estas teorias contemporâneas, atribui à capacidade cognitiva um tipo de descorporificação. Dessa forma, ou de um lado estas examinam e atribuem ao comportamento inteligente independência de uma forma específica de corporidade, ou por outro atribuem ao cérebro uma posição central na cognição humana, considerando o corpo apenas uma representação do córtex sensorial (CLARK, 2008).

Neste ponto, a fenomenologia oferece diversos recursos para uma compreensão mais ecológica do tema. Algumas pesquisas vem tentando demonstrar, com algum sucesso, que sim, seres humanos são corporificados, suas percepções e ações dependem do fato que possuem corpos, e que sua cognição é modificada e moldada exatamente devido uma existência corpórea. GALLAGHER e ZAHAVI (2008) opinam até que o famoso experimento mental do *Brain in a Vat* (cérebro na cuba) criado por Hilary Putnam na década de 80, posteriormente elaborado e alterado por muitos outros filósofos da mente como John Searle (1992), Daniel Dennett (1978), pode ser utilizado para contestar o fato de que a cognição exige a dimensão corporal. Para pensar a possibilidade de um cérebro em uma cuba experienciar coisas do modo como as pessoas experienciam, ou seja, estar fenomenologicamente no mundo e não apenas estar fisicamente em uma cuba, este aparelho teria que replicar os sistemas corporais que já suportam a existência através de inputs e outputs complicadíssimos, que beiram à impossibilidade, favorecendo a hipótese da necessidade desta relação corporificada no mundo (GALLAGHER e ZAHAVI, 2008).

Esta proposta de corporificar a cognição também é defendida no sentido de abandonar algumas visões cartesianas, estratégia utilizada por muitos filósofos da mente que, desde a publicação de Gilbert Ryle utilizaram seu anti-cartesianismo como um ponto inicial pós-Descartes pra continuar o debate a respeito da separação mente-corpo (RYLE, 2009). Entretanto, para o filósofo Andy Clark, muitos adeptos das ciências cognitivas, mesmo tentando ao máximo caminhar na direção contrária ao cartesianismo, caem em sua armadilha. Para CLARK (2008), pensar a relação do cérebro com a atividade corporificada de uma forma mais completa exige abandonar a ideia comum da dimensão mental separada da corporal, ainda tentando derrubar as muralhas erguidas entre características da consciência como percepção, cognição e ação. Em conjunto com isto, outras crenças aparentemente contra-intuitivas caem, a exemplo de um centro executivo, localizado no cérebro, que performa todo o pensamento complexo.

Mais argumentos sobre a cognição corporificada podem ser descritos a partir de vivências cotidianas e experimentais, como o uso e utilização comum de gestos corporais para facilitar não apenas a comunicação, mas também o processo de linguagem em si; a visão que, como guia da ação em conjunto com o movimento corporal funcionam como um gerador de *feedback* que está mais integrado com alguns processos visuais do que os modelos tradicionais de visão; a presença de neurônios-espelho que são ativados não apenas quando executa-se uma ação, mas também quando se ve outros a fazendo; e finalmente o fato de que muitas vezes performam-se tarefas cognitivas como relembrar ou imaginar utilizando os próprios corpos ou partes do ambiente para simplificar e melhorar a natureza do processo cognitivo (CLARK, 1999/2008).

Os filósofos e cientistas cognitivos que destacam a cognição como corporificada fazem questão em explicitar suas origens. Andy Clark por exemplo remete à *Sein und Zeit* (Ser e Tempo) de Heidegger, e a Fenomenologia da Percepção em

Merleau Ponty (CLARK, 2003). Porém, o autor não para aí, comenta a importância na adequação da proposta fenomenológica de Merleau-Ponty para entender a percepção e a corporeidade em conjunto com as ciências cognitivas atuais, não deixando também de ressaltar o valor em analisar resultados da psicologia experimental e até da robótica para entender a complexidade deste assunto (CLARK, 2008). Este exemplo fornece algumas pistas e indicações de uma real e possível colaboração frutífera entre a fenomenologia e as ciências empíricas.

O conceito de *Embodied Cognition* também é levado em conta para uma teoria que busca cada vez mais atenção hoje, o *Enactivism* (Enativismo). Esta linha, que hoje já se destaca nos estudos filosóficos e científicos com várias propostas teóricas diferenciadas, utilizou inicialmente o conceito de *autopoieses* iniciado por Varella, que descreve sistemas de vida com a capacidade de adaptação, auto-manutenção e auto-individuação que também buscam um tipo de auto-regulação a partir de estratégias do próprio organismo (VARELLA, THOMPSON e ROSCH, 1993). Alguns ainda defendem uma visão mais radical do *enactivism* do que a proposta iniciada por Francisco Varella, alegando que o modelo de *autopoieses* nos sistemas de vida seria desnecessário para a cognição e experiência, sendo estas ainda cometidas com o mentalismo e o representacionalismo (HUTTO e MYIN, 2013).

Foram citadas aqui algumas das diversas contribuições que a Fenomenologia vem fornecendo às ciências cognitivas, praticando a tal relação alertada por ZAHAVI (2010) para com as ciências empíricas. Mesmo assim, muitos poderiam objetar que as proposições fenomenológicas não possuíam em sua formulação e desenvolvimento este tipo de possibilidade dialógica, sendo a prática disto algo como um erro conceitual ou algum tipo de leitura errônea dos textos desta disciplina. Quanto a isto, deveria-se deixar algumas pré-suposições de lado, como recomenda Husserl, e olhar com mais detalhamen-

to ao fenômeno que é presentado, neste caso o texto fenomenológico. Isto é, há de se procurar no trabalho da fenomenologia alguns precedentes que possam auxiliar, ainda mais, na justificação destas propostas. Para isso, utilizar-se-á alguns exemplos da obra de Husserl e Merleau-Ponty para ilustrar esse campo, que hoje se mostra cada vez mais aberto para as intersecções entre a fenomenologia, com as ciências Cognitivas e a Filosofia da Mente.

Husserl já em um momento mais amadurecido, principalmente nos cursos em Amsterdam (HUSSERL, 1977), bem como outros textos subsequentes (HUSSERL, 1970) destacou duas principais vias para o estudo da consciência, cujas diferenças se fazem dignas de nota, devido às aberturas possíveis na teoria fenomenológica. A primeira destas seria a Fenomenologia Transcendental, uma tentativa global interessada no estudo da constituição da subjetividade e na possibilidade de conhecer as coisas apenas e unicamente através da consciência. Esta primeira proposta de estudo contrasta com a via da Psicologia Fenomenológica, um projeto de um modelo de Psicologia que objetiva estudar a consciência de uma forma não redutiva, dando à esta o devido respeito às suas peculiaridades (ZAHAVI, 2010). Desta forma, a psicologia fenomenológica pode ser identificada como uma ontologia regional, que investiga a consciência empírica cuidadosamente, incitando a descrição das estruturas psíquicas da consciência.

Isto é importante pois se refere principalmente a um destaque na obra husserliana que vai além dos estudos (e com certeza seu foco principal) da fenomenologia transcendental. ZAHAVI (2010) por exemplo nota que Husserl não era cego às possíveis contribuições que suas investigações acerca da consciência poderiam ter, e ainda citando Husserl, "Eideticamente e empiricamente, uma psicologia pura – uma psicologia que meramente explica o que pertence à psyque, ao ego concreto humano, como sua própria essência intencional, corresponde à fenomenologia transcendental e vice-versa" (HUSSERL, 1982,

p. 131). É possível depreender deste trecho que Husserl entendia a possibilidade de uma transposição, a partir de uma mudança atitudinal, entre a a via transcendental e a via fenomenológica.

Também encontra-se presente por exemplo na última seção da tese de doutorado de Merleau-Ponty - que resultou na grande obra *Ciência e Comportamento Humano* - um trecho deveras interessante, que com certeza moveu com as estruturas do pensamento fenomenológico vigorante na época. MERLEAU-PONTY (1967) convida seus leitores para uma resolução crítica, procurando levar a dimensão existencial aos limites do conhecimento, descobrindo as significações intelectuais concretas. O autor alerta sobre a necessidade de superar uma visão intelectualista da percepção e dos fenômenos de consciência, dizendo que para isto "seria necessário definir a filosofia transcendental novamente de modo a integrá-la com os fenômenos do real" (MERLEAU-PONTY, 1967 p. 224).

Ao fim deste curto capítulo, é possível depreender algumas ideias e pontos de contato entre as ciências cognitivas e a filosofia da mente com o pensamento fenomenológico, uma das mais importantes escolas do pensamento filosófico continental. Porém, não se poderia pensar que esta é uma via ultrapassada e de mão única, sendo sendo necessário, para dar continuidade ao seu pensamento sofisticado, manter a postura dialógica e de abertura com relação à outras formas de conhecimento, podendo modificar e ser modificado em uma relação frutífera e honesta com relação às limitações de cada disciplina.

Esta aproximação, é claro, não é fácil, uma vez que os temas abordados na fenomenologia compartilham uma alta complexidade e importância, como o estudo a respeito da consciência, da constituição da subjetividade e de mundo. Para o avanço do conhecimento destas áreas também estudadas pela Fenomenologia, se vê cada vez mais necessário uma melhor apropriação e um maior estudo de textos clássicos, po-

rém, não deixando de se acompanhar o progresso que outras áreas vizinhas -a exemplo das ciências empíricas- podem oferecer. Por fim, vale a pena citar um trecho também de Merleau Ponty, em que o autor expressa sua opinião sobre a tarefa última da fenomenologia, compreendendo-a como uma filosofia da consciência que deveria entender sua relação com o não-fenomenológico. "O que resiste à fenomenologia dentro de nós- o ser natural, a fonte bárbara que Schelling falou- não pode permanecer fora da fenomenologia, devendo ter seu lugar dentro desta" (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 163).

Referências Bibliográficas

CLARK, A. An Embodied Cognitive Science? **Trends in Cognitive Sciences,** Cambridge, v. 3, n. 9, p. 345-351, September., 1999.

_____. **Natural-Born Cyborgs:** Minds, Technologies, and the Future of Human Intelligence. New York: Oxford University Press, 2003.

_____. **Supersizing the Mind:** Embodiment, Action, and Cognitive Extension. New York: Oxford University Press, 2008.

DENNET, D. Where Am I? In: _____. **Brainstorms:** Philosophical Essays on Mind and Psychology. Bradford: Bradford Books, 1978.

GALLAGHER, S. & ZAHAVI, D. **The Phenomenological Mind:** an introduction to philosophy of mind and cognitive science. London: Routledge, 2008.

_____. & SORENSEN, J. B. Experimenting with Phenomenology. **Consciousness and Cognition,** v. 15, n. 1, p. 119-134., 2006.

HUSSERL, E. **The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology:** An introduction to Phenomenological Philosophy. Evanston: Northwestern University Press, 1970.

_____. **Phenomenological Psychology.** The Hague: Martinus Nijhoff, 1977.

_____. **Cartesian Meditations:** An Introduction to Phenomenology. The Hague: Martinus Nijhoff, 1982.

HUTTO, D. D. & MYIN, E. Enactivism: The Radical Line. In: _____. **Radicalizing Enactivism:** Basic Minds without Content. Cambridge: MIT Press, 2013.

MERLEAU-PONTY, M. **The Structure of Behavior.** Boston: Beacon Press, 1967.

_____. **Themes from the Lectures at the Collège de France.** Evanston: Northwestern University Press, 2000.

ROY J-M., PETITOT, J., PACHOUD, B., & VARELA, F. J. **Naturalizing Phenomenology.** Stanford: Stanford University Press, 1999.

RYLE, G. **The Concept of Mind.** London: Routledge, 2009.

SACKS, O. **The Man Who Mistook his Wife for a Hat and other Clinical Tales.** Cambridge: Touchstone, 1987.

SEARLE, J. **The Rediscovery of Mind.** Cambridge: MIT Press, 1992.

SMITH, D. W. & THOMASSON, A. L. **Phenomenology and Philosophy of Mind.** New York: Oxford University Press, 2005.

SPIEGELBERG, H. **The Phenomenological Movement:** A Historical Introduction. The Hague: Martinus Nijhoff, 1965.

VARELA, F. J., THOMPSON, E. & ROSCH, E. **The Embodied Mind:** Cognitive Science and Human Experience. Cambridge: MIT Press, 1993.

ZAHAVI, D. **Husserl's Phenomenology.** Stanford: Stanford University Press, 2003.

_____. Naturalized Phenomenology. In: GALLAGHER, S. & SCHMICKING, D. **Handbook of Phenomenology and Cognitive Science.** Berlin: Springer, 2010.

O NAZISMO NA PERSPECTIVA BIOPOLÍTICA DE ROBERTO ESPOSITO EM DIÁLAGO COM MICHEL FOUCAULT

Lucilene Gutelvil[1]

Introdução

O presente trabalho objetiva apresentar a perspectiva de Roberto Esposito no que tange ao nazismo. Para tanto, consideraremos de modo privilegiado a sua obra *Bios: Biopolítica e Filosofia* (2010), pelo fato do nazismo ser trabalhado no contexto de suas reflexões sobre a biopolítica. Antes de abordarmos, propriamente o nazismo, faz-se mister apresentar o paradigma imunitário a partir do qual esse regime político é pensado pelo filósofo baixo um novo olhar, sem deixar de esconder suas articulações com as reflexões abertas por Michel Foucault na lição de 17 de março do curso de 1976.

Inicialmente, pode-se dizer que a visão destes dois filósofos não são excludentes, pois o próprio Esposito utiliza-se daquilo que considera insuficientemente tematizado em Foucault no que concerne ao paradoxo do biopoder e do próprio nazismo, na medida em ele é usado como exemplo desta articulação complexa entre a vida e a morte. Esposito, à vista disso, não pretende afirmar que a leitura que Foucault faz do nazismo é errônea, mas deseja complementá-la e mostrar que o filósofo francês não possuía um paradigma dúctil capaz de explicar internamente a relação entre a vida e a morte.

A leitura foucaultiana do nazismo é feita a partir de suas reflexões sobre a guerra das raças, assim como da transformação dos mecanismos de poder a partir do século XVIII. Com a emergência do biopoder que tem por função a majora-

[1] Doutoranda em filosofia pela PUCPR.

ção da vida da espécie, inaugura-se aquilo que o próprio filósofo designou como biopolítica (política da vida). Quando se pensa o Nacional Socialismo neste contexto biopolítico, logo percebe-se os paradoxos que contêm, pois o nazismo deixou seus rastros singulares de terror que a história se encarregou de narrar.

A leitura espositiana, por seu turno, analisa o aspecto paradoxal dos mecanismos de poder na análise de Foucault, a saber, como a partir do regime do biopoder ou biopolítica que tem por função a otimização da vida, pode-se explicar ações de morte, como é o caso das políticas no Nacional Socialismo? É através do paradigma imunitário que Esposito acredita responder como no nazismo a morte e a vida são duas faces de uma mesma moeda e de que modo articulam-se internamente. Eis, portanto, as problemáticas a serem averiguadas neste trabalho.

Michel Focault: o nazismo e o racismo de estado

Não se pode ignorar que as reflexões de Roberto Esposito no que concerne ao nazismo situam-se nos sulcos deixados por Michel Foucault. Não se pode, também, dizer que o filósofo italiano ocupa-se tão somente em apontar as insuficiências de abordagens sobre este assunto que o último deixou, mas ocupa-se em fazer um caminho próprio de análise. O nazismo é citado de modo mais contundente por Foucault na aula de 17 de março de 1976, do curso *Em Defesa da Sociedade.* Deste modo, não se trata de um trabalho sistematizado ou profundamente organizado, mas lampejos de pensamento que convidam o leitor a refletir sobre um determinado assunto.

O contexto em que nazismo emerge nas considerações de Foucault é o do racismo de Estado. Ao longo do curso o pensador apresenta como um discurso da guerra das raças que

não tinha um sentido iminentemente biológico no século XVII, passa a sê-lo nas políticas do Nacional Socialismo em meados do século XX. O discurso da guerra das raças é um discurso que surgiu e funcionou como estratégia de luta frente à centralização monárquica. Trata-se, sobretudo, de um discurso que compreende a guerra como fundamento das relações de poder. Apresenta o filósofo:

> Esse discurso, o que é que ele diz? Pois bem, eu creio que diz isto: contrariamente ao que diz a teoria filosófico- jurídica, o poder político não começa quando cessa a guerra. A organização, a estrutura jurídica do poder, dos Estados, das monarquias, das sociedades, não têm seu princípio no ponto em que cessa o ruído das armas. A guerra não é conjurada. No início, claro, a guerra presidiu o nascimento dos Estados: o direito, a paz, as leis nascerem no sangue e na lama das batalhas. (FOUCAULT, 2010, p. 43)

Neste discurso da guerra das raças é possível captar a sua formulação histórica no início de século XVII com as lutas políticas na Inglaterra dos grupos pequeno-burgueses contra a monarquia e, no final do mesmo século, na França, nas lutas da aristocracia contra a monarquia. Mais do que os aspectos históricos do discurso da guerra das raças, o interessante é compreender a sua estrutura binária que compreende a sociedade sempre marcada por dois grupos, duas categorias de indivíduos, dois exércitos em afronta continuada. Ou ainda, a raça deve ser compreendida, neste contexto, enquanto diferenças de língua, de território, de religião. O discurso da guerra das raças é um discurso de perspectiva, um discurso inteiramente histórico que desponta nas bordas de um discurso jurídico da soberania. Pois Hobbes longe de poder ser considerado um filósofo da guerra e do conflito é antes o de sua neutra-

lização. A passagem do estado de natureza para o estado civil nada mais é que a tentativa de barrar o embate constante entre os homens e a possibilidade que cada um possui de retirar a vida do outro.

Com o nazismo, esse discurso da guerra das raças passa a ser interpretado em chave biologista, pois

> [...] a outra raça, no fundo, não é aquela que veio de outro lugar, não é aquela que, por uns tempos, triunfou e dominou, mas é aquela que, permanentemente e continuamente, se infiltra no corpo social , ou melhor, se recria permanentemente , no tecido social e a partir dela. Em outras palavras: o que vemos como polaridade, como fratura binária na sociedade, não é o enfrentamento de duas raças exteriores uma à outra; é o desdobramento de uma única e mesma raça em uma super-raça e uma sub-raça. Ou ainda: o reaparecimento, a partir de uma raça, de seu próprio passado. Em resumo, o avesso e a parte de baixo da raça que aparece nela. (FOUCAULT, 2010, p.52)

O discurso que inicialmente era descentralizado no que se refere ao discurso da soberania jurídica, passa a ser recentralizado a partir da ideia de "uma raça considerada como sendo verdadeira e a única, aquela que detém o poder e aquela que é titular da norma" (FOUCAULT, 2010, p. 52). A luta contra o inimigo externo como no caso de uma guerra contra dois grupos, converte-se na defesa contra o próprio corpo social, o inimigo interno. Trata-se, portanto, de proteger-se dos perigos biológicos no interior do próprio corpo social. Essa tipologia de racismo apresenta o imperativo de uma purificação permanente, de normalização social.

As notas mais singulares de Foucault no que se refere ao nazismo aparecem na lição de 17 de março de 1976, na con-

juntura do poder de soberania e do biopoder. Nesta lição, Foucault apresenta o biopoder como uns dos fenômenos do século XIX, a saber, "a assunção da vida pelo poder: se vocês preferirem, uma tomada do poder sobre o homem enquanto ser vivo, uma espécie de estatização do biológico ou, pelo menos, uma certa inclinação que conduz ao que se poderia chamar de estatização do biológico" (FOUCAULT, 2010, p. 202). Ou seja, o biopoder refere-se ao aparecimento de uma relação nova entre os seres vivos e o poder, particularmente, uma tomada ou articulação do poder sobre os fenômenos biológicos da população. Em outros momentos o filósofo acrescenta:

> E eu creio que, justamente, uma das maciças transformações do direito político do século XIX consistiu, não digo exatamente em substituir, mas em completar esse velho direito de soberania – fazer morrer ou deixar viver – com outro direito novo, que não vai pagar o primeiro, mas vai penetrá-lo, perpassa-lo, modifica-lo, e que vai ser um direito, ou melhor, um poder exatamente inverso: poder de "fazer" viver e de "deixar" morrer. O direito de soberania é, portanto, o de fazer morrer ou de deixar viver. E depois, este novo direito é que se instala: o direito de fazer viver e de deixar morrer. (FOUCAULT, 2010, p. 202)

Faz-se necessário esclarecer que quando o filósofo fala de reconfiguração do poder de soberania, isso não significa dizer o mesmo que continuação do poder de soberania. Pois reconfigurar aponta, sobretudo, que o modo de proceder do poder não pode ser o mesmo. O que Foucault aponta no que se refere ao nazismo, neste sentido, é o paroxismo do exercício do biopoder, pois na medida em que ele incumbe-se da vida e de sua majoração, como é possível articular a morte em seu sistema? Pois, se no regime da soberania jurídica a morte está

presente nos cálculos do poder, ou melhor, o príncipe possui o direito de retirar a vida de seu súdito; no que se refere a bomba atômica, por exemplo, o seu potencial de produção de morte não se fundamenta em termos jurídicos, mas ultrapassa a sua lógica que aparece como o seu excesso, já que pode aniquilar a possibilidade mesma da vida[2].

Categoricamente o paradoxo do biopoder é formulado nos seguintes termos: "como esse poder que tem essencialmente o objetivo de fazer viver pode deixar morrer? Como exercer o poder de morte, como exercer a função da morte, num sistema político centrado no biopoder?" (FOUCAULT, 2010, p. 214). É neste contexto que o racismo de Estado levado a cabo pelo nazismo pode jogar luz sobre esse paradoxo, assim como especificar a lógica do biopoder. "Com efeito, que é o racismo? É, primeiro, o meio de introduzir, afinal, nesse domínio da vida e que o poder se incumbiu, um corte: o corte entre quem deve viver e quem deve morrer" (FOUCAULT, 2010, p. 214). A morte é colocada em termos positivos, pois não se trata meramente de retirar a vida de outrem, mas da ideia de que a vida do anormal e do degenerado deve ser aniquilada, na medida em que isso significa o fortalecimento da raça superior.

---

[2] "Ou, noutro limite, vocês tem o excesso, ao contrário, não mais do direito soberano sobre o biopoder, mas o excesso do biopoder sobre o poder sobre o direito soberano. Esse excesso do biopoder aparece quando a possibilidade é técnica e politicamente dada ao homem, não só de organizar a vida, mas de fazer a vida proliferar, de fabricar algo vivo, de fabricar algo monstruoso, de fabricar- no limite- vírus incontroláveis e universalmente destruidores. Extensão formidável do biopoder que, em contraste como o que eu dizia agora há pouco sobre o poder atômico, vai ultrapassar toda a soberania humana" (FOUCAULT, 2010, p. 213).

O nazismo, conforme Foucault, "é uma sociedade que generalizou absolutamente o biopoder, mas que generalizou, ao mesmo tempo, o direito soberano de matar" (FOUCAULT, 2010, p. 218), pois as políticas de purificação da raça não só aniquilavam os judeus como germes doentes a serem combatidos, como dotava todas as pessoas de um poder sobre o outro através da denúncia que cada um podia fazer de seu vizinho. O Estado, nas palavras de Holt (2001, p. 83), "[...] tem o poder de promover e de aplicar as decisões relativas a vida e a morte, o enfraquecimento e a reprodução das espécies". Um poder que é paradoxal, pois ao mesmo tempo que otimiza a vida, pode também destruí-la.

A resposta de Foucault ao paradoxo do biopoder refere-se ao racismo, já que "a raça, o racismo, é a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização" (FOUCAULT, 2010, p. 215), uma vez que não se trata de mostrar que o exercício do poder é legitimo ou não, mas em apresentar unicamente a sua lógica, o seu modo de operação (*modus operandi*). O racismo é o que torna possível a ação homicida do Estado, uma vez que especifica tipos de vida considerados dignos ou não de viver. O racismo, conforme Dillon (2008, p.168), "especifica se um vida deve ou não se considerada elegível para a vida enquanto tal". Dessa maneira, a morte não é tomada em si mesma no regime do biopoder, mas em função da vida. É pra salvar a vida de uma raça, de uma população que a morte de outra é aceitável. O nazismo não faz mais do que pôr a nu os mecanismos do racismo de Estado, sob a ótica da defesa da vida, do discurso de proteção da raça ou do próprio Estado.

Roberto Esposito: o nazismo e o paradigma imunitário

Esposito trabalha a questão do nazismo, especificamente no capítulo quarto de *Bíos: Biopolítica e Filosofia*, designado

como *Tanatopolítica (O Ciclo do Ghenos*), fazendo referência a Foucault, a saber, a pertinência de sua abordagem na medida em que ele é o primeiro a fazer uma leitura biopolítica do nazismo. Contudo, Foucault teria deixado seus leitores insatisfeitos, na medida em que parece permanecer entre duas hipóteses contrapostas de pesquisa no que se refere aos mecanismos de poder, a saber, se o biopoder é uma articulação nova de poder ou se ele é uma reconfiguração do poder de soberania. Essa é precisamente a crítica que lhe aponta Roberto Esposito. Dado que, na medida em que Foucault não faz um escolha decisiva por uma ou outra, ele não consegue explicitar como a morte participa dos mecanismos do biopoder, haja vista oscilar entre duas respostas excludentes. Esposito não aceita a resposta de Foucault do racismo de Estado como aquele capaz de explicitar a morte no interior do regime do biopoder, visto que a relação entre vida e poder é sempre exterior, a saber, o poder em determinado momento toma de assalto a vida. Daí parte a sua insistência em encontrar uma resposta mais satisfatória.

Ora, o objetivo de Esposito, deste modo, é elaborar uma leitura do nazismo a partir do seu paradigma imunitário. Portanto, faz-se necessário entendermos esse paradigma para, sequencialmente, apresentar como no regime Nacional Socialista a vida é articulada a partir da morte. Descreve o filósofo:

> Para já, comecemos por observar que a categoria de "imunidade", mesmo no seu significado corrente, se inscreve precisamente na encruzilhada dos dois – na linha de tangência que liga a esfera da vida à do direito. Se, com efeito, no âmbito biomédico ela se refere a uma condição de refrangibilidade, natural ou induzida, em relação a uma dada doença por parte de um organismo vivo, em linguagem jurídico-política refere-se à isenção, temporária ou definitiva, de um sujeito em relação a determinadas obrigações, ou responsabilidades,

> às quais normalmente está vinculado. (ESPOSITO, 2010, p. 73)

Em outros termos, a imunidade pode ser compreendida a partir do procedimento da vacinação, uma vez que quando um sujeito recebe uma determinada vacina, ele está sendo imunizado contra os efeitos de uma determinada doença. De que modo? A partir de uma inserção em seu corpo de uma parcela pequena do vírus (que em grandes proporções viria a matá-lo), com o objetivo de tornar o seu corpo resistente a essa doença. Na presente reflexão sobre o nazismo, a imunidade será abordada apenas em sua vertente biomédica. Neste sentido, a vida não é apenas algo que passa em algum momento a fazer parte dos cálculos do poder, tal como aborda Foucault, visto que "a imunidade não é apenas a relação que liga a vida ao poder, mas é o poder de conservação da vida" (ESPOSITO, 2010, p,74). A vida não é conservada excluindo a morte, entretanto utilizando-se dela.

Esposito aborda a imunidade enquanto paradigma, no sentido em que ele possui uma vantagem hermenêutica, *i.e.*, é capaz de unir dois sentidos, duas modalidades (positiva e negativa; conservação e destruição), de forma a poderem ser articulados internamente. No caso foucaultiano, a morte emergia em função da vida, a partir do racismo de Estado. Tratava-se, desse modo, de apresentar uma racionalidade do funcionamento do biopoder. A imunidade, por sua vez, é capaz de articular internamente a vida e a morte e mostrar como uma está nas dependências da outra. No que concerne ao nazismo, expressa o filósofo:

> O nazismo constitui uma extensão irredutível à história que o precede porque introduz nela uma antinomia até então desconhecida na sua figura e nos seus efeitos. É redutível ao princípio de que a vida só se defende e se desenvolve através de um

> alargamento progressivo do círculo de morte. (ESPOSITO, 2010, p. 160)

O regime nazista articulou em suas políticas higiênico-sanitárias uma ideia de potenciação da vida ao mesmo tempo em que produziu em massa a morte de milhões de judeus e ciganos, que eram considerados focos de doenças. Esposito ironiza que os judeus se fossem considerados animais teriam se salvado, uma vez que o próprio Hitler era adepto de uma dieta vegana e amigo dos animais. Isso significa que os judeus eram considerados menos que animais, eram bactérias a serem incineradas (*cf*. ESPOSITO, 2010, p. 166). O que parece contrassensual é que a medicina que deveria estar ao lado da vida, situa-se no interior desse ciclo potencial de morte. Mas a questão é justamente que os médicos não acreditavam estar agindo em desacordo com as normas éticas de sua profissão, ao contrário, estavam executando-a com maestria. Ressalta Esposito (2010, p. 166), "deste ponto de vista tem-se justamente sustentado que o genocídio foi o resultado não da ausência, mas sim da presença de uma ética médica pervertida em seu contrário". Na ótica de Riquelme, o que permitiu que os médicos atuassem na política nazista refere-se também a certa visão do próprio papel da medicina. Foi "a 'ciência da raça' que veio a constituir uma base substancial de treinamento médico durante a era nazista e muitos crimes capitais contra a humanidade encontraram nela base teórica" (RIQUELME, 2005, p. 31). Dessa forma, o argumento da raça serviu como justificativa médica para uma política de morte (tanatopolítica).

Uma política intensa de morte só é possível mediante certo racismo, neste caso Esposito não parece discordar de Foucault, pois o nazismo almejando a mais ousada realização da biologia especificava tipos de vida, a saber, os que eram dignos de viver e outros, de maneira oposta, eram lançados à morte. "Porque é o que o nazismo – ao contrário de todas as outras formas de poder passadas e presentes – levou a tenta-

ção homicida a sua mais acabada realização?" (ESPOSITO, 2010, p. 167). Para o pensador italiano a resposta a essa pergunta só pode ser dada a partir da categoria da imunização, pois só a imunidade é capaz de articular vida e morte, mostrando que o excesso de proteção pode conduzir à autodestruição. Tal possibilidade destrutiva é apresentada por Esposito por meio da figura da doença autoimune. O que ocorre no processo de uma doença autoimune? A proteção é de tal modo elevada que se volta contra o próprio corpo que devia proteger, o destruindo. Neste sentido, o nazismo apresentou seu potencial homicida e suicida, já que não eliminou apenas aqueles que considerava impuros, mas ao fim e ao cabo destruiu o seu próprio corpo (povo alemão). É no telegrama 17 que Hitler dá ordem de destruição das condições de vida do povo alemão que se mostrou frágil a ideologia da raça. "[...] Ficou de repente claro o ponto limite da antinomia nazista: a vida de alguns, e afinal de um, só é consentida pela morte de todos" (ESPOSITO, 2017 p.171). Isto posto, é possível captar que o valor supremo do nazismo não era a morte, mas a vida; uma vida puramente idealizada como a melhor.

> O que queriam matar no judeu – e em todos os tipos humanos a eles assimilados – não era a vida mas a presença nela da morte: uma vida já morta porque marcada hereditariamente por uma deformação originária e irremediável. Queria-se a todo custo evitar o contágio do povo alemão por parte de uma vida habitada e dominada pela morte. O único modo de o fazer pareceu ser o de apressar o "trabalho negativo" – de assumir como próprio o encargo natural, ou divino, de conduzir à morte a vida já a ela prometida". (ESPOSITO, 2010, p. 197)

Para Esposito (2017, p. 171), "a categoria da biopolítica deve ser integrada a de imunização. Porque só a última des-

nuda de modo claro o nó mortífero que aperta a proteção da vida com sua potencial negação". Longe das políticas nazistas serem a prova de uma irracionalidade, são a evidência de uma racionalidade pautada na bacteriologia e na limpeza levada até as suas últimas consequências: a destruição do povo alemão que buscou tanto proteger. Dessa forma, a imunização emerge como léxico e paradigma capaz de explicar fenômenos como o nazismo, justamente porque ele evidencia que não é a morte o ponto principal de ação deste regime, mas a vida de um povo. Neste sentido, a vida é colocada no epicentro da reflexão, como emblema de ação. A morte é usada em função da vida.

Considerações finais

Como foi salientado anteriormente, as reflexões de Foucault e Esposito no que tange ao regime Nacional Socialista, não são excludentes, parecem ser caminhos diferenciados de análise. Não se pode esquecer que a analítica de Foucault é elaborada a partir dos mecanismos de poder e, neste sentido, não se trata de buscar compreender a fundo a lógica interna do nazismo que revelou horrores inimagináveis, porém tão somente mostrar a utilização no interior deste regime de duas facetas distintas de poder: o poder de soberania e o biopoder. A leitura de Foucault no curso de 1976 em relação as modalidades de poder soberano e biopoder não deixam de ser paradoxais. Neste ponto deve-se dar razão a Esposito. Em trabalhos posteriores como *História da Sexualidade 1: A Vontade de Saber* (1976) e *Segurança, Território e População* (1978), a sua insistência em marcar diferenças entre o regime de poder soberano e biopoder é mais intensivo.

No que se refere ao paradigma imunitário, é inegável o seu valor na medida em que é capaz de explicar a lógica interna de funcionamento, a racionalidade de um regime político.

O interessante no paradigma imunitário não é apenas o seu potencial explicativo do uso da morte para a conservação da vida, mas o desmascaramento de que essa relação imunitária compõe todo o léxico da polícia moderna desde Hobbes. Pois o *pactum societatis* nada mais é que a imunização dos indivíduos do perigo constante em que se encontram no estado de natureza. É para a proteção de suas vidas que os homens transferem sua liberdade a um Outro capaz de salvaguardá-los: o soberano. A lógica imunitária deixa evidências de que a morte e a vida não são opostas uma a outra, mas que estão imbricadas constantemente. Neste sentido, a vida não só é protegida às custas da morte, como ela pode ser sucumbida por ela, caso haja um desequilíbrio do tipo auto imunitário, em que o excesso de defesa volta-se contra si mesmo se auto chocando e auto destruindo.

Referências Bibliográficas

DILLON, Michael. Security, race and war. In: DILLON, Michael; NEAL, Andrew W (Orgs.). **Foucault on politics, security and war.** Basingstoke [England]: Palgrave Macmillan, 2008.

ESPOSITO, Roberto. **Bios**: Biopolíatica e Filosofia. Coimbra: 70 Biblioteca de Filosofia Contemporânea, 2010.

_____. O nazismo e nós. In: ESPOSITO, Roberto. **Termos da Política**: comunidade, imunidade, biopolítica. Curitiba: Ed. UFPR, 2017.

FOUCAULT, Michel. **Em Defesa da Sociedade**. Trad. Maria Ermantina Galvão. 2 ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

HOLT, Thomas. Pouvoir, savoir et race. In: ZANCARINE, Jean Claude (Org.). **Lectures de Michel Foucault**: À propos du cours de Michel Foucault " Il faut défendre la societé". Paris: Ens Éditions, 2001.

RIQUELME, Horacío. **La medicina nacionalsocialista**: ruptura de los cânones éticos en una perspectiva histórico-cultural. Polís- Revista Latinoamericana, v.10, 2005.

A POTÊNCIA DO RECÉM-NASCIDO, UMA FILOSOFIA DA DIFERENÇA

Sarah Bernadette de Carvalho Alcantara[1]

A proposta deste texto margeou o caminho do ato criativo do pensar. Absorver o pensamento de Gilles Deleuze e Guatari relativo à "Corpo sem órgãos", articulando-o na relação poder e potência, observada na prática médica e focada no período neonatal, nada mais é que desvendar em ato o que foi articulado em ideia. O que chama a atenção no pensamento deste filosofo, é o movimento que ele faz sobre a filosofia, as linhas de intensidade que estabelece ao mover-se por territórios de outros filósofos, bem como os da arte e da ciência enaltecendo a relação, o encontro, e não a supremacia de uma sobre a outra. No entanto é importante salientar, conforme Machado (2010) que do ponto de vista da elaboração dos conceitos, ou do exercício do pensamento desse autor, há prioridade da filosofia sobre os outros domínios. O apelo ao saber não filosófico funciona fundamentalmente como extensão ou prolongamento de uma problemática definida conceitualmente pela filosofia.

O conteúdo do item a ser desenvolvido adiante segue os passos nômades de Deleuze, que conectou como poucos a filosofia à vida no universo da arte, da política, da educação e, nesta abordagem, da saúde.

> O conceito é definido como um incorporal que se encarna e se efetua nos corpos, o conceito é somente intensidades. A filosofia não está separada da vida. O conceito é um ato de pensamento - vida. Perguntar como a filosofia funciona seria o mesmo

[1] Doutoranda em Filosofia pela PUCPR.

> que perguntar como funciona a vida? Perguntar como funciona a vida é expor o pensamento em seu fazer, como ato de criação. Invento, brinco, bricolando um novo cogitar, um cogito esquizofrênico traçado em campo impessoal e pré-individual. Algo se move, desloca-se, se afeta, contrai-se, expande-se, mistura-se, reinventa-se, cria-se. Pensar é ato criador, inventa a vida. (ALCANTARA, 2011, P.199)

A filosofia de Deleuze proporciona essa dimensão revolucionária, e isso foi demonstrado ao se estudar seus conceitos, como o de diferença. Ao se superar o pensamento da identidade e da representação, o sujeito foi visto como único em sua multiplicidade, o que levou à seguinte reflexão: na trajetória dos bebês através das adversidades do poder, eles manifestaram potências únicas, superando os protocolos impostos pela análise representativa de números estatísticos.

O corpo sem órgãos é um corpo não organizado, como o de um recém-nascido, um corpo feito de intensidades, livre das subjetividades e significações introjetadas ao longo da vida. Um corpo com vontade de potência. Frente ao poder, nasce uma potência, constatada pela imanência desses sujeitos.

No volume três de *Mil Platôs*, Deleuze e Guatarri afirmam que o Corpo sem Órgãos: "Não é uma noção, um conceito, mas antes uma prática, um conjunto de práticas" (DELEUZE; GUATARRI, 2008, p. 9). É um exercício, uma experimentação já feita no momento do empreendimento. A ele nunca se pode chegar, ele é o limite. É Artaud[2] quem declara

[2]Antoine Marie Joseph Artaud (1896-1948) poeta, ator, escritor, dramaturgo francês. Citado por Deleuze no Volume três de "Mil Platôs", ao escrever sobre O Corpo sem órgãos. Artaud, considerado louco pela sociedade, encerra em si justamente a revolução contra o estigma da loucura.

guerra aos órgãos: "Para acabar com o juízo de Deus"; e, para Deleuze e Guattari, essa é uma expressão não só radiofônica, mas biológica, política, atraindo censura e repressão. A "declaração de guerra aos órgãos" feita por Artaud inspira Deleuze a entender o organismo como inimigo do corpo e, a partir dessa desconstrução, iniciar um movimento que, se por um lado possui um esqueleto ontológico, por outro é pura experimentação: O Corpo sem órgãos se define pela multiplicidade, pelo acontecimento do encontro com outros corpos, pelo quanto é capaz de afetar e ser afetado. Sua organização interna é substituída pela sua capacidade múltipla de estender-se aos encontros e neles, ampliar seu território por meio de devires. O encontro estabelece um entre, não uma imitação, ou uma identificação, e sim, uma ampliação móvel de um ir e vir de potências. Um "devir revolucionário" o que suscita o aspecto político dessa questão, onde a proposta do encontro subtrai a estrutura interna que o define, ou seja, a institucionalização que o limita. O Corpo sem órgãos significa a própria revolução frente ao organismo imposto, não necessariamente aos órgãos, mas a sua articulação fixa. Significa um substituir a interpretação pela experimentação. A proposta é não mais um encontro com o eu e sim uma desconstrução dele:

> Onde a psicanálise diz: Pare, reencontre seu eu, seria preciso dizer: vamos mais longe, não encontramos ainda nosso corpo sem órgãos, não desfizemos ainda suficientemente nosso eu. Substituir a anamnese pelo esquecimento, a interpretação pela experimentação. Encontre seu corpo sem órgão, saiba fazê-lo, é uma questão de vida ou de morte, de juventude e de velhice, de tristeza e de alegria. É aí que tudo se decide. (DELEUZE; GUATARRI, 2008, p. 11)

Quando os autores escrevem sobre desfazer o eu, há de se entender a diferença entre dois termos citados também por eles: fantasma e programa. O primeiro resultado do conjunto de significâncias e subjetivações acopladas aos processos ativos do comportamento, e interpretados pela psicanálise, enquanto o programa é o motor de experimentação, o qual, tudo retira para que viva o Corpo sem órgãos, e o que é retirado é, justamente o fantasma[3]. De suma importância é o que se segue na narrativa desse processo de experimentação, pois os autores esclarecem sobre o que já acontece e o que seguirá em acontecimento, ou seja, o que se passa sobre o corpo sem órgãos e a maneira de criar para si este Corpo sem órgãos. Situações compreendidas uma na outra, mas que revelam circunstanciais diferenças. O masoquista cria para si um corpo sem órgãos, em tais condições, que este, só pode ser povoado por intensidades de dor. As circunstâncias sobre as quais foi construído determinam as intensidades que o percorrem, portanto, em cada caso pode ser constituído por essas intensidades e por linhas que o compõe ou bloqueiam sua formação. Essa experimentação é delicada, pois, não pode haver estagnação dos modos, nem derrapagem do tipo: "O masoquista, o drogado tangenciam estes perpétuos perigos que esvaziam seu corpo sem órgãos em vez de preenchê-lo" (DELEUZE; GUATARRI, 2008, p.13).

[3]Ilustramos a questão abordada nesta altura do texto com um trecho da letra de uma canção: "Feche os olhos e você verá a verdade, mentiras por trás destas portas pretas [...] pelo que você vive? Pelo que você respira? O que restará quando tudo cair? Haverá sangue no chão, sofrimento em meus olhos, fogo em minha mente, estou vivo" Musica de autoria da Banda: Death Can't Take us All", 2015.

Fazendo uma reflexão sobre o estudo de Peter Pal Pelbart[4] quanto ao poder e a vida, articula-se com ele a importância do Corpo sem Órgãos como experimentação. Peter escreve que o Poder tomou de assalto a vida, penetrando todas as esferas da existência. Ele aponta esse poder como sendo as ciências, o capital, o estado, a mídia. No entanto, sua análise gira em torno da ideia de que tal poder, advindo na subjetividade, gera não a destruição da vida, mas o reativar de uma intensidade de potência. Segundo o autor, coube a Deleuze explicitar que ao poder sobre a vida (biopoder) deveria responder o poder da vida (biopotência), a potência "política" da vida, uma vez que ela faz variar suas formas e reinventa suas coordenadas de enunciação (PELBART, 2011). O mesmo autor descreve modalidades de vida acompanhadas de sua dimensão corporal: inicia pelo homem encurvado sobre si, submetendo-se sem reserva à vontade Divina, insultado em campos de concentração, onde o poder não eliminou o corpo, mas o manteve entre o humano e o inumano, o sobrevivente. E esse poder não se resume aos regimes totalitários, mas também a toda sociedade de consumo, o hedonismo de massa, a medicalização da existência. Depois aponta para a redução da subjetividade ao corpo, como aparência, imagem, longevidade, ou seja, obcecado pelo apelo à sobrevivência, produção maciça de sobreviventes. O outro exemplo está, segundo o autor, no extremo oposto da existência: os Recém-Nascidos, que, em meio a todos os sofrimentos, são atravessados por uma vida imanente, pura potência.

> O bebê apresenta essa vitalidade, querer viver obstinado, cabeçudo, indomável, diferente de qualquer vida orgânica: com uma criancinha já se tem

[4]Peter Pál Pelbart, Filósofo, estudioso de Deleuze, Professor na PUC de São Paulo. Tradutor de obras de Deleuze. Coordena a companhia teatral Ueinzz.

> uma relação pessoal orgânica, mas não com o bebê, que concentra em sua pequenez a energia suficiente para arrebentar os paralelepípedos. Com o bebê só se tem uma relação afetiva, atlética, impessoal, vital. (DELEUZE, 2011, p. 171)

Segundo Deleuze (2008) o Corpo sem Órgãos não existe antes do organismo; ele é adjacente e não para de se fazer, arranca da mãe uma matéria intensa e desestratificada, que constitui sua ruptura perpétua com o passado, sua experimentação atual.

O recém-nascido

Uma visão filosófica sobre a prática médica é o agenciamento desta reflexão, que carrega em si uma proposta de produção em filosofia. A Neonatologia constitui-se em uma especialidade médica ligada à área de Pediatria, cujo objeto do cuidado são bebês de zero até 28 dias, ou seja, recém-nascidos. Este estudo foca uma população especial, prematuros extremos, bebês nascidos com idade gestacional igual ou menor que 30 semanas, ou seja, saíram do útero materno bem antes do esperado. São submetidos a terapia intensiva em unidades neonatais compostas por alta tecnologia, para receberem cuidados adequados à sobrevivência.

"M"[5] saiu do corpo de sua mãe direto para o vaso sanitário de um consultório médico; estava com 28 semanas de vida e pesava 780g. A equipe de enfermagem, não percebendo que respirava, considerou-a morta, deixando-a sem atendimento. A família foi comunicada, e um caixão foi comprado. Quando ninguém esperava, "M" emitiu um choro, sendo as-

[5] Letra do alfabeto aleatória, para preservar a identidade do recém-nascido em questão.

sim percebida e encaminhada à UTI[6] Neonatal. Sua trajetória entre as paredes de uma incubadora foi longa: três meses. Passou por cinco intubações (introdução de uma cânula pela traqueia); ficou respirando com ajuda de aparelhos por 34 dias; recebeu quatro esquemas de antibióticos para tratar infecções; ficou em banho de luz com os olhos vendados por 15 dias; recebeu 108 picadas no calcanhar para o controle da glicemia e 45 punções vasculares para coletas de exames; fez 16 exames radiológicos e sete transfusões de sangue. Com cerca de três meses, começou a mamar no seio materno, tendo alta com o peso de 1745g. Hoje tem seis anos e é uma menina saudável, sem nenhuma doença desde a alta da UTI.

A Neonatologia é uma das áreas do conhecimento médico que se caracteriza por grandes avanços tecnológicos, ao mesmo tempo em que pode ser uma das mais agressivas senão a mais agressiva das especialidades, caracterizada por inúmeros protocolos fixos de atendimento. O prematuro é um ser ainda em formação, e, justamente por ser ainda livre das marcas externas, é um depositário de intensidades. A UTI é um ambiente permeado pelo biopoder em que, com objetivo de proporcionar vida, baseado no conceito mais de doença do que de saúde, acaba por comprometer-se com o capital, com a medicalização, com a categorização em identidades representativas. Nesse ambiente, permanece inacessível o bebê em sua silenciosa e inviolável potência. Um corpo livre do organismo, fluxo das intensidades, único em sua diferença.

O que propõe esta análise reflexiva? Conclusões ou resoluções baseadas em estatísticas? Crítica? Não, ela lança um olhar, abrindo o espaço ao combate, lembrando que, conforme (DELEUZE, 2011, p 172): "não é uma guerra, pois essa nada mais é do que um juízo de deus que converte a destruição em algo Justo". O combate, ao contrário, é essa poderosa vitalida-

[6] Unidade de terapia intensiva.

de não orgânica, que completa a força e enriquece aquilo de que se apossa. E o bebê possui essa vitalidade.

> Não há dúvida de que num bebê a vontade de potência se manifesta de maneira infinitamente mais precisa que no homem de guerra. Pois o bebê é combate, e o pequeno é a sede irredutível das forças, a prova mais reveladora das forças. (DELEUZE, 2011, p.172)

Uma ambiência totalmente deformada em tecnologia acolhe o prematuro extremo. Se, por um lado, as pesquisas quantitativas aprovam e legitimam as condutas baseadas em estatísticas, ele, o Recém-Nascido mantém sua univocidade, plena de uma total independência das significâncias e subjetividades que, em interpretações constantes, marcam as identidades. Ele é invadido, picado, insuflado, preso, imobilizado, mantendo-se em um silencioso combate que o pensamento filosófico reconhece capaz de romper barreiras. Ao percebê-lo, um novo movimento se faz no sentido de romper rotinas para comprometer-se não com o conceito das generalidades, mas, sim, das singularidades livres das representações.

Segundo Deleuze e Guatarri (2010), o sujeito nasce de cada estado da série, renasce do estado seguinte, consumindo todos esses estados que o fazem nascer e renascer, como os recém-nascidos, criando um Corpo sem Órgãos capaz de retomar a vida.

Ao se encontrar a intersecção entre a noção de Corpo sem Órgãos e o Recém-Nascido, se cria um espaço de ressonância entre o pensamento filosófico e uma condição estudada pela ciência médica: a Neonatologia. E desse agenciamento nômade surgem dois pontos para onde olhar. O primeiro diz respeito ao Recém- Nascido e a sua experimentação frente o poder que invade a vida, sua biopotência, ou seja, sua indomável singularidade, livre das representações, capaz, portanto,

de destruir o mundo organizado. O segundo fala do conceito de diferença, que levantaria a questão quanto às práticas baseadas em evidências estatísticas, induzindo ao comportamento massificado. Como seria desafiar o protocolo? Empoderar-se na imanência do ser que é unívoco, utilizando-se das práticas pré-estabelecidas não como fins baseados na morte, mas apenas como meios a serviço de uma multiplicidade, que é vida. Isso seria criar um corpo sem órgãos?

Escrever sobre o pensamento de um filósofo supõe, antes de qualquer entendimento sobre sua filosofia, a absorção de um bom encontro e, a partir disso, a inspiração e a produção. Ao concluir esse texto, a imediata percepção é de continuidade, porque o fruto maior de uma pesquisa está na direta compreensão de sua abrangência e, diante dela, o desejo de percorrer infinitos territórios.

Uma questão se fez presente durante o trajeto desse estudo: o que pode um corpo? Na medida em que foram estudados alguns dos elementos que habitam a construção ontológica de Deleuze, o ponto de interrogação transformou-se em proposta, porque em toda a articulação conceitual deste autor a produção é uma constante. Um corpo pode, porque deseja e esse desejo se afasta do negativo e da falta, na medida em que é desidentificado dos processos da representação. Esta afirmação contém três conceitos: negatividade, identidade e representação, como alvo de critica ou de afastamento dentro da filosofia da diferença. Este movimento conceitual ocorre na medida em que a proposta ontológica de Deleuze se baseia não mais nos sujeitos identificados em seus egos, marcados pelos processos externos, cheios de subjetividades significantes, e sim no predicado, no vir a ser, naquilo que não cessa no sujeito, mas o transpassa.

O encontro com a filosofia da diferença se fez sobre um plano de imanência, ou seja, sobre um campo total e ilimitado de conceitos que foram aos poucos, tecendo fios articulados tal qual rizoma. Elementos conceituais da filosofia de Deleuze

construídos como notas musicais de uma única e múltipla sinfonia.

A potência veiculada como expressão do poder do corpo se apresenta como continuidade. Os elementos que se constituíram em vivos agenciamentos conceituais, se enfileiram em abertura para novos pensares, novas intensidades, vindas da filosofia de Deleuze que se faz nômade. O movimento que se faz no mundo e que, inadvertidamente, poderia ser visto como comportamento operante, signo do tempo, reflexo do atual, é na verdade um campo de multiplicidades, a ser desvendado pela filosofia. Neste, como escreve Deleuze e Parnet (1998, p. 177) "os círculos se retraem e o virtual se aproxima do atual para se distinguir dele cada vez menos". Em toda a diversidade dos universos de iniciações implicadas pelo que é explicito em atual, existe um processo virtual a ser revelado, e nele, toda a possibilidade de produção.

Aquilo que atravessa o corpo o reinventa e é desta infinita ausência de contornos que se potencializa o desejo.

Referências Bibliográficas

ALCANTARA, Clarissa de Carvalho. **Corpoalingua performance e esquizoanálise** Curitiba, PR: CRV, 2011.

CANDIOTO, C.; BASTOS, C; CANDIOTO, K. **Fundamentos da pesquisa científica**: teoria e prática. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

CRAIA, Eladio. **A problemática ontológica em Gilles Deleuze**. Cascavel: Edunioeste, 2002.

_____. **Gilles Deleuze e a questão da técnica.** 2003, 290 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia

do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade estadual de Campinas. Campinas, SP, 2003.

_____. Virtual: destino da ontologia de Gilles Deleuze. **Rev. de Filosofia**, Aurora. Curitiba, v. 21, n. 28, p. 107-123, jan/jun. 2009.

DELEUZE, Gilles. **A ilha deserta**: e outros textos. Edição preparada por David Lapoujade. Tradução de Luiz B.L. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2010.

_____. **Crítica e clínica**. Tradução de Peter Pál Pelbart. 2.ed. São Paulo: Ed. 34, 2011.

_____. **Diferença e repetição.** Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. 2.ed. São Paulo: Ed. Graal, 2009.

_____. **Logica dos sentidos.** Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. 5. ed. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2009.

_____. **O que é a Filosofia?** Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. 3. ed. São Paulo: Ed. 34, 2010.

_____; GUATARRI, Felix. **O Anti-Édipo**. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010.

_____. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Ed. 34, 1995. v. 1.

_____. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Ed. 34, 2008, v. 3.

_____. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia, Tradução de Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Ed. 34, 1997. v. 5.

_____. **O que é a Filosofia?** Tradução de Bento Prado Jr, e Alberto Alonso Muñoz. 3.ed. São Paulo: Ed.34, 2001.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Diálogos**. Tradução de Eloísa Araujo Ribeiro. São Paulo: Ed Escuta, 1998.

LARRAURI, Maite. **El deseo. Segun Gilles Deleuze**. 1. ed. Valencia-Espanya: Tandem, 2000.

MACHADO, Roberto. **Deleuze, a arte e a filosofia**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

MARTINS, André. **O mais potente dos afetos**: Spinoza e Nietzsche. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

MIQUEU, Christophe. A negação da teologia e das causas finais. *In*: MARTINS, André. **O mais potente dos afetos**: Spinoza e Nietzsche. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

PELBART, Peter Pal. **Vida Capital**. Ensaios de Biopolítica. São Paulo: Iluminuras, 2011.

ROUDINESCO, Elisabeth. **Filósofos da tormenta**. Canguilhem, Sartre, Foucault, Deleuze e Derrida. Traduzido por André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

SCHÖPKE, Regina. **Gilles Deleuze, o pensador nômade**. 1. ed. Rio de Janeiro: Contra Ponto, 2004.

SILVA, Cintia. **Corpo e Pensamento: alianças conceituais entre Deleuze e Espinosa**. 2007, 273f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, SP. Campinas, SP, 2007.

_____. **O conceito de desejo na filosofia de Gilles Deleuze.** 2000, 173 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade estadual de Campinas, 2000.

ULPIANO, Claudio, **Pensar de outra maneira a partir de Claudio Ulpiano.** Rio de Janeiro: Pazulim, 2007.

A COMUNICAÇÃO DA PINTURA COMO ABERTURA DE UM MUNDO COMUM

Cristiane Choma Chudzij[1]

O objetivo deste estudo é apresentar como a comunicação da pintura opera na dimensão carnal da filosofia merleau-pontyana. Como ela direciona o homem ao mundo sensível através de seu corpo, potencializando o olhar como um despertar de outros olhares, estabelecendo assim, uma troca de vivências diretas e espontâneas. A pintura, como consta ao longo da filosofia merleau-pontyana, retira o prévio da constituição do pensamento, inserindo o corpo como presença da própria expressão.

A pintura para Merleau-Ponty é a práxis fenomenológica que busca retirar o sujeito de seu mundo privativo para inseri-lo no solo comum do aparecer da vida, de um sujeito que habita e não apenas sobrevoa o mundo por meio de seu pensamento. O filósofo apresenta a existência de outrem, como vinculação dos próprios atos expressivos. A este outro corpo que existe como parte improvisada, impossível de controlar e que é parte do interrogar da própria pintura. Como despertar estes outros corpos alheios pela pintura? Como ter na tela o ser destes outros corpos, dos "corpos associados" que costuram um só "Ser atual" (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 276)?

A devoção ao mundo sensível está na figura de Cézanne. A sua pintura não se oferece como um sentido positivo, ao contrário, ela mostra a solidez do mundo pelo inacabamento, pelos vazios e pelo silêncio do que é o mundo. O pintor interroga um mundo não finalizado, aberto ao primitivo, que não

---

[1] Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná, sob orientação do Prof. Dr. Ericson Falabretti.

pode ser explicado, mas que pode ser vivenciado radicalmente. Tem nas suas obras a realidade carnal das muitas perspectivas que seu olhar pode tocar. Nas tentativas de captar todos os pontos de vistas, suas pinturas apresentam imagens sem prumos, objetos deformados, paisagens que ainda estão em formação, cujas forças são retiradas de seu próprio corpo, de sua visão. Cézanne mostra a pintura como sendo esta experiência primordial que se encaminha pelo mundo ambíguo e selvagem da percepção. Ele "quer pintar a matéria ao tomar forma, a ordem nascendo por uma organização espontânea" (MERLEAU-PONTY, 1975a, p. 117).

Cézanne é o sujeito perceptivo enraizado na carne do mundo que vivencia o ser sensível, do espontâneo e do criativo. Ele mostra a impossibilidade das determinações prontas e absolutas dos fatos decorrentes de nossa subjetividade e de nossa objetividade. Assim, a experiência da pintura pode desobrigar a sujeito a escolher as alternativas entre o ser-objeto e o ser-sujeito. Pelo retorno ao sensível, a pintura pode libertar o sujeito de um condicionamento e o encaminhar a uma não redução do próprio eu e do outro, manifestando a espontaneidade do próprio comunicar. Onde, a partir de outro olhar alheio, a pintura pode ser este retorno ao sensível que nos lança a carne de um mesmo falar.

O que realmente Cézanne procura com as suas pinturas? Contrário de uma obstinação pela perfeição, o pintor quer a presença carnal do ser sensível em suas telas. Ele quer captar a natureza em gênese. Voltar às próprias coisas pela pintura "sem delimitar os contornos, sem enquadrar a cor pelo desenho, sem compor a perspectiva" e colocar no lugar a sensação (MERLEAU-PONTY, 1975a, p. 116).

A pintura de Cézanne manifesta a não ruptura da sensação do vivido e do pensamento. Ele "procura sempre escapar às alternativas prontas que se lhe propõem: a dos sentidos ou da inteligência, do pintor que vê e do pintor que pensa, da natureza e da composição, do primitivismo e da tradição"

(MERLEAU-PONTY, 1975a, p. 116). A sua práxis pictórica rompe com o pensamento tradicional das dicotômicas entre a matéria e o espírito, natureza e consciência. O pintor busca a espontaneidade do olhar inocente que não faz escolhas. Um olhar que destrói as convenções e que permite o sujeito a reinventar-se através da percepção direta com o mundo.

No mundo perceptivo de Cézanne a sensação está no corpo, em qualquer corpo, "mesmo que seja no corpo de uma maçã". As maçãs pintadas de Cézanne são corpos vivos, que por meio de suas cores, a sensação se materializa. A sensação é a força que promove as deformações destes objetos que são corpos (DELEUZE, 2007, p. 43).

Na experiência pictórica de Cézanne, percebe-se que a necessidade da criação é um rompimento com qualquer elaboração determinada *a priori* do pensamento. De forma mais ampla, Merleau-Ponty (1999, p. 03) reconhece que todo nosso conhecimento, sendo estético ou científico, está vinculado com a nossa percepção direta com o mundo vivido e percebido: "Sou eu quem faz ser para mim". E nesta ligação direta do sujeito com o mundo a "sensação, a impressão vivida, já pressupõe a apreensão de um sentido e, portanto, o trabalho da consciência" (MOUTINHO, 2004, p. 269). A pintura é a potencialização desta experiência vivida de sentidos no lugar das meras representações. Assim, retornar às coisas mesmas é poder vivenciar diretamente o mundo; mundo esse que já está presente, antes de qualquer elaboração conceitual.

Quando olhamos as imagens de Cézanne (a sombra das maçãs nas dobras das toalhas brancas) sentimos que são sombras palpáveis e materializadas, formadas não por uma cor única, tênue e constante, mas são pintadas por reflexos de muitas cores provenientes de todos os outros objetos. No movimento de suas pinturas, a presença carnal está na coexistência de todas as cores. Percebemos as cores dos objetos e das sombras como um espelhamento de todas as outras cores. Essa capacidade senciente se faz pela coexistência de nosso corpo

nas coisas vistas e sentidas. É o nosso próprio fio de sensibilidade que nos situa em um mundo único: o mundo da pintura e o nosso mundo individual. A presença carnal do mundo na tela de Cézanne já é a evidência do sentido em nosso próprio corpo. A pintura é o elemento que costura espontaneamente esta troca de comunicação entre o corpo e o mundo. Assim, é no corpo que reside "todos os problemas da pintura". Nas palavras de Merleau-Ponty (1975b, p. 279):

> Qualidade, luz, cor, profundidade, que estão aí diante de nós, aí só estão porque despertam um eco em nosso corpo, porque este lhes faz acolhida. Este equivalente interno, esta fórmula carnal da sua presença que as coisas suscitam em mim porque não haveriam de, por seu turno, suscitar um traçado, visível ainda, onde qualquer outro olhar reencontrará os motivos que sustentam a sua inspeção do mundo?

O que entrelaça o branco da tela com as coisas do mundo não é o objetivismo da visão ou subjetivismo de um olhar, mas o movimento de um olhar encarnado no próprio fluxo do mundo. Numa espécie de "contrato primordial" com o mundo, a visão dispensa qualquer tipo de esforço pessoal, sendo que o "olhar e a mão são capazes de adivinhar o movimento que vai tornar a percepção precisa" (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 292). Neste horizonte, o sujeito na ação pictórica potencializa a sua própria espontaneidade, pois ele se deixa levar pelo saber impessoal de seu próprio corpo, de seu corpo fenomenal[2]. Merleau-Ponty insere o sujeito cognoscente

[2] O corpo fenomenal é um "corpo-sujeito" com o poder de expressar e de alcançar o sentido dado pelo mundo. O corpo fenomenal "é um sistema sinérgico cujas funções estão todas unidas no movimento geral do ser no mundo" (DUPOND,

no mundo pela percepção, afastando o sujeito como um ser de pura consciência. Assim, o olhar pictórico é um originário enigmático, onde o conhecimento se desdobra no corpo.

Na experiência corporal da pintura, o corpo próprio se faz gesto e cor entre os objetos vistos. As coisas e o pintor formam uma única unidade corporal. Neste gestual pictórico, uma dança é improvisada na tela, onde o corpo deixa rastros de cores. A pintura é uma continuação do corpo que se faz pigmento, que se permeia e preenche carnalmente a tela. Não existe mais a separação do corpo com a imagem. É justamente neste caminho, de um saber latente e comunicativo do corpo com o mundo que a práxis da pintura se torna uma explicitação do projeto filosófico merleau-pontyano.

Na experiência pictórica de Cézanne, as suas paisagens mostram horizontes que se desvelam e se ocultam, formando um entrelaçamento de visibilidades e invisibilidades que manifestam o mundo como um ser indiviso. Não de sentidos claros e precisos, mas do sentido da "verdade perceptiva", oriunda da totalidade ambígua e brutal do sensível. São imagens que apresentam radicalmente a solidez do mundo, mesmo sendo permeadas de espaços vazios. Um vazio que não é um espaço inerte e sem vida, ao contrário, é um mundo submerso de coisas. O que está diante do pintor é um excesso a ser escavado. Como um arqueólogo, Cézanne tenta encontrar o mundo primitivo oculto nas profundezas do ser sensível e carnal. Estes espaços intercalados sem tintas são as lacunas indizíveis que dizem; são os silêncios que falam. Cézanne rumina um mundo visível que aceita o invisível, expressando o que não se deixa determinar (MERLEAU-PONTY, 2012b, p. 32). O sentido

---

2010, p.13). Entre a *Fenomenologia da Percepção* e *O Visível e o Invisível* existe uma passagem, o corpo fenomenal se abre para a tese da carne. Assim, encaminha-se da ambiguidade à reversibilidade, do corpo à carne.

que flui nas ausências das cores, está no silêncio do inacabado. Como afirma Merleau-Ponty (2012a, p. 87), todas as linguagens estão sempre permeadas por um silêncio que não se esgota:

> A linguagem exprime tanto pelo que está entre as palavras quanto pelas próprias palavras, tanto pelo que não diz quanto pelo que diz, assim como o pintor pinta tanto pelo que traça quanto pelos espaços em branco que dispõe ou pelos traços de pincel que não efetuou.

Os vazios são solicitações para que um outro reinvente e habite esteticamente o próprio silêncio. São os respiros que possibilitam outras vivências. Lacunas que chamam o espectador ao diálogo "convida-o a recomeçar o gesto que a criou e, pulando os intermediários, sem outro guia além do movimento da linha, inventa, do traçado quase incorpóreo, a reunir-se ao mundo silencioso do pintor, a partir daí proferido e acessível" (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 81).

As linhas e as cores de Cézanne falam da própria condição quiasmática do mundo. A visão de Cézanne entrelaçada no mundo tem o estranho poder de tocar as coisas externas, tatuando em seu corpo a certeza de fazer parte também da visibilidade manifesta do "ser-do-mundo". A experiência duplicada desta "visão-tátil" percorre um caminho de duas vivências simultâneas: o olhar que alcança as coisas externas é, ao mesmo tempo, o olhar que alcança internamente o sujeito para si mesmo. Nesta interioridade e exterioridade sem distâncias, o mundo se manifesta em uma só generalidade. Não é uma visão que controla as coisas, é um olhar "segundo o ser delas" (MERLEAU-PONTY, 2012b, p. 131). Um ser como horizonte do próprio viver, numa só existência. Qual é esta existência? A carnal. A comunicação entre a visibilidade da coisa e

a corporeidade do sujeito está inserida nesta espessura da carne.

O corpo é um dos elementos deste "ser carnal", deste ser de visibilidade, percebido nas particularidades de cada corpo (sensível e sentiente). É o corpo que "concentra o mistério de sua visibilidade esparsa" (MERLEAU-PONTY, 2012b, p. 133), onde o ser-do-mundo encaminha o olhar. Nas palavras de Merleau-Ponty (1975b, p. 280):

> Achar-me-ia em grande dificuldade para dizer onde está o quadro que eu olho. Porquanto não o olho como se olha uma coisa, não o fixo em seu lugar; meu olhar vagueia nele como nos nimbos do Ser e eu vejo, segundo ele ou com ele, mais do que o vejo.

O corpo é uma coisa entre as coisas, pertence a esta ordem dos objetos, mas também pertence à ordem dos sujeitos que olham e tocam. Ele brota no solo das coisas vistas e tocadas. Os objetos visíveis sempre estão para o corpo, e se ele os vê e os apalpa é porque são da mesma "família". O corpo se ultrapassa como uma coisa vista e também como um vidente porque além de concentrar, ele se dispersa na própria visibilidade do mundo. Numa espécie de experiência única da visão e do mundo, "o corpo vidente subtende esse corpo visível e todos os visíveis com ele. Há reciprocidade, inserção e entrelaçamento de um no outro", uma aderência comunicativa entre o vidente e visível (MERLEAU-PONTY, 2012b, p. 134-135).

O visível é para o sujeito vidente o seu campo de ação, mas este campo não se restringe unicamente ao seu corpo. O visível é para outros corpos, porque todos os corpos com todas as suas particularidades são constituídos pelo mesmo estofo. Os olhares se espelham uns nos outros; e neste espelhamento de corpos se costura uma só "intercorporeidade" (MERLEAU-PONTY, 2012b, p. 137). Nesta generalidade de corpos os mun-

dos privativos abrem-se para um mundo comum. Isto não quer dizer que os mundos privativos que se comunicam possuem a mesma consciência perante o mundo. Ao contrário, a relação quiasmática com o outro manifesta voltas de sentidos de um inesperado, de um impensado. Assim, esta relação quiasmática descentra subjetividades porque entrelaça diferentes sujeitos numa só coexistência. Como escreve Merleau-Ponty (2012b, p. 138): para que a comunicação aconteça, "basta que eu contemple uma paisagem, que fale dela com alguém: então, graças à operação concordante de seu corpo com o meu, o que vejo passa para ele, este verde individual da pradaria sob meus olhos invade-lhe a visão sem abandonar a minha".

Nesta intercorporeidade, numa espécie de "visão geral" manifesta-se o acesso a uma linguagem comum, pois ela está costurada no aparecer dos corpos. A linguagem pictórica nasce desta intercorporeidade sensível que tem o poder de envolver mundos não concordantes (MERLEAU-PONTY, 2012b, p. 138). "O sensível é precisamente o meio em que pode existir o ser sem que tenha que ser posto" (MERLEAU-PONTY, 2012b, p. 199). Somos parte deste mesmo tecido sensível-linguístico que se nutre do inesperado e do impensado, surpreendendo-nos selvagemente com esse paradigma do mundo perceptivo de nunca estar concluído e que mesmo assim pode ser comunicado.

O sujeito espontâneo é o Ser Bruto, um ser brutal e selvagem que cria e que se recria entre olhares alheios. O que "faz vir ao visível um outro visível, que recolhe do primeiro e lhe confere um sentido novo". O mundo da pintura "é o parto interminável do Ser Bruto e do Espírito Selvagem" (CHAUI, 2002, p. 156).

O Ser Bruto nasce da vivência do irrefletido, navega pelo "campo do silêncio" e deságua no "tecido invisível", assim, nasce na *Fenomenologia da Percepção*, passa pela teoria da expressão e culmina na ontologia do Ser Bruto. Neste horizonte o Ser exige o ultrapassamento da vida reflexiva, do pensamento

de ver para chegar à linguagem descritiva das coisas mesmas. Cada passo solicita um retorno onde, efetivamente, a percepção bruta das coisas nunca será abandonada. A pintura é sempre esse resgate da percepção selvagem. É a práxis do sentido bruto e primitivo que navega na vida perceptiva (FALABRETTI, 2012, p. 201).

Este ser selvagem não é uma qualidade positiva que remete a uma equivalência do ser, como procura de identidade de si mesmo, mas é uma incontestável certeza de sua diferenciação. É um caos de emaranhados que se diferencia dentro da dimensão do sensível, da linguagem e do inteligível simultaneamente. É no entrecruzamento das palavras e das cores de um outrem que o Ser Bruto torna a linguagem uma poética criativa. É por uma estrutura maleável de ondulações que diferenças entre sons, entre cores e entre signos, que uma linguagem se faz. Estas diferenças se constituem como uma estrutura do falar da comunicação. O ser pictórico, esse Ser Bruto, é o homem que se diferencia e se entrelaça no sensível da situação. Ele se permite pensar, agir e falar no avesso da constituição de sua consciência. Assim, pelos olhares alheios, somos equivalentes como as cores em uma tela e nos diferenciamos no impalpável da criação quando nos interpelamos com as cores de um outro falar (CHAUI, 2002, p. 154).

A abertura da pintura para outro sujeito vidente reafirma que somos parte de um mesmo ser sensível. Pelo entrecruzamento de olhares costurados na tela, perde-se a titularidade do ser subjetivo do artista e do leitor da obra. A abertura ao outro quebra a dicotomia do ser-em-si e do ser-para-si, pois ela converge os olhares a um único estilo do mundo, ao seu aparecer em generalidade. Esta outra vivência, deste outro corpo, é o arremesso de olhares ao pré-reflexivo, ao espontâneo que fundamenta as linguagens. Como escreve Merleau-Ponty (2012b, p. 140):

> ... fascinado pela única ocupação de flutuar no ser com outra vida, de fazer-se o exterior de seu interior e o interior de seu exterior. Movimento, tato, visão aplicam-se, a partir de então, ao outro e a eles próprios, remontam à fonte e no trabalho paciente e silencioso do desejo, começa o paradoxo da expressão.

O visível e invisível se desdobram no silêncio do olhar carnal e pictórico do mundo. A arte "que é inaugurada na expressão é, portanto, a existência manifesta, o de um Logos latente". A dimensão estética da arte, de seu efeito de comunicar a vida, afirma uma metafísica que promove uma experiência universal, o de unificar consciências separadas, por meio de uma experiência originária e comum a todos os homens (CARBONE, 2001, p. 27).

Numa vida generalizada retomam-se sentidos que se criam no instante em que os olhares se entrelaçam. A comunicação da pintura é uma espécie de desdobramento do ser no inesgotável estofo do mundo. Ela transforma sentidos, anunciando o que já está presente como pintura na própria carne do mundo. Nesta manifestação de sentidos, a comunicação mergulha o eu e o outro na imbricação do visível e invisível, do expressado e do silencioso. A experiência da pintura é um diálogo de corpos que percorre moradias de pensamentos e de corpos alheios, reunindo em uma única espessura diferentes mundos.

Podemos concluir que na experiência da pintura o aparecer do mundo se transforma no próprio aparecer do ser. De um ser generalizado alimentado por uma troca no sensível: do visível que os olhares podem captar e do invisível do próprio pensar. Esta práxis é uma experiência de uma dupla interrogação: a fluidez do olhar interroga o mundo e densidade brutal do mundo interroga a sutileza do olhar.

A comunicação da pintura só é possível porque ela desperta olhares alheios. Olhares corporais entrecruzados do mundo, das coisas e dos outros. Neste quiasma de corpos a pintura se fundamenta. Ela se recria espontaneamente, pois sabe que são "as próprias coisas, do fundo de seu silêncio, que deseja conduzir a expressão" (MERLEAU-PONTY, 2012b, p. 16).

A comunicação do sujeito com o mundo nasce de sua presença carnal em um mundo aberto de sentidos. E nesta espontaneidade do falar, a pintura lança o sujeito diretamente ao outro, arrastando outros olhares, entrelaçando consciências de uma só experiência que não pode ser dividida. Nasce assim, o Ser Bruto que torna a linguagem uma vivência criativa, torna o homem um poeta de sua própria diferenciação. Fundamentando-se a verdade de um sentido que não está na compreensão clara deste outro, mas que está na aceitação do que não se pode controlar.

A pintura é um corpo enigmático. Um corpo pictórico despido de clarezas, que convoca o homem para uma existência brutal e direta da criação de uma linguagem alimentada por silêncios. O comunicar é um perceber que acolhe e que faz habitar mundos privativos desconhecidos em um só espetáculo.

O eu e o outro são corpos de uma só carne; são espelhamentos de cores que não se justificam; são incógnitas não respondidas; são respostas suspensas; são aniquilamentos que reconstroem sentidos. Neste diálogo da pintura o que o olhar alcança não é outra vida particularizada, mas uma vida generalizada num espetáculo único de mundo. Na pintura o outro é o ser silencioso que nos afeta como ser.

Referências Bibliográficas

CARBONE, M. **La Visibilité de l´invisible**. Europa e a memória. Hildesheim: OLMS, 2001.

CHAUI, M. **Experiência do Pensamento. Ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

DELEUZE, G. **Francis Bacon – Lógica da Sensação**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.

DUPOND, P. **Vocabulário de Merleau-Ponty**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

FALABRETTI, E. A pintura como paradigma da percepção. **doispontos**, Curitiba, São Carlos, vol. 9, n. 1, p.201-226, abril, 2012.

MERLEAU-PONTY, M. **A dúvida de Cézanne**. São Paulo: Abril, 1975a. (Os Pensadores).

_____. **O olho e o espírito**. São Paulo: Abril, 1975b. (Os Pensadores).

_____. **Fenomenologia da Percepção**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **A prosa do mundo**. São Paulo: Cosac & Naify, 2012a.

_____. **O visível e o invisível**. São Paulo: Perspectiva, 2012b.

_____. A linguagem indireta e as vozes do silêncio. In: _____. **O olho e o espírito seguido de A linguagem indireta e as vozes do silêncio e A dúvida de Cézanne**. São Paulo: Cosac & Naify, 2004. p. 67-119.

MOUTINHO, L. D. S. O sensível e o inteligível: Merleau-Ponty e o problema da racionalidade. **KRITERION**, Belo Horizonte, v.45, n.110, dez 2004, p. 264-293.

A CRÍTICA A HUSSERL E A DILTHEY E O SURGIMENTO DA HERMENÊUTICA DA FACTICIDADE NO JOVEM HEIDEGGER

João Evangelista Fernandes[1]

Introdução

Quem quer que se dedique a encontrar a introdução de Heidegger na filosofia verá que se deu em 1907, mediante a leitura do livro de Franz Brentano, *Sobre os múltiplos significados do ente em Aristóteles*. Esta leitura despertou no jovem Heidegger o interesse pela questão do ser, a qual manteve como fio condutor de seu pensamento, ainda que se encontrasse em um contexto de várias correntes filosóficas como o neokantismo das escolas de Marburg e Baden, a fenomenologia transcendental de Husserl e a *Lebensphilosophie* de Dilthey. Estas correntes filosóficas foram de certa forma apropriadas por Heidegger em seu projeto de uma crítica à tradição filosófica que, segundo ele, não obstante os esforços dispensados ao longo da história do pensamento ocidental, priorizou a dimensão teórica da filosofia. Frente a isto, Heidegger propõe a vida fática como o ponto de partida de seu projeto de uma filosofia como ciência originária (*Urwissenchaft*) (ESCUDERO, 2000).

O objetivo aqui, portanto, é mostrar como a partir de 1919, na lição *A ideia da filosofia e o problema da concepção de mundo,* Heidegger parte da vida fática em uma oposição direta à Dilthey e sua concepção de vida vivida, que se pretende hermenêutica em si mesma. Heidegger vê o avanço da hermenêutica diltheyniana, em que o círculo hermenêutico passa a constituir a vida. No entanto, Heidegger aponta os limites do

[1] Doutorando em Filosofia pela UFPR.

pensamento do Dilthey na medida em que ele sucumbe ao cartesianismo, pelo idealismo latente em sua filosofia da vida, centrada no indivíduo. Esta característica da filosofia da vida remete ao conceito de homem racional, bem como às demais categorias herdadas da tradição, o que, segundo Heidegger, impede a radicalização necessária, possível apenas pela facticidade (HEIDEGGER, 2012).

Concomitante a essa crítica a Dilthey, em 1919 Heidegger inicia um paulatino distanciamento da fenomenologia transcendental de Husserl pelo fato de a consciência transcendental husserliana também remeter ao cogito cartesiano, operando uma abordagem teorética do que é "dado" fenomenologicamente. No fim do texto de 1919, no qual se pretende elaborar uma filosofia como ciência originária mediante uma crítica a Husserl, a Dilthey e ao neokantismo, surge a necessidade de uma elucidação do ser da vida fática, o que leva Heidegger a uma apropriação de Aristóteles, visando a uma caracterização das estruturas básicas da facticidade no *Relatório Natorp*[2], seguida de uma fusão entre ontologia e hermenêutica, exposta na preleção *Ontologia: hermenêutica da facticidade.* Nesse itinerário, de 1919 a 1923, percebe-se como se dá a transição da hermenêutica da vida para a hermenêutica da facticidade, em que há uma junção da ontologia, da hermenêutica e da fenomenologia, que será a base para ontologia fundamental exposta em *Ser e Tempo.*

[2] Convém ressaltar que a leitura de Aristóteles não é a única com a qual Heidegger busca explicitar a facticidade nesse período. Paralelamente a Aristóteles, Heidegger busca fundamentar a facticidade recorrendo a Lutero, a Agostinho e à experiência do cristianismo primitivo, contida nas cartas paulinas.

A crítica heideggeriana à hermenêutica da vida e à fenomenologia transcendental

No que se refere à filosofia da vida diltheyniana, cujo objetivo é enfatizar a vida vivida como base do conhecimento, Heidegger diz que é preciso ir além, rompendo com tudo que pressupõe um exame de caráter teorético ou regulamentação prática, buscando um acesso à vida de maneira prévia e exemplar. "Somente assim se constroem o tipo de vida e de mundo da vida próprios da ciência." (HEIDEGGER, 2005, p.5) [3]. Ou seja, o âmbito em que se deve buscar a fundamentação para a ciência originária deve estar entre o pessoal e o impessoal, de modo que não seja nem teórico nem prático; e mais, entre vida e mundo deve haver uma conexão a ponto de serem tidos como únicos. Surge aqui o conceito de mundo circundante em oposição ao mundo objetivo. Este é primeiramente descrito de maneira teórica, aquele é primeiramente compreendido em sua significância.

Em relação à fenomenologia transcendental de Husserl, Heidegger diz que a apreensão do "dado" já traz em si uma ilusão fenomenológica, pois é carregada de teoria, de modo que o erro de Husserl foi buscar uma descrição do dado assumindo um ponto de vista, o do ego transcendental, o que resulta contrário ao propósito da fenomenologia, fazendo-a retornar à teoria do conhecimento, pelo fato de a esfera da vivência ser descrita como o dado, ou seja, como algo externo. Nas palavras de Heidegger: "Existe realmente esta dualidade e separação entre objeto e conhecimento, entre o dado (o que se pode dar) e a descrição? Não sucumbimos aqui a uma ilusão

[3] Esta lição, cujo título é *A ideia da Filosofia e o problema da concepção de mundo,* traduzida para o espanhol por Jesús Adrián Escudero, contém no interior do texto a paginação do original, a qual utilizamos em todas as citações referentes a ela.

da linguagem, em concreto, da linguagem teorética?" (HEIDEGGER, 2005, p.111-112).

Resta agora saber como a fenomenologia pode ter acesso "às coisas mesmas", sem dar primazia à atitude teórica. Aqui é que está a mudança trazida por Heidegger em relação à fenomenologia de Husserl. A intencionalidade deixa o campo da lógica, passando a integrar o campo histórico, a vida fática. Esta, pela sua imersão no mundo circundante, que primeiramente é compreendido e vivenciado, deve ser apreendida de maneira originária, ou seja, livre de qualquer pressuposto teórico. A solução proposta para o problema da intuição sensível e intuição categorial está na intuição hermenêutica. A elucidação do que seja a intuição hermenêutica (*hermeneutisch Intuition*), torna antes necessária uma exposição de um termo chave, a saber, o de *vivência* (*Er-leben*), que em Heidegger recebe um significado diferente do de Dilthey. Para este, as vivências são objetivadas nas produções de um indivíduo e reconhecidas pelos demais, que fazem parte de um mesmo nexo vivencial. Enquanto que para Heidegger, a vivência deve ser captada em sua essência, anterior a esta objetivação, que a caracteriza como teorética.

> (...) A vivência (*das Er-leben*) não desfila diante de mim como um objeto ou como uma coisa que eu coloco aí, senão que eu mesmo a a-proprio (*sondern ich selbst er-eignene es mir*), e ela se apropria de si mesma segundo sua essência (*und es er-eignete sich seinem Wesen nach*). No momento em que compreendo a vivência desta maneira, deixo de compreendê-la como um processo, uma coisa ou um objeto para passar a compreendê-la como algo completamente novo, como uma apropriação. (...) Apropriação (*Er-eignis*) não significa que eu me aproprie da vivência desde fora ou desde qualquer outro lugar; "fora" (*auβen*) e "dentro" (*innen*) têm

> aqui tão pouco sentido como "físico" (*physisch*)e "psíquico" (*psychisch*). (HEIDEGGER, 2005, p.75)

Com o termo "a-propriação", Heidegger quer romper com o dualismo entre o sujeito e objeto, na qual o sujeito é o que intenciona, conhece ou analisa a vivência de modo objetivo, e a vivência como um processo aí, disponível e passível de ser conhecida, pressupondo a intencionalidade de uma consciência transcendental, supostamente separada da historicidade fática. A a-propriação tem a função de mostrar a possibilidade de se compreender a vivência de modo originário, anterior a toda objetivação. Em outras palavras, a vivência não é primeiramente conhecida, não faz parte de um processo e sim a-propria-se de si mesma e é a-propriada em sua essência de maneira simultânea. Mas como se dá isso e como é possível uma ciência das vivências, uma vez que não são objetiváveis? O que torna possível essa a-propriação das vivências em sua originariedade? A solução para estas questões está na intuição hermenêutica, na qual é suprimida a diferença entre intuição sensível e intuição categorial.

A intuição hermenêutica é o que torna possível uma a-propriação das vivências em sua originariedade antes que estas sejam objetivadas, ou seja, ela é o que torna possível uma ciência originária por dar testemunho da doação da coisa mesma, é uma repetição não reflexiva da vida fática na qual se recolhe o momento da doação da "coisa mesma" o que torna possível à filosofia ser denominada de científica (ESCUDERO, 2001; ESCUDERO, 2000). A intuição hermenêutica tem o mérito de a-propriar-se do que é significativo de modo pré-teórico, daí ser ela simultânea à vivência, vive na própria vida (FEHÉR, 1994). Antes de ser um método externo aplicado à vivência, a intuição hermenêutica constitui a vivência de modo a tornar compreensível sua essência originária. Mediante a intuição hermenêutica, Heidegger pretende superar simultaneamente o problema da intencionalidade transcendental e o

problema do método dialético, pressuposto na hermenêutica da vida deitheyniana. Neste caso,

> [a] vivência que se apropria do vivido é a intuição compreensiva, a *intuição hermenêutica* (*hermenutisch Intuition*), a formação originariamente fenomenológica que volta até atrás mediante retroconceitos e que se antecipa com ajuda de preconceitos e da qual fica excluída toda posição teorético-objetivante e transcendente. A universalidade do significado das palavras assinala primariamente algo originário: o caráter mundano da vivência vivida (*Welthaftigkeit des erlebten Erlebens*). (HEIDEGGER, 2005, p.117)

Com esta definição da intuição hermenêutica como algo constitutivo da vivência e que torna possível sua apropriação não objetiva, Heidegger opera uma mudança na fenomenologia transcendental, que agora passa a ser hermenêutica, o que torna possível a filosofia como ciência originária, isto é, como ciência pré-teórica das vivências.

A filosofia como ciência originária deve ser compreendida como a origem do teorético, porém, não no sentido de pressupô-lo, uma vez que se "encontra antes ou mais além da esfera na qual em geral tem sentido falar de pressuposições" (HEIDEGGER, 2005, p. 97). A filosofia enquanto ciência originária é uma forma primordial de saber que consiste em repensar a essência de si mesma (ESCUDERO, 2000). O seu método é, neste caso, científico e originário, ou seja, não é dialético ou teórico, e sim faz parte de sua constituição. A filosofia como ciência originária tem em sua essência o seu próprio método, que é hermenêutico, compreende-se a si mesma a partir de si mesma (HEIDEGGER, 2005), constituindo-se de uma circularidade que não é nenhuma pressuposição teorética, na qual se pressupõe o mundo circundante do ponto de vista epistemo-

lógico e sem um exame prévio (HEIDEGGER, 2005). Ora, sendo uma característica da vivência a de não fazer pressuposições, surge a questão de como se dá esta auto-suficiência da ciência originária. A resposta está na própria vivência e seu caráter hermenêutico e não teorético, o que torna possível superar o problema do círculo hermenêutico, de modo que a ciência originária como origem de todo conhecimento, se dê a partir de si mesma, enquanto que o "conhecimento não pode surgir de si mesmo" (HEIDEGGER, 2005, p. 96).

Como surge a hermenêutica da facticidade a partir do projeto de uma ciência originária

Além de operar a mudança da fenomenologia transcendental para a fenomenologia hermenêutica, o curso de 1919 leva Heidegger a aplicar a fenomenologia hermenêutica na exposição do ser da vida fática, transformando-a em uma fenomenologia hermenêutica da facticidade. Isto é, neste curso já estão lançadas as bases para a passagem da hermenêutica da vida de diltheyniana para a hermenêutica da facticidade, comunicada nas preleções do semestre de verão de 1923 em Freiburg e que deram origem ao texto "*Ontologia: Hermenêutica da facticidade*". Entretanto, a hermenêutica da facticidade é precedida por uma tensão entre os conceitos de ontologia e hermenêutica, exposta no texto "*Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: indicação à situação hermenêutica*", também conhecido como *Relatório Natorp*, fruto dos cursos do semestre de inverno em Freiburg entre 1921/1922.

Cabe, portanto, mostrar como o *Relatório Natorp* consiste num ponto importante na evolução do pensamento de Heidegger, em que a fenomenologia hermenêutica passa definitivamente à questão do ser da vida fática, que é interpretada mediante a leitura de Aristóteles. A propósito, segundo Theodore Kisiel, o próprio Heidegger relata a Löwith, em abril de

1921, que está num processo de autodestruição, no qual pretende uma nova explicação da vida. Ou seja, a indicação ontológica da fenomenologia, apenas esboçada em 1919, agora toma um caráter definitivamente ontológico, em que, mediante a leitura de Aristóteles, se pretende uma hermenêutica da facticidade (KISIEL, 1995).

A insistência de Heidegger em uma filosofia como uma ciência originária, despida de toda herança conceitual da tradição, faz com que, na hermenêutica da facticidade seja adotada uma postura diante da vida fática na qual é priorizado o acontecer concreto, o que a caracteriza como fática e histórica, rompendo assim com tudo que seja alheio à vivência de fato. Ou seja, deve-se compreender a vida fática em seu ser, por si mesma, em si mesma e a partir de si mesma. Para tanto, Heidegger propõe uma situação hermenêutica, necessária como introdução a uma exposição das estruturas fundamentais da facticidade.

Heidegger diz que uma situação hermenêutica é fundamental para a apropriação dos textos aristotélicos de modo que sejam livres das interpretações feitas pela tradição grecocristã, a qual deve ser "destruída" em função de um acesso autêntico aos textos do Estagirita (HEIDEGGER, 2002)[4]. Embora a leitura heideggeriana de Aristóteles tenha se iniciado antes mesmo do *Relatório Natorp*, é este texto que recebe o subtítulo de indicação à situação hermenêutica, por ser ele uma exposição das estruturas que compõem o ser da vida fática. Isto é, o principal objetivo do *Relatório Natorp* é esclarecer a facticidade, na medida em que ela se apresenta como uma fusão de horizontes em que filosofia e vida são abordados si-

[4] Este texto, que tem por título: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación a la Situacion Hermenéutica*, foi traduzido para o espanhol por Jesús Adrián Escudero e contém nas margens a paginação original, da qual nos servimos em todas as citações que a ele se referem.

multaneamente de forma histórica e sistemática por meio de uma filosofia fenomenológica (KISIEL, 1995).

No diálogo com Aristóteles, Heidegger apropria-se da obra do Estagirita de modo atual, buscando nela a experiência originária que o levou a pensar daquela forma, fazendo com que seus textos se atualizem, ou seja, aquela experiência inicial deve se repetir no hoje, porém, motivada pelo contexto atual (KISIEL 1995). Daí a necessidade de uma situação hermenêutica como introdução a essa leitura de Aristóteles, que se inicia com uma apropriação seguida de uma destruição[5], que segundo Heidegger

> (...) é o único e melhor caminho através do qual o presente deve sair ao encontro de sua própria atividade fundamental; e deve fazê-lo de tal maneira que da história brote a pergunta constante de até que ponto se inquieta o presente mesmo pela apropriação e pela interpretação das possibilidades radicais e fundamentais da experiência. (...) (HEIDEGGER, 2002, p.21)

A compreensão do ser da vida fática deve dar-se por meio dessa apropriação da experiência originária, que é uma busca inquieta de compreender as possibilidades fundamentais de acordo com cada situação em cada contexto histórico. Daí a filosofia enquanto fenomenologia hermenêutica da facticidade, segundo Heidegger, não ser transmissível de um período para o outro, uma vez que é uma experiência pré-teórica da vida fática em suas possibilidades de ser de acordo com seu

[5] Segundo Enrico Berti, tal apropriação assume um caráter de destruição devido ao fato de Heidegger, apropriando-se dos textos da *Ética a Nicômaco* e da *Física*, criticar duramente a metafísica e a teologia racional de Aristóteles, consequência da redução do ser à *ousia* (BERTI, 1997).

mundo e seu contexto histórico, o que a faz peculiar. Neste caso, o que pode ser repetida é somente a experiência originária, que é hermenêutica enquanto constituição da vida fática. O ser da vida fática deve ser interpretado de modo autêntico, o que quer dizer que a vida deve tomar radicalmente posse de si mesma para que assuma a possibilidade de *ser* (HEIDEGGER, 2002). Esta interpretação do ser da vida fática é pré-teórica, ou seja, está no âmbito anterior à distinção entre prático e teórico. Para fundamentar isto, Heidegger faz uma leitura e apropriação da *Ética a Nicômaco* e da *Física* de Aristóteles.

Segundo Heidegger, o νοῦς como o puro inteligir pode ser concretizado mediante a σοφία e a φρόνησις, por meio das quais o ente se faz acessível em cada caso, ora por meio da σοφία (a autêntica compreensão contemplativa), ora por meio da φρόνησις (a circunspecção solícita). O que Heidegger busca é mostrar a possibilidade de o ente ser interpretado em seu genuíno caráter ontológico. Para tanto, Heidegger faz uma interpretação das "virtudes" estreitamente relacionada com questão ontológica, o que significa que, embora mediante a σοφία e a φρόνησις como modos distintos de inteligir, o ente só possa ser visto em suas respectivas regiões ontológicas, há a possibilidade de ação e contemplação se darem simultaneamente no trato com o mundo (HEIDEGGER, 2002). Daí o fato de juntamente com a *Ética a Nicômaco,* Heidegger se interessar pela *Física*, de onde ele extrai o conceito de ἐνεργεία, como a atividade em que o νοὺς se realiza concretamente. O trato concreto com o mundo é possível a partir do horizonte aberto pelo νοὺς, que ao mesmo tempo em que proporciona ao trato seu horizonte, o esclarece, facilitando a custódia do ser na verdade (HEIDEGGER, 2002). A vida fática seria o a-partir-de-onde se daria o compreender contemplativo, de modo que a circunspecção solícito-discursiva é quem custodia a vida fática em seu trato com o mundo (HEIDEGGER, 2002). Ou seja, a leitura de Aristóteles possibilitou a Heidegger a junção de ação e con-

templação como modos de inteligir co-originários à facticidade, mediante a qual o ser do ente pode ser compreendido originariamente de modo não exclusivamente teórico.

Uma curiosidade aqui é que a vida fática, em seu ser, a facticidade, está em um âmbito anterior ao da existência, de modo que a existência é, como diz o próprio Heidegger, uma possibilidade inerente à vida fática (HEIDEGGER, 2002) e está diretamente relacionada com a tomada de posse de si mesma da vida fática.[6]

Esta tomada de posse de si mesma e por si mesma da vida fática se faz possível a partir de uma situação hermenêutica, que é o interpretar-se de si mesma da vida fática. Deste modo, hermenêutica, facticidade e situação hermenêutica estão correlacionadas, constituem o ser da vida fática e é por meio do qual ela pode ser conceituada através de categorias fundamentais, que posteriormente, na terminologia de *Ser e Tempo*, serão os existenciais, entendidos reflexivamente como indicadores formais da compreensão que a vida fática tem de si mesma (ESCUDERO, 2000). No Relatório Natorp, tais categorias fundamentais [estruturas ontológicas] são descritas como originadas numa "situação previamente dada a partir de uma experiência fundamental" (HEIDEGGER, 2002). Já no texto de 1923, *Ontologia: hermenêutica da facticidade,* esta situação previamente dada é denominada de posição prévia, a qual não é determinada por ninguém nem se apresenta como objetualidade e sim é interpretativa por si mesma, o que a caracteriza como ontológica. Ou seja, é uma "possibilidade de ser

[6] Isto é, a existência se fundamenta na vida fática. É uma possibilidade. Enquanto que em *Ser e Tempo*, a existência assume um caráter ontológico fundamental. A diferença sutil que há aqui entre existência e facticidade, demandaria uma exposição que extrapolaria este texto. Por isso faz-se oportuna apenas essa observação.

concreta, que varia faticamente, segundo a situação *à qual* é dirigido o questionar hermenêutico em cada ocasião" (HEIDEGGER, 2012, p. 16). Vê-se aqui que há uma evolução no conceito de facticidade, bem como na maneira em que, enquanto hermenêutica, passa a ser descrita em seu caráter ontológico. A interpretação de si mesma, ainda que descrita conceitualmente, é antes de tudo constitutiva da facticidade. O caráter hermenêutico da facticidade consiste em uma possibilidade "decisiva e determinada em cada ocasião da facticidade concreta" (HEIDEGGER, 2012, p. 19). Daí o título da prelação ser Ontologia: hermenêutica da facticidade, justamente por acentuar essa radicalização da situação hermenêutica, que segue cada vez mais na direção de uma ontologia fenomenológica da facticidade, a qual é hermenêutica em sua própria constituição. Isto é, a facticidade e a hermenêutica assumem o mesmo caráter ontológico.

Observando o percurso filosófico de Heidegger até aqui, pode-se perceber que nesta preleção a hermenêutica é exposta de maneira mais clara, como constituindo a facticidade (o ser da vida fática), que se interpreta a si mesma e por si mesma.

> (...) a relação entre hermenêutica e facticidade não é a que se dá entre a apreensão da objetualidade e a objetualidade apreendida, à qual aquela somente teria de ajustar-se, mas o interpretar mesmo é um como possível distintivo do caráter ontológico da facticidade. A interpretação é algo cujo ser é o ser da própria vida fática. Se chamarmos, mesmo que impropriamente, a facticidade como a "objetualidade" da hermenêutica (como as plantas são a objetualidade da botânica), diremos que esta, a hermenêutica, encontra-se em sua própria objetualidade (ou seja, como se as plantas, o que são e como são, fossem a botânica). (HEIDEGGER, 2012, p. 15)

Nota-se aqui que a fenomenologia hermenêutica como ciência originária reivindica uma exposição do ser da vida fática, ou seja, a facticidade; esta é hermenêutica em sua constituição. Há uma evolução no pensamento de Heidegger, refinando os conceitos de modo a preparar o terreno para a ontologia fundamental como uma analítica existencial.

A facticidade é essa relação entre vida e mundo que não é primeiramente teórica ou prática e sim é vivida em cada situação concreta (KISIEL 1995). No entanto, a maneira como a facticidade é abordada no *Relatório Natorp* e depois no texto *Ontologia*: *hermenêutica da facticidade,* diferencia-se na medida em que no primeiro se enfatiza a exposição das estruturas básicas que constituem a facticidade como o ser da vida fática, enquanto que no segundo a facticidade apresenta-se como hermenêutica em sua constituição. Ou seja, na transição da hermenêutica da vida para a hermenêutica da facticidade, ocorre uma fusão entre hermenêutica e facticidade na qual se vislumbra a possibilidade de a filosofia originária, enquanto hermenêutica fenomenológica da facticidade, agora ser uma ontologia fundamental[7]. Há aqui um aceno para a hermenêutica fenomenológica da existência, exposta em *Ser e Tempo*.

[7] Vale lembrar que a filosofia enquanto ciência originária, pressupondo uma ontologia fundamental, é algo já mencionado por Heidegger no *Relatório Natorp* (HEIDEGGER, 2002), como consequência do que já mostramos anteriormente, a saber, da mudança da fenomenologia transcendental para fenomenologia hermenêutica, ocorrida no curso de 1919, levando a uma exposição do ser da vida, elaborada no *Relatório Natorp*.

Referências Bibliográficas

BERTI, E. **Aristóteles no século XX**. Trad. De Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

ESCUDERO, J. A. **El joven Heidegger**: Um estúdio interpretativo de su obra temprana al hilo de La pregunta por el ser. Barcelona. 544p. [Tesis doctoral]. Departament de Filosofia: Universitat Autònoma de Barcelona. 2000.

_____. El joven Heidegger. Assimilación y radicalización de La filosofia práctica de Aristóteles. In: **LOGOS: Anales del Seminário de Metafísica**. Universidad Autónoma Barcelona. Vol. III. pp. 179-221, 2001.

FEHÉR, I.M. Phenomenology, Hermeneutics, Lebesnsphilosophie: Heidegger's confrontation with Husserl, Dilthey, and Jaspers. In: KISIEL, T; BUREN, J**. Reading Heidegger from the start: Essays in His Erliest Thought**. New York: State University of New York. pp. 73-90, 1994.

HEIDEGGER, M. **Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles**: Indicacion de La Situación Hermenêutica. [Informe Natorp]. Tradução e Prólogo de Jesús Adrián Escudero. Madrid: Editorial Tortta, 2002.

_____. **La Idea de La filosofia y el problema de La concepción del mundo**. Traducción y notas aclarotorias de Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder Editorial, 2005.

_____. **Ontologia**: Hermenêutica da facticidade. Tradução: Renato Kirchner. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

KISIEL, T. **The genesis of Heidegger's Being and Time**. Berkeley and Los Angeles: University of California Press. 1995.

A RESSIGNIFICAÇÃO FENOMENOLÓGICA DO CORPO: EM TORNO DA AMPUTAÇÃO E A ACESSIBILIDADE AO MUNDO

Silmara Mielke[1]

Este trabalho nos conduz a refletir de forma diferenciada sobre o corpo e o comportamento, uma vez que, segundo Merleau-Ponty, no corpo encontramos intencionalidade, reversibilidade, afetividade e expressividade. E são estas possibilidades que nos mostram que o corpo não é apenas um conjunto de relações mecânicas de causa e efeito. Portanto, a ideia aqui é situar a superação do corpo-objetivo, buscando o surgimento de um corpo atuante e espontâneo, para que a partir desta espontaneidade o corpo possa ser o ator de suas expressões.

Na obra *A Estrutura do Comportamento*, Merleau-Ponty discute sobre a fisiologia e seus determinismos. As noções da fisiologia moderna de corpo *partes-extra-partes* e a tese do comportamento reflexo oferecem uma base para que seja afirmada a definição de corpo objeto no qual só imperam relações mecânicas exteriores.

A definição de objeto é a de que ele existe *partes-extra-partes* e que, por conseguinte, só admite entre suas partes ou entre si mesmo e os outros objetos relações exteriores e mecânicas, seja no sentido estrito de um movimento recebido e transmitido, seja no sentido amplo de uma relação de função variável (MERLEAU-PONTY, 2011, p.111).

A fisiologia clássica sustenta a ideia de um corpo a partir da visão mecanicista, persistindo os problemas de natureza sistêmica, implicando na elucidação do funcionamento do organismo como um todo. Esta abordagem faz com que o cor-

[1] Mestre em Filosofia pela PUCPR.

po seja ainda estudado de forma fragmentada e apesar de todos os estudos já realizados, a discussão persiste. Quando estudamos a motricidade relacionamos o corpo a uma espécie de dualidade na qual temos um corpo-objeto, desta forma nos permitimos a estudá-lo apenas de forma fragmentada, deixando de lado um corpo que vive experiências. Porém, lembremos que a fisiologia dos sistemas orgânicos não esgotou as suas pesquisas.

O corpo realiza sua alteridade com o mundo de maneira complexa, isto é, além de processos mecânicos de causa e efeito. Então, como o corpo pode ser simplesmente caracterizado de forma mecânica, como sustenta a própria fisiologia? Ou, como estabelece Merleau-Ponty (2011, p. 111) por que a ciência somente foi capaz de pensar o corpo como um objeto, como coisa entre coisas?

Pensando nessa questão, o filósofo se amparou na própria fisiologia para fazer uma crítica a essa forma de pensar o corpo mecanicamente. Além do mais, a concepção do corpo em *partes-extra-partes* não sustenta a validade do argumento mecanicista, pois as partes do corpo não existem isoladamente, mas formam um todo no qual ainda interfere a presença do outro e das coisas de forma estrutural.

O centro da crítica de Merleau-Ponty está no fato de que para o autor não podemos estudar o corpo separando o estímulo, a excitação e a reação como se fossem meros acontecimentos fragmentados de um corpo que age no mundo de forma mecânica. Precisamos, antes, buscar o verdadeiro sentido do comportamento, mas por meio uma visão do todo, pois o que se busca é a unidade do corpo, no qual as imagens psíquicas e os processos fisiológicos devem ser colocados como estrutura.

As reações desencadeadas por um estímulo dependem da significação que este tem para o organismo considerado não como um conjunto de forças que tendem ao repouso pelas vias mais curtas, mas como um ser capaz de certos tipos de

ação. As reações dependem não de condições locais, mas da atividade total do organismo (MERLEAU-PONTY, 2006, p.230).

É o organismo como um todo que se projeta ao que se vê e percebe, da mesma forma o que é visto se mostra para o sujeito de acordo com seu posicionamento. Desta maneira, o todo está continuamente se apresentando ao sujeito conforme a situação vivenciada. Isso não exclui os aspectos fisiológicos, físicos e mentais que são também reveladores do comportamento vivido.

Merleau-Ponty aborda os fenômenos do corpo, afim de superar o dualismo cartesiano de corpo-espírito. Para isso, o filósofo utiliza termos oriundos da psicologia, que são o comportamento e percepção, para que, a partir destes, possa encontrar uma resposta a este tão complexo meio de relação que temos que é o corpo, partindo de um corpo-objeto para reencontrar um corpo-próprio.

Afinal, eu estou no mundo pelo meu corpo, e é por meio de minha experiência corporal que entro em contato com as coisas e com o outro, isto é, vivo a experiência da percepção. A experiência da visão, de certo modo, retrata a minha situação no mundo, ou seja, revela como a percepção se processa. O meu corpo é fiador da experiência perceptiva e, ao mesmo tempo, de maneira indissociável a experiência perceptiva é corporal. A percepção é o nosso primeiro contato com o mundo. Ora, como comenta Merleau-Ponty (2004, p.6) "a partir do momento em que nos apropriamos de uma postura prática ou utilitária precisamos nos refazer, a partir deste mundo, estando nele, vivendo nele, sentindo nele". No corpo-próprio reencontramos uma potencialidade para agir de acordo com a nossa intencionalidade. Reconhecer no corpo as situações vividas é reconhecer todas as intenções nele existentes, toda a sua potencialidade de ligar ao mundo e aos outros corpos. Assim, a corporeidade exprime a subjetividade e uma singularidade que só se reconhece na pluralidade e na vivência com outros

corpos. O corpo não deixa de ser um fenômeno, uma forma de se relacionar com o ambiente e com outros corpos. O indivíduo, na sua totalidade, se envolve com o seu meio conforme as experiências vividas. Desta forma, constrói este ser corpóreo, simultaneamente com as coisas do mundo e com outros corpos. É nesta relação – eu-outro-mundo – que se revela a intercorporeidade, a subjetividade é intercorporal.

Para Merleau-Ponty (2011, p. 108) "meu corpo é meu ponto de vista sobre o mundo, assim como um dos elementos desse mundo", ou seja, corpo e objeto ocupam o mesmo espaço e para que entre o "eu" e o "outro" ocorra uma inter-relação é preciso que exista dois corpos em expressão, ocorrendo assim a intercorporeidade.

O campo de reflexão sobre o corpo vem se tornando cada vez mais intenso, pois se percebe que os pesquisadores buscam encontrar uma nova visão, uma nova maneira de olhar o corpo, como linguagem e criação de sua própria história numa subjetividade tética, mas sem perder a dinâmica corpórea. Segundo Reis (2011, p. 40), "a subjetividade não é uma interioridade que se opõe à exterioridade, mas é corporeidade, constituindo-se na dinâmica das relações corporalmente mediadas que o homem estabelece com seu entorno". Desta maneira, o corpo transcende todo seu aspecto mecanicista que a fisiologia lhe atribui, revelando sua intercorporeidade. É na subjetividade e nas diferenças que os corpos se encontram, vivenciando as mensagens que o corpo transmite através da expressão, que pode ser manifestada pela visão, pelo tato, pela motricidade, pela linguagem, pela emoção. Para o estudo da relação corpórea com o ambiente e com os outros se faz necessário uma discussão que leve em consideração o corpo existente, esse contato carnal entre o "eu" e o "outro", permeado por todas as formas de expressão corporal.

Segundo Reis (2011, p. 37), "o homem é um ser-em-movimento e o que possibilita mover-se, dirigir-se a alguma coisa, seja caminhando até ela ou simplesmente voltando o

olhar, é o corpo". É na interação do corpo-próprio com o mundo realizada na dialética da intersubjetividade que os corpos se percebem. E é neste encontro entre os seres sentientes e sensíveis que "emergem os sentidos, em sínteses abertas que constituem a subjetividade como devir" (REIS, 2011, p. 46).

A partir do nosso contato carnal com as coisas e com o outro se abre uma nova visão, onde encontramos um "corpo fenomênico" que passou a designar como corpo-próprio, este é um corpo reativo, além do habitual, ele se faz existir pela sua condição atual e suscita para um mundo de inesgotáveis percepções. Eu me comunico e me sintonizo com os fenômenos que me aparecem, a luz de um dia ensolarado e o luar, diz Merleau-Ponty (2011, p. 425) se "oferecem antes de tudo não como conteúdos sensoriais, mas como certo tipo de simbiose, uma certa maneira que o exterior tem de nos invadir, uma certa maneira que temos de acolhê-lo", eis aqui uma recordação que "resgata a armação da percepção da qual ela nasceu".

Mas como pensar a tese do corpo próprio a partir de um corpo lesionado? Como reconhecer um corpo próprio num corpo sem partes e sem movimento? Como, finalmente, reencontrar a partir de um corpo-lesionado toda e qualquer forma de subjetividade de um corpo próprio?

Mais do que uma simples sensação, a relação que um indivíduo lesionado tem com o mundo que o solicita, é de deslocamento existencial. Uma vez que seu esquema corporal já não mais coexiste com a solicitação do espaço. Afinal, o sujeito está o tempo todo sendo solicitado, na sua casa, na rua, em todos os ambientes ele é envolvido por um mundo que o seu corpo atual já não reconhece. Enfim, o mundo ainda se mantém com seus mesmos parâmetros e acessos, mas o sujeito amputado não.

Desse modo, a perspectiva fenomenológica do corpo próprio enfrenta o seu maior desafio diante de corpo "patológico", desafio de pensá-lo pela sua própria história, pela sua

existência e seu modo de ser-no-mundo, como um corpo dotado de essência e singularidade. O pensamento científico, de maneira geral, ignora a essência, a singularidade, a afetividade e a intencionalidade do comportamento humano. A fenomenologia de Merleau-Ponty busca compreender o corpo enquanto ser-no-mundo e toda sua circunvizinhança, à medida em que busca o verdadeiro sentido da existência de cada um. Não se trata de ignorar os estudos científicos, nem as técnicas criadas para suprir a singularidade e limitações de alguns corpos, mas sobretudo, de reencontrar no corpo lesionado – amputado – um sentido que permita reconhecer a sua relação quiasmática com o mundo.

A percepção num sujeito normal é diferente de um lesionado. Então, como ocorre a percepção em um corpo lesionado e limitado na sua condição motora e expressiva? Sendo que seu esquema corporal atual não condiz com o habitual, nessa medida, o corpo é revertido há um tempo passado.

Esta temporalidade em desajuste com o atual, explicitada por Merleau-Ponty na *Fenomenologia da Percepção*, faz com que os fisioterapeutas, segundo Laskovski (2012, p. 26), evitem abordar com seus pacientes lesionados "as questões relativas aos aspectos da integração entre passado, presente e futuro". Este resgate temporal pode causar certo recalque em casos de pacientes lesionados gravemente e sem possibilidade de reabilitação total, reprimindo-os de forma que estes não se interessem pela reabilitação. Mas qual é a visão que um lesionado tem do seu corpo e da sua forma de se direcionar ao mundo? Será, finalmente, a lesão, uma negação – supressão - da noção de corpo próprio?

Diante de uma deficiência corpórea, a função da reabilitação é oferecer ao paciente lesionado condições para que ele disponha de seu corpo da melhor forma possível mesmo com suas limitações. Duas questões estão em jogo no comportamento de um lesionado; a visão que um paciente tem do seu corpo e a sua temporalidade. Ambas podem apresentar uma

obstrução no progresso da reabilitação. A própria recusa pela deficiência, ou seja, um corpo que lida apenas com o seu habitual, que possui apenas aceitação pelo tempo passado e se apresenta debilitado na sua corporeidade.

A capacidade funcional de um paciente é o principal aspecto a ser desenvolvido na reabilitação, na qual o sujeito é conduzido para uma evolução onde suas habilidades motoras voltem a desempenhar um papel importante nas suas atividades de vida diária. Sabemos que a gênese do corpo-próprio aparece sustentada pela motricidade, expressividade e afetividade; todavia, o fim da motricidade produz uma autovisão e autopercepção de um corpo-objeto, apesar da afetividade, a expressividade e a reversibilidade ainda permanecem neste corpo. Portanto, quais seriam as consequências desta autovisão e percepção do corpo-objetivo em nossas vidas?

Na sequência, apresentaremos alguns relatos de pacientes que descrevem os sintomas mais comuns de se sentir após a amputação: dor fantasma, dormência, queimação, câimbra, pontadas, ilusão vívida do movimento do membro amputado, e a nítida sensação da existência real do membro. A sensação de "desaparecimento do membro" também é relatada. Neste caso, o paciente descreve que sente apenas a parte distal do membro, como se ele existisse enquanto o resto do membro não é sentido, ou seja, o "modelo postural do corpo" prepara o indivíduo para o "contato com o mundo externo". Desta forma, podemos perceber que as "extremidades corporais mantém um contato mais estreito e variado com a realidade" e são mais presentes que as demais (SCHILDER, 1984 citado por DEMIDOFF; PACHECO; FRANCO; 2007, p. 235-36).

Os depoimentos facilitaram a ideia de pensar como ocorre o reencontro com o próprio-corpo e com o do outro, concentrando nossa singularidade e partindo dela para a busca de um novo olhar sobre o corpo-próprio, extinguindo todo preconceito. Este novo olhar possibilita ao agente do olhar

segundo Chini (2005, p.45), "olhar as coisas como elas se mostram a si mesma".

A deficiência se apresenta implicada numa concepção de um corpo objetivo, tal é a percepção corporal que o sujeito tem de si. E quais seriam as consequências da percepção para a reabilitação destas pessoas com lesão? A percepção da totalidade corporal é importante para que o sujeito se reconheça como um corpo que "é" no mundo vivido. Conforme Van Kolck (1986), citado por Campos, et al (2007, p 53), "a imagem corporal é o produto de um organismo como um todo". No entanto, a maneira de um corpo, agora deficiente, de se colocar diante da vida e dos fatos atuais, está relacionado com seus desejos e planos. O Serviço de Fisioterapia do Núcleo de Atenção Médica Integrada da Universidade de Fortaleza realizou estudos etnográficos e fenomenológicos ao mostrar como essa relação entre corpo habitual e atual é importante para fundamentar a negação do corpo próprio e todas as suas potencialidades. A pesquisa revela "a superação da compreensão unicamente biológica do adoecer humano, enfocando o mundo da experiência vivida para revelar o sentido de estar doente" (MOREIRA; NUNES; ROCHA, 2007, p. 192). Segundo Moreira, et al (2007, p. 196), foram realizadas "entrevistas que tinham como objetivo buscar compreender o significado da experiência vivida do adoecer". Os pesquisadores buscaram compreender o significado do adoecer na vivência de cada colaborador, como por exemplo: o que pensam, o que sentem, quais atitudes tomam a partir da doença estabelecida, qual o sentido encontrado nesta experiência, expectativas e medos. Nas respostas foram evidenciadas que os pacientes apresentam o que eles chamam de "dores físicas". Evidenciaram seus sentimentos com relação às limitações que agora fazem parte do seu ser corpóreo, são sentimentos como tristeza, depressão e limitação para voltar a trabalhar. Alguns sentem angústia por não poderem correr novamente nem jogar futebol. Confessam que o acidente atrapalhou todos seus planos. Quanto ao

significado de adoecer, relataram que sentem medo da dependência; porém, alguns ainda contaram que a dependência lhes trouxe outra forma de ver a vida, mas todos afirmam que não poderão mais trabalhar como antes e que a vida mudou.

Os pesquisadores Moreira, et al (2007, p.202) comentam que "estudar a experiência do adoecer é avaliar um complexo mundo de significados, " reconhecem a importância de considerar no relato do doente seus sentimentos, cognições e comportamentos e que isso deve ser considerado "além da descrição dos sintomas físicos". Moreira, et al (2007, p.202), relatam a "singularidade do sujeito no qual o sofrimento transcende o sintoma implicando num sofrimento adicional pelo medo da exclusão". A experiência do adoecer é um fenômeno que envolve toda estrutura corporal e sua relação com o mundo vivido, como Merleau-Ponty já havia descrito nos seus estudos sobre patologias corpóreas na *Fenomenologia da Percepção*.

O Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2009), buscou compreender a reinserção profissional de pessoas com amputação de membros. São protetizados, com diferentes tipos de amputação. A amostra foi composta por dez amputados e todos foram esclarecidos sobre os objetivos e etapas da pesquisa. A pesquisa discute também sobre a questão das "perdas e ganhos dos amputados", conferindo que a "reabilitação do paciente amputado não se resume a protetização". A autora da pesquisa, professora Giuriolo, comenta sobre a importância de estimular a readaptação deste sujeito ao contexto profissional e social. Afinal, é uma fase difícil na qual o paciente passa a descobrir suas limitações e dificuldades, onde se faz "uma nova aprendizagem de vivência social ontologicamente estabelecida através do trabalho" (GIURIOLO, 2009, p.58).

A reabilitação deve contribuir para oferecer aos amputados formas diferentes para habitarem seus corpos. Isto envolve a "adaptação" ao seu corpo atual. Três pacientes entrevistados disseram que sentiam muita dor durante o tratamen-

to clínico conservador. Por outro lado, após a amputação e com a colocação da prótese e retomada de suas atividades de vida diária (incluindo retorno escolar, lazer e exercícios físicos), ocorreu um alívio da sensação de dor. Uma das pacientes com quadro de má formação congênita e consequente osteomielite (infecção óssea) precisou ser amputada aos trinta e cinco anos. A paciente, que era analfabeta pois a família nunca a inseriu no âmbito escolar devido a sua deficiência, relatou que após a amputação e adaptação da prótese, passou a frequentar escola e também começou a participar das atividades de lazer com a família. Outro paciente relatou ter usado fixador[2] externo na perna durante cinco anos, tendo utilizado muletas desde criança. Após a amputação passou a vivenciar coisas que antes lhe era impossível como caminhar sozinho e calçar sapatos, e que a partir da amputação decidiu frequentar a escola conseguindo concluir seus estudos. Ele contou que com o fixador sentia muita dor e, por isso, havia desistido da escola, pois não conseguia sequer prestar atenção em nada. Ele mesmo optou pela amputação, e em razão disso conseguiu voltar aos estudos e passou a vivenciar suas possibilidades no mundo (GIURIOLO, 2009, p.62).

Um entrevistado relata que é professor de capoeira e afirma ainda ter a mesma profissão, embora não trabalhe mais e que os trabalhos que exerceu após a amputação não são profissões. A capoeira, para ele, foi uma faculdade que o ensinou a "ser honesto, a ter caráter e disciplina". Esse paciente tem uma história na capoeira, e a prótese lhe trouxe o beneficio de caminhar, mas não de jogar capoeira. Ele vive, de certa forma, a experiência do recalque comentado por Merleau-Ponty em *Fenomenologia da Percepção*, que representa a não aceitação da

[2] O fixador externo é um dispositivo de sustentação parcial da carga, que pode ser utilizado para estabilização provisória ou definitiva das fraturas. Bastante utilizado nos membros inferiores. (HOPPENFELD; MURTHY, 2001, p.70).

amputação (2011, p.117). Todavia, nesse caso, podemos concluir que o recalque não é simplesmente uma negação do corpo atual. A não aceitação do seu corpo atual não nasce somente das lembranças, mas, sobretudo, do desejo presente de vivenciar projetos atuais, como jogar capoeira. Para este sujeito, a capoeira representa o "seu mundo e sua maneira de existir".

Os pesquisadores relatam que no grupo pesquisado poucos praticavam atividade física e nem sequer usufruíam momentos de lazer com amigos. Os entrevistados relataram sobre a "impossibilidade e limitações para o lazer mas, por outro lado, eles reconheceram a existência de novas possibilidades de praticar atividades físicas como "ciclismo e natação". De certa forma, esse reconhecimento indica uma possível abertura para o corpo atual. Outro detalhe importante foi saber sobre os planos para o futuro.

Laskovski (2012, p. 24) comenta que é necessária "a participação do próprio amputado como sujeito de sua reinserção", ou seja, somente o próprio amputado poderá ressignificar seu corpo próprio, incluindo-o nas diversas possibilidades. Embora, possuam projetos futuros, observou-se, com relação ao aspecto da inserção profissional, que os amputados ainda valorizam suas atividades profissionais anteriores, onde todos apresentaram uma certa frustração por não poder cumprir com a função que se exercia com seu corpo habitual. Devido a este aspecto, a pesquisadora questiona sobre uma possível negação da amputação e da atual situação corporal; todavia, o doente precisa ressignificar seu corpo, afinal, segundo Merleau-Ponty (2011, p. 227) "o papel do corpo é assegurar essa metamorfose". O corpo possui características próprias, mas ele também tem o poder de "transformar ideias em coisas". Com sua pulsão, "ele secunda seu duplo movimento de sístole e diástole", haja vista que é ele que oferece a "possibilidade para minha existência". Outrora seu corpo era o seu veículo, seu modo de ser, de dar sequência aos seus projetos mundanos e integrando-se a eles. No entanto, agora esses da-

dos já não possuem mais o mesmo campo prático de antes, já que o mundo permanece da mesma forma.

Ressignificar a imagem corporal não é algo fácil. Trabalhar com suas limitações e integrar seu corpo novamente no espaço-temporal pode ser, para algumas pessoas, um processo árduo e complexo. Para alguns pacientes o fim da motricidade representa a presença de um corpo-objeto. Portanto, a própria expressividade perde sua espontaneidade, tornando o paciente impossibilitado de perceber que seu corpo agrega-se ao mundo e o mundo interage com seu corpo.

A existência é a comunhão da sua ecceidade com a pluralidade do mundo. Conforme Merleau-Ponty (2011, p. 291), "o sujeito que tem a sua experiência começa e termina com ela" num entrelaçamento mútuo de experimentos de sensações, tendo em vista que o mundo é inesgotável de sentidos e a história de cada um está inserida no seu corpo. Contudo, o paciente continua a esperar do mundo e, nesta relação, ele aguarda também a troca pela interação e pela entrega do seu corpo que ainda vibra e sente. Mas será que o mundo está preparado para agregar e imbricar-se a este corpo.

O amputado deve reorganizar sua relação corpórea, que não se faz na construção de suas partes, mas se faz ao reorganizar seu corpo com suas possibilidades e singularidades sempre no entrelaçamento com outros corpos. Portanto, é importante que o paciente amputado supere este abismo que há entre o seu corpo atual e o habitual, entre o corpo-objeto e o corpo-próprio, mas também o abismo entre o seu corpo e o corpo do outro. Pois enquanto o indivíduo neste processo de reabilitação identificar apenas sua condição motora anterior, ele não sairá do processo no qual o seu esquema corporal seja apenas visto pela ciência. Da mesma forma enquanto este corpo ficar resguardado na sua profunda privacidade, não haverá intercorporeidade. E somente quando realizar esta superação passará a atuar no mundo com seu corpo atual e sensível, sem viver vinculado ao habitual, embrenhando-se nesta ontologia

do todo, na qual os seres não podem viver sem o sensível e o expressivo. Mesmo diante de suas doenças, lesões ou limitações, este paciente deve se refazer todos os dias na coexistência deste corpo vivo, desvelando-se, não com suas partes, mas com a sua totalidade.

Estes estudos de Merleau-Ponty nos mostram que a doença é o modelo de um corpo abalável, talvez seja mais fácil se perceber num corpo doente ou limitado do que num corpo saudável.

Portanto, é no próprio corpo que descobrimos o sensível e é neste que encontramos sua significação como presença no mundo. Ora, o meu próprio corpo só existe porque deposito nele uma significação a partir de um campo perceptivo e, conforme Silva (2009, p. 52-53), "o que sentimos e percebemos é um fenômeno de organização, um sistema de configurações, uma totalidade, uma forma, uma estrutura".

A gênese do corpo-próprio pode ser fundada nos conceitos "de mundo, experiência, existência e percepção", os quais oferecem um complemento "que sustentam e ajudam a compreender este conceito central" (MACIEL, 1997, p.103). Todavia, esta gênese só se sustenta se este corpo estiver imbricado nestes conceitos através da motricidade, da expressividade, da afetividade abertas para a experiência da intercorporeidade. O corpo, seja patológico ou não, é nosso acesso ao mundo atual.

Para Merleau-Ponty, as categorias que estão presentes num possível conceito de corpo tem relação com a arte, com a musicalidade, com literatura, com a filosofia, e sobretudo com o movimento intencional do sujeito no mundo. Neste sentido o corpo está coexistindo com todas as áreas de conhecimento, e é nesta coesão, imbricação eu-corpo-mundo-outro, que o corpo se torna um modo de ser no mundo, tornando-se corpo-próprio.

Desta forma, a reabilitação não pode ser da motricidade, mas sim do corpo-próprio, que ainda guarda um sentido

habitual do movimento. Este é o grande desafio da reabilitação, ou seja, retomar o corpo rompendo com a relação que agora se faz pelo recalque, buscando a superação do seu corpo atual, que se apresenta desfocado e sem projetos. É preciso que haja uma espécie de revolução corporal no sentido de uma compreensão da sua totalidade. Sendo assim, a própria fisioterapia deve direcionar a reabilitação para a ressignificação do corpo, retomando aquilo que faz um corpo-objeto abrir-se para um corpo-próprio, pois se o paciente sempre retornar para a condição de uma reabilitação profunda, ele vai continuar na objetividade do mundo. Mas se o paciente abrir-se para a subjetividade, reconhecerá no seu corpo ainda que limitado à existência da afetividade, da expressividade e da reversibilidade, portanto mais do que a reabilitação motora, e a fisioterapia poderá rever suas técnicas, fazendo com que o indivíduo busque na sua própria limitação a evolução e o significado do seu ser no mundo com sua intercorporeidade. Uma reabilitação que não é da motricidade, mas da intercorporeidade. Ressignificando seu corpo na pluralidade de outros corpos, inaugurando um novo olhar sobre o mundo.

Referências Bibliográficas

BARBANTI, Valdir. **Dicionário de Educação Física e do Desporto**. 1ª ed. São Paulo. Ed. Manole, 1994.

CAMPOS, Mariana T. AVOGLIA, Hilda R. C. CUSTÓDIO, Eda M. A imagem corporal de indivíduos com paraplegia não congênita: um estudo exploratório**.** Instituto Metodista de Ensino Superior/Campus Rudge Ramos. **Revista Psicólogo Informação.** Ano 11, n. 11, jan/dez 2007.

CHINI, G.C.O. **A amputação sob uma perspectiva fenomenológica.** Dissertação (mestrado) Escola de Enfermagem/USP – Ribeirão Preto. 2005.

FREIRE, M.I. DANTAS, A.H.M. Educação e Corporeidade: um novo olhar sobre o corpo**. Revista Holos.** Ano, 28. Vol. 4. 2012.

GIURIOLO, Gisele G. **Os elementos sócio-educativos que configuram a (re)inserção profissional de pessoas com amputação de membros.** Dissertação (mestrado). Programa de Pós-Graduação em Educação. UFRS. 2009.

HOPPENFELD, Stanley. MURTHY, Vasantha L. **Tratamento e Reabilitação de Fraturas.** São Paulo, Ed. Manole, 2001.

LASKOVSKI, Larissa. **Por que ir a fisioterapia? Um estudo Microgenético de expectativas de pacientes e adesão ao tratamento.** Dissertação (mestrado). Instituto de Psicologia da USP. 2012.

MACIEL, Sonia M. **Corpo Invisível**. Coleção Filosofia. EDIPUCRS, Porto Alegre, 1997.

MERLEAU-PONTY, M. **La structure du comportament.** Paris: PUF, 1942.

_____ **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo, Ed. Martins Fontes, 4ª ed. 2011.

MOREIRA, Virginia. NOGUEIRA, Fernanda N. ROCHA, Marcio A. S. **Leitura fenomenológica mundana do adoecer em pacientes.** Serviço de Fisioterapia do Núcleo de Atenção Médico Integrada da Universidade Fortaleza. **Revista Estudos de Psicologia/**Campinas 24(2), 191-203, abril-junho, 2007.

REIS, A. C. A subjetividade como corporeidade: o corpo na fenomenologia de Merleau-Ponty. **Revista Vivência.**

VIDA E AFETIVIDADE:
UMA LEITURA DA ESSÊNCIA DO PURO APARECER E SEU MODO DE FENOMENALIZAÇÃO A PARTIR DA FENOMENOLOGIA DA VIDA

Érica da Silva Martins[1]

Após o determinante processo de revoluções científicas marcando o período da modernidade, o conhecimento passa a ser objetivado pelas ciências, o que para o filósofo contemporâneo Michel Henry[2], acabaram em decorrência dessa transformação esquecendo-se precisamente da subjetividade propiciando dessa maneira o distanciamento do ser subjetivo e seu modo de doação primeiro (HENRY, 2014). Alguns séculos depois, com o florescer da Fenomenologia no fim do século XIX e início do século XX, e a crise da filosofia frente aos sistemas filosóficos tradicionais por conta da ciência que estava apoderando-se das correntes de conhecimento da época[3], o filósofo alemão Edmund Husserl sugere então a

---

[1] Graduanda em Filosofia pela UFSM.

[2] Cf. (WONDRACEK, 2010, p. 29-31). Michel Henry nasceu em 1922 em Haiphong (Vietnam), doutorou-se na Universidade de Lille, atuou na Resistencia durante a Segunda Guerra. Entre 1960-1987 foi professor titular da Cadeira de Filosofia da Universidade de Paul Valery, em Montpellier. Professor convidado da Ecole Normale Superieure e da Sorbonne em Paris, da Universidade Católica de Louvain, da Universidade de Washington (Seattle) e da Universidade de Tokyo. Faleceu em 2002.

[3] "É a Ciência que doravante preenche o espaço deixado vazio pela filosofia[…] No domínio das ciências, duas dentre elas são particularmente notáveis: as matemáticas e a psicologia[...]" (DARTIGUES, 2005, p. 14, grifo nosso).

necessidade de ir às coisas mesmas[4]. Para tanto, propôs-se a realizar uma epoché fenomenológica para que a partir daí, segundo Silva possa-se extrair uma verdade apodítica chegando a consciência, isto é, o eu transcendental, e assim promover uma ciência pura (SILVA, 2009). Seu intuito era de alcançar para a filosofia um estatuto que fosse seguro e indubitável em busca de respostas para chegar a verdade do fenômeno, isto é, de seu aparecer.

Relacionado à questão, o filósofo francês Michel Henry grandemente influenciado pelo pensamento de precursores da fenomenologia principalmente como o já citado filósofo Edmund Husserl, atribui-lhe grande mérito e originalidade. Todavia, atesta Henry que a fenomenologia continua a dispor diante de si o problema do puro aparecer como algo que ainda está para ser determinado em sua essência. Para M. Henry colocado que é preciso levantar questionamentos que ainda não foram solucionados a respeito da fenomenalidade pura como anterior a todo e qualquer horizonte ek-stático de visibilidade, ou seja, sobre a maneira como se dá a manifestação do mundo da vida em uma subjetividade para que somente a partir dessa realidade fenomênica possa haver a possibilidade de se dialogar sobre uma intencionalidade.

Desse modo, em Michel Henry esse puro aparecer no sentido de algo que é originário se fenomenaliza como uma doação e revelação de si mesmo. Sendo assim, sua fenomenologia visa em última instância a manifestação da vida de maneira originária[5] no modo como essa vida patética[6]

---

[4][...]Husserl pode dizer que na fenomenologia trata-se de intuir essências e ir às coisas mesmas. Ela pretende apenas conhecimentos essenciais. É em função de tudo isto que Husserl recorre à redução[...] (FERREIRA, 2008, p. 58, grifo nosso).

[5]*Originário* já não pode, então, designar senão isto: o que vem a si antes de qualquer intencionalidade e independe dela […] o que vem antes de tudo, com efeito, antes do mundo[…] O "an-

vem a revelar-se na forma de afetividade[7]. Haja vista, o pensamento henryano dispõe a essa vida doadora como imersa em uma afetividade, como algo que é anterior ao mundo da consciência a partir de uma não-intencionalidade,

---

tes" do originário visa uma condição permanente, uma condição interna de possibilidade, uma essência (HENRY, 2014, p. 85, grifos do autor).

[6] Como um páthos originário na relação do ser consigo mesmo na vida em sofrer e fruir de si, na experiência que o ser vem a experimentar a si mesmo como um páthos, como o padecer de si a si, uma vida pathética que não toma distância de si ao efetuar-se em sua interioridade como invisível. "A expressão *pathética* provem do termo *páthos* "é paixão, perturbação, a dor, a doença, enfim tudo o que nos afeta ou o que suportamos" (COMTE-SPONVILLE, 2003, p. 442, grifos do autor). "o que se experimenta, prova, experiencia, acontecimento, acontecimento no mar, infortúnio, estado agitado de alma, paixão (boa ou má: prazer, amor, tristeza, ira, etc)". (ISIDRO PEREIRA, 1976, p. 421, grifos do autor). (COMTE- SPONVILLE, 2003; ISIDRO PEREIRA, 1976 apud PRASERES, 2015, p.16).

[7] A última realidade fenomenológica da afetividade é a experiência subjetiva que implica o "sentir-se a si mesmo". A subjetividade se define em função da experiência que faz de si mesmo o ego no estar afetado pelo sentimento e não por algo diferente, por exemplo, por uma representação da consciência[…]. A afetividade vai mais além de receber de maneira sensível a impressão de um objeto e é diretamente o poder de "sentir-se a si mesmo". É o sentimento de si o que constitui e define a afetividade[…]. Enquanto que o conteúdo da experiência sensível é identificável e definível, já que pertence ao mundo empírico, o da afetividade é completamente desconhecido e indefinível. O "sentimento de si" não pode ser percebido empiricamente. (RODRÍGUEZ, 2012, p. 122-123, grifo nosso, tradução nossa).

pois é a vida enquanto essência que faz a prova de si na afetividade como uma experiência de si mesma. Assim sendo, a vida na fenomenologia henryana é apresentada como constituída de si mesma de forma completa e radical, pois é nela que todos os seus poderes são engendrados.

Essa fenomenologia apresentada por Henry é expressa por uma filosofia radical – no sentido de ir às raízes do fenômeno – na busca por uma originalidade da manifestação primeira da vida afetiva. A partir disso, fica posto que a vida não poder ser teorizada ou determinada como um objeto, só existe a possibilidade de experimentá-la e conhece-la, vivenciando-a (GRZIBOWSKI, 2016). Ou seja, a vida permanece envolta em sua interioridade, como é afirmado, "é impossível atribuir toda a riqueza do significado da vida. Toda vida é para a vida" (GARCIA- BARÓ, 2015, p.39, tradução nossa). Tal que, a vida em sua realidade primordial jamais poderá ser reduzida em um horizonte de transcendência, ela é sempre voltada a si mesma, portanto, em sua originariedade não há exterioridade. Nas palavras de Henry é apontado em relação essa vida imanente que:

> Com efeito, a vida permanece em si mesma. Ela não tem fora, nenhuma face de seu ser se oferece à tomada de um olhar teórico ou sensível, nem se propõe como objeto a uma ação qualquer. Ninguém nunca viu a vida e nunca a verá. A vida é uma dimensão de imanência radical. Porquanto possamos pensar esta imanência, ela significa, por conseguinte, a exclusão de toda exterioridade, a ausência deste horizonte transcendental de visibilidade no qual toda coisa é suscetível de tornar-se visível e que denominamos mundo. (HENRY, 2011, p. 205)

À vista disto, a vida precede então toda possibilidade

de visibilidade como uma determinação primordial de sua manifestação fenomenológica em afetividade. Pois é de acordo com Furtado, "uma revelação imanente sendo necessariamente presença de si não poderia ser senão invisível" (FURTADO, 2008, p. 237). Pois prova-se a si mesma no instante em que se vive, de modo que essa manifestação originária de si em sua interioridade radical se dá na afetividade como sendo a tessitura fenomenológica da vida num sentir-se a si mesmo[8], em um si que se experimenta incessantemente. Assim, essa autoafecção da vida é uma doação que surge de um lugar diferente do visível, ela é precisamente uma doação primeira que se revela antes que possa ser determinada pela síntese da consciência intencional, isto é, ela é uma revelação imediata de si, ou como descrito é a "mesmidade da afetação" (RODRÍGUEZ, 2012, p. 120, tradução nossa).

No tocante à questão supracitada, Michel Henry, ao trabalhar a vida enquanto essência fenomênica, sobretudo, aborda o assunto da afetividade no modo pelo qual essa a vida vem a manifestar-se enquanto. Por meio desse viés Pondé considera que Henry "associa a ideia de essência a termos como "Vida" ou "Energia Vital"[…] A ideia de que a "Vida" seja um "em si puro", uma "Subjetividade" em essência e em ação[...]" (PONDÉ, 2012, p. 09, grifo nosso), nesse sentido é a vida em essência que se doa na afetividade para manifestar-se. Pois a afetividade nomeadamente é a essência da revelação, ou seja, em conformidade com Martínez, "na verdade da vida não há diferença entre o manifestar e o manifestado […] constitui em si uma matéria fenomenológica pura […] auto revelação absoluta" (MARTÍNEZ, 2017, p. 22, tradução nossa). É a vida

[8] "Sua filosofía, responde, igualmente, a necessidade de levantar uma investigação que abra caminho para o encontro com a mesmidade (*l' ipséité*)[...]" (RODRÍGUEZ, 2012, p. 07, grifos do autor).

que em afetividade faz a revelação de si e ao mesmo tempo o que é revelado por ela é o seu próprio conteúdo, não havendo então a possibilidade de um distanciamento de si mesma.

Destarte, no poder que a vida vem a exercer efetivamente sobre si mesma, em sua radicalidade encontra-se a afetividade que constitui e a possibilita primordialmente, isto é, onde as impressões afetivas entregam-se ao si em um movimento constante de autoafecção da vida. A relação da afetividade com a vida se dá de maneira intrínseca enquanto a essência da manifestação na filosofia henryana, pois como irá salientar Praseres, "a essência da afecção encontra-se determinada pela afetividade da vida em nós, pois, uma tonalidade afetiva só pode produzir um ser constituído em si mesmo que seja auto afecção. A vida se dá como afetividade" (PRASERES, 2015, p. 23). Ela realiza então a experiência de si via autoafecção e apresenta-se em tonalidades afetivas que a compõe e manifestam-se nesse ato de provar-se enquanto sujeitas a esse poder autoimpressional da estrutura imanente do ser.

Como Azevedo coloca, Henry aborda essa compreensão da vida em razão da afetividade como sendo constituintes de um si originário que é irremediavelmente entregue a si mesmo (AZEVEDO, 2005). Tratando assim, de uma vida caracterizada, sobretudo, por seu poder de autoengendramento que se dá dessa forma por intermédio dela mesma. De modo que, para Henry na fenomenologia faz-se necessário trazer à luz a essência da manifestação considerando a matéria fenomenológica pura no modo como a vida se doa enquanto uma autodoação nela e por ela mesma em sua autonomia radical.

Tal que, esta consideração fenomenológica se justifica na medida em que segundo Furtado, "Só através da estrutura monádica da vida constituída pela afetividade que alguma coisa como um Si pode existir, só através dela qualquer coisa como uma ipseidade pode surgir" (FURTADO, 2008, p. 244).

A Fenomenologia da Vida caracteriza-se em uma imanência, onde a essência do ser é a experiência originária de si. A vida que se dá no sentido da imediatez de sua autorevelação sem carecer de algo como um fora de si para que essa experiência se concretize. Pois anterior ao experienciar do mundo, o ser primeiramente faz prova de si mesmo em sua autoafecção onde o acesso à vida só é possível por sua vinda a si mesmo. No tocante a questão, Praseres pontua que:

> A vida está fora da luz da evidência, do processo de elucidação, encontra-se constituída em sua invisibilidade, que não pode ser confundida com inconsciente e nem subconsciente. A fenomenologia henryana afirma que a essência da vida reside na autoafecção, nessa singularidade de sentir a si mesma e de se afetar, formando assim, o conteúdo que recebe e que afeta-a. Ressalta-se que não se trata da vida mirar-se enquanto seu próprio objeto, nem se sentir por mediação do sentido, mas uma autoafecção originária, no sentido de ir à raiz de si, em um sentido radical. (PRASERES, 2015, p. 21)

Tendo em vista que o que aponta Martins, é a vida, por sua vez, que a possui e nela põe-se diante de si mesma na medida em que é revelada e experimentada de forma completa e radical em cada uma de suas tonalidades afetivas, no sofrer e fruir de si (MARTINS, 2014). Em um modo de vivência originária enquanto um sofrer de si e fruir, assim, é posta a si mesma como *páthos,* de maneira que a prova que faz de si não é outra, não difere dela mesma, é o sentimento de si como a efetivação de si enquanto uma autoafecção. É pelo sentir-se que é possibilitada então a apreensão de si como seu conteúdo verdadeiro, sendo assim a concretização dessa ipseidade, tal como aborda Szeftel, "a permanente constatação do sentimento de si mesmo […] cada particularização dos

sentimentos do sofrimento e gozo, pertencem ao mesmo indivíduo concreto que sou eu" (SZEFTEL, 2016, p. 119, tradução nossa), sendo pelo sentimento de si que o ser se conhece a partir dele mesmo, é a constituição do ego enquanto tal. Pois, de acordo com Henry:

> Na sua imediação patética, o provar-se a si mesmo é um padecer-se, um suportar-se, um sofrer-se -por conseguinte um "puro sofrer"[…] Assim, a afetividade sai da indeterminação que faria dela um simples conceito: no sofrer primitivo no qual se cumpre o provar-se a si mesmo da vida, a afetividade que o torna possível receber a marca de um sofrimento originário[…] e este como vemos não provém de um acontecimento exterior[…] O sofrimento ergue-se da possibilidade mais intima da vida, ele pertence ao processo pelo qual a vida vem a si neste sentido radical e incontrolável que é o sofrer primitivo como "sofrer-se" que todo o "provar-se" se cumpre fenomenologicamente. O sofrer é uma tonalidade fenomenológica originária da vida. (HENRY, 2014, p. 38-39)

Em face disso, através da afetividade a vida efetua-se no instante em que se vive, enquanto se afeta em sua imanência pela relação que constitui consigo mesma. Portanto, conforme Rosa, "a vida é para si mesma, imediatamente, o seu próprio Mandamento e não precisa de injunções e de preceitos éticos exteriores e separados de si" (ROSA, 2006, p. 13), ela é um movimento contínuo para si mesma. É então a partir da afetividade da vida que é determinada a concretude de nossa existência enquanto um ser subjetivo. Dessa maneira, Rodríguez discorre que a esse respeito, se trata de uma não distância afetiva, em um sentir-se vivendo como um vivente

em seu *páthos*, como uma potência de provar-se a si mesma (RODRÍGUEZ, 2015). A vida então nos é investida nessa autoafecção, como um sentimento de si de modo que a impressão originária da vida ocorre efetivamente em um movimento sem fim da afetividade. Pois é nessa relação de um fluxo contínuo de sofrer e fruir de si que o ser é afetado originariamente, que a prova de si se dá efetivamente pela afetividade enquanto essência.

Nessa perspectiva, o sentimento de si mesmo (*soi-même*) como constitutivo da ipseidade, advém como já havia sido dito em um sofrer e fruir na afetividade. Acerca disso, considera-se que, "é na aparição dos fenômenos desde sua apresentação primeira[…] na manifestação do fenômeno na afetividade que desamarram-se as paixões e as dores" (RODRÍGUEZ, 2012, p. 14, tradução nossa), portanto, as tonalidades como uma dor ou um prazer encontram sentido nessa afetividade, do advir a si mesmo, em um sofrer e fruir originários como a prova de si desde seu interior em que a própria vida faz a experiência de si, por meio desse poder que efetua-se como uma aderência dessa afetividade.

É então pelo modo como se dá a afetividade no plano das tonalidades afetivas, Henry coloca em questão o seguinte trecho: "Consideremos […] 'o doloroso enquanto tal', o elemento puramente afetivo do sofrimento[...]. Este sofrimento puro revela-se a si mesmo, quer dizer que só o sofrimento nos permite saber o que é o sofrimento" (HENRY, 2014, p. 35-36, grifo nosso), portanto, o sofrimento originário permanece invisível e nele a exterioridade é ausente, só obtemos o conhecimento do que é o sofrimento a partir do momento em que experienciamo-lo, assim, a afetividade é a condição inerente do ser que se mantém em toda e qualquer impressão que possa advir-lhe.

A autoafecção da vida é o que faz a constituição do afeto pelo próprio afeto. Todo sentimento de si ocorre nessa entrega passiva de si em que a vida se prova, não por uma inten-

cionalidade, mas em uma afetividade anterior que a funda. É a afetividade o poder que gere a si mesma em sua independência absoluta na maneira como vem a ser uma autorrevelação originária, como em relação a sua condição do ser dado a si mesmo, consoante ao que designa Martínez, "[…] em um suportar-se a si mesmo, única via para acessar a verdade mais intima de nosso ser e também da realidade" (MARTÍNEZ, 2017, p. 25, tradução nossa). A vida para Michel Henry efetua-se somente a partir da afetividade que lhe é própria, de modo que permanece em si mesma na experiência que faz. Independente das circunstâncias que lhe são postas, mas dependente a respeito de si em seu interior, é sua essência como determinação originária. A respeito disso Henry enfatiza que:

> A determinação da afetividade pela afecção não se produz simplesmente, no entanto: deve ser possível. A possibilidade desta determinação é a possibilidade da afecção mesma, é a afetividade. O que sucede não é o que determina a afetividade, mas que a afetividade faz possível a chegada do que chega e o determina, determina o que sucede como afetivo […]. Designa a essência cuja propriedade é sentir-se a si mesma, experimentar-se a si mesma, de maneira que, neste experimentar-se a si mesma que a constitui, se dá a ela mesma como é, em sua realidade. Sobre o fundo nele de sua essência, da essência da afetividade, todo o sentimento é por natureza o que é: o sentimento de si. (HENRY, 2015, p. 465- 491, tradução nossa)

A afetividade como essência é o poder em si para a efetivação da afecção, pois para Devarieux, "é conforme ao processo da própria essência da vida, o seu processo ontológico, que apenas somos e fazemos o que a vida é e faz[…] A doação, feita pela vida ao ego, dos seus poderes é tal

que lhe é impossível separar-se dela assim como de si" (DEVARIEUX, 2014, p. 94). Assim, pela afetividade da vida é que se determina o modo de revelação do ser em sua originariedade. De modo que na afetividade o ser enquanto doado na vida faz a prova de si em uma autoafecção, como uma unidade pelo sentimento de si, como idêntico a si. Tal que promove a impossibilidade de romper com essa relação imanente da vida que se cumpre como um *páthos* originário em sua realidade fenomênica reforçando o que Belvedere diz sobre a afetividade como essência:

> Por seu carácter autoafetivo, a vida é sempre um sí mesmo; ou seja, encontra sua essência na ipseidade, compreendida como o modo de 'de sentir-se a si mesmo, a identidade do afetante e do afetado'. É, então, 'este ser-si mesmo na afectividade e por ela' o que põe a cada vida em relação consigo mesmo e faz que ela seja a vida. […] Esta experiencia que de si mesma faz a vida 'na imanência radical de sua autoafecção' é, essencialmente, 'passiva a respeito de si'. Está ligada a si mesma e 'é incapaz de romper esse laço' para distanciar -se de si. Precisamente, o que a caracteriza (BELVEDERE, 2014, p. 59, tradução nossa).

Nesse incessante movimento da afetividade pelo sofrer e fruir de si, no instante em que se é dado a si mesmo como fundamentalmente passivo de si em sua originariedade, o ser encontra-se impossibilitado de separar-se de sua condição radical. Está irremediavelmente ligado a si mesmo na vida. Esta é sua condição imanente, pois pela afetividade o ser é investido na vida em uma autoafecção e revelado a si mesmo como constituição de sua realidade primeira. De acordo com Rodríguez, "o ser[…] está irremediavelmente preso ao problema da experiência subjetiva e ao mundo das impressões

e os afetos" (RODRÍGUEZ, 2012, p. 127, tradução nossa). Na fenomenologia henryana tal realidade do ser como condição originária que o impossibilita separar-se do afeto é a mesma que o constitui na afetividade como a sua possibilidade radical de ser subjetivo que vem a provar-se na vida em sua revelação como um *páthos*, em outras palavras, a sua origem e o seu horizonte de manifestação primordial é a própria vida afetiva.

A depressão como exemplo particular de manifestação de um sofrer e fruir, é a prova do ser em si mesmo enquanto sua constituição no estado afetivo constante depressivo. Ou seja, enquanto o indivíduo permanece em depressão faz continuamente a experiência dessa condição afetiva originária, uma prova absoluta do ser a respeito de si que não pode ser definida e objetivada precisamente em sua originalidade pelo modo redutor da linguagem. Mas que para Henry, segundo Ferreira, essa depressão pode ser superada através do acolhimento e atravessamento do sofrer como parte do processo de prova da própria vida em afetividade (FERREIRA, 2014). Seria então uma forma de voltar-se para a vida originária enquanto essência do vivente e repensar como se dá a afetividade na modalização do sofrer e fruir do ser enquanto constituição de si na vida.

Referente à questão do ser em seu sentimento de si, Michel Henry no texto Sofrimento e Vida (*Souffrance et Vie)* cita a colocação feita por Francois Jacob: "Hoje nos laboratórios já não se interroga a vida" (HENRY, 2014, p.34)[9], assim, acabam esquecendo-se de sua condição de seres afetivos, dessa maneira, suas questões individuais, sociais, sobretudo, éticas confundem-se com um objetivismo que desumaniza o homem. A vida e o que lhe é próprio como um sofrimento ou uma alegria permanecem esquecidos, algo que provoca tamanha crise frente a subjetividade humana e sua realidade. Logo, como falar de subjetividade na sociedade

[9] (HENRY, 2014, p. 34. apud JACOB. F, 1970, p. 320).

contemporânea sem antes abordar o que lhe constitui em afetividade? Como falar por exemplo, de uma depressão sem antes interrogar como ela advém ao indivíduo afetivo? Tendo em vista que, é na fenomenalidade pura enquanto tal que a vida afetiva em sua radicalidade encontra sentido enquanto manifestação de si, como constituição da subjetividade do ego.

Logo, assinalado o modo como a vida se manifesta em sua realidade originaria, é possível concluir que a afetividade enquanto essência da manifestação torna-se seu modo de revelação primeiro. Não por um conhecimento que seja diferente dela, ou por algo que possa ser exterior a ela, mas pelo próprio saber da vida, como constituição de um ser que é entregue a si mesmo em sua condição imanente de ser. Desse modo a vida enquanto afetividade é o local onde efetivamente se dá a experiência do ser constituído em si mesmo enquanto um ser afetivo e imerso em tonalidades de sofrer e fruir, a sua condição radical, isto é, no modo como a vida se descobre intimamente a si mesma. É então na busca pelo modo como se dá a fenomenalidade pura pela vida em sua radicalidade que se encontra a afetividade primordial na qual essa vida vem a manifestar-se tal como ela é.

Referências Bibliográficas

AZEVEDO, Stella. Do corpo subjectivo e a ideia de saúde na fenomenologia da vida de Michel Henry**. Revista da Faculdade de Letras**, Série de Filosofia, Portugal, Universidade do Porto, n. 22, 2005.

BELVEDERE, Carlos. La experiencia de la vida em Discépolo y Lamborghini:Uma lectura a partir de la fenomenologia material de Michel Henry. Universidad de Buenos Aires. **Revista Enfoques XXVI**, 2 (primavera, 2014), pp. 55-70.

DARTIGUES, André. **O que é fenomenologia?**. Trad. Maria José J. G de Almeida. São Paulo: Centauro, 2005.

DEVARIEUX, Anne. Força e afetividade: em que o sentimento de esforço não é um sentimento como os outros?. Trad. Florinda Martins. In: ANTÚNEZ, Andrés Eduardo Aguirre; MARTINS, Florinda; FERREIRA, Maristela Vendramel (Orgs.). **Fenomenologia da vida de Michel Henry**: interlocução entre filosofia e psicologia. São Paulo: Escuta, 2014.

FERREIRA, Elizia C. **O Sentido fenomenológico da noção de redução em Edmund Husserl***:* A relação entre transcendental e natural. 2008. 134 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia)- PPG/ UFSC, Florianópolis-SC, 2008.

FERREIRA, Maristela Vendramel (Orgs.). **Fenomenologia da vida de Michel Henry:** interlocução entre filosofia e psicologia. São Paulo: Escuta, 2014, p.157-171.

FURTADO, Luiz José. A filosofia de Michel Henry: uma crítica fenomenológica da fenomenologia. **Revista Dissertatio**, p. 231-249, inverno/verão de 2008.

GARCÍA-BARÓ. Autoaffection et passion primordiale. **Immanenz e Einheit**: Festschrift zum 70. Geburtstag von Rolf Kuhn/ ed. Markus Enders. Boston: Brill, 2015.

GRZIBOWSKI, Silvestre. Fenomenología da Subjetividade: vida, corpo e o cuidado ético em Michel Henry. In: **Ética e Subjetividade**. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2016.

HENRY, Michel. **Encarnação***:*Uma filosofia da carne. Trad. Carlos Nougué. São Paulo: ÉRealizações Ed, 2014.

_____. **La Esencia de la Manifestación**. Trad. Miguel García-Baró e Mercedes Huarte. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2015.

_____. Sofrimento e Vida. In: ANTÚNEZ, Andrés Eduardo Aguirre; Martins. Florinda; FERREIRA, Maristela Vendramel(Orgs.). **Fenomenologia da vida de Michel Henry***:* interlocução entre filosofia e psicologia. São Paulo: Escuta, 2014, p. 33-44.

LECLERCQ, Jean**.** "Ter dois corpos": vida, afetividade e sexualidade em Michel Henry. Trad. Maria Cândida Teixeira. In: ANTÚNEZ, Andrés Eduardo Aguirre; MARTINS, Florinda; FERREIRA, Maristela Vendramel (Orgs.). **Fenomenologia da vida de Michel Henry:** interlocução entre filosofia e psicologia. São Paulo: Escuta, 2014, p.173-193.

MARTÍNEZ, Juan P. M. **El Sufrimiento en la Vida***:* Reflexiones em tomo a la Esencia Humana a partir de Michel Henry. Tese (Doutorado em Filosofia) Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2017.

MARTINS, Florinda. Fenomenologia da Vida: O que pode um Sentimento? Int. In: ANTÚNEZ, Andrés Eduardo Aguirre; MARTINS, Florinda; FERREIRA, Maristela Vendramel (Orgs**.). Fenomenologia da vida de Michel Henry:** interlocução entre filosofia e psicologia. São Paulo: Escuta, 2014, p.15-31.

PRASERES, Janilce. **Fenomenologia da Afetividade**: Um estudo a partir de Michel Henry. 2015. 75 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia)- PPG/UFSM Santa Maria-RS, 2015.

PONDÉ, Luiz Felipe (Apres.). Os diálogos de Michel Henry contra o submundo. In: HENRY, Michel. **A barbárie**. São

Paulo: É Realizações Editora, 2012.

RODRIGUÉZ, John D. B**. La Inquietud Manifiesta entre la Vida Absoluta y las Vidas Finitas a partir de Michel Henry**. Tese (Doutorado em Filosofia)- Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2015.

RODRÍGUEZ, Juan Sebastián Ballén. El lenguaje fenomenológico de La afectividade en Michel Henry: la reconstrucción de una gramática de la subjetividad "a flor de piel". **Acta fenomenológica latinoamericana**. Volumen IV. Círculo Latinoamericano de Fenomenologia, Pontificia Universidad Católica Del Perú, 2012.

ROSA, José M. Silva. **O 'ethos' da ética**. Estudos de fenomenologia. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. Lisboa, 2006.

SILVA, Maria de Lourdes. A Intencionalidade da Consciência em Husserl. **Argumentos Revista de Filosofia-UFG**, v. 01, nº 01, p.46-53 2009. Ano 01, nº 01.

SZEFTEL, Micaela. **Subjetividad y autoafección***:* la problemática de la temporalidad en la fenomenología de Michel Henry. 1º ed. Buenos Aires: Micaela Szeftel/ Teseopress, 2016.

WONDRACEK, Karin H. K.. **Ser nascido na vida**: a fenomenologia da vida de Michel Henry e sua contribuição para a clínica. 2010. 258 p. Dissertação (Doutorado em Teologia). Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Teologia, EST. São Leopoldo, 2010.

TRANSUMANISMO *VERSUS* HUMANISMO EM HANS JONAS

Arlete Terezinha Rodrigues Guariente[1]

Introdução

Neste texto, nosso propósito é lidar com a seguinte problemática: *quais os possíveis riscos colocados pelo transumanismo[2] ao ser humano autêntico?*

Para Jonas (2017, p. 139),

> [...] se o poderio tecnológico vai realmente mexer nas teclas centrais e elementares com as quais a vida irá tocar sua melodia com as gerações dos homens que virão (talvez a única melodia de tal tipo no universo), então uma reflexão sobre o que é humanidade desejável e o que deveria determinar a escolha – sobre "a imagem do homem" se torna um imperativo mais urgente do que qualquer outro que tenha se imposto à compreensão do homem mortal.

O filósofo já previa aonde os avanços da modernidade poderiam chegar. Isso em virtude de sua magnitude, de sua ambivalência (duas expressões utilizadas por Jonas), da velocidade espaço-temporal e da condição simultânea de apresentar facilidades à vida humana e, ao mesmo tempo, riscos à

---

[1] Graduanda em Filosofia pela PUCPR.

[2] Embora Jonas não tenha utilizado o termo *transumanismo* quando abordou as questões da tecnologia moderna, deixou clara a preocupação com o rumo "melhorístico" tomado pela arte médica e pela tecnociência, por exemplo.

vida futura, dado o afã do ser humano em usufruir dos aparatos tecnológicos que lhe conferem *status* social e, por isso, um sentimento de empoderamento.

Diante dessa previsão jonasiana, nos propomos a refletir a respeito das propostas transumanistas, segundo as quais o conhecimento biológico aliado a uma engenharia capaz de modificar o humano pode criar um ser humano que se "liberte" das limitações impostas pelo mundo natural.

A fim de levar a cabo esse intento, apresentaremos, de forma breve, os conceitos de autenticidade, de humanismo, de pós-humanismo e de transumanismo, para mobilizá-los de forma crítica.

O conceito de autenticidade

Como Jonas utiliza-se do termo *autenticidade* quando discorre sobre o ser humano autêntico e sobre a vida autêntica, optamos por, nesta seção, abordar esse conceito.

Conforme Abbagnano (2007, p. 106), o "[t]ermo [foi] empregado por Jaspers (ao lado do termo inautêntico, simétrico e oposto) para indicar o ser que é *próprio* do homem, em contraposição à perda de si mesmo ou de sua própria natureza, que é a inautenticidade".

Para Jonas (*apud* MORETTO, 2015, p. 82), "[...] uma vida autêntica é aquela em que o homem tem a capacidade de escolha". Nesse sentido, Sganzerla (2015, p. 134) acrescenta que

> A responsabilidade do homem com o perecível e com a continuidade de uma autêntica vida no futuro não é [...] algo acrescido à sua humanidade, como uma construção lógico-formal, mas trata-se de algo inerente à condição de ser humano.

Ainda sobre a relação entre responsabilidade e autenticidade, Sandel (2013, p. 39) alerta que

> Um dos aspectos da nossa humanidade que pode estar ameaçado pelo melhoramento e pela engenharia genética é a nossa capacidade de agir livremente, por nós mesmos, graças a nossos próprios esforços, e de nos considerar responsáveis (ou seja, dignos de orgulho ou censura) pelas coisas que fazemos e que somos.

Seguindo uma outra perspectiva, Paolo Becchi[3] (2017) afirma que "a autenticidade está relacionada à ideia de perfeição, e esta perfeição seria o que representa a imagem de Deus". Estaria relacionada às ideias de pureza e integridade.

Do que foi dito até aqui, é importante ressaltar que tanto a responsabilidade quanto a autenticidade da vida humana são inerentes à condição humana. Podemos dizer que o ser humano autêntico é aquele capaz de fazer escolhas responsáveis, que conferem a ele uma vida autêntica.

Humanismo e pós-humanismo

Antes de entrarmos nas questões específicas do transumanismo, veremos algumas definições e diferenças entre humanismo e pós-humanismo.

HUMANISMO

Segundo Oliveira (2017a, p. 4-6), o termo *humanismo* foi cunhado em 1808 pelo filósofo e teólogo alemão Friedrich I.

[3] Anotações de aula do curso sobre Hans Jonas na PUCPR em agosto de 2017.

Niethammer, numa tentativa de conhecer o ser humano, tanto individual quanto coletivamente, e tudo o que o compõe: elementos interiores (sentimentos, espiritualidade, maneiras de pensar) e exteriores (manifestações artísticas, política etc.).

> [...] do ponto de vista histórico, o humanismo geralmente é compreendido como um movimento intelectual renascentista europeu cujo foco foi a valorização do conhecimento em benefício do desenvolvimento pleno das capacidades humanas. A base do humanismo renascentista é a civilização greco-romana. (OLIVEIRA, 2017a, p. 4)

As bases da cultura ocidental partem do pressuposto de que o homem pode melhorar a si mesmo e o mundo que o circunda.

Em contraposição ao teocentrismo medieval, o humanismo se tornou um antropocentrismo, apoiado no programa baconiano de exploração à natureza e no programa cartesiano da busca racional pela verdade e segundo o qual o ser humano divide-se em *res cogitans* e *res extensa.*

Embora sejam diversas as vertentes do humanismo, de Marx a Sartre, e estas nem sempre concordem entre si; podemos dizer que essa vertente, de modo geral, concebe a ação humana, num sentindo universal, como mediada pela racionalidade, pela liberdade, pela responsabilidade e por direitos, mas também como dotada de *telos* (finalidade), de modo que, se assim o desejar, o homem pode buscar uma transcendência.

PÓS-HUMANISMO

De acordo com Oliveira (2017a, p. 7), o conceito de pós-humanismo, encontrado no "[...] *Oxford English Dictionary*, remonta ao século XVII, estando citado na *Glossographia* de Thomas Blount (1656)". Pode-se dizer que o pós-humanismo é

uma corrente crítica ao humanismo, calcada na visão filosófica de Nietzsche, Heidegger e Foucault. A crítica desses autores ao humanismo, considerado extremista, é a de que ele projeta padrões com base na universalidade, que evidentemente não abarcam as minorias e não correspondem ao que se considera a posição ideal da humanidade, ou seja, o respeito à diversidade. "É muito comum, por isso, que o discurso a favor das diferenças (de gênero, etnia, orientação sexual etc.) seja um dos pontos centrais da militância pós-humanista" (OLIVEIRA, 2017a, p. 6).

Na conferência *Regras para o parque humano*, Peter Sloterdijk (2000) também manifesta valores contrários a um certo humanismo da tradição, porque este levaria em conta os valores da técnica, que poderiam ultrapassar ou transpor o próprio homem. Portanto, estaria em construção o além-homem. A vertente pós-humanista valoriza a singularidade das culturas, o não humano e a ecologia em geral, bem como mobiliza o conceito de alteridade.

Tanto na modernidade quanto na contemporaneidade, a tecnociência tende a ser parte do humano e do pós-humano. Diante de tal cenário, o filósofo Oswaldo Giacoia Junior (2014, p. 21-22) questiona: "O que pensar hoje de um conceito tão desgastado quanto o de natureza humana? Faria sentido ainda o conceito de natureza humana, quando a tecnociência nos teria investido na condição de coautores da natureza, ou parceiros da criação?"

Considerando o que foi exposto até aqui, poderíamos dizer que Jonas é um humanista por defender a liberdade do homem e sua posição como responsável por seu próprio destino e pelo destino do mundo que habita. Ele, entretanto, se enquadra naquilo que, nesta seção, chamamos de pós-humanismo, ou seja, é um dos críticos às vertentes humanistas que defendem ou levam a crer que o ser humano, por ocupar uma posição especial no mundo biológico, está autorizado a dominar e até a destruir o extra-humano em benefício próprio.

Mesmo assim, optamos por continuar tratando Jonas como um humanista, um humanista crítico.

Transumanismo

O termo *transumanismo* foi utilizado em 1957 pelo biólogo e escritor inglês Julian Huxlei, que parte da ideia de transcendência humana. Em síntese, o transumanismo é uma filosofia e uma ideologia que promete melhorar e aprimorar o ser humano se utilizando da tecnologia (OLIVEIRA, 2017a, p. 2-3).

Para Oliveira (2017b, p. 369)[4];

> O transumanismo promove a ideia de que *devemos* usar a tecnologia para modificar e melhorar a nossa natureza por meio de ideias como *self-design*, eliminação de várias formas de sofrimento, controle do comportamento, expansão da autonomia, conquista da imortalidade e, afinal, adquirir pleno controle sobre a natureza humana, a fim de transcendê-la (o que significa, quase sempre, derrotá-la).

O transumanismo parte da ideia de que o ser humano não está pronto, mas é um vir a ser.

> A visibilidade pública do transumanismo adveio a partir da publicação de alguns relatórios americanos e europeus a respeito das possibilidades de melhoramento do ser humano como resultado daquilo que passou a ser conhecido como "conver-

[4] Trata-se de uma resenha do livro *Mythologies of Transhumanism*, de Michael Hauskeller.

> gência tecnológica", que incluí a nanotecnologia, as tecnologias da informação e as ciências cognitivas, que passam a agir de forma interconectada a favor de seus objetivos melhorísticos. (OLIVEIRA, 2017c, p. 864).

Na concepção de Ranisch e Sorgner (2014, p. 7-8),

> O transumanismo pode ser visto como uma postura que afirma a transformação radical das capacidades biológicas e das condições sociais do homem por meio das tecnologias. [...] O resultado de tal versão tecnicamente induzida da evolução é denominado de pós-humano. Não existe, entretanto, uma concepção comumente compartilhada sobre o que os pós-humanos sejam − as visões variam desde o pós-humano como uma nova espécie biológica, um organismo cibernético ou mesmo uma entidade digital, sem corpo. A ligação entre o humano e o pós-humano é o *transumano*, uma abreviação de humano em transição [...]. [O transumanismo] abrange e eventualmente amplifica aspectos centrais do pensamento iluminista, como a crença na razão, o individualismo, a ciência e o progresso, bem como o autoaperfeiçoamento ou autocultivo[5] (tradução nossa).

[5] No original: "Transhumanism can be seen as a stance that affirms the radical transformation of human's biological capacities and social conditions by means of technologies. […] The result of such technologically induced version of evolution is referred to as the *posthuman*. However, there is no commonly shared conception of what posthumans are, and visions range from the posthuman as a new biological species, a cybernetic organism, or even a digital, disembodied entity. The link be-

O transumanismo surgiu devido à visão de que o ser humano, em sua originalidade, é incompleto, frágil e, portanto, precisa ser dotado, mediante o suporte da tecnologia, de capacidades que ele não tem. Podemos pensar que torná-lo imune às doenças seria um viés positivo do transumanismo. Mas a ideia de evitar a própria morte, seria positiva também? Lembrando que a Terra já abriga mais de 7 bilhões de habitantes. Essa tese, com certeza, exige reflexão.

Oliveira (2017a, p. 1) defende que

> As teses do transumanismo podem ser consideradas niilistas em, pelo menos, três perspectivas: [1] elas partem de uma "neutralização da imagem de homem" (SDD, 120), ou seja, de uma visão de que o ser humano não é portador de nenhuma essência; [2] que o ser humano, tal como ele foi até agora, permaneceu preso aos limites impostos pela natureza e que tornam a humanidade, ela mesma, uma doença a ser *curada*, no sentido de que a natureza (ou mesmo a condição) humana deve ser superada para que o homem seja *melhor* – trata-se ainda de uma "ontologia do 'ainda não'" que Jonas vê em Bloch; [3] a tecnologia ofereceria a possibilidade de melhoramento mas sua ação permanece sempre atirada a si mesma, ao culto do progresso inserido em suas promessas (que assumem ares religiosos), dado que lhe falte uma *imagem* ou *modelo* capaz de orientar o seu *fazer*.

---

tween the human and the posthuman is the *transhuman*, an abbreviation for a transitional human, to which transhumanism owes its name. […] It embraces and eventually amplifies central aspects of secular and Enlightenment humanist thought, such as belief in reason, individualism, science, progress, as well as self-perfection or cultivation".

O movimento transumanista já atingiu um nível mundial, em razão, sobretudo, da união de seus simpatizantes e da atrativa proposta de melhoramento da condição humana. No discurso de um transumanista, o filósofo inglês Max More, diretor da *Alcor Life Extension Fundation,* destacado centro de criogenia, o

> Transumanismo [...] reconhece e antecipa as alterações radicais nas condições de nossa existência, resultantes de várias ciências e tecnologias, como a neurociência e a neurofarmacologia, as nanotecnologias, a ultrainteligência artificial, a habitação espacial, e assim por diante. O pós-humanismo será desenvolvido do transumanismo; sua formulação provavelmente não será possível antes do fim do século XXI. [...]. A filosofia extropista[6] afirma os valores da expansão sem limites, da autotransformação, do otimismo dinâmico e da tecnologia inteligente[7]. (MORE, 1990, p. 6, tradução nossa)

[6] A filosofia extropista é uma vertente específica do transumanismo.

[7] No original: "Transhumanism […] recognizes and anticipates the radical alterations in the conditions of our existence resulting from various sciences and technologies such as neuroscience and neuropharmacology, nanotechnology, artificial ultraintelligence, space habitation, and so on. Posthumanism will develop from transhumanism; its formulation will probably not be possible before the late 21st century. […] The extropian philosophy affirms the values of Boundless Expansion, Self-Transformation, Dynamic Optimism, and Intelligent Technology".

A expressão "valores da expansão sem limites" deixa explícita a ousadia da proposta. Além de ousado, considerando as palavras de More, podemos dizer que se trata de um projeto sem segurança de aonde vai chegar e cujo objeto de estudo é o próprio ser humano. Um exemplo de ação proposta e praticada pelos defensores do transumanismo é a criogenia, congelamento de corpos humanos e de animais em baixíssimas temperaturas com o propósito de reanimação no futuro ou transferência dos caracteres genéticos para outros corpos ou até máquinas. Há que se lembrar, entretanto, que ainda não existe uma tecnologia para descongelamento dos corpos – de acordo com o próprio Max More, a formulação de uma solução não deverá ocorrer antes do fim do século XXI.

O processo da criogenia está relacionado a pesquisas e a ações da área médica. Assim, cabem as observações de Jonas sobre a responsabilidade dessa área:

> [...] o médico tem que se haver com cada caso em particular, o individual em toda sua unicidade e complexidade, algo que nenhum inventário pode exaurir; [...] é preciso um conhecimento completamente distinto do teórico. Kant chamava este tipo de conhecimento de "faculdade de julgar" *[Urteilskraft*], a qual não se aprende com o saber geral, sempre colocando em jogo, entretanto o dom da intuição pessoal, que é uma propriedade originária e individualmente diferenciada. É este segundo ingrediente não definível que torna a habilidade passível de ser aprendida pelo médico em verdadeira "arte", elevando-o acima da mera técnica. (JONAS, 2013, p. 157)

Jonas percebe a significativa importância do exercício profissional do médico, tanto que o denomina de "arte médica". Deixa claro, porém, que não só a habilidade técnica deve

ter destaque, mas o seu julgamento moral e ético, a sua intuição com cada caso em particular. Tal posição reforça sua adesão a uma vertente humanista que preza sobremaneira pela responsabilidade do ser humano diante de suas ações.

Feito esse breve aparte sobre a importância da arte médica, damos voz a Harari, que faz um pequeno retrospecto histórico da humanidade, reportando-se, de certa forma, aos questionamentos de Jonas:

> Há 70 mil anos, o *Homo Sapiens* ainda era um animal insignificante cuidando da sua própria vida em algum canto da África. Nos milênios seguintes, ele se transformou no senhor de todo o planeta e no terror do ecossistema. Hoje, está prestes a se tornar deus, pronto para adquirir não só a juventude eterna como também as capacidades divinas de criação e destruição. Infelizmente, até agora o regime dos sapiens sobre a Terra produziu poucas coisas das quais podemos nos orgulhar. Nós dominamos o meio à nossa volta, aumentamos a produção de alimentos, construímos cidades, fundamos impérios e criamos redes de comércio. Mas diminuímos a quantidade de sofrimento no mundo? (HARARI, 2016, p. 427)

Refletindo sobre a exposição de Harari, com relação aos países do planeta, há um contraste entre os países do chamado primeiro mundo, onde há conforto e tecnologia disponível, e os países do terceiro mundo, que estão abaixo da linha da pobreza, como é o caso de alguns países da África**.** Afinal, todo o desenvolvimento tecnológico não foi capaz de, pelo menos, sanar a fome no planeta?

Apesar de Harari não mencionar o transumanismo, tampouco lidar com as modificações que o *homo sapiens* pode impor a si mesmo, suas reflexões, e sobretudo seus questio-

namentos, podem nos ajudar a criticar as promessas transumanistas: do mesmo modo que as promessas de que a tecnologia poderia modificar de maneira positiva o modo de vida do planeta Terra não foram cumpridas, não poderia acontecer a mesma coisa com as promessas transumanistas?

Nesse mesmo sentido podem ser tomadas as afirmações de Moretto (2015, p. 82), quando discorre sobre o projeto baconiano de domínio do homem sobre a natureza:

> Percebe-se então, a contradição intrínseca do projeto baconiano, pois, no desenvolvimento proposto pela ciência e pela tecnologia moderna, estão embutidas, junto com a promessa de redenção, as ameaças à continuidade da vida humana e extra-humana no futuro, de modo autêntico.

Antes de concluir essa seção, ainda ensejando críticas ao transumanismo, citamos Sibilia (2015, p. 131-132), para quem

> As novas propostas faústicas de reinvenção da vida, sob o horizonte digitalizante da técnica contemporânea, não afetam apenas os corpos e as subjetividades humanas. O projeto contempla toda a biosfera, pois absolutamente todos os seres vivos do planeta são compostos pela mesma substância: o mesmo tipo de informação. De fato os sequenciadores digitais estão sendo usados na hercúlea – e ainda inacabada – tarefa taxonômica que consiste em classificar todas as espécies do mundo.

O alerta de Sibilia (2015) nos leva a pensar no transumanismo não apenas pelo viés do humano, mas dos perigos que ele representa também para todo o extra-humano. Além

de nós, todo o mundo que nos rodeia é parte dessa "revolução".

As possíveis respostas ao problema

Não existe ainda uma ferramenta para mensurar os riscos do transumanismo ao ser humano autêntico. Para que seja evitado o pior − a extinção das gerações futuras − Jonas aponta a necessidade de uma ética específica à civilização tecnológica, pelo fato de a ética da antiguidade já não atender mais as demandas contemporâneas da tecnociência. Para tanto, o método que Jonas utiliza é a "heurística do temor", cujo propósito é a imaginação de um quadro futuro catastrófico, para que, no presente, as ações sejam no sentido de evitar tal quadro.

Utilizando-se da heurística do temor para proteger também a imagem do homem, segundo Jonas (2006, p. 70-71),

> Precisamos da ameaça à imagem humana – e de tipos de ameaça bem determinados – para, com o pavor gerado, afirmarmos uma imagem humana autêntica. Enquanto o perigo for desconhecido não se saberá o que há para se proteger e por que devemos fazê-lo: por isso, contrariando toda lógica e método, o saber se origina daquilo contra o que devemos nos proteger. [...] o reconhecimento do *malum* é mais infinitamente fácil do que o do *bonum;* é mais imediato, mais urgente. O que nós não queremos, sabemos muito antes do que aquilo que queremos.

Seria necessário imaginar um fim catastrófico para a humanidade com a finalidade de prevenir, no presente, que esse fim não se concretize, e assim as gerações futuras sejam preservadas.

Em face das propostas transumanistas, utilizando o método da heurística do temor, cabem alguns questionamentos: com todas as interferências da tecnologia alterando interna e externamente o ser humano, este poderia continuar sendo chamado de humano? Ou seria um híbrido homem/máquina, um ciborgue? Quais as questões éticas aí implicadas?

Ainda aplicando esse método; diante de uma prática própria do transumanismo, a criogenia, são necessários questionamentos como: até quando haverá recursos financeiros para a manutenção dos corpos congelados? Na hipótese ainda utópica de reanimação dessas pessoas, como elas irão se situar no tempo histórico em que forem "acordadas"? Como será seu estado de ânimo para a vida? Ficarão felizes ou vão maldizer quem as congelou?

Para responder a tais questões, sobretudo, àquela que diz respeito ao aspecto ético, podemos recorrer novamente a Jonas. Para ele, com o advento da tecnologia moderna e, consequentemente, do *homo faber* − que não se contenta em construir artefatos para facilitar o seu cotidiano, mas pretende refabricar a si mesmo −, o sucesso liberta, mas também aprisiona:

> Tudo isso se modificou decisivamente. A técnica moderna introduziu ações de uma tal ordem inédita de grandeza, com novos objetos e consequências que a moldura da ética antiga não consegue mais enquadrá-las. (JONAS, 2006, p. 39)

Jonas também argumenta que, aceitando ou não, o homem é automaticamente responsável por suas ações, porque essas não terão reflexo só em sua vida, mas na do ser humano em geral e no campo extra-humano. A responsabilidade, para Jonas, é ontológica.

Pela análise dos referenciais jonasianos, deduz-se que o maior risco do transumanismo, já em curso, é a desfiguração

da imagem do homem, do que afinal o caracteriza como humano.

Neste ponto, retomamos a questão do humanismo em Jonas. Sua filosofia pretende que a humanidade presente e futura viva em sua plenitude e integridade, porém critica a irresponsabilidade humana diante da natureza:

> Nosso veneno se espalha pelo globo terrestre, transformando a natureza inteira numa fossa para o homem. [...] Nós nos tornamos um perigo maior para a natureza do que ela foi outrora para nós. Tornamo-nos extremamente perigosos para nós mesmos e isso graças às realizações mais dignas de admiração que nós realizamos para assegurar a dominação do homem sobre as coisas. *Nós* é que constituímos o perigo com o qual estamos hoje identificados e cra o qual nós devemos doravante lutar. (JONAS, 2000, p. 140 *apud* FONSECA, 2012, p. 476, grifo do autor)

Para acrescer a tese de Jonas temos outros porta-vozes, o Papa Francisco se refere à natureza na Encíclica *Laudato Si'* (2015, p. 3)*:*

> Crescemos a pensar que éramos seus proprietários e dominadores, autorizados a saqueá-la. A violência, que está no coração humano ferido, vislumbra-se nos sintomas de doença que notamos no solo, na água, no ar e nos seres vivos. Por isso, entre os pobres mais abandonados e maltratados, conta-se a nossa terra oprimida e devastada, que "geme e sofre as dores do parto" (Rm 8, 22). Esquecemo-nos de que nós mesmos somos terra (cf. Gn 2, 7). O nosso corpo é constituído pelos elementos do planeta; o seu ar permite-nos respirar, e a sua água

> vivifica-nos e restaura-nos. Nada deste mundo nos é indiferente.

As questões sobre a natureza não estão postas aqui por acaso. Jonas pensou a vida humana como integrada ao extra-humano, não concorrente com ele. Seu humanismo supõe uma convivência com o não humano e uma necessidade mútua entre os dois.

Jonas propõe um humanismo que harmonize o cultural e o natural − a garantia da vida humana depende dessa harmonia. O transumanismo, por outro lado, defende que a garantia de subsistência do humano está na negação da natureza, em sua superação. Ele oferta uma vida "fantástica" ao ser humano, mas como uma mescla homem/máquina, sob o risco de não ser mais chamado de humano. Diante do projeto transumanista, já em curso, o humanismo jonasiano se alça como um meio de permitir que o ser humano tenha a possibilidade de escolher agir de modo responsável consigo e com o mundo que o cerca.

Referências Bibliográficas

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução de Alfredo Bosi e Ivonete Castilho Benedetti. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BECCHI, Paolo. Bioética e responsabilidade em Hans Jonas. In: V COLÓQUIO HANS JONAS; VI JORNEB – JORNADA DE ESTUDOS E PESQUISA EM BIOÉTICA: HANS JONAS E A BIOÉTICA. **Minicurso**. Curitiba: Pontifícia Universidade Católica do Paraná, 2017.

FONSECA, Lilian Simone Godoy. Hans Jonas responsabiliza a técnica pela atual crise ambiental? **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba, v. 24, n. 35, p. 465-478, jul./dez. 2012.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Nietzsche**: o humano como memória e como promessa. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

HARARI, Noah Yuval. **Sapiens**: uma breve história da humanidade. Tradução de Janaína Marcoantonio. 18. ed. Porto Alegre: L&PM, 2016.

IGREJA CATÓLICA. Papa (2013 - : Francisco). **Carta Encíclica *Laudato si'***: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2015.

JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade**: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-Rio, 2006.

_____. **Técnica medicina e ética**: sobre a prática do princípio responsabilidade. Tradução do Grupo de Trabalho Hans Jonas da ANPOF. São Paulo: Paulus, 2013.

_____. Século XVII e depois: o significado da Revolução Científica e Tecnológica. In: JONAS, Hans. **Ensaios filosóficos**: da crença antiga ao homem tecnológico. Tradução de Wendell Evangelista Soares Lopes. São Paulo: Paulus, 2017. p. 85-139.

MORE, Max. Transhumanism: towards a futurist philosophy. **Extropy**, n. 6, p. 6-12, 1990.

MORETTO, Geovani. Técnica. In: OLIVEIRA, Jelson; MORETTO, Geovani; SGANZERLA, Anor. **Vida, técnica e**

responsabilidade: três ensaios sobre a filosofia de Hans Jonas. São Paulo: Paulus, 2015. p. 75-112.

OLIVEIRA, Jelson. **Negação e poder**: do desafio do niilismo ao perigo da tecnologia. Curitiba, 2017a. No prelo.

_____. Resenha do livro: HAUSKELLER, Michael. Mythologies of Transhumanism. London: Palgrave Macmillan, 2016. **Pensando – Revista de Filosofia**, v. 8, n. 15, p. 369-376, 2017b.

_____. Um Adão biotecnológico: sobre a secularização dos antigos ideais religiosos pelo trans-humanismo. **Revista Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral**, Curitiba, v. 9, n. 3, p. 861-886, set./dez. 2017c.

OLIVEIRA, Jelson; MORETTO, Geovani; SGANZERLA, Anor. **Vida, técnica e responsabilidade**: três ensaios sobre a filosofia de Hans Jonas. São Paulo: Paulus, 2015.

RANISCH, Robert; SORGNER, Stefan Lorenz (Ed.). **Post- and Transhumanism**: An introduction. Frankfurt am Main: Peter Lang Edition, 2014. v. 1.

SANDEL, Michael J. **Contra a perfeição**: ética na era da engenharia genética. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

SGANZERLA, Anor. Responsabilidade. In: OLIVEIRA, Jelson; MORETTO, Geovani; SGANZERLA, Anor. **Vida, técnica e responsabilidade**: três ensaios sobre a filosofia de Hans Jonas. São Paulo: Paulus, 2015. p. 125-183.

SIBILIA, Paula. **O homem pós-orgânico**: a alquimia dos corpos e das almas à luz das tecnologias digitais. 2. ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.

SLOTERDIJK, Peter. **Regras para o parque humano**: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo. Tradução de José Oscar de A. Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

MENTE ESTENDIDA:
A REVISÃO DE ANDY CLARK

Valcir Moraes[1]
Kleber Bez Birolo Candiotto[2]

Por mais contraditório que possa parecer, aquilo que tratamos com ciências cognitivas é uma preocupação recente, datada da metade do século XX. Ainda que ela trate muitas vezes de interrogações relativas ao homem, o que nos remete aos primórdios da filosofia, ela não passa de uma jovem ciência. De acordo com Vignaux (1995) foi apenas a partir de 1956, ano em que psicólogos e linguistas interessados em integrar o seu trabalho com vista a uma simulação dos processos cognitivos em computador, que oficialmente nasce o objeto cognição. A neurociência, a inteligência artificial, a filosofia, a psicologia e a linguística são as pioneiras neste esforço que se preocupa com as relações entre espírito e cérebro e com as modelizações possíveis desta relação.

Varela, Thompson e Rosch (2003) parecem concordar com esta ideia de as ciências cognitivas ainda não gozarem de maturidade. Ainda que ela seja um projeto científico respeitável, não há muita clareza sobre sua direção. Ela seria, por enquanto, uma agremiação, não muito coesa, de disciplinas que se ocupam em responder o que é a mente ou a cognição. Contudo, mesmo com este cenário, suas construções têm produzido impacto notável.

Enquanto lemos este texto parece não restar dúvidas de que concretamente estamos pensando. Parece certo também que localizamos o centro desta ação em nossa cabeça, mais precisamente no cérebro. E nos habituamos a considerar im-

[1] Mestrando em Filosofia pela PUCPR.
[2] Professor do PPGF da PUCPR.

provável a hipótese de que não estaria situada apenas no cérebro a capacidade cognitiva. Contudo, publicações recentes têm questionado a validade desta teoria, sustentando que existem muitos outros fatores essenciais para a cognição e que, inclusive, nem todos eles precisam ser biológicos.

Molina (2007, p. 12) sustenta que a hipótese de que a "mente humana localiza-se dentro do corpo biológico está entranhada no senso comum". Neste sentido, soaria até mesmo como uma fórmula de preconceito esperar que ao ler um texto, por exemplo, os conceitos permanecessem apenas interior à caixa craniana. Para validar esta afirmação a autora recorre ao pensamento de Andy Clark e, a este respeito, ele afirma: "Nós somos, assim como são as coisas que pensamos, graças a uma desconcertante dança de cérebros, corpos e andaimes culturais e tecnológicos[3]" (CLARK, 2003, p. 22).

A existência humana estaria garantida, portanto, não apenas porque pensamos, como queria o cogito cartesiano[4], mas por uma somatória de contribuições que derivam também dos aspectos biológicos, como o cérebro e o corpo. Existem, sobretudo nos tempos atuais, outros suportes que corroboram a existência humana, bem como a existência de sua capacidade de pensar, e alguns desses suportes (ou andaimes, como prefere Clark) são externos aos indivíduos.

---

[3] Tradução nossa: We exist, as the thinking things we are, only thanks to a baffling dance of brains, bodies, and cultural and technological scaffolding.

[4] A este respeito reforça Molina (2007, p. 13) que "Clark trabalha com o conceito de Mente Estendida, ou seja, a mente é naturalmente estendida além dos limites do corpo, englobando também o mundo. Portanto, trata-se de uma mente material, que também se diferencia da *res cogitans* cartesiana".

Já em sua tentativa de reunir cérebro, corpo e mundo (novamente[5]), Clark (1997, p. 215) afirmava estar convencido de que somente seria possível tratar dos processos cognitivos se conseguisse estender-se para além dos estreitos limites da pele e do crânio[6]. Para ele, os processos cognitivos incorporariam ou, melhor dizendo, reuniriam (para não comprometer o sentido ao fazer uso da raiz da palavra corpo) o cérebro, as ações dos demais membros e órgãos do corpo, os recursos da linguagem e outros instrumentos.

Outro aspecto característico deste pensador é o status que ele oferece à linguagem. Para ele, ela é a mais remota tecnologia de extensão da mente, isto é, dentre as criações do homem, a linguagem seria a que mais permitiu avanços e que, talvez, seria a mais eficiente ferramenta de conhecimento. Pelo seu uso cotidiano é fácil confundir e localizar a linguagem dentre os recursos naturais disponíveis ao homem, quando na verdade ela não é, antes ela é um artefato:

> A linguagem é de muitas maneiras o artefato final: tão onipresente que é quase invisível, tão íntimo que não é claro se é um tipo de ferramenta ou uma dimensão do usuário. Quaisquer que sejam as fronteiras, enfrentamos, pelo menos, uma economia fortemente ligada, em que o cérebro biológico é fantasticamente habilitado por algumas das mais estranhas e mais recentes criações: palavras no ar,

[5] Alusão ao título original da obra de 1997: "Being There: Putting Brain, Body, and World Together Again".

[6] Tradução nossa: "I am convinced that it is valuable to (at times) treat cognitive processes as extending beyond the narrow confines of skin and skull".

> símbolos na página impressa.[7] (CLARK, 1997, p. 218)

De fato, Clark assume esta posição em relação à linguagem a fim de garantir coerência para a sua afirmação mais popular, a saber, a de que somos todos naturalmente ciborgues[8] (2003, p. 3). Assim se posiciona porque compreende que nosso sistema de pensamento e raciocínio se espalham para além da fronteira biológica, seríamos, portanto, simbióticos de tecnologias humanas. Superando, deste modo, a ideia clássica de que para ser ciborgue haveria necessariamente que se misturar carne e fios.

Chalmers e Clark (1998), ao discorrer sobre a ideia de "mente estendida", apresentam o exemplo do jogo de computador Tetris como forma de ilustrar o que apresentamos no parágrafo anterior. Neste jogo formas geométricas caem numa tela e devem ser direcionadas rapidamente para algum espaço da base do visor que seja compatível para recebê-la (ou estacioná-la). Para tanto usa-se um botão de rotação que movimenta a forma geométrica. Estudos citados[9] por Chalmers e Clark comprovam que existem duas ações envolvidas neste proces-

---

[7] Tradução nossa: "Language is in many ways the ultimate artifact: so ubiquitous it is almost invisible, so intimate it is not clear whether it is a kind of tool or a dimension of the user. Whatever the boundaries, we confront at the very least a tightly linked economy in which the biological brain is fantastically empowered by some of its strangest and most recent creations: words in the air, symbols on the printed page".

[8] Tradução nossa: "For human beings, I want to convince you, are naturalborn cyborgs".

[9] Neste artigo os autores citam os estudos de David Kirsh e Paul Maglio. Ver: Kirsh, D.; Maglio, P.. *On distinguishing epistemic from pragmatic action*. Cognitive Science, n. 18, 1994, p. 513-49.

so: uma física e uma mental. A física é a que opta por selecionar o botão e por girá-lo movimentando a forma. A outra ação, que chamamos de mental, é a rotação que acontece antecipadamente e que orienta a ação física.

Há evidencias de que a rotação física é usada não apenas para posicionar uma forma geométrica em seu espaço adequado, se não que ela ocorre muitas vezes para ajudar a validar a hipótese de compatibilidade entre a forma geométrica e o espaço disponível. Já a ação mental é considerada uma ação epistêmica. Pois ela tem a potencialidade de alterar o "mundo para auxiliar e aumentar os processos cognitivos, como reconhecimento e busca[10]" (CHALMERS; CLARK, 1998, p. 3).

Os autores usam este exemplo para fundamentar aquilo que ficou conhecido como "mente estendida", isto é, a hipótese de que a mente ou os processos cognitivos não estão restritos a um invólucro biológico, neste caso, o cérebro, se não que eles também se esparramam pelo mundo externo ao homem:

> A ação epistêmica, sugerimos, exige propagação de crédito epistêmico. Se, à medida que enfrentamos alguma tarefa, uma parte do mundo funciona como um processo que, se fosse feito na cabeça, não hesitaria em reconhecer como parte do processo cognitivo, então essa parte do mundo é (reivindicamos) parte do processo cognitivo. Processos cognitivos não são (todos) na cabeça![11] (CHALMERS; CLARK, 1998, p. 4)

[10] Tradução nossa: "Epistemic actions alter the world so as to aid and augment cognitive processes such as recognition and search".

[11] Tradução nossa: Epistemic action, we suggest, demands spread of epistemic credit. If, as we confront some task, a part

Neste sentido, a capacidade epistêmica humana se tornou um problema. Afinal, como responder à questão: onde se localiza a fronteira entre um sistema inteligente e o mundo? Esta espécie de fuga da mente para o mundo também pode conduzir à uma espécie de incompreensão de nós mesmos, afinal para explicarmos acertadamente quem somos precisaríamos incluir características do entorno, além daquelas que reconhecemos internas. Deixando em suspenso a radicalidade apresentada por este autor, parece restar a intenção de afirmar que o cérebro, até então visto como único responsável pela cognição humana, é apenas parte de um sistema maior e bem mais engenhoso.

Com Clark compreendemos que existe uma linha muito estreita entre usuário e ferramenta (1997, p. 214). Ao descrever a linguagem[12] como uma ferramenta (de comunicação e de

---

of the world functions as a process which, were it done in the head, we would have no hesitation in recognizing as part of the cognitive process, then that part of the world is (so we claim) part of the cognitive process. Cognitive processes ain't (all) in the head!

[12] Vale lembrar que para Clark (2003, p. 70) a linguagem é uma tecnologia e ela é usada pelo homem como instrumento propiciando o que ele considera como sendo "atalhos cognitivos". Em seu texto original ele diz: "Nossa pergunta, então, é o que ocorre quando os cérebros infantis oportunistas encontram o mundo da linguagem? Uma coisa que acontece é que uma variedade de atalhos cognitivos se tornam disponíveis, permitindo que cérebros como o nosso explorem e compreendam reinos que, de outra forma, seriam intratáveis ou simplesmente invisíveis". Tradução nossa: Our question, then, is what occurs when opportunistic infant brains encounter the world of language? One thing that happens is that a variety of cognitive shortcuts become available, allowing brains like ours to

conhecimento) ele justifica esta sua posição. Também por este motivo, para ele é aceitável admitir que já não é possível afirmar com extrema segurança que o pensamento ou a cognição é coisa só do cérebro ou daquilo que possui este órgão.

Sendo assim, caso esta teoria seja provada, os ambientes educacionais (não apenas os formais) e aqueles que se ocupam em refletir sobre processos de ensino aprendizagem também precisariam reconhecer que falham quando avaliam os indivíduos com critérios únicos e/ou consideram possível quantificar as capacidades de compreensão que cada pessoa. Uma vez que não deveríamos ainda estar falando de processos cognitivos centralizados nas estruturas físicas e biológicas, parece ser necessário uma criteriosa revisão dos processos de ensino. A este respeito, Molina (2007, p. 76) corrobora dizendo que "os significados dos conteúdos mentais são determinados parcialmente pela cabeça e parcialmente pelo que está fora dela".

Howard Gardner, ao lançar os fundamentos epistemológicos de sua reconhecida teoria das Inteligências Múltiplas, também reconhece algo muito semelhante ao afirmado anteriormente, ele diz: "parece-me justo reconhecer que, em 1983, considerava que a inteligência múltipla estava muito mais concentrada no crânio de cada indivíduo do que consideraria uma década depois[13]" (2001, p. 7). E conclui reforçando que

---

explore and understand realms that would otherwise prove intractable or simply invisible.

[13] Tradução nossa: "Sin embargo, me parece justo reconocer que en 1983 consideré que la inteligencia múltiple se concentraba mucho más dentro del cráneo de cada individuo de lo que lo haría una década después". Optamos por citar a versão em espanhol, publicada na Colômbia, porque a versão publicada no Brasil em 1994 não apresenta o prólogo da edição de décimo aniversário.

também outros teóricos[14] têm considerado a inteligência como resultado de uma interação: de um lado, de certas aptidões e potencialidades e, de outro lado, de oportunidades e de limitações que caracterizam o ambiente.

Para Gardner houveram contribuições ao longo deste processo de evolução das ciências cognitivas que mais estagnaram que favoreceram o progresso do pensamento. Como exemplo, o próprio autor critica as tendências behavioristas que durante as primeiras décadas do século XX surgiram como "um sopro de ar puro" (GARDNER, 1996, p. 27), mas que logo colocou-se em caminhos fossilizados demais para se permitir dialogar com outros posicionamentos a respeito dos processos cognitivos e sua influência no comportamento humano.

A fala novamente ocupa destaque nas investigações dada a sua complexidade e também por ter sido ignorada pelos teóricos do comportamento:

> O sistema nervoso contém um plano ou estrutura geral, dentro do qual unidades de resposta individuais podem – na verdade, têm de – ser encaixadas, independentemente de *feedback* específico do ambiente. Ao invés de o comportamento ser consequência de incitações ambientais, processos cerebrais centrais, na verdade, precedem e ditam as maneiras pelas quais um organismo realiza um comportamento complexo. (GARDNER, 1996, p. 28)

[14] Neste sentido, Gardner cita Robert Sternberg, 1985, *Beyond IQ*, Nueva York, Cambridge University Press e véanse Lev Vygotsky, 1978, *Mind and Society*, Cambridge, Harvard University Press.

Com isso inicia-se o rompimento com o determinismo anunciado pelos behavioristas de que todo comportamento humano era resposta a estímulos do meio ambiente. E aqui ainda é lançado alguns indícios das futuras relações entre sistema nervoso e os computadores eletrônicos, ou ainda, é possível observar que ganham forma as discussões sobre a capacidade de o cérebro processar informações semelhantemente às maquinas lógicas.

Neste contexto, experiências como aquela desenvolvida por Alan Turing, nos anos 1930, ilustram com precisão os rumos que os estudos lógico-matemáticos tomavam[15] e como influenciariam as ciências cognitivas. A criação de máquinas capazes de processar informações e de resolver problemas instigou cientistas interessados no pensamento humano. Ora, se fossem capazes de observar e analisar com minucia o comportamento e os processos do pensamento (redes neurais), logo seriam capazes de projetar um computador que operasse

[15] A título de ilustração: "Alan Turing considerou uma máquina que suava o código binário (que contém apenas dois tipos de símbolos, por exemplo, o 0 e o 1), porém a única restrição geral era de que o número de símbolos diferentes não podia ser infinito. A cada passo, dependendo de seu estado interno, a máquina mantém o símbolo que é lido pelo *scanner,* ou o substitui por outro, e em seguida passa a ler o quadrado à direita, ou à esquerda, ou o mesmo quadrado. Apenas como estas operações simples, a máquina era capaz de executar qualquer tipo de programa ou plano que pudesse ser expresso por meio de um número finito de símbolos. De forma mais geral, na medida em que se pudesse expressar claramente os passos necessários para a execução de uma tarefa, ela poderia ser programada e executada pela máquina de Turing, que simplesmente leria a fita (independentemente de seu comprimento) e seguiria as instruções" (DAVIS, 1958; McCORDUCK, 1979 apud GARDNER, 1996, p. 32).

de modo semelhante (se não idêntico). O próximo passo seria então o de desenvolver um programa que operasse essa máquina e que poderia ser armazenado como memória da mesma.

Estas são, em linhas gerais, as perspectivas que talvez nos permita provocar a revisão das ciências cognitivas no período contemporâneo, uma vez que a reflexão sobre as bases epistemológicas humanas e suas constantes fugas no sentido de construir artefatos com potencialidade para a cognição são próprias deste período. Parece que a humanidade tem se dedicado muito mais para com a possibilidade de usufruir dos benefícios de uma máquina pensante que buscado formas de evoluir enquanto espécie que pensa, ou, como também é possível, enquanto faz um alcança o outro.

Também os espaços de ensino-aprendizagem deveriam ser provocados a rever seus métodos de avaliar (leia medir) a capacidade cognitiva dos indivíduos. Não cabe ao contexto atual considerar o uso de ferramentas padronizadas, quando o coletivo notadamente é heterogêneo e não capaz de responder de forma idêntica aos diversos estímulos para a aprendizagem. Esta não capacidade, reforçamos, não se trata de limitação intelectual, se não que é o traço mais legítimo que atesta a nossa humanidade: a diversidade existente entre nós.

Aceitar que a mente não está apenas limitada ao cérebro provoca ainda uma outra discussão para a filosofia da mente que há séculos trata deste assunto com oneroso esforço. O clássico debate da relação mente-corpo, diante do conceito de mente estendida, também é impactado e caberá aos que se dedicam a este tema, um renovado cuidado para elaborar seus argumentos para contrapor Clark, ou para reforçar aquilo que o autor defende. Importa que tal discussão seja constantemente revisitada a fim de mitigar os riscos da fossilização do saber e de seus sepulcros conceituais.

Referências Bibliográficas

CHALMERS, David J.; CLARK, Andy. **The extended mind.** 1998. Disponível em: http://postcog.ucd.ie/files/TheExtendedMind.pdf Acessado em Ago./2017.

CLARK, Andy. **Being There:** Putting Brain, Body and World Together Again. Cambridge: MIT Press, 1997.

_____. **Natural-Born Cyborgs:** Minds, Technologies, and the Future of Human Intelligence. New York: Oxford University Press, 2003.

GARDNER, Howard. **A nova ciência da mente:** uma história da revolução cognitiva. Traduzido por Cláudia Malbergier Caon. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

_____. **Estructuras de la mente:** la teoría de las inteligencias múltiples. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 2001.

MOLINA, Suely Fernandes. **Ciborgue:** a mente estendida de Andy Clark. 2007. 116f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de São Carlos, UFSCar, São Carlos. 2007. Disponível em: https://repositorio.ufscar.br/bitstream/handle/ufscar/4828/1684.pdf?sequence=1&isAllowed=y Acessado em Jul./2017.

VARELA, Francisco J.; THOMPSON, Evan; ROSCH, Eleanor. **A mente incorporada:** ciências cognitivas e experiência humana. Tradução de Maria Rita Secco Hofmeister. Porto Alegre: Artmed, 2003.

VIGNAUX, Georges. **As ciências cognitivas:** uma introdução. Tradução de Maria Manuela Guimarães. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

WITTGENSTEIN E A MUSICALIDADE NA LINGUAGEM

Daniel Pala Abeche[1]

O pensamento de Wittgenstein, fruto de complexas e diversas influências – e traduzido, por vezes, na forma enigmática e assistemática de seus textos e diários – abrange concepções tão variadas e díspares quanto suas origens: a lógica, a epistemologia, a matemática, a religião, as cores, a ética e a psicologia são alguns dos temas tratados pelo filósofo. O *leitmotiv* deste trabalho, a estética – e a música, mais especificamente – não obteve notório destaque em sua obra, mas permeia seu pensamento com curiosa insistência. E se o assunto em questão apenas fagulha em suas obras centrais -o que não significa de forma alguma, que seja pouco relevante, ao contrário, ascende-se em momentos fulcrais da exposição de seu pensamento -, figura-se como elemento fundamental nas AC[2] e nos pensamentos expressos em CV, e mais, é notório que as artes, e em especial, a música, ocupam lugar de primeira grandeza na vida do filósofo, que afirmou:

> Há quem considere a música uma arte primitiva porque ela só tem poucas notas e ritmos. Mas só é simples à superfície; a sua essência, que torna possível interpretar o seu conteúdo manifesto, tem, por outro lado, toda a complexidade infinita que é sugerida pelas formas externas de outras artes e

---

[1] Doutorando em Filosofia pela PUCPR.

[2] As obras de Wittgenstein serão representadas por suas abreviaturas, cujos títulos integrais podem ser consultados nas referencias bibliográficas, em que há a indicação de cada uma delas.

> que a música oculta. Ela é, num certo sentido, a mais sofisticada de todas as artes. (CV, p. 23)

Apresentaremos brevemente a relação da epistemologia wittgensteiniana com a música para em seguida traçar um panorama das influências pessoais e intelectuais que possibilitaram tal contemplação estética em sua vida e em sua obra.

A música e a linguagem

Não só conexões e reflexões estéticas configuram a música no pensamento de Wittgenstein, como amplamente demonstrado em CV e AC. Este utilizou em importantes passagens a música como elemento de comparação para uma clarificação da compreensão da linguagem, esta que é elemento central no pensamento do filósofo.

A relação entre linguagem e música foi contemplada por alguns filósofos. Vamos resgatar brevemente concepções de dois autores para dialogar com a visão wittgensteiniana. Para Jankélévitch, a música, em sua ipseidade, não é uma linguagem; o autor utiliza a própria ressonância noturna para amparar seu argumento, dizendo que a música é uma arte "noturna em si, pois escapa às servidões da linguagem, às proibições do discurso racional" (GONTIJO, p. 103). O filósofo francês afirma que um dos elementos que possibilitam tal distinção música x linguagem é a relação entre simultaneidade de sonoridades, que na música, gera a polifonia, e na linguagem a superposição de falas, gera a cacofonia. Outro ponto considerado contempla a necessidade de um destinatário determinado na linguagem verbal, o que não é de fato necessário na música, "aquele que fala sozinho é um louco, mas aquele que canta sozinho, como um pássaro, sem se dirigir a ninguém, é simplesmente alguém feliz" (JANKÉLÉVITCH, 1983, p. 30). Outro fator considerado por Jankélévitch é de que alguns procedi-

mentos inerentes ao contexto musical mostrariam-se absurdos em um diálogo convencional, como as ornamentações e repetições e também foca no tocante aos posicionamentos inconciliáveis que os sistemas filosóficos, religiosos e políticos exigem de seus adeptos e leitores, algo que não concerne à música. Existe ainda um ponto crucial em que Jankélévitch recusa considerar a música como meio de expressão, fator tão proeminente à linguagem. Segundo o filósofo, meio aqui, seria como uma ponte entre o compositor e o ouvinte, relegando à obra essencialmente um fator secundário, no entanto, "o signo e o sentido são, ao mesmo tempo, efeito e causa [...]; o criador coloca a essência juntamente com a existência, a possibilidade juntamente com a realidade" (JANKÉLÉVITCH, 1983, p. 39).

Para Dufrenne, "se quisermos aplicar à música o aparato conceitual da linguística, a primeira tarefa é determinar seus elementos" (2015, p. 116). O filósofo, então, busca elementos confluentes e convergentes e, assim como Jankélévitch, chega à conclusão de que a língua musical jamais funciona como língua. O autor afirma que "cada obra reivindica para si a autonomia de uma língua" (2015, p. 122), ou seja, cada obra significa somente a si mesma, seguindo uma perspectiva estética idealista. Outrossim, Dufrenne defende a auto-referência da música, negando uma estrutura *a priori* para a realização da mesma, o campo sonoro não preexiste, de fato, à obra, mas ele se consolida junto à execução desta na práxis. Ademais, a "obra musical também não é uma sequência linear como o discurso" (2015, p. 123), para justificar tal aspecto, o filósofo realiza uma comparação biológica: "[...] seu desenvolvimento é semelhante antes a uma germinação, a um fenômeno de crescimento biológico do que uma explicação lógica; ela modula como modula o germe para produzir o fruto [...]" (2015, p. 123).

Estes dois pontos de vista, em suas similaridades, à primeira vista, contrastam com o pensamento wittgensteiniano. Se ambos autores se engendram na tarefa de distanciar a

linguagem da música, exaltando elementos dissonantes, o pensador austríaco aproxima a música da linguagem (assim como a atividade filosófica da atividade estética), em diversas passagens de suas obras.

> Fenômenos aparentados à linguagem na música ou na arquitetura. Irregularidade significativa - por exemplo, no Gótico (estou a pensar também nas torres da Catedral de São Basílio). A música de Bach assemelha-se mais à linguagem do que a de Mozart ou a de Haydn. Os recitativos dos contrabaixos no quarto movimento da nona sinfonia de Beethoven. (Compare-se também a observação de Schopenhauer sobre a música universal composta para um texto *particular*). (CV, p. 58)

Aliás, é um ponto fundamental exaltar que tal perspectiva – a contemplação musical - permanece uniforme, mesmo em suas fases distintas, que representam pensamentos, por vezes, díspares ou contrastantes. Mesmo que aparentemente discreta, a relação entre música e linguagem aparece em momentos fundamentais no pensamento do filósofo, objetivando iluminar aspectos de grande importância em sua obra.

No TLP, Wittgenstein associa a sua teoria figurativa à música, realizando a relação entre a proposição e sua figuração da realidade, com a escrita musical como figuração da música (TLP 4.011), e também afirma que essa figuratividade não é perturbada por aparentes irregularidades, como o emprego do sustenido e do bemol na escrita musical (TLP 4.013), e ainda associa a relação interna afiguradora que existe entre a linguagem e o mundo com a relação que o disco, a ideia e escrita musicais e as ondas sonoras mantêm entre si. Para Wittgenstein, as correlações entre os elementos figurativos e os aspectos da situação que representa constituem uma relação pictorial, constituindo no TLP uma teoria pictórica. Neste contexto, o

filósofo chama de método de projeção a comparação do signo proposicional com uma situação específica, e para tanto, inclui tanto estrutura quanto relação pictorial em sua análise.

Nas IF, a icônica associação da compreensão de uma frase da linguagem com a compreensão de um tema musical é fundamental para a teoria da compreensão presente na obra. Ficamos, assim, tentados a considerar a música como um paradigma da compreensão para Wittgenstein. Sobre tal aspecto, Chauviré (1989) considera que o filósofo sugeriu antes uma exploração de certas semelhanças internas existentes entre ambas as formas de compreensão. Para Wittgenstein, em seu princípio metodológico, em filosofia não se deve utilizar paradigmas, buscando evitar o dogmatismo, mas apenas modelos parciais de modo instrumental. "Fazendo da palavra "paradigma" um uso radicalmente antiplatônico, Wittgenstein condenou seu uso perverso, isto é, dogmático, em toda investigação teórica, fosse em filosofia, psicanálise, etnologia física ou matemática" (CHAUVIRÉ, 1989, p. 109).

Wittgenstein ainda associa a linguagem com a música por meio de seus elementos constitutivos: "Há um forte elemento musical na linguagem verbal: "Um suspiro, uma entonação de voz numa pergunta, numa proclamação, num desejo; os inúmeros *gestos* feitos pela voz" (Z, p. 46), o que exemplifica a tentativa amiúde de convergir ambos universos e até mesmo imbricá-los demonstrando a musicalidade na linguagem e vice-versa.

Tendo em vista tais elementos e demonstrada brevemente a importância da música no percurso epistemológico de Wittgenstein, nosso objetivo é analisar as influências que possibilitaram que o pensamento do filósofo pudesse alçar tais voos.

Wittgenstein, estética e música: influências e consolidações

Nosso empreendimento apresenta-se já com um desafio metodológico: apropriar-se do *ethos* wittgensteiniano para clarificar suas concepções musicais. *Ver com nitidez*, do ponto de vista do filósofo, é o ponto fulcral desta pesquisa. O *ver com nitidez*, para Wittgenstein, que nos apropriaremos, tem como objetivo "[...] ver as formas primitivas do funcionamento da linguagem ou os protótipos de um modo de pensamento" (CRESPO, 2008, p.28). Wittgenstein quer eliminar o nevoeiro que se apresenta diante dos fatos, almeja reprimir as mediações, dirigir a atenção para as categorias do primitivo através de uma terapia da linguagem, por isso mesmo, o pensador vienense apropria-se amiúde de exemplos cotidianos para refletir sobre a linguagem e a significação. Estes exemplos pragmáticos da vida ordinária são um modelo metódico trabalhado pelo filósofo em seu pensamento tardio, mas herdam a concepção presente no TLP de que a filosofia não deve explicar, mas descrever os fatos.

Nesse caso é imprescindível que tal pesquisa considere o fator osmótico entre vida e obra do filósofo para se alcançar os objetivos propostos. Gebauer (2013, p. 7) ao estudar os aspectos antropológicos do pensador, admite o estímulo pautado na "[...] peculiar oposição entre o pensamento e a vida de Ludwig Wittgenstein e o espanto com o fato de ela ser tão pouco notada nas incontáveis interpretações de sua filosofia"; de forma similar, Valle enfatiza a relevância deste olhar duplo: "Em Wittgenstein, a obra é fruto da vida. Somente uma compreensão das circunstâncias da vida pode iluminar as circunstâncias da obra" (2003, p. 29). Tal posicionamento atinge o status de condição *sine quan non* para alcançar o objetivo epistemológico proposto pela presente pesquisa, afinal, "o trabalho filosófico de Wittgenstein forma uma unidade produtiva inseparável com o curso de sua vida" (BUCHOLZ, 2008, p. 21).

A abordagem muito privilegiada de Wittgenstein dos problemas estéticos rompe radicalmente com o modo como os filósofos-professores (Kant, Hegel) abordaram a estética, isto é, sem ter contato pessoal com a arte e os artistas (CHAUVIRÉ, 1989).

O cenário cultural vienense efervescente – a *Viena fin de siécle* - e as diversas influências, tanto intelectuais quanto familiares, no pensamento do filósofo contribuem fundamentalmente para unir os elementos que formam o prisma paradoxal e culturalmente anacrônico que é o pensamento wittgensteiniano. E é neste contexto que Wittgenstein inspira-se para produzir sua primeira obra.

> Vida e obra de Wittgenstein compõem um itinerário de clareza paradoxal, expressam uma *Klarheit* dramática, resultado de uma experiência que oscila entre o desejo de uma utopia a inaugurar um tempo de segurança – mais do que isso, de liberdade – e uma espécie de fascínio pela decadência, ambiente com traços apocalípticos, produtores dos acontecimentos que culminaram na primeira e na segunda guerra mundial. Foi nessa ambiguidade da vida cultural vienense, época sortie des ses gondes, como identifica K. Kraus (1990, p. 177), que Wittgenstein recolheu o material para compor sua primeira obra: o *Tractatus logico-philosophicus.* (VALLE, 2012, p. 165)

Estes paradoxos sociais e culturais que acometeram Viena transcendem tais âmbitos e contaminam significativamente outras esferas, como a política. A cidade austríaca e suas personagens são palco de origem do Nazismo e do Marxismo; reflexo da dimensão da influência difusa e paradoxal deste cenário na história contemporânea.

Logo, conclui-se que o *Tractatus* é fruto de um meio cultural específico (JANIK e TOULMIN, 1991), e a figura central neste contexto é justamente Karl Kraus. O que se iniciou como uma crítica cultural promovida pelo jornalista e escritor Kraus, rapidamente tornou-se uma crítica radical da linguagem proposta por Fritz Mauthner. Kraus exerceu influência sobre incontáveis artistas e intelectuais que viviam em Viena no final do século XIX.

Kraus julgava a honestidade e a verdade artística como os fatores mais importantes da vida, fatores estes que ecoarão na vida e na obra de Ludwig Wittgenstein. Polêmica e sátira tornaram-se armas para desviar os homens de tudo o que é superficial e corrupto. Kraus, admirador confesso de Schopenhauer, buscava exaustivamente por uma regeneração da cultura.

O jornalista considerava a linguagem não como um meio de comunicação mas antes como um método utilizado para revelar conexões mentais, uma vez que "toda ideia é parte do mundo real e como tal é dividida em partes da fala como que por meio de um prisma de percepção quantitativa" (GOEHR, 1985, p. 65).

Mauthner, jornalista e filósofo, amplamente influenciado por Kraus defendeu uma teoria nominalista do conhecimento em que reduz todos os problemas filosóficos a problemas acerca de linguagem. Para o autor, um grave problema na linguagem e na significação era coisificar palavras abstratas. Mauthner direcionava sua tese para um esforço kantiano em que negava a metafísica e tentava traçar os limites do dizível, ou seja, buscava a natureza pragmática da linguagem.

Entre as personalidades que tiveram influência de Kraus, pode-se citar Loos, Schoenberg, Kokoschka e o próprio Wittgenstein. Cada um deles, exerceu transformações tanto significativas quanto essenciais para suas respectivas áreas de atuação, a saber: arquitetura, música, artes e filosofia, respectivamente.

Eduard Hanslick também influenciou concepções sobre a música no período; foi fundador da moderna crítica musical e da apreciação da música como objeto de estudo acadêmico. A tese de Hanslick (1994) é da ausência de representações exteriores da música, esta representa nada mais que ideias musicais, e que o belo musical são apenas sons, não emoções. Rejeita, desta forma, o sentimento como categoria da estética musical e argumenta que o princípio do belo musical não se encontra nos efeitos por eles produzidos. Ora, Wittgenstein negará a causalidade em estética, condenando a possibilidade de uma estética científico-psicológica, pautada em uma normatividade. "Wittgenstein rejeita explicações causais para o valor artístico, e em particular as teorias hedonistas que concebem o valor estético como uma tendência a causar experiências de prazer ou desprazer" (GLOCK, p. 141), assim, a única forma para o autor de experienciar a arte é compreender os atributos intrínsecos a esta, e contemplá-la do *modo correto*.

O meio cultural inspira inclusive a concepção estética wittgensteiniana, dando uma prova da influência profunda da *Kakania*[3] no pensamento do autor, e como estes ecos ressoam em toda a obra do filósofo, extravasando as comumente associações direcionadas ao TLP. O vienense revoga a apreciação estética correta ao contexto cultural em que está inserido o sujeito. "Aquilo que pertence a um jogo de linguagem é toda uma cultura" (AC, p. 27), e assim como é peculiar à sua segunda filosofia, utiliza-se de exemplos pragmáticos para explicitar seu pensamento, no caso, fatos inerentes à realidade do pensador. "Nos círculos aristocráticos de Viena as pessoas tinham [um certo] gosto, que depois penetrou nos círculos burgueses e as mulheres entraram para os coros etc. Eis um exemplo de tradição em música" (AC, p. 27).

[3] Termo inventado por Robert Musil e utilizado por Janik e Toulmin na Introdução d'*A Viena de Wittgenstein*, referindo-se à capital austríaca no fim do Império Habsburgo.

Outro importante cenário de influência no pensamento wittgensteiniano é composto pelo próprio ambiente familiar de Ludwig. Não só a própria residência dos Wittgenstein era palco para inusitadas visitas, " o domínio do salão de música dos Wittgenstein estendia-se aos grandes nomes da época, compositores, maestros, como Gustav Mahler ou Bruno Walter" (CHAUVIRÉ, 1991, p. 22), como o dom musical e o gosto pelas artes sonoras estava enraizado nos membros da família. Sua mãe Leopoldine era uma exímia pianista, e tais dons foram transmitidos sobretudo a Paul, irmão mais velho de Ludwig. O *Concerto para mão esquerda*, de Ravel foi escrito para Paul, após este ter perdido o braço direito na guerra de 1914. Sua família era muito ligada aos Schumann e a Brahms.

Os Wittgenstein eram uma abastada família de descendência judaica, altamente influente em Viena, com altíssimo nível cultural. O pai de Ludwig, Karl, magnata da indústria siderúrgica era um mecenas entusiasta das belas artes. Aparentemente, apreciadores de estéticas vanguardistas, a exceção era em relação à música, cujo gosto de Karl, e consequentemente da família, era mais conservador. Uma hipótese para tal condição é justamente a de que os Wittgenstein vivenciavam de fato a música, tanto a sua apreciação, quanto a técnica. O estetismo era muito valorizado em Viena, e os Wittgenstein eram bastante esnobes. Karl, principalmente por apoiar o mecenato, demonstrava uma visão mais vanguardista às artes em geral, talvez por manter uma relação mais distante a estas artes, por ser um patrocinador, enquanto que a música era predominante na *forma de vida* da própria família ocupando um lugar de destaque, demonstrando uma seriedade ética em relação às artes que vivenciavam próxima à própria concepção ética tractariana, uma consequência do rigor moral que Wittgenstein herda de Weininger, a qual JANIK vê uma interpretação do categórico moral kantiano: " o homem moral é o homem que age unicamente em nome do dever"; aparentemente sobre a música, o gosto não poderia ser flexível, a esté-

tica musical era vivenciada com uma seriedade ética ímpar.

Assim como a visão protestante da religião legada pelo pai, o gosto conservador pela música vai influenciar fortemente o jovem Wittgenstein. A família era apaixonada pela música romântica e apreciava em grande escala a música clássica. Para Wittgenstein a música parava em Brahms, e seu compositor favorito era Schubert (CHAUVIRÉ, 1989). Em CV, o filósofo apresenta descontentamentos com a cultura de sua época, fator fortemente influenciado pelo pessimismo *spengleriano* e afirma nada entender de música moderna.

Ao referir-se à concepção estética tractariana "Ética e estética são uma só" (TLP 6.421), Glock (1998, p.139) afirma:

> A despeito de seu interesse pessoal, as observações iniciais de Wittgenstein sobre estética constituem aplicações críticas de um sistema filosófico, sua versão particular do idealismo transcendental de Schopenhauer.

Wittgenstein, então, relega à estética a inefabilidade e sob esse ponto de vista, as artes podem manifestar coisas que não podem ser ditas (SCHROEDER, p. 612), este, um dos pontos fulcrais do TLP, denota a distinção entre fatos e valores, entre aquilo que se pode ser expresso na forma proposicional, dentre os limites da linguagem e possibilidade de figuração no mundo, admitindo assim uma condição de verdade ou não e aquilo que não pode ser expresso através da forma lógica, a saber: a própria lógica, a ética e a estética. Tal concepção também é influenciada por Tolstoi, cujo pensamento cristão heterodoxo influenciou Wittgenstein. Na polêmica obra *O que é arte?*, o escritor russo questiona o valor e a definição da arte. Para tanto, resgata as principais concepções históricas sobre o belo e arte e elenca dois pensamentos predominantes sobre o belo na arte: os que consideram o belo fator intrínseco à própria arte, de que "[...] a beleza é algo que existe em si mesmo, a

manifestação do absolutamente perfeito" (TOLSTOI, 2016, p. 50) e os que consideram o belo não um fator inerente à própria obra, mas que a "[...] beleza é um certo prazer que experimentamos" (TOLSTOI, 2016, p. 50). Tecendo críticas à religião católica e manifestando sua profunda decepção religiosa, Tolstoi retoma a concepção socrática da subordinação da beleza ao bem, estruturando um retrato em que relega ao valor estético, o valor moral. Inclusive, quando Wittgenstein designa a estética à ética, podemos ver ecos de Tolstoi, que na obra supracitada afirma que "a arte verdadeira exprime tais sentimentos que corresponderiam aos da respectiva concepção de uma época sobre o que seria a vida boa" (BUCHOLZ, 2008, p. 90). Outrossim, por tal motivo ética e estética são um só, pois "uma obra de arte seria, com base nisso, um objeto que, por meio de suas propriedades especiais, levaria as pessoas ao espírito, ou seja, à atitude ética correta em relação à vida" (BUCHOLZ, 2008, p. 90). O autor russo ainda fala da arte como "comunhão" entre o artista, quem aprecia a arte e quem apreciou, ou seja, esta é um fator agregador destes espíritos. Tal tese é muito próxima ao que Wittgenstein exprimiu no prefácio do TLP – o livro destina-se àqueles que partilham o espírito que presidiu à sua escrita- e posteriormente na CE, quando diz que "está em causa a necessidade de se pertencer a uma mesma comunidade humana para se compreender um outro ponto de vista, de se situar". Desta forma, o filósofo busca resolver os problemas da linguagem e da filosofia, clarificar o pensamento e resolver a angústia da partilha do espírito, que é o espírito antagônico ao da civilização corrente, o espírito do progresso.

A relação de Wittgenstein com a música é fecunda e não apresenta qualquer sinal de esgotamento. Nosso trabalho aqui objetivou apresentar como pensamentos centrais do austríaco se relacionaram com a música, e seguindo uma metodologia própria ao filósofo, buscamos elencar algumas influências que possibilitaram a música atingir tal status no pensamento de Wittgenstein.

Referências Bibliográficas

BUCHHOLZ, Kai. **Compreender Wittgenstein**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2008.

CHAUVIRÉ, Christiane. **Wittgenstein**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

DUFRENNE, Mikel. **Estética e filosofia**. São Paulo: Perspectiva, 2015.

CRESPO, Nuno. **A estética em Wittgenstein**. Lisboa, 2008.

GLOCK, Hans J. **Dicionário Wittgenstein**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

GOEHR, A. Schoenberg and Kraus: The idea behind the music. **Music Analysis**, London: v.4, n.1/2, p. 59-71, março - julho, 1985.

GONTIJO, Clóvis S. **Ressonâncias noturnas**: do indizível ao inefável. São Paulo: Edições Loyola, 2017.

HANSLICK, Eduard. **Do belo musical**. Lisboa: Edições 70, 1994.

JANIK, Allan; TOULMIN, Stephen. **A Viena de Wittgenstein**: A Viena dos Habsburgos antes da I Guerra Mundial e as fascinantes pessoas que a compunham: Sigmund Freud, Gustav Klimt, Adolph Loos, Oskar Kokoschka, Arnold Schonberg e

Ludwig Wittgenstein, um dos mais importantes filósofos do século. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir. **La musique et l'ineffable**. Paris: Seuil, 1983.

SCHORSKE, Carl E. **Viena fin-de-siécle**: política e cultura. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SCHROEDER, Severin. Wittgenstein and aesthetics. **A companion to Wittgenstein**. John Wiley & Sons, 2017.

TOLSTOI, Leon. **O que é arte?** São Paulo: Ed. Nova Fronteira, 2016.

VALLE, Bortolo. **Wittgenstein**: a forma do silêncio e a forma da palavra. Curitiba: Champagnat, 2003.

_____. Cultura e cotidiano: variações a partir de Investigações Filosóficas de Ludwig Wittgenstein. **Wittgenstein em Retrospectiva**. Florianópolis: UFSC, 2012.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Aulas e conversas sobre estética, psicologia e fé religiosa**. Lisboa: Cotovia, 1991. [AC]

_____. **Cultura e valor**. Lisboa: Edições 70, 1996. [CV]

_____. **Fichas (ZETTEL)**. Lisboa: Edições 70, 1981. [Z]

_____. **Gramática filosófica**. São Paulo: Loyola, 2003. [GF]

_____. **Investigações filosóficas**. Petrópolis: Vozes, 2009. [IF]

_____. **Tractatus logico-philosophicus**. São Paulo: EDUSP, 1993. [TLP]

O XV Congresso de Filosofia Contemporânea da PUCPR debateu as diferentes perspectivas fenomenológicas em torno da questão da vida. Discutiu a emergência do tema diante dos discursos e práticas divergentes, tanto aquelas que advêm da ambiguidade ontológica de seu reconhecimento, quanto aquelas que criticam a sua redução ao objetivismo científico e tecnológico. A partir dessas diferentes posições teóricas, pretendeu-se, de maneira geral, enfrentar a questão decisiva sobre o estatuto ontológico da vida como conceito em seus diferentes matizes fenomenológicas, ou seja, no modo como a vida aparece e desde qual pode ser pensada.

CONCEPÇÃO

Comissão Organizadora do XV Congresso de Filosofia Contemporânea da PUCPR

Agência Brasileira do ISBN
ISBN 978-85-93565-20-5
9 788593 565205