

ESPECIARIA

Cadernos de
**Ciências
Humanas**

ISSN: 1517-5081

Especiaria - Cadernos de Ciências Humanas	Ilhéus	v. 13	n. 24	1-180	jan./jun. 2013
--	--------	-------	-------	-------	----------------

Direitos desta edição reservados à
EDITUS - Editora da UESC
Universidade Estadual de Santa Cruz
Rodovia Ilhéus-Itabuna, km 16 - 45662-000 - Ilhéus, Bahia, Brasil
Tel.: (73) 3680-5028 - Fax: (73) 3689-1126
www.uesc.br/editora

Especiaria - Cadernos de Ciências Humanas na Internet:
www.uesc.br/revistas/especiarias/index.php

Governo do Estado da Bahia

Jaques Wagner - Governador

Secretaria de Educação

Oswaldo Barreto Filho - Secretário

Universidade Estadual de Santa Cruz

Adélia Maria Carvalho de Melo Pinheiro - Reitora

Evandro Sena Freire - Vice-reitor

Editus - Editora da UESC

Rita Virgínia Alves Santos Argollo - Diretora

Projeto Gráfico e Capa

Adriano Lemos

George Pellegrini

Diagramação

Deise Francis Krause

Revisão

Genebaldo Pinto Ribeiro

Maria Luíza Nora

Roberto Santos de Carvalho

Imagem da Capa

Otávio Filho

Indexador: Sumários de Revistas Brasileiras

E77

Especiaria – Cadernos de Ciências Humanas / Universidade Estadual de Santa Cruz. Vol. 1, n.1 (jan./jun. 1998)- . – Ilhéus, BA : Editus, 1998-
v.

Semestral.

Continuação de: Especiaria: revista da UESC.

Continua como: Especiaria – Cadernos de Ciências Humanas.

Interrompida: 2010-2012.

Descrição baseada em: v. 13, n. 24 (jan. /jun. 2013).

ISSN 1517-5081

1. Ciências Sociais – Periódicos. I. Universidade Estadual de Santa Cruz.

CDD 301

Conselho Editorial

Adriana Rossi (Universidade Nacional de Rosário)	José Vicente Tavares (UFRGS)
Ana Clara Torres Ribeiro (IPPUR/UFRJ)	Marc Dufumier (Institut National Agronomique de Paris - GRIGNON - INA - PG)
André Luis Mitidieri Pereira (UESC)	Marcio Goldman (Museu Nacional/UFRJ)
Andre Moises Gaio (UFJF)	Marcos Bretas (UFRJ)
Angela Michelis (UNITO)	Maria Luiza Silva Santos (UESC)
Antonio Carvalho Campos (UFV)	Michel Misse (IFCS/UFRJ)
Barbara Botter (UFES)	Mione Salles (UERJ)
Carlos Alberto de Oliveira (UESC)	Moema Maria Badaró Cartibani Midlej (UESC)
Cristina Fornari (Università del Salento - ITÁLIA)	Pablo Rubén Mariconda (USP)
Edivaldo Boaventura (UFBA)	Paulo Cesar Pontes Fraga (UFJF)
Edmilson Menezes (UFS)	Pedro Cezar Dutra Fonseca (UFRGS)
Eduardo Paes Machado (ISC/UFBA)	Raimunda Silva D'Alencar (UESC)
Elaine Behring (UERJ)	Roberto Guedes (UFRRJ)
Fernando Ribeiro de Moraes Barros (UFC)	Roberto Romano da Silva (UNICAMP)
Gentil Corazza (UFRGS)	Saskya Miranda Lopes (UESC)
Jeferson Bacelar (UFBA)	Sergio Adorno (USP)
João Reis (UFBA)	Sérgio Ricardo Ribeiro Lima (UESC)
Johnny Octavio Obando Morán (UNILA)	Susana de Mattos Viegas (Universidade de LISBOA)
José Carlos Rodrigues (PUC-RJ)	

Comitê Científico

Christiani Margareth de Menezes e Silva
Marcelo Henrique Dias
Sócrates Moquete
Inara de Oliveira Rodrigues
Maria Elizabete Souza Couto
Guilhardes de Jesus Junior
Josefa Sônia Pereira da Fonseca

Editor

Josué Cândido da Silva

Organização deste número

Roberto Sávio Rosa

Analista Técnico

Cristiano Augusto da Silva Jutgla

Objetivo e política editorial

A revista *Especiaria – Cadernos de Ciências Humanas* está voltada para as grandes áreas de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, com periodicidade semestral. A revista é composta de quatro seções, a saber: artigos sobre o tema proposto para o dossiê; artigos não relacionados com o dossiê; resenhas e traduções. Poderão ser publicados artigos de colaboradores nacionais e internacionais.

O envio espontâneo de qualquer colaboração implica automaticamente a cessão integral dos direitos autorais aos Cadernos de Ciências Humanas. A revista não se obriga a devolver os originais das colaborações enviadas, mesmo quando não aprovadas pelo corpo de pareceristas.

Cada autor receberá três exemplares da revista pela cessão dos direitos autorais.

A identificação do(a) autor(a) deverá ser feita em separado com: nome do autor, titulação, endereço, telefone e e-mail e/ou fax dos autores, para encaminhamento de correspondência.

Editorial

Educação, políticas públicas e mudanças sociais

Este número de Especiaria – Cadernos de Ciências Humanas traz como temática de seu dossiê a crise da razão. Os artigos presentes neste número são, em grande parte, resultado dos trabalhos apresentados durante a X Semana de Filosofia da UESC, ocorrida entre 16 e 19 de novembro de 2010.

A crise da razão confunde-se com a situação da própria Filosofia Contemporânea e é um desdobramento das pretensões do projeto da modernidade. Na modernidade, a Filosofia, como outros campos do saber humano, despede-se do conteúdo normativo do princípio de autoridade legado pela tradição, buscando a fonte de sua legitimidade em si mesma. Assim, compete aos filósofos modernos encontrar um eixo axial que possa, ao mesmo tempo, fornecer o fundamento e os critérios para crítica do pensamento moderno.

Hegel fará da razão esse fundamento, elevando-a ao caráter de absoluto. Por seu turno, a solução apontada por Hegel será também a deflagradora da crítica interna da própria Filosofia iniciada em várias frentes que vão reivindicar a irredutibilidade do particular, individual e contingente, frente à pretensão de subsumi-los na totalidade. Feuerbach, Kierkegaard e Marx protestam, portanto, contra as falsas mediações, efetuadas meramente no pensamento, entre natureza subjetiva e objetiva, entre espírito subjetivo e objetivo, entre espírito objetivo e saber absoluto.

Em outra frente, Nietzsche radicaliza a crítica à razão e sua pretensão de abarcar a totalidade do real. A filosofia de Nietzsche marca, portanto, um ponto de virada em que se renuncia a uma nova revisão do conceito de razão e despede a dialética do esclarecimento. Ao invés disso, Nietzsche elege o mito como o outro da razão e pretende que, através da arte, se possa realizar tanto a superação da metafísica quanto transplantar a ciência para o terreno da arte. A partir de então, a crítica nietzscheana da modernidade prosseguiu por duas vias: a dos que desejam desvelar a perversão da vontade de poder e a origem da razão centrada no sujeito com métodos antropológicos, psicológicos e históricos, que encontra sucessores em Bataille, Lacan e Foucault; e a dos que reivindicam um saber especial e perseguem a origem da filosofia do sujeito até os começos

pré-socráticos, tendo como seus sucessores Heidegger e Derrida.

Há ainda aqueles que tentam resgatar o projeto da razão iluminista da modernidade e preservar seu conteúdo emancipador contra os reducionismos da razão instrumental legitimada pela ciência, tais como Habermas e Karl-Otto Apel que formulam um conceito de razão fundado na intersubjetividade própria das ações humanas mediadas pela linguagem.

Nesse contexto, os artigos deste número procuram dar ao leitor a oportunidade de familiarizar-se com os vários aspectos da crise da razão na contemporaneidade. O artigo de Gilvan Fogel procura justamente situar o tema da crise da razão na contemporaneidade e de como sua crise é um desdobramento da própria filosofia do sujeito da modernidade.

Apresentamos, em seguida, dois artigos sobre Nietzsche. O de Olímpio Pimenta realiza uma introdução ao pensamento de Nietzsche, estabelecendo uma correlação entre os diferentes períodos de desenvolvimento da filosofia nietzschiana e suas obras. Roberto Sávio Rosa, por sua vez, nos brinda com uma análise genealógica do conceito de culpa na obra de Nietzsche e suas consequências para a cultura ocidental.

O filósofo Martin Heidegger também ocupa um lugar central no debate sobre a crise da razão e a ele reservamos mais dois artigos. Carlos Roberto Guimarães mostra como Heidegger abalou profundamente as bases da metafísica cartesiana ao voltar sua atenção à contingência do ser-aí. Caroline Vasconcelos Ribeiro reflete, a partir das experiências que teve o sobre o pensamento de Heidegger nos cursos que ministrou em Zollicon, sobre as relações entre Ciência e Filosofia e as investigações heideggerianas acerca dos fundamentos ontológicos da Ciência.

Leonardo Maia Bastos Machado expõe como Bergson pretende retomar a metafísica, bastante debilitada pela crítica moderna, de uma forma totalmente original através da ligação direta entre a experiência e o movimento, as tendências e as articulações do real. Trata-se de conceber a metafísica como uma experiência integral, seja como intuição ou como a própria duração.

Carla Milani Damiano reflete sobre a crítica de Max Horkheimer ao triunfo da razão instrumental em sua obra *O eclipse da razão*, em que o filósofo frankfurtiano centra sua crítica no pragmatismo norte-americano como sintoma da crise da razão.

Saly da Silva Wellausen retoma o tema da razão iluminista na

perspectiva de Michel Foucault, que transforma o Programa das Luzes em seu próprio programa a partir da questão do governo de si. Com isso, Foucault pretende realizar uma ontologia crítica do presente tendo como base o fundamento ético esquecido da democracia ateniense do franco falar (*parresia*).

Josué Cândido da Silva aborda a questão da crise da razão na perspectiva habermasiana de uma reconstrução do projeto da modernidade frente à crítica pós-moderna. Neste artigo, o autor apresenta os pressupostos da crítica pós-moderna e como Habermas pretende constituir um conceito destranscendentalizado de razão fundamentado nas regras intersubjetivamente partilhadas da própria linguagem.

Temos ainda a tradução do artigo de Franz J. Hinkelammert, um dos maiores expoentes do pensamento crítico latino-americano, em que discute a necessidade de uma reconstrução do pensamento crítico a partir da Antropologia presente na obra de Karl Marx. Hinkelammert articula dialeticamente os conceitos de limite, infinitude, construções utópicas e marcos categoriais míticos, apresentando uma reflexão filosófica que abarca os problemas centrais do pensamento contemporâneo e aponta para uma nova Antropologia centrada na ética convivencial.

Josué Cândido da Silva (editor)

Roberto Sávio Rosa (organizador)

SUMÁRIO

DOSSIÊ

A crise da razão Gilvan Fogel	13
Nietzsche para todos Olímpio Pimenta	25
Nietzsche e as razões da culpa Roberto Sávio Rosa	35
Os limites da ontologia cartesiana: uma reflexão acerca da metafísica de Descartes a partir da filosofia de Heidegger Carlos Roberto Guimarães	51
O convite para a suspeita filosófica: notas sobre o ensinamento heideggeriano nos Seminários de Zollikon Caroline Vasconcelos Ribeiro	63
Experiência e metafísica em Bergson Leonardo Maia Bastos Machado	85
O eclipse da razão segundo Horkheimer Carla Milani Damião	103
O governo de si e o governo dos outros: o papel da razão Saly da Silva Wellausen	117
Razão destrancendentalizada Josué Cândido da Silva	129

TRADUÇÃO

A reflexão transcendental: o limite e como transcendê-lo. Prelúdio para uma Antropologia Franz J. Hinkelammert	141
RESUMOS/ABSTRACTS	157
COLABORARAM NESTE NÚMERO	169

Dossiê
Crise da Razão

1

A crise da razão

Gilvan Fogel

Em 1933, cumpriam-se os trezentos anos da abjuração imposta a Galileo Galilei pelo Tribunal do Santo Ofício, da teoria copernicana por ele assumida e que seria um dos pilares da *nuova scienza*, da moderna ciência físico-matemática. Em homenagem a Galileo, Ortega y Gasset desenvolveu, naquele ano, na Universidade Central de Madrid, um curso em doze aulas que, posteriormente, foi publicado sob o título, *En torno a Galileo*, e subtintulado *Esquema de las crisis*. Sob o pretexto de esclarecer a estrutura ou o esquema das crises históricas, em questão, principalmente, está a crise da razão, a crise da razão europeia moderna, ou seja, a crise da razão cartésio-galileiana. É este, sem dúvida, um belo, um belíssimo livro, uma belíssima reflexão de Ortega sobre a crise, a estrutura ou o esquema das crises históricas.

Justamente pelos idos de trinta do século XX, vinham à luz, na Alemanha, em Freiburg, os cursos de Edmund Husserl, da década de 1920, as *Vorlesungen*, que aparecem com o título *Die krisis der europäischen wissenschaften und die transzendente phänomenologie* (*A krisis das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*). “Ciência europeia” está dizendo razão, a razão europeia, encarnada na hora pela razão matemática ou, de novo, pela razão cartésio-galileiana. E crise, aqui, como adverte Husserl, é crise de fundamentação. Então, por este tempo, falava-se e discutia-se a crise dos fundamentos da ciência, sobretudo os fundamentos da matemática, o que levava a razão matemática e, com ela, toda a ciência, a uma total instabilidade, a uma total desorientação, isto é, a uma séria e radical crise. Mas Husserl centrará sua análise, melhor, seu diagnóstico do problema no que ele chamou “crise de significado vital da ciência”, ou seja, em suma, Husserl constata que o saber europeu moderno-contemporâneo não sabe mais por quê, para quê, desde onde e para onde ele é saber. A isso, a essa contundente experiência de um completo desenraizamento

do saber, da vida e da existência europeias, Nietzsche, na segunda metade do século XIX, já denominara de “O niilismo europeu”, isto é, a crise, o abalo, o terremoto do saber, da ciência ou da razão europeia. Não sabe (não sente, não experimenta, não saboreia) por que e para que saber. (Racionalismo, intelectualismo e eruditismo (ostentação da cultura) constituem a causa da crise. Nesta, o espírito vira inteligência, cálculo. Ao se falar de espírito não se está falando de nenhuma coisa, material ou imaterial, nenhuma faculdade ou propriedade do homem, mas tão-só de um modo de ser do homem, marcado pelo fazer lento, paciente, devotado, uma longa frequência e frequentação, ou seja, um longo e paciente ver-fazer algo).

De algum modo a noção de crise de significado vital, é também o diagnóstico de Ortega em *En torno a Galileo*, uma vez que, para esse filósofo, em última instância, toda e qualquer crise histórica é crise de significado vital, isto é, ainda na sua formulação, perda de mundo, ou seja, esvaziamento de sentido ou de orientação vital, ao qual o homem possa/deva ater-se, vital ou existencialmente. (Segundo sua análise, o Ocidente experimentou três grandes crises, a saber, na Antiguidade, o chamado helenismo; depois o Renascimento, e hoje, a atual crise europeia, que é a crise da razão)

Como saída, como superação da crise, Husserl aponta para a necessidade da formulação e explicitação de uma ontologia do mundo da vida, que corresponde a uma ontologia das vivências ou experiências originárias (*Urerlebnissen*). Esta seria a direção para re-fundar a ciência, a razão, ou seja, para reconduzir o saber às suas verdadeiras raízes — a vida pré-científica. Ortega vai falar de um novo horizonte, de uma nova aurora — a aurora da razão histórica. Claro, nisso tudo se interroga: mas o que é, como é ontologia do mundo da vida? O que é, como é a razão histórica? Deixemos, no entanto, estas perguntas, pois nosso propósito é tão-só esboçar uma rápida paisagem histórica.

Rigorosamente, no espírito, no ambiente de crise, de crise da razão, aparece, em 1927, a obra filosófica mais vigorosa do século XX europeu: *Ser e Tempo*, de Martin Heidegger. E como direção de re-fundação e reenraizamento do homem e da realidade ocidentais, Heidegger, muito inspirado por Husserl, fala da necessidade da formulação e da explicitação do que ele denomina uma analítica existencial da presença (*Dasein*), ou seja, uma descrição-apresentação ontológica da gênese da vida ou da existência humana. Esta analítica existencial é também denominada ontologia fundamental.

A verdade, porém, é que esta fala e este sentimento ou esta sensação de crise, assim escancarada nos albores do século XX, seria eco do que vem se propalando pelo Ocidente desde meados do século XIX, logo após Hegel, nas vozes de Marx, Feuerbach, Kierkegaard e Nietzsche, principalmente. A razão, parece, não quer mais ser razão, não pode mais ser razão ou, melhor, talvez, não mais se vê no direito de ser razão, ou seja, princípio, fundamento. Ela, a razão, perde sua razão (!) de ser. Isto é paradoxal, pois hoje, sob a forma da cibernética, da informatização, na era da virtualidade e da digitalização, vivemos o paroxismo da razão, da razão matemática. Adiante voltaremos a esta questão. No entanto, é preciso dizer que a experiência mais radical desta crise da razão e, ao mesmo tempo, a crítica (i. é, a análise) mais contundente, mais incisiva e mais reveladora da gênese, das raízes da razão europeia acontece já no século XIX, com o pensamento de F. Nietzsche. Nietzsche é, sem dúvida, o mais póstumo dos pensadores do XIX, uma vez que o mais porvir, o mais futuro dos pensadores do XIX — seja no XX, seja no XXI, que para nós se abre e se nos impõe.

A crise da razão. O que é crise? O que é razão? Como crise, como razão? E, então, o que é, como é a crise da razão?

Ouve-se, fala-se, por exemplo, em crise política, crise da economia, crise das instituições, crise dos valores. Em cada uma destas expressões, que se ouve e se usa a toda hora, entende-se, melhor, subentende-se por crise uma situação de abalo, de instabilidade, de desestabilização. A vida no meio do terremoto está em crise. Trata-se de algo instável, onde impera o incerto, o inseguro, o pantanoso. E nisso sente-se ou pressente-se igualmente uma situação, uma hora de passagem, de transição. Na verdade, isso, a saber, passagem, transição, só se evidencia mais nesta situação de crise, pois, rigorosamente, na vida, na história, toda e qualquer situação, toda e qualquer hora é sempre situação e hora de passagem, de transição. Mas esta (a da crise) tem uma peculiaridade. É passagem, é transição, sim, porém acompanhada de um sentimento de inquietação, até mesmo de desespero, pois não se tem claro para onde passar, a que ater-se, onde instalar-se e fincar pé. A crise se mostra como uma a-poria, como um beco sem saída. E isso é, sim, perda de sentido, de orientação vital. Impõe-se passar, pois a vida não pode não passar, não pode não ser autotranscender-se ou autoultrapassar-se, mas o sentido, o valor, o mundo que se é

e no qual se está se revela (como?) não mais ter o direito de ser isso que se propõe ser, a saber, fundo, fundamento, sentido, orientação, mundo, e, no entanto, outro valor ou sentido (mais alto?) ainda não se mostra, não se alevanta. É quando o vate silencia, pois não pode, não se sente no direito de dizer, de proclamar:

Cesse tudo o que a Musa antiga canta,
Que outro valor mais alto se alevanta
(CAMÕES, 2002, I, 2)

Não. Na crise não há, ainda não há este valor mais alto a que lançar-se, ao qual ater-se e, então, por isso, a vida se faz incerta, instável (entra em crise), sem para onde, pois se apagou, se desfez o de onde. Em suma, não há, não se dá, não faz sentido, direção, orientação, gênese.

A crise contemporânea é a crise, isto é, o abalo, a instabilidade e a desestabilização da razão, em relação à razão, à qual é eminentemente o sentido, a força ou o valor moderno, moderno-contemporâneo. A pergunta é: em se tratando de crise da razão, qual é realmente a crise? Ou, em outros termos: o que é, o que significa, o que quer dizer, para nós, razão? Quando se perde a razão, o sentido-razão, o que realmente se perde? O que realmente se retrai, se nega, se ausenta? E, algo estranho, quem fala isso? Quem sente, experimenta ou vive isso? Claro, nós. E, então, quem realmente somos nós? E, principalmente: desde onde vemos, falamos, diagnosticamos, partindo do pressuposto de que desde dentro do próprio valor (força, sentido) que se é ou no qual visceralmente se está, não se pode ver, falar, dizer, diagnosticar este próprio valor (força, sentido). Então, desde onde, com que direito falamos de crise da razão? Já estamos, já nos situamos fora da razão? E que lugar, que âmbito possível seria este? Parece, melhor, evidenciar que a razão não tem mais direito de ser razão, ou seja, de se pôr e de se propor como valor, sentido, orientação, norte. Busca-se, pratica-se até, por pura e infantil reação e revolta, a des-razão, a i-razão, o irracional. É preciso que se tenha claro este emaranhado, este torvelinho.

Mas, afinal, e razão — o que é isso? Como? O que realmente está em questão e em crise, quando se fala de crise da razão? Se o homem, o homem moderno sobretudo, o cartésio-galileiano, fundamenta sua vida, sua existência histórica na razão, em que ele realmente fundamenta sua vida, sua história ou sua destinação de

ser, de vir-a-ser? Em suma e por fim, o que é, como é a razão, a razão que hoje está em crise, que entra em des-crédito?

Razão, de modo geral, traduz o grego “lógos”. Em traduzindo “lógos”, razão evoca um poder de integração, uma força de compactação, um poder e uma força de reunião. Quer dizer, um poder, uma capacidade ou uma aptidão de compactar, de integrar, de reunir e, assim, pôr, apresentar em um, isto é, em uma unidade inteligível. Assim entendido, há que se admitir, é possível, muitas razões, ou seja, muitos uns ou unidades/totalidades. Isso quer dizer: são muitos os “lógoi”, os sentidos ou os mundos possíveis.

A razão moderna, quer dizer, o sentido ou o mundo moderno, é a matemática. Portanto, na chamada modernidade impera a razão matemática, a razão cartésio-galileiana. A matemática, o matemático, antes de ser o saber ou a ciência dedutiva a respeito de números, de funções e de relações numéricas, *abstratas*, fala de um poder, de uma capacidade de antecipação. É isso ou para isso que aponta a raiz da palavra, o grego *manthanein*, *manthano*, de onde deriva *tà mathémat¹*, que são propriamente as *coisas* que se pode aprender e, ao mesmo tempo, ensinar. Mas, das coisas, aprende-se o aprendível e ensina-se o ensinável. Este aprendível e este ensinável constituem o antecipado, a saber, aquilo que, das coisas, nós, [inserir vírgula] de um certo modo (justo o modo constitutivo da antecipação, que é próprio do homem, da vida), sempre já temos e sabemos para poder, oportuna e adequadamente, nos ater (nos relacionar com) a elas. Isto, a saber, este aprendível e este ensinável, é o prévio, o antecipado, o *a priori* — portanto, *isso* constitui o modo de ser e de *saber* (nada formulado, tematizado e, assim, real ou efetivamente sabido) que sempre já somos, no qual, pois, sempre já estamos e, então, habitamos ou frequentamos.

Quando se fala de razão como integrar, como compactar e reunir, e quando se fala de razão como antecipar, não se está falando de duas razões ou de dois possíveis sentidos, duas possíveis determinações de razão. Não. É compactando, integrando, reunindo que a razão antecipa; é antecipando, antepondo e propondo que a razão integra, compacta, reúne ou põe, propõe e compõe em um. Trata-se de um só ato, de um único e mesmo acontecimento. Este um é o (pré)visto e o (pro)posto em todo ver, em todo perceber e aparecer ou mostrar-se. Kant, ao falar da estrutura *a priori* da razão humana, isto é, ao falar da constituição antecipadora e reunidora (sintética)

da razão, está falando da essência, do modo de ser mais próprio ou da gênese ontológica (forma) da razão, a saber, a antecipação ou a apreensão antecipativo-reunidora (sintetizadora) da razão. Isso, antecipação-reunião, em sua essência ou gênese, é o matemático. A análise, a descrição, a dedução da razão pura é a exposição da natureza (i.é, do *in statu nascendi*) matemática da razão. O puro, isto é, o próprio, o constitutivo ou o genético, é justamente essa antecipação-junção, essa antecipação-compactação ou pro-posição, pro-posta em um.

Mas, a rigor, até aqui não há nada de novo no propalado novo modo de ser (o moderno) do homem europeu, quando se fala de modernidade. O grego viu e cunhou esta forma, esta estrutura matemática da razão, do “lógos”. Portanto, o novo do novo modo de ser (o moderno, o cartésio-galileiano) não está em ser pura e simplesmente razão, isto é, junção e antecipação, síntese *a priori*, mas, sim, em ser uma antecipação numérica e, então, uma junção, uma compactação no número e como número. O novo é o número e só o número como o matemático, isto é, o número como a forma, a única forma da antecipação e da junção ou síntese. O numérico, a antecipação no e como número perfaz o novo da razão cartesio-galileiana ou da chamada moderna razão matemática.

A possibilidade de antecipar e propor tudo, a saber, toda e qualquer coisa, todo e qualquer domínio da realidade, como número abre a possibilidade (o método quer isso, visa a isso) de tudo quantificar e assim submeter tudo ao cálculo — o número, segundo a formulação de Kant, “é o esquema puro da quantidade” (KANT, 1982, A142, B182). Por esquema puro pode-se, deve-se, no caso, entender o número como a forma, como o *in statu nascendi* da quantidade e da quantificação. Sob cálculo não se deve entender básica e imediatamente uma operação intelectual para a determinação de algum valor ou alguma grandeza numérica. Antes, cálculo quer dizer: por antecipação ou previamente, graças à medição e à contagem (quantificação), certificar-se, assegurar-se, à medida que tudo é reduzido e reconduzido, melhor, subsumido, ao número, ao numérico e, então, ao quantitativo e ao assegurador (pré-visão, asseguramento). Cálculo, calcular, quer, pois, dizer: por antecipação, previamente, poder e dever contar com. Melhor ainda: calcular significa criar, instaurar as condições prévias, a partir das quais é possível e necessário contar com e, assim, assegurar-se, certificar-se.

A famosa fórmula de Galilei, *mente concipio*, quer dizer: concebo, apreendo na mente (razão) sob a forma, i.é, enquanto e como número ou relação numérica, numérico-quantitativo. Assim, “*in hoc signo*”, é antecipada a experiência, toda e qualquer experiência, isto é, é pré-concebido o experimento como cálculo do mundo, de tudo quanto há e é, de tudo quanto aparece, se mostra, enfim, de todas as coisas. Assim se constitui o projeto moderno, o moderno projeto matemático do mundo.

Subjacente está ainda a concepção, segundo a qual esta mente, esta razão, é à parte, separada do corpo, autônoma, e este conceber-apreender é fundamental e essencialmente representação. E representar significa: re-apresentar o que por ventura se dá ou se apresenta sob a forma do i-mediato. Este re-apresentar se dá ou se faz desde ou a partir do próprio ou constitutivo da mente, da razão, a saber, segundo a pré-compreensão ou o pré-conceito moderno, por excelência ou privilegiadamente o número, o numérico. A razão moderna, em sendo antecipação e compactação (junção, síntese, composição) é representação numérica, numérico-quantitativa. Concebido, pensado, imaginado na mente, a razão (i.é, a mente) vê, pré-vê ou ante-vê o que ela sempre já antecipou ou propôs, a saber, o número, o numérico e o numerado. Ou seja, a razão matemático-numérica *se vê e se re-conhece* no visto e conhecido ou sabido.

[Já está posta ou proposta (racionalmente antecipada) a estrutura binária, isto é, zero ou um, certo ou errado, verdadeiro ou falso, real ou irreal, como método, como critério ou medida de toda e qualquer realidade possível. Esta forma, esta estrutura binária é a teia, a aranha moderno-contemporânea: a cibernética, a informática e o domínio do virtual].

Quando se experimenta uma crise, a sensação ou o sentimento é de *iminência* de falência, de fracasso, de ruína. Importante notar que não é efetivamente a falência, o fracasso, a bancarrota, mas a sensação é de iminência de. Está-se à beirinha, no limiar do abismo. E isso, em crescendo, nos dá a sensação de beco sem saída, de desorientação e, no estertor, de desespero. É, mais ou menos, como a sensação de completa instabilidade que se tem no instante do terremoto. No extremo é, sim, o sentimento, a hora do pavor. É perigo, sim, mas é mais que perigo: é pavor frente ao desconunal do perigo.

E isso provoca uma observação que é preciso constar: a vida, toda vida ou existência humana só é possível desde um certo coeficiente

de certeza, de segurança. Se a vida, porém, se faz só segurança ou só desde segurança e certeza, ela se extingue, pois, invadida por paralisção e atrofia, desfaz-se seu poder de transformação, de alteração, de geração. Mas, por outro lado, se ela se faz também só incerteza, só insegurança, total dúvida e completo desespero e pavor — aí também ela se torna cataléptica, inerte, morta. Na crise está-se na iminência desta situação, deste estado de completo colapso. Sensação de crescente perda, de crescente desorientação, isto é, de crescente perda de orientação, ou seja, de oriente, de nascente, de sentido.

* * *

Falamos de crise da razão. Será justa esta crise? Será sincera? Será um diagnóstico correto? Já mencionamos e agora ratificamos: quem fala desta crise? Quem a vê e a diagnostica? Para assim ver e diagnosticar, é preciso que este que assim vê e diagnostica esteja, de algum modo, fora da crise, além dela, justo à distância boa para poder vê-la como tal. Mas um fora e um além que são marcados por um atravessamento, por um traspassamento, a saber, o atravessamento e o traspassamento da própria crise, isto é, do próprio abalo, do próprio pavor.

Crise da razão. É estranho falarmos de tal crise no momento em que, por todo lado em nossas lidas, a razão celebra sua hegemonia, seu maior triunfo. Vivemos e somos em meio ao completo domínio, à completa vigência da razão. É a hora do mundo, da sociedade planejada, antecipada, controlada. É a hora da tecno-ciência, do mundo binário da informática, da informação e da informatização, da virtualidade, onde esta *virtus* é a razão, a razão matemática, melhor, a razão matemático-numérica enquanto e como completa digitalização, isto é, aritmetização e numeração.

Mas, tudo indica, é nisso, desde o mais dentro disso, que aparece a crise, à medida que vai crescendo um estranho sentimento de insatisfação, de insuficiência. Mais: de desvio, de desorientação. Será, seria a crise do homem no meio, dentro da própria razão? Ou seja, seria a crise em relação à humanidade do homem, à humanidade do homem que se compreende, se define e se propõe e promove como essencialmente racional — o animal racional?

Então, a crise seria o irromper, bem no meio do vórtice e do domínio da razão, da suspeita, da desconfiança, da insatisfação em relação à própria razão, em relação à essência do homem? Perdendo

a razão, isto é, desconfiando dela, o homem se desorienta, se perde, se desespera e, é possível, nisso, dentro disso, volta a pergunta, com a impertinência de uma comichão: e o que é o homem? É possível que, a certa altura, esta pergunta, mais do que silenciosa e sussurrada interrogação, se faça até um grito. Grito e até estertor. Mas gritar e estertorar não são nenhum perguntar. No grito e no estertor ninguém se põe à busca e à procura de nada, mas é igualmente só a paralisia, o hirto do grito e do estertor.

Mas é hora, sim, de repor, de re-colocar a pergunta: o que é o homem? E por que o homem, enquanto animal racional, é posto em dúvida? E será de tal modo em dúvida, que nos desorientamos e até nos desesperamos da razão – no meio dela, dentro dela, em plena vigência dela?!

O homem, o animal, o vivente racional. Modernamente, em sendo razão, entendida como razão matemática e esta como sendo a antecipação (programação) numérico-quantitativa do mundo, de toda realidade possível — enfim, em sendo isso e assim, cumpre-se ou realiza-se deste modo uma velha, uma bem mais antiga pré-compreensão de razão (da humanidade do homem), pré-compreensão esta que vem, explícita ou implicitamente, se enviando e se reenviando, portanto, fazendo-se história, desde há muito no Ocidente, na Europa e, assim, definindo o perfil da identidade, da essência do homem ou da racionalidade europeia.

E esta compreensão é aquela, segundo a qual a razão, também e principalmente a razão matemático-numérica, que é um modo de ser, de proceder do homem, que é regido, principal ou fundamentalmente, pelos princípios de identidade, não contradição e razão suficiente. A vigência, o domínio ou a dominação da razão, da razão matemático-numérica, é a vigência ou a dominação de um modo de ser e de *ver*, que quer, que *precisa querer* organizar e interpretar toda e qualquer realidade possível a partir da *positividade* destes princípios: identidade, não contradição e razão suficiente.

O homem, a vida, a vida humana **são** isso?! Ele ou ela são **só** isso?! Uma vez **isso** sob suspeita, volta-se a perguntar: O que é o homem? Como?! Onde ou quando fracassa, sucumbe, vai a pique ou a bancarrota **esta** razão (i.é, identidade, não contradição, razão suficiente, conceito, representação clara, certa, distinta, controle, autoasseguramento, *cálculo*), acaba ou fracassa, isto é, sucumbe, vai a pique, à breca o homem, **todo** o homem?! O pensamento, todo o pensamento?! **Não**.

Aqui, sim, talvez, *cessa*, cala a antiga musa, i.é, a razão, *l'infamme*, porque, talvez, um outro valor, uma outra força, uma outra musa se levanta. Esta outra força, este novo valor, talvez, tenha o poder imensurável da fragilidade, do *não-poder* — da criança, disse Nietzsche. O super-homem, o para-além-do-homem, o Übermensch, de Nietzsche, é justamente esta criança, esta fragilidade, este não-poder, quer dizer, o exposto e o jogado, o à toa da vida, da existência. ...?!

De maneira contundente e extraordinária, Kierkegaard definiu, formulou do seguinte modo o estrato ontológico básico desta criança, desta vida, isto é, o lastro da existência humana, dizendo: “é a realidade da liberdade como possibilidade para possibilidade” (KIERKEGAARD, 1973, cap. I, § 5). Que é isso? Como? ...?!

Heidegger, cumprindo esta mesma viagem, falando desta hora de crise da razão, da razão (e do homem) matemático-numérica(o), da razão (e do homem) técnico-cibernética(o), e formulando o mesmo fenômeno e a mesma experiência de *krisis* (nesta palavra grega já está contida a idéia, a experiência de transformação e virada), diz tratar-se da hora de passagem (*Übergang*), de uma hora de uma “virada de essência do homem” (*Wesenswandel des Menschen*) (HEIDEGGER, 1989, p. 3), não para novo, novismo e novidade em relação a alguma escala evolutivo-progressiva, mas para a retomada ou a repetição (*Wiederholung*) de um velho, de um antigo e imemorial a ser lembrado e celebrado (nisso estaria a repetição, a retomada) e que é a passagem-salto do animal *rationale* para o *Dasein*, isto é, para a vida. De novo: vida — que é isso?! Claro, nada biológico, nada de engenharia genética ou coisa de laboratório de biologia molecular... Trata-se, sim, de outra musa, de coisa muito menor, de algo muito mais frágil, algo i-mediato e que diz: só, tão só o fato, o acontecimento da irrupção súbita (um pleonasma!) de um modo de ser que pode, que precisa se denominar “a realidade da liberdade como possibilidade para possibilidade”. Mas isso é, sim, uma nova-velha musa, que cabe descrever, caracterizar, expor (assim se canta no pensamento!), para que se evidencie este profenômeno ou este arqui-acontecimento em toda sua força frágil, jogada, de graça, à toa, sem por quê, sem para quê, *sem de onde?*, *sem para onde?* Pura doação, pura gratuidade. É possível que, por esta via, o homem deixe de ser o bípede ingrato (DOSTOIEVSKI, 2008).

Bem, mas isso, sim, já se disse tanto, é outra musa e, então, outro encontro, outra fala, outro ensaio de ensaio...

NOTA

¹ A respeito disso, ver a formulação e o desenvolvimento de Heidegger, principalmente, em **Que é uma coisa?** Lisboa: Edições 70, 1992. p. 75-82. Cf. original, *Die Frage nach dem Dinge*. Tübingen: Max Niemeyer, 1975. p. 53-59.

Referências

CAMÕES, L. de. **Os Lusíadas**. Lisboa: Rei dos Livros, 2002. v.I, 3.

DOSTOIEVSKY, F. **Crime e castigo**. Tradução Natália Nunes e Oscar Mendes. São Paulo: L& PM Pocket, 2008.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Tradução Márcia de Sá Cavalcante. 7. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

_____. **Que é uma coisa?** Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. **Beiträge zur Philosophie**. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1989.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores, 25).

KIERKEGAARD, S. **Le concept d'Angoisse**. Tradução Paul-Henri Tisseau. Paris: Éditions de L'Orante, 1973. (Oeuvres Complètes, 7).

Recebido em: 15 de maio de 2012.

Aprovado em: 17 de julho de 2012.

2

Nietzsche para todos*

Olímpio Pimenta

O pensamento de Friedrich Nietzsche, dada sua diversidade e complexidade, admite um sem número de abordagens. Numa primeira visita, é oportuno destacar as preocupações que podem conferir a ele uma feição de conjunto, bem como o itinerário cumprido para a elaboração dos temas e conceitos através dos quais suas principais realizações foram alcançadas. Um olhar assim panorâmico permite que os interessados comecem a perceber os contornos, as tonalidades e os pontos altos da paisagem, se habilitando a excursões dirigidas ao futuro.

Com efeito cabe começar pela indicação de três questões que podem nos guiar no caminho, questões essas presentes, sob formas e aspectos variados, ao longo de toda a obra dada a público pelo filósofo. Em primeiro lugar, encontra-se a reflexão sobre a “afirmação da existência”, isto é, a ambição de devolver à humanidade o cultivo de uma atitude diante do mundo e da vida que se apoie em uma avaliação positiva deles, sem desconto de seus aspectos difíceis. Correlata a ela reconhece-se, em segundo lugar, a iniciativa a favor de uma intervenção nos debates culturais, à maneira de um legislador, oferecendo alternativas à compreensão geral que a civilização tem de si mesma. Trata-se da feição do filósofo como publicista, procurando ombrear gigantes como Platão. Por fim, mas não com menor importância, tem-se o propósito da recuperação, para a filosofia, de um modo de pensar instruído pelo “sentido histórico”, que dê conta de seus móveis sem dogmatização ou ingenuidade. Vejamos, então, como se integram tais interesses à luz de uma descrição do itinerário filosófico cumprido por esse pensador singular.

Formado em Filologia Clássica, iniciado em Filosofia através da leitura de Schopenhauer¹ e frequentador dos círculos wagnerianos, o jovem Nietzsche tem seu pensamento inicial marcado pela influência do romantismo. Tendo sido indicado para a cátedra daquela

disciplina na universidade da Basileia, contando apenas 24 anos e sem poder exibir ainda qualquer feito acadêmico notável, ele faz sua estreia junto ao mundo letrado com *O nascimento da tragédia*. Na esteira dos debates relativos à fixação da identidade nacional alemã – alimentados, por sua vez, pelas sucessivas incursões de eruditos e filósofos no mundo grego, à procura de um modelo que, imitado, tornaria a Alemanha finalmente inimitável² – o livro pretende narrar conceitualmente o nascimento, a morte e o eventual renascimento do gênero dramático-trágico na modernidade. Engendra como pedra de toque o par conceitual apolíneo-dionisíaco, em torno do qual teria se originado, no momento mais esplêndido da vida espiritual daquele povo, o milagre da celebração da existência, não obstante o conhecimento de tudo o que há de penoso e apavorante em seu curso.

Este livro, espécie de centauro formado a partir da elaboração de noções e procedimentos oriundos da Arte, da Filosofia e das Ciências³, reúne pela primeira vez os três elementos referidos de início por nós. Mergulha no enigma que foi a capacidade cultivada no período clássico de dizer sim a tudo o que a vida oferece sem buscar remédio ou redenção para os sofrimentos que lhe são inerentes: ocupa-se, assim, com o esclarecimento do que foi necessário para que se lidasse com a existência de maneira afirmativa. A par disso, por meio de transições engenhosas, embora discutíveis, postula a possibilidade de que a nação alemã encontre, na evolução de sua história espiritual, guiada pela música, a força perdida do trágico: com isso, destaca-se sua vertente voltada para a intervenção no debate mais relevante do tempo. Por fim, todo o estudo é articulado segundo os termos e protocolos correntes em Filologia e, principalmente, em História, ciência rainha no século XIX. A montagem do problema depende do recurso ao então mestre Schopenhauer, de quem são tomadas emprestadas as categorias “vontade” e “representação”, instâncias últimas de referência para as figuras de Dioniso e Apolo que emergem no texto⁴.

A recepção de semelhantes ideias, inicialmente fria, torna-se, a seguir, hostil. Acusado de falta de rigor intelectual, o autor é comparado a uma espécie de sacerdote do culto a divindades mortas, o que se prestaria, no fim das contas, à promoção da causa wagneriana na esfera pública. Mal defendido pelos amigos e mal afamado junto à comunidade acadêmica, o professor Nietzsche, anteriormente considerado um indivíduo excepcionalmente dotado para a docência, vê reduzida a demanda por seus cursos. Manifestam-se a partir

daí, e com crescente intensidade, diversos problemas de saúde, que terminam por inviabilizar sua permanência no magistério.

Entretantes, vem à baila uma série de quatro opúsculos propostos do ponto de vista de um “extemporâneo”. Tratando de temas atuais a formação humana na visão de Schopenhauer, a presença de Wagner e sua ópera nos festivais do teatro de Bayreuth, a intervenção do teólogo David Strauss nas polêmicas a respeito do que seria o autêntico cristianismo e, principalmente, o estado da educação em vista do desenvolvimento maciço da cultura histórica — Nietzsche oferece para eles uma abordagem estribada em pontos de vista em nada atuais. Toma os assuntos esvaziando-os de qualquer urgência, despreocupando-se em fornecer para eles soluções práticas imediatas, pois os elabora tendo em vista sua inscrição no tempo de longa duração. Percebe-se aí a presença do platonismo, a respeito de que o filósofo vinha lecionando amiúde. Recebe ênfase a figura de um Platão voltado para a determinação dos destinos da humanidade, que encontrou nas querelas e mazelas de sua época o material com que criar um pensamento que, desde então, nunca deixou de mobilizar o ocidente. Ainda que soe estranho em vista do slogan a ser reiterado no futuro — a saber: “inversão do platonismo”, declaração de guerra a um modo de avaliar a vida mirando-se na superioridade da transcendência — parece-nos plausível tomar o Nietzsche de então como um atento escrutinador das entrelinhas do discurso do ateniense, preparando-se para o combate aludido, tanto do ponto de vista de seu conteúdo, quanto do das estratégias a serem empregadas nele. Mais uma vez, o bastidor parece composto em função das diretrizes traçadas acima: afirmação, publicismo e historicização da reflexão.

A periodização tradicional informa que os próximos livros consolidam uma fase marcada pela adesão ao projeto científico moderno, graças ao que se pode chamá-la de período positivista, cético ou iluminista. Com efeito, segundo um contemporâneo, a impressão que se tem é de que, numa sauna, saímos do recinto superaquecido da caldeira e imergimos diretamente na água gelada. A tópica, em primeiro plano, muda radicalmente: perguntas de caráter moral, sobre a sensibilidade, sobre as emoções e os afetos, sobre a formação dos hábitos e do gosto, desdobradas na direção da constituição das almas e dos corpos em todas as latitudes e momentos da história, encontram-se agora no centro da atenção. A grandiloquência do tom dispensado à lida com os gregos e sua arte é substituída por uma prosa clara, desimpedida e saborosa,

que se distribui em centenas de aforismos lapidados com esmero e concisão. Muita liberdade se experimenta aí: o cruzamento de temas é ágil, as ligações entre eles se eximem do peso da forma canônica dos tratados, valores e avaliações são examinados a frio, sem pressa, com o escrúpulo de um naturalista. Oportuno assinalar: o filósofo havia mudado de ares e companhia, passando os verões na montanha e os invernos na praia, fazendo render a modesta pensão oriunda de sua aposentadoria junto ao músico Peter Gast, ao médico inglês Paul Rée e à adorável imigrada russa Lou Salomé.

Humano, demasiado humano, Aurora e A gaia ciência são os frutos do trabalho nesta etapa. Não obstante seus traços constitutivos acima apontados fazerem desses livros coisa muito diferente do que havia sido escrito por Nietzsche anteriormente, podemos surpreender neles as orientações constantes que julgamos prevalecer no conjunto da obra. O olhar sóbrio e distanciado do moralista coaduna bem com o serviço de um programa: prover os homens modernos com elementos para a inspeção de suas formas costumeiras de viver, de modo a torná-los capazes, desde que dispostos, a tomar consciência do que os faz adoecer. Assim, ainda é a saúde vital o que inspira o pensador. Por outro lado, se a prática científica candidata-se a substituir o fervor artístico na formação de espíritos livres, tal troca não interfere no objetivo de fundo, que é fazer despertar no espaço público uma sensibilidade disponível para novas modalidades de subjetivação e socialização. Em estreita conexão com tudo isso, temos o exercício já maduro de um pensar histórico, que apesar de ainda não genealógico, alcança descrever tipos, padrões de percepção e ação, e mesmo eras inteiras, sem idealizá-los, porque robustamente nutrido junto à Fisiologia, à Química, à Etnologia e a toda sorte de disciplinas suplementares. Em suma: uma Filosofia edificada em sede histórica, disponível para a transformação do exausto público niilista, para o qual a perda de referências estáveis implicava ausência de sentido, em ativo afirmador da vida.

Mas, como já foi dito por alguém, “no meio do caminho tinha uma pedra” (ANDRADE, 1928, p.1), e no caso esta pedra é Zaratustra — mais precisamente, *Assim falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Comportando versões sucessivas, estabelecidas entre 1883 e 1885, é um trabalho de difícil classificação, dada a formulação pouco convencional de seus temas — o que não impediu o autor de considerá-lo sempre como sua principal obra-prima. Decerto

figuram aí desafios filosóficos impressionantes, como a versão completa da morte de Deus, a invocação do tipo super-homem e a superação última do niilismo pela afirmação do eterno retorno, mas seu estatuto teórico resta problemático ainda hoje. Afinal, como conciliar as pretensões demonstrativas próprias do discurso filosófico tradicional com as iluminações poéticas que constituem a íntegra do escrito? Sem a intenção de solucionar essa dificuldade, permitimo-nos avançar à hipótese seguinte. Mesmo que imbuído das mais altas virtudes epistêmicas, buriladas e louvadas nos livros imediatamente anteriores a este — dentre as quais vale destacar a probidade, o rigor investigativo e a curiosidade, que formam em conjunto uma espécie de “moral do método” —, Nietzsche também está ciente de que a empresa do conhecimento é constitutivamente vinculada às artes do intelecto⁵, que seleciona e ordena o material dado à percepção segundo a finalidade de obter condições favoráveis para o vivente que conhece. O que a ciência sabe é limitado pelo que os homens podem saber, e não convém tomar a verdade como algo independente dessa injunção. Claro, segue havendo objetividade, mas apenas como uma medida interna dos processos cognitivos, que se abrem para o mundo, mas não podem apreendê-lo em sua essência mesma — sobre a qual, inclusive, recomenda-se uma postura agnóstica. Se tudo isso é admitido, a diferença entre as proposições, muito claras e distintamente concebidas, que compõem os livros da fase cética e os discursos enunciados pela boca de Zaratustra não é substancial, mas apenas escalar. Certas coisas devem ser conhecidas em pormenor e de maneira exaustiva, outras tantas só podem ser conhecidas por meio de visões complexas e aproximativas, pois um tratamento de tipo científico apenas as dissecaria, reduzindo-as aos limites de seus traços mais elementares e fragmentários, sem proporcionar com isso qualquer ganho significativo para o vivente.

A tensão entre as diversas modalidades de enunciação dos textos é, desde esta perspectiva, uma vantagem para os propósitos nietzschianos. Tratar prosaica e diretamente um assunto, cercá-lo com uma aura poética ou mesmo condensar sua abordagem sob a forma de aforismos, é questão de senso de oportunidade. A astúcia está em encontrar o jeito adequado de dizer o que compete, tanto em relação à natureza de um tema, quanto em relação à intensidade com que se pretende fazê-lo render. Velho tópico do campo da retórica, o problema recebe um encaminhamento magistral da parte do

filósofo alemão que, ao invés de considerá-lo em abstrato, produz soluções exemplares para cada caso em que se envolve⁶.

De acordo com o roteiro adotado, marca-se aqui a transição até o terceiro período da obra. De posse de um repertório próprio, no interior do qual se firma com destaque a questão da transvaloração de todos os valores como desenho de uma humanidade futura, e instruído por suas aventuras prévias junto à arte e à cultura antigas e à ciência e à cultura modernas, o pensador assume como tarefa decisiva investigar até o fim as milenares construções devidas à antiguidade clássica e ao cristianismo, no que tange ao domínio das formas de vida que elas ensejaram. Resulta disso a elaboração de livros dotados de um fôlego intelectual espantoso, em que são forjadas as melhores expectativas a respeito da superação da dicotomia entre os valores bem e mal, matriz de quase tudo o que importa no que diz respeito ao mundo ocidental. Procedendo enfim como genealogista, pesquisador interessado em sondar a proveniência e as circunstâncias de surgimento das opções valorativas e vitais que conferem significado à cultura de cada comunidade, Nietzsche torna-se forte o bastante para contar por que e como chegamos a ser quem somos, no estágio atual da chamada história universal.

Crepúsculo dos ídolos, Além do bem e do mal, bem como *Para uma genealogia da moral* e *O anticristo*, são as realizações atingidas então. Em bloco, oferecem uma leitura completa da formação das tábuas de valor que deram à cristandade, amalgamada sobre a herança greco-romana, suas mais altas metas civilizacionais. Nada parece escapar às inumeráveis perspectivas que alimentam o colossal olhar de sobrevoos descortinado aí. As peripécias na consolidação de conceitos e sensibilidades, a geração e a corrupção de hábitos e categorias mentais derivados de experiências tremendas, as histórias de senhores e escravos e seus respectivos gostos, culpas e sonhos, tudo isso é trabalhado pela reflexão, simultaneamente larga, aguda e profunda, levada a efeito nesses escritos. E, como não poderia deixar de ser, toda a colheita serve à meta de mostrar ao leitor como é possível viver sem rancor contra a vida, em prol do *amor fati*, de maneira tranquila em plena luta na qual consiste a existência. Mais uma vez, implicam-se numa trama cerrada os três propósitos já reiterados, sobre os quais não é mais necessário insistir. Aliás, vale pedir a quem acompanhou esse artigo até esta altura, que não se acomode, e leia e releia os livros a que nos reportamos. Não só são

insubstituíveis como fonte de verificação direta da pertinência ou não de nossa chave interpretativa, mas proporcionam uma pletera de motivos para o pensamento que sequer foram aflorados aqui. A homenagem devida a eles e a exploração das questões de nossa época, à luz de suas contribuições, mal começaram.

Resta considerar *Ecce Homo*, obra do derradeiro ano de vida lúcida do nosso filósofo. Trata-se do fecho mais conveniente para esse breve passeio, uma vez que consiste na apresentação que o filósofo faz de si mesmo e de seus escritos, com vistas a não ser confundido pela recepção da posteridade. À primeira vista, recheada de pretensões exorbitantes, esta biografia faculta o acesso aos demais livros de Nietzsche pela porta da frente. A oficina do autor é exposta a partir da reconsideração de sua “arte do estilo”, de suas predileções e débitos, inclusive de ordem pessoal, de seu carinho e senões em relação ao que legou para nós. É evidente que determinados títulos convidam ao exercício de algumas suspeitas, pois a ironia e o distanciamento são companhia conveniente quando se trata de aceitar as palavras de alguém sobre si mesmo — procedimento usual desde, no mínimo, as *Confissões* agostinianas, ou dos *Ensaio*s de Montaigne. Em todo caso, mais uma vez estamos na presença de um escrito que por si mesmo seleciona sua audiência, cujas significações são irredutíveis ao conteúdo literal das propostas e proposições que o integram. Quando bem sucedidas, composições assim parecem transpor a censura dirigida no *Fedro* às conversações que não se inscrevem na alma de quem delas participa, pois sua vida ultrapassa o limite da página escrita e passa a fazer parte da nossa.

Fica então, reiterada, a sugestão: vamos ler Nietzsche?

NOTAS

* Uma versão não anotada deste artigo encontra-se publicada em NOYAMA, S. (org.). **O sagrado, a arte e a filosofia**. São Paulo: LiberArs, 2011.

¹ Importa assinalar que, paralelamente, a leitura dos materialistas, como Lange e Spir, fez parte das primeiras incursões de Nietzsche em filosofia. A esse respeito, ver, por exemplo, SAUTET, M.; BOUSSIGNAC, P. **Nietzsche para iniciantes**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

² A melhor apresentação do ponto entre nós está em MACHADO, R. **O nascimento do trágico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

³ Cf. MACHADO, R. **Nietzsche e a polêmica sobre “O nascimento da tragédia”**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

- ⁴ Para um entendimento mais matizado e completo do tema, cf. BENCHIMOL, M. **Apolo e Dioniso**: arte, filosofia e crítica da cultura no primeiro Nietzsche. São Paulo: Annablume, 2003.
- ⁵ Saúdo de passagem o admirável *Nietzsche: as artes do intelecto*, de José Thomaz Brum, publicado pela L&PM, Porto Alegre, em 1986.
- ⁶ Maiores esclarecimentos sobre o ponto estão no excelente *Elementos de retórica em Nietzsche*, de Rogério Antônio Lopes, publicado pela Loyola, São Paulo, em 2006.

Referências

ANDRADE, Carlos Drumond. **No meio do caminho**. Revista de Antropofagia, São Paulo, ano 1, n. 3, p. 1, jul. 1928.

NIETZSCHE, F. **A gaia ciência**. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Schwarcz, 2001.

_____. **Além do bem e do mal**. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Schwarcz, 1999.

_____. **Assim falou Zaratustra**. Tradução Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983.

_____. **Aurora**. Tradução César de Souza. São Paulo: Schwarcz, 2004.

_____. **Crepúsculo de los ídolos**. Tradução Andrés Sanchez Pascual. Madrid: Alianza, 1984.

_____. **Da retórica**. Tradução Tito Cardoso e Cunha. Lisboa: Passagens, 1999.

_____. **Ecce homo**. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Schwarcz, 2004.

_____. **Escritos sobre educação**. Tradução Noéli Correia de Melo Sobrinho. São Paulo: Loyola, 2003.

_____. **Genealogia da moral**. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Brasiliense, 1988.

_____. **Humano, demasiado humano**. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Schwarcz, 2008. v. 2.

_____. **Humano, demasiado humano**. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Schwarcz, 2002.

_____. **Introdução à tragédia de Sófocles**. Tradução Ernani Chaves. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

_____. Introdução teórica sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral. In: _____. **O livro do filósofo**. Tradução Ana Lobo. Porto: Rés, [20--].

_____. **La voluntad de poderío**. Tradução Aníbal Frouje. Madrid: EDAF, 1981.

_____. **O anticriso/ditirambos de Dionísio.** Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Schwarcz, 2007.

_____. **O caso Wagner/Nietzsche contra Wagner.** Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Schwarcz, 1999.

NIETZSCHE, F. **O nascimento da tragédia.** Tradução J. Guinsburg. São Paulo: Schwarcz, 1992.

_____. **Obras incompletas.** Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril, 1978.

_____. **Pré-socráticos:** fragmentos, doxografia e comentários. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho e Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Abril, 1978.

_____. **Segunda consideração intempestiva:** da utilidade e desvantagem da história para a vida. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

_____. **Wagner em Bayreuth:** quarta consideração extemporânea. Tradução Anna Hartmann Cavalcanti. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

Recebido em: 12 de junho de 2012.

Aprovado em: 5 de julho de 2012.

3

Nietzsche e as razões da culpa

Roberto Sávio Rosa

Tão cheia é a culpa de suspeita desabrida,
Que se destrói com o temor de ser destruída
(SHAKESPEARE, 1976, p. 173).

O mal-estar oriundo da consciência da culpa, e a função a ela atribuída, na hierarquização valorativa de bom e mau moral, já comparecia, segundo o “Prólogo” da *Genealogia da moral*, nas investigações nietzschianas da juventude. “De fato, já quando era um garoto de treze anos me perseguia o problema da origem do bem e do mal” (NIETZSCHE, 1988, p. 9).

Após a leitura do livro de Paul Rée, publicado em 1887, Nietzsche complementa suas considerações, já exteriorizadas em *Humano, demasiado humano* (1878), escrito em homenagem à memória de Voltaire, com *Além do bem e do mal* (1886) e sintetizadas em *Genealogia da moral* (1887).

Em carta (reproduzida na “Nota introdutória” da edição italiana de Mazzino Montinari) a Peter Gast, de 20 de dezembro de 1887, faz referência aos argumentos que serão apresentados e desenvolvidos no livro e, principalmente, a quem serão dirigidos:

[...] uma espécie de confronto com a moralidade. Mas na verdade ainda estamos no ‘prelúdio’ da minha filosofia. Cada dissertação apresenta uma contribuição sobre a gênese do cristianismo: nada é mais distante de mim que querer explicá-lo a partir de uma única categoria psicológica (NIETZSCHE, 2004, p. XVII, grifo do autor).

Genealogia da moral se propõe investigar e interrogar a solidificação dos prejuízo¹ morais a partir do costume. O texto, composto de três dissertações, procura decifrar a possível origem dos prejuízos morais, a saber, das opiniões geralmente apressadas e irrefletidas,

que desconsideram a existência de argumentos contrários e permanecem monumentais.

É possível dizer que o livro procura trilhar o percurso do enriquecimento da usança, a partir de hábitos corriqueiros, com relação ao significado e sentido dos valores. De apresentar o predomínio de ações consolidadas (através da praxe, do vezo), acolhidas como verdadeiras e praticadas, sem a especulação necessária e abrangente do seu surgimento.

O problema originado a partir da dicotomia bem e mal, segundo Nietzsche, responsável por estabelecer o critério da culpa como horizonte, teria origem na moral! Mas, qual moral? A duradoura moral judaico-cristã. A partir dessa conjectura, Nietzsche conduz uma investigação a respeito do surgimento e da consolidação do conjunto de valores responsável por organizar e nortear a gregária conduta humana. Com qual propósito? Com a intenção de demonstrar, que a legitimidade e autoridade dos valores, não se encontram vinculadas ao transcendente. Para Nietzsche, toda valoração é humana, o que significa dizer que é suscetível às transformações convenientes sob os quais se pode conduzir um agrupamento.

Como questão metodológica relevante, sugere a distinção existente entre um “prejuízo teológico” e um “prejuízo moral”. A investigação acerca da questão dos valores morais, segundo Nietzsche, não deveria promover o advento da justificação “além terra”, mas deveria agarrar-se às metamorfoses valorativas, que lhes foram concedidas, no plano terreno.

O problema moral é “humano, demasiado humano”. Mas, o que isto significa? Que o conjunto dos princípios, atributo dos valores, foi, é e será instituído a partir de motivações humanas. Que o conjunto das regras básicas, que nos instigam a permanecer biologicamente vivos, suportando o fardo existencial, não encerra a familiaridade com o sagrado, mas, sim, intimidade com a vontade insaciável de permanecer, de seguir adiante, independente das circunstâncias.

O que reforça o estranhamento nietzschiano, potencializando a suspeita, nas considerações sobre o valor da hierarquização moral de “bem e mal”, é a afirmação da tendência generalizada, tida como experimentação de um sentimento piedoso, de uma afeição de simpatia para com a desgraça pessoal de outrem. Tal comoção, propagada pela moral cristã, será atribuída ao sentimento de compaixão, a saber, ao “desejo” de minorar as desventuras alheias, portanto, de abrandar os próprios infortúnios!

Um dos problemas afrontado na obra *Genealogia da moral* versa sobre o valor de toda moral. A suspeição, que perpassa as dissertações, é que a moral se mostrou vantajosa ao se tornar instrumento de conservação da vida. O que permitiu e permite a sustentação da moral são os preceitos a favor da vida. Mas, que tipo de vida?

Na história da moralidade estaria a história da construção hierárquica da ideia de valor absoluto (transcendente) que, uma vez acautada, poderia vir a ser confrontada com a transitoriedade dos valores terrenos (humanos)². Neste sentido, bem e mal estariam justificados.

O fato de desempenhar a função de necessidade e de vantagem não isentaria a moral, segundo Nietzsche, de equívocos. Por estabelecer como fundamento um valor absoluto, “além-terra”, terminou por pavimentar o percurso que, em última instância, voltou as costas ao mundano! A defesa intransigente do valor supremo, tido como sustentação principal na constituição da moralidade, favorece a suspeita nietzschiana!

A defesa da verdade, da transcendência dos valores morais, parece apresentar certa intencionalidade, a saber, a disposição humana em grupo, a partir de critérios pertinentes. Sabemos que o valor de toda moral reside na conservação da vida. Com a revelação nietzschiana, da ilusão da transcendência, desabaria a sagrada instituição. Aquilo que compareceria, então, seria a finalidade de toda ordem. A moral fundamentada no transcendente, agora despida, surge como construto rígido sustentado por bases ilusórias. A suspeita será reafirmada com as considerações nietzschianas sobre o niilismo (NIETZSCHE, 2006).

O que Nietzsche alude como desconfiança, na investigação da *Genealogia da moral*, são os pressupostos da consolidação da moral cristã. Introduce como suspeito o valor dos valores morais, ou seja, o transcendente, como resultante de fato. Com isto o problema se torna ainda mais abrangente, pois deverá promover um estudo a respeito do valor da compaixão e, por decorrência, da moral resultante do mesmo.

A suspeita nietzschiana ganha fôlego ao interrogar sobre a condição de primazia do bem em relação ao mal! A superioridade, a excelência do bem com relação ao mal comparece, na moral cristã, consolidada e indiscutível.

Ocorre pensar que a superioridade prévia do bem, com relação ao mal, pode ter sido concebida enquanto ferramenta necessária para a permanência geral do tipo humano. Mas em qual direção? Talvez em direção à obediência.

Hodiernamente parece que a contribuição da moral apresentou resultados, deu certo. Dar certo significa conveniente ou conforme com alguma norma ou padrão, a fim de mantê-los vivos e organizados. Mas, interroga-se Nietzsche: não é chegado o momento de perscrutar este “certo”? De discuti-lo? De colocá-lo em questão? E, se por acaso, a moral exercer um papel contrário, terá precisamente o papel de restringir as perspectivas e o horizonte, no sentido de limitar, em vez de engrandecer e expandir?

No princípio da primeira dissertação, Nietzsche apresenta os argumentos suscitados pela psicologia inglesa sobre a origem de bem e mal. Segundo essa perspectiva, a proveniência do valor do bom estaria relacionada com o surgimento de ações não egoístas. A prática, aparentemente incomum, teria provocado forte impressão no tipo gregário por seu aspecto benéfico e vantajoso. O passo decorrente teria sido a associação de ações não egoístas à utilidade!

Esse nexos causal entre ação e utilidade acabou proporcionando a relação de semelhança entre o útil e o bom. Ações altruístas, após serem generalizadas pela prática regular, perderam a força originária da utilidade. A perda de força decreta o rompimento do vínculo entre útil e bom. Com o rompimento, foi gerada a impressão de que ações não egoístas, por si sós (desvinculadas do proveito e do benéfico), apresentam e possuem algo de bom propriamente (essencial)!

Segundo Nietzsche, a perspectiva psicológica inglesa promoveu uma transposição genérica de passos (utilidade-esquecimento-erro-costume), não convincente, que necessita ser reavaliada. Sua sugestão quanto à origem dos valores de bem e mal é radicalmente oposta. A tese formulada por Nietzsche indica que o surgimento da “valoração de bem e mal” ocorreu em função das características inseparáveis da força, simbolizadas no modo de agir cruel, inerente das aristocracias guerreiras, contrário, portanto, ao surgimento da valoração a partir de ações não egoístas ou altruístas.

Foram os ‘bons’ mesmos, isto é, os nobres, poderosos, superiores em oposição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo, de pensamento baixo, e vulgar e plebeu (NIETZSCHE, 1988, p. 21, grifo do autor).

Parece difícil, quanto ao sugerido, afirmar a que nobreza ou força faz referência Nietzsche. Em sentido historial, a conotação de “aristocracia” (autoridade dos melhores) apresenta implicações diversas das conotações poéticas encontradas nos versos homéricos. Seria o modelo de aristocracia homérica que Nietzsche tem em mente, quando indica a proveniência da valoração de bem e mal?³

Na *Iliada* comparece evidente o cuidado exemplar concedido à “aristocracia” grega e à troiana. A beleza e a força preponderam na arte da configuração das personagens. Somente os aristocratas são e estão belos, logo, excelentes! Talvez, na epopeia homérica, na passagem que apresenta e identifica o homem comum do exército grego, Tersites⁴, resida a ilustração verossímil do significado e sentido de aristocracia indicado na passagem do texto nietzschiano.

Segundo a ótica da nobreza nietzschiana, aqui compreendida como a perspectiva daquele que respira o “pathos da distância” (NIETZSCHE, 1988, p. 22), a utilidade de uma ação não apresenta a menor importância! Somente apresenta importância a definição do limite que demarca a superioridade (ocupar um lugar elevado numa escala natural ou artificial) de algo inferior. Parece que a origem de bem e mal, aristocrática, segundo Nietzsche, foi determinada por essa dicotomia!

Consoante o valor aristocrático, o direito de “senhorear” sempre esteve apropriado e foi exercido em função da força. É a potência que concede a prerrogativa de apoderar-se, de exercer mando e domínio, enfim, de predominar.

Segundo Nietzsche, aos detentores da força, posteriormente convertida em direito, é concedido o poder de nominar, de designar e valorar, pois ao fazê-lo, tomam para si o designado, submetendo-o. Bom, nessa visão, vem a ser designado o potente, vem a ser designado aquele que pode fazer algo e que cumpre aquilo que dele se espera.

Aquele que submete, segundo os critérios do “pathos da distância”, promove ações afirmativas que, na perspectiva nietzschiana, significam “boas ações”! Contraposta a essa potência “senhorial”, da apropriação e valoração, principia a reação daqueles que sofrem os efeitos decorrentes da potência. Segundo Nietzsche, a intencionalidade da reação é proporcionar a perturbação, a fim de transtornar e desequilibrar a força dominante.

Aquele que foi subjugado, segundo os critérios da força, adjetiva e classifica a ação sofrida como prejudicial, pois é sobre ele que

a potência se exercita, ou seja, é sobre ele que a força recai. Ações prejudiciais, aos olhos do gregário, são “más”. O movimento reativo corta de viés o significado aristocrático dos termos e favorece a substituição de bom em mau.

Na concepção do gregarismo, o significado de bom identifica-se ao prazer! Ação danosa é aquela capaz de promover insatisfação, dor e sofrimento. Ação danosa é, dessa maneira, associada ao desprazer e vem a ser valorada como má!

De acordo com Nietzsche, será esse modo de raciocinar que norteará a reação perturbadora, responsável por metamorfosear a força (o bem) em fraqueza (o mal). A partir da inversão valorativa, o bom será identificado com a maioria (o valor predominante do gregário) e o mau com a minoria (o valor do aristocrata).

Mas essa mudança de avaliação não ocorre bruscamente. O que teria proporcionado a virada interpretativa, etimológica/valorativa, segundo Nietzsche, seriam os ventos democráticos que sopraram em diversas direções e transfiguraram, de vez, o sentido de elevação (compreendido, até então, como aquele que merece respeito pelas suas qualidades), em contrariedade ao vulgar (compreendido, até então, como aquele que não foge à ordem normal, que não se destaca, e é visto como “um qualquer dentre os homens do povo”).

O curioso da tese nietzschiana reside no fundamento da suspeita. Por quê? Porque a construção argumentativa recorre a um modelo político propagado e ao étimo! Enquanto elemento político, indica a democracia como o sistema responsável por patrocinar a inversão valorativa de bem em mal, a partir da “pseudo extensão de direitos” que esta representa.

Mas a curiosidade maior reside na apresentação de “um verdadeiro significado da palavra segundo sua origem” (NIETZSCHE, 1988, p. 24). Nietzsche, ao estabelecer este raciocínio, permite o surgimento de interrogações a respeito da sua interpretação. Se a metamorfose conceitual é capaz de proporcionar um significado contrário ao “verdadeiro significado da palavra segundo a sua origem”, então todo significado conceitual poderia representar uma invenção, o que indicaria um retorno ao poético!

Nobre, a partir da reavaliação, é identificado ao prepotente, àquele que causa dano pelo prazer de causá-lo. A suspeita lançada por Nietzsche é a de que a noção de “bem e mal”, que perdura até hoje, tenha surgido de certa hermenêutica às avessas (da

metamorfose conceitual) provocada pelo movimento reativo (da impotência contrária à potência!). E vai além!

A partir da reação operou-se uma metamorfose ainda mais radical: a identificação de bom com pureza, e de mal com impureza. Para Nietzsche, o fabro engenhoso dessa “hermenêutica sofisticada” foi a classe sacerdotal. Bom, enquanto sinônimo de puro, a partir da nova orientação dos guias do povo, será considerado o não conspurcado pelo mal, o puro, o sem malícia, o casto, o inocente, que expressa apenas o que pensa ou sente, o franco, o verdadeiro. Bom / puro é aquele que transmite paz e tranquilidade.

Em contrariedade, o mau, enquanto sinônimo de impureza, será considerado o impiedoso, o cruel, o desumano. Será considerado aquele que se exercita na arte da ausência de compaixão. Impuro, nestas condições, está o indolente! Bem e mal, em tais circunstâncias, ultrapassam os confins das ações e adentram o perigoso e escorregadio terreno do caráter!

Bom (enquanto puro), em função da nova metamorfose valorativa será identificado ao que se deve almejar, que engloba esforço e devoção, no sentido de superação do que, até então, esteve vinculado às pulsões. Bom assume a significação de salto, de melhoramento.

A partir da concepção de melhoramento, oriunda dos preceitos do gregarismo, bom deverá ser considerado um aspirante ao distanciamento de situações que permitam a liberação da potência! Essa metamorfose, segundo Nietzsche, orquestrada pela “sofisticação sacerdotal”, concederá à impotência um meio de equilibrar o jogo de forças. Trata-se, aqui, de concepção velada de vingança?

Ao hierarquizar o valor diversamente, transportou-se o sentido de bem em oposição ao precedente. Na nova hierarquia, o sentido de bem apresenta vinculação a ações destituídas de dano, altruístas, e o sentido de mal, vinculação a ações egoístas. Será essa inversão que principiará, segundo Nietzsche, a vitória dos subjugados (da fraqueza) na moral.

O estandarte responsável por desencadear a metamorfose valorativa dos impotentes leva o nome de amor. Quanto a essa designação, a suspeita de Nietzsche se aprofunda. Se a inversão valorativa patrocinada galgou lentamente o seu objetivo ao subverter o sentido e significado “originário” das palavras, então se deve ter um cuidado redobrado com os termos representativos das causas agora anunciadas. O processo de inversão valorativa parece possível identificar o amor com o ódio, e o altruísmo com a vontade de vingança!

A diferença interpretativa, estabelecida a partir da nova hierarquização do valor, identifica no ódio a origem da potência. Em contrapartida, identifica no amor a origem do altruísmo e da compaixão.

Com isso, a inversão dos valores, enquanto reação da impotência, principia quando o “ressentimento” assume a função de criador de valores, favorecendo o surgimento do lenitivo e da consolação. A realidade que advém (ou seja, que surge como consequência) da impotência mostra-se além daquela vivida e, por isso, contrária a ela.

A ação que comparece enquanto consequência é, efetivamente, (re)ação! O ressentimento inverte a hierarquização do valor em função da imagem que projeta a respeito de si mesmo. Se a potência é identificada com o mal, a impotência, por contraposição, deverá ser identificada com o bem.

Este falseamento de imagens projetadas, segundo Nietzsche, tem a sua origem no ódio, e não em seu contrário, no amor, como querem fazer crer os divulgadores da boa nova (ressentimento). Com o falseamento projeta-se a tendência para a realização de fins, a saber, do melhoramento, cada vez maior, do humano.

A concepção moral do ressentimento ensina (adestra) que, por trás de todo ato, (repugnante ou deslumbrante), encontra-se um instrumento poderoso, capaz de levar a discernir e a decidir a respeito da execução ou não execução do mesmo (o livre arbítrio). Com isso, suplanta-se a ideia da força irracional enquanto potência passional maléfica, que necessita de liberação, e eleva-se a ideia de consciência e responsabilidade enquanto instrumentos auxiliares do discernimento benéfico!

A condição de impotência, visualizada através da perspectiva do discernimento, permite crer na presença e influência de uma consciência que incide sobre a vontade e sobre a decisão. A impotência não está insuficiência, em função de condição inerente, mas está impotência, em função de decisão consciente, em função de livre e espontânea vontade. O mérito da impotência passa a ser este poder de escolha e decisão. O não poder assume o significado de não querer!

A transmutação conceitual incide agora sobre o reflexo de ações promovidas. Toda impotência, neste sentido, será premiada. Ações altruístas reforçam a crença dos impotentes no “porvir”, no tempo que está por acontecer, como distinção conferida a alguém que se destacou, consoante o seu modo moral (bom) de agir.

A promessa de dias melhores, de recompensa em função da, demonstrada nos preceitos reativos, torna mais brando o peso da existência. A hierarquização do valor orienta as relações humanas fundamentadas na perspicácia, na consciência e na responsabilidade, aliadas à promessa de salvação. Mas em que tempo e lugar? E qual o significado de salvação?

A reviravolta dos valores na moral, segundo Nietzsche, por ter origem na impotência geradora de ressentimento, promete uma vida repleta de felicidade no “além terra”. A promessa de recompensa, de salvação, sustenta-se na ideia vazia do transitório, de passagem de uma situação difícil para outra confortável, enfim, de triunfo! Com a promessa de salvação, a vida terrena será desvalorizada, e na esperança de adentrar em um lugar onde é possível a felicidade eterna, pós-decrepitude e declínio (morte), fomenta o agir em conformidade com a nova regra moral.

Como forma de solidificar a concepção apresentada na primeira dissertação da *Genealogia da moral*, Nietzsche dedicará, na segunda dissertação, uma análise à “culpa”, “má consciência” e “coisas afins”, enquanto condições decorrentes da moral reativa.

A suspeita que conduzirá toda a investigação se apoia na reflexão (expressa em *Além do bem e do mal*), que fecha a primeira dissertação:

O bem da maioria e o bem dos raros são considerações de valor opostas: tomar o primeiro como de valor mais elevado *em si*, eis algo que deixamos para a ingenuidade dos biólogos ingleses... (NIETZSCHE, 1988, p. 56, grifos do autor).

Para Nietzsche, acreditar que o “bem” da maioria tem um valor superior ao “bem” da minoria parece escandaloso! O que orienta a hierarquia da valoração reativa parece ser a concepção de imortalidade da alma. A promessa de redenção condiciona as “boas” ações. A nova atitude responsável indica a medida do melhoramento humano.

Nesse projeto, esquecer e recordar desempenham funções diversas. Sob a perspectiva da potência, o esquecimento se desenvolve como “força inibidora ativa” (NIETZSCHE, 1988, p. 57), portanto, vantajoso na relação estabelecida com a consciência, com o remorso e com a culpa. O esquecimento, aos olhos da potência, é visto como instrumento da força, como vigor e saúde, e favorece a liberação.

A arte da memorização, do cultivo ininterrupto da consciência, da ideia de liberdade na ação, do predomínio do querer sobre o poder, enfim, de conservação da vida a todo custo, patrocinada pela impotência, permite o adestramento do humano quanto ao sentido e à finalidade do sofrimento.

A retenção do mal-estar, originado na dor, prepara o campo fecundo de toda promessa. Com a memorização fica estabelecida a regularidade. O necessário é separado do casual. A intenção, que perpassa a regularidade, ou seja, a conformidade a todo acontecimento e aos deveres da moral, visa ao estabelecimento de normas, a fim de igualar todo tipo em todo lugar!

Ao igualar o tipo humano, tudo se torna previsível. A casualidade problemática está controlada. O adestramento regular, na perspectiva moral (na perspectiva que subverte o significado do valor ao elevar o livre arbítrio) torna-se, segundo Nietzsche, “responsabilidade”. O cultivo repetitivo (o costume, o hábito) da lembrança, forja um homem consciente. A história da responsabilidade e da consciência busca apisoar o não esquecimento.

A partir da solidificação, o tipo humano, monitorado pelo instrumento da memória, da consciência, que lhe permite decidir entre ações liberatórias ou conservacionistas, torna-se um tipo responsável (capaz de recordar), apto para discernir entre ações danosas e úteis. Mas com que fim?

Não somente em função do gregarismo, do amor ao próximo, mas em função da promessa. A conformidade às leis morais ocorre porque transgredi-las significa permanecer vinculado, eternamente, ao sofrimento terreno. Mas de que modo se atinge esta consciência?

Segundo Nietzsche, a história do conjunto de operações que auxilia na fixação das informações foi escrita “a ferro e fogo”! O ingrediente necessário para trazer qualquer lembrança à memória está no exercício da perversidade, gerador de sofrimento. Somente a dor é capaz de manter acesa a chama da memória. Assim, para o bom andamento da regularidade (segundo normas morais), foi necessário um agir cruelíssimo para fixar o costume e favorecer o surgimento de “coisas boas”.

Será a partir dessa concepção, do “princípio de crueldade”⁵, conduzida por passo de gigante, que Nietzsche retomará suas considerações sobre a culpa. A culpa, primeiramente, surge como proveniente do conceito material de débito.

Dano e dor transmudados em relação de credor e devedor! A mudança parece brusca, mas com a “fabricação da memória”, e para conseguir atingir a estabilidade do necessário dito como verdadeiro, contrário ao casual, ou seja, o cumprimento da promessa ou da palavra empenhada, forjou-se o mecanismo compensatório.

Aquele que está devedor empenhou sua palavra, prometeu. Caso não consiga cumprir o prometido, que seria honrar a palavra empenhada enquanto mecanismo compensatório, permitirá ao credor o direito de apropriar-se da intimidade que lhe pertence, tal como a vida ou a liberdade. Esta noção de dívida compensada a partir de algo muito próprio teria facultado a memorização e fixado as leis da moralidade. O mecanismo da compensação torna crível toda promessa.

Mas o principal elemento da relação credor e devedor aliado à promessa, dirá Nietzsche, se encontra muito além da apropriação de um bem material. Ao credor, consoante o mecanismo compensatório, era consentido o direito de aplicar a força sobre o devedor, a fim de obter sua liberação pessoal. A satisfação do credor consistia no direito de poder aplicar, ao devedor, um castigo, em poder liberar a crueldade livre da culpa!

Com a legitimação da penalização, legitimou-se o direito de praticar um ato de violência sem ser associado à maldade, ou de não ser julgado, moralmente, mau. A “satisfação íntima” (NIETZSCHE, 1988, p. 66) do credor, está em poder aplicar um castigo, de “*faire le mal pour le plaisir de le faire*” (NIETZSCHE, 1988, p. 66), em poder praticar a violência consentida!

Era este momento de glória/gozo que impulsionava o credor a cobrar uma dívida. A desgraça do outro minimiza a minha desgraça e conforta! Assim, a consciência, a culpa, o dever e sua sacralidade devem o seu surgimento à prática da crueldade prazerosa!

Aquilo que pode parecer impróprio, na nossa perspectiva, não era considerado motivo de vergonha. Talvez, ainda hoje, não se encontre estabelecida a cultura da vergonha, como deseja fazer crer Nietzsche em sua tese. O que reforça nossa suspeita são os horrores patrocinados em todo conflito a partir do cultivo dos centros de exceção no tocante à liberação da crueldade.

Segundo Nietzsche, a metamorfose da crueldade prazerosa consentida, em vergonha cresceu sintonizada com a humanização. O hábito domesticador teria transmudado o instinto originário em

fealdade, e o prazer e a dor, que outrora animavam e potencializavam, no sentido de proporcionar um prazer íntimo ao credor, são vistos como moralmente inadequados! Mas será possível aplacar um prazer voraz através da domesticação? Se a aplicação de castigos aparece como constrangedora, como moralmente inadequada, de que modo será possível saciar o prazer?

A possibilidade pode estar contida na sublimação do prazer originado da crueldade. Este prazer transmuta-se em configuração mental, pois não se devem suscitar suspeitas sobre a sua relação com os estratagemas edificados e justificar o mal oculto privado de testemunhas. O sentimento de culpa como decorrente da relação credor-devedor surgiu em função da mensuração do tipo humano.

A palavra empenhada tornou-se contrato. O não cumprimento da palavra é inadmissível moralmente e potencializa a estruturação do direito. Este fixa as normas do dever, das implicações constituintes de toda promessa, do débito e da compensação. O conjunto, solidificado, aparece moralmente como justiça.

Justiça, nesta ordem, está na configuração de um acordo entre potentes para submeter a impotência ao seu domínio, exigindo-lhe compromisso e adequação. Na ordem justa também o gregarismo encontra sua vantagem: o prazer da tranquilidade, dos serviços ofertados e do “progresso”. Toda tentativa de afronta a esta nova condição hierárquica tem preço.

A partir de tais critérios desaparece o credor particularizado e, em seu lugar, erige-se a genérica “comunidade” credora. A qualquer devedor, identificado como contraventor das regras que asseguram o bom andamento da comunidade, serão aplicados castigos severos. A ideia de apenação reforça a memorização da culpa enquanto atitude que coloca em risco a validade do conjunto edificado de regras. Apenar justamente nada mais é do que o exercício da crueldade, domesticado.

Nesta perspectiva, o refinamento alcançado com a institucionalização das leis (com a domesticação da crueldade) não encontra correlato. A norma determina aquilo que deve e pode ser executado. A regra estabelece a medida e o valor e, ao mesmo tempo, distancia da personalidade o vínculo de aplicação das penas.

Um transgressor (devedor) não será apenado em função da liberação pessoal, em função do prazer que a violência proporciona ao credor particular, mas em função da violação do código do

dever, determinado pela “comunidade”. As normativas legais são absolutas! Assim se justificam os horrores particulares, visto serem aplicados em favor de um bem maior, em favor do “bem” geral.

No processo e no exercício do apenar, solidifica-se, no gregarismo, o sentimento de culpa. Toda pena, enquanto instrumento, teria a função de ativar a reação psíquica do remorso. Penalizar, nestas condições, é favorecer o abatimento da consciência para o reconhecimento, para o arrependimento e, conseqüentemente, para a culpa.

Mas será que a aplicação de penalidades permite um melhoramento do humano? Todo apenar, dirá Nietzsche, amplia o processo de domesticação do tipo, mas, de modo algum favorece o seu melhoramento.

Na defesa de Nietzsche é possível perceber uma evolução do raciocínio, mas que deixa a desejar sobre a gênese da culpa. Sua argumentação sustenta-se sobre a relação estabelecida entre dívida material e sentimento de culpa.

Na tentativa de reapresentar a origem da culpa como vinculada à herança recebida dos antepassados, Nietzsche parece mais eficaz! Sua exposição procura abordar o sentido de culpa a partir de dívida contraída com a geração precedente.

A convicção prevalece de que a comunidade subsiste apenas graças aos sacrifícios e às realizações dos antepassados – e de que é preciso lhes *pagar* isso com sacrifícios e realizações: reconhece-se uma *dívida* [*Schuld*], que cresce permanentemente, pelo fato de que esses antepassados não cessam, em sua sobrevida como espíritos poderosos, de conceber à estirpe novas vantagens e nova força (NIETZSCHE, 1988, p. 95, grifos do autor).

A consciência de estar em débito com os antepassados, segundo Nietzsche, não se extingue jamais. Esta consciência remete, em última instância, à noção de dívida como herança arquetípica, contraída com as divindades. O fato de não poder saldar o débito, independente da quantidade de tentativas efetuadas, reside na compreensão imediata da impossibilidade, temporal e ontológica, de preceder, em geração, o gerador.

Perceber o vácuo, residente e imperativo, intercalado entre gerador e gerado é compreender a impossibilidade constitutiva. Não é possível retroagir a ponto de influenciar a vontade daquele

que gerou. Não será possível, uma vez gerado, retroagir ao ponto de não sê-lo! Precisamente, não parece possível saldar uma dívida antes mesmo de contrai-la! Este vazio existencial, proporcionado a partir da não influência, a partir da impotência na decisão quanto ao ser ou não ser gerado pode, segundo Nietzsche, ser identificado à consciência da culpa.

Com isso é possível perceber uma mudança na direção do fio condutor sobre a gênese da culpa. O primeiro argumento contido na relação credor-devedor leva em consideração o desejo de obter algo não possuído. Para tanto há comprometimento, empenho de palavra e oferta de garantias. O fato de descumprir tais regras eleva o devedor à categoria de não confiável, que poderia ter quitado o débito, mas que não o fez em função de uma decisão própria, unilateral e negativa.

A dívida, por se tratar de algo que faz parte do universo de ambos (credor/devedor), deve ser honrada. Toda penalidade pelo não cumprimento da palavra empenhada (promessa) baseia-se nessa perspectiva. Ao devedor é possível cumprir a palavra. Se não o faz, age de má fé, por vontade livre e própria, revelando-se irresponsável e imoral!

Já a dívida com os antepassados parece ser de outra ordem. Ela nasce de um possível credor e se impõe enquanto não-decisão ao futuro devedor. Diferentemente da dívida anterior contraída, a dívida com os antepassados não resulta do descumprimento da palavra empenhada. Ela estaria resultante da aporia moral!

Esta dívida, desde o princípio, é impagável, pois o devedor estaria impossibilitado de satisfazer o credor pelo fato de não poder gerar aquele que o gerou. Tampouco o devedor poderia recusar aquilo que recebeu, pois isso resultaria na sua não existência. A dívida, portanto, é amoral, a saber, destituída de culpa!

A tentativa nietzschiana de desestabilizar o conceito de culpa moral a partir da descrição pormenorizada da “história dos sentimentos” morais instiga a pensar naquilo que identifica as diversas concepções de culpa, entretanto, tal desestabilização e demonstração não são ainda suficientes para desarraigá-lo tal sentimento.

NOTAS

- ¹ Optamos pela utilização da palavra **prejuízo** e não **preconceito** por entendermos estar sintonizada com a exposição que segue.
- ² Por valor absoluto compreende-se o valor no sentido metafísico, a saber, que transcende a constituição temporal dos acontecimentos, enquanto que, por transitório, se compreende o valor mundano, a saber, com validade determinada a partir das convenções humanas.
- ³ Em um capítulo da obra *Além do bem e do mal*, em *Que é aristocrático*, Nietzsche procura expandir sua concepção.
- ⁴ A referência indica à passagem da *Ilíada*, Canto II, 200-270, em que **um qualquer dentre os homens do povo** faz severas críticas à conduta do Rei (Agamenon) diante do exército reunido. A prática, incomum, é reprimida duramente. O significado da passagem intenciona transparecer que, **a um qualquer**, não está permitido alimentar o desejo de medir-se com um excelente. O interessante, é que a apresentação e descrição de Tersites, ocorrem em função dos seus defeitos físicos e não em função do conteúdo discursivo enunciado. A apresentação de Tersites está divergente das demais apresentações. Certo prenúncio, que indica a impossibilidade da beleza e da força, no homem comum! “Era o mais feio de quantos no cerco de Troia se achavam. Pernas em arco arrastava um dos pés; as espáduas recurvas, Se lhe caíam no peito e, por cima dos ombros, em ponta, O crânio informe se erguia, onde raros cabelos flutuavam [...]”.
- ⁵ Aqui prestamos, minimamente, nossa homenagem a Clément Rosset pela sua instigante maneira de expor argumentos a favor do fracasso.

Referências

NIETZSCHE, F. **Genealogia da moral**. Tradução Paulo César Souza. São Paulo: Brasiliense, 1988.

_____. **Genealogia della morale**. Tradução Ferruccio Masini. Milão: Adelphi, 2004. (Obras Completas).

_____. **Il nichilismo europeo – frammento di Lenzerheide**. Tradução Ferruccio Masini. Milão: Adelphi, 2006. (Obras Completas).

SHAKESPEARE, W. **Hamlet**. Tradução e notas Péricles Eugênio da Silva Ramos. São Paulo: Abril Cultural, 1976. (Ato IV, cena V).

Recebido em: 17 de março de 2012.

Aprovado em: 20 de abril de 2012.

4

Os limites da ontologia cartesiana: uma reflexão acerca da metafísica de Descartes a partir da filosofia de Heidegger

Carlos Roberto Guimarães

A compreensão do homem enquanto “animal racional” atinge seu corolário na modernidade, especificamente com Descartes, em que a subjetividade, constituída pela natureza pensante, assume radicalmente o trono central onde se assenta qualquer possibilidade de verdade. Dizer ser o homem um “animal racional” resulta numa visão deste enquanto um ser dual, composto por duas naturezas: ele é um animal, enquanto pertencente ao reino da corporeidade, da natureza material, âmbito que Descartes denominou como *res extensa*. Por outro lado, ele possui uma radical especificidade, que é a sua capacidade de raciocinar, aptidão esta que evidencia a sua natureza mais nobre, essencial, que corresponde ao âmbito denominado como *res cogitans*. Porém, para sermos suficientemente fiéis a Descartes, não podemos nos limitar a simplesmente anunciar o ponto de chegada, o caminho já pronto. Toda a força do pensamento cartesiano, aquilo que faz com que ele seja considerado um divisor de águas está no método aplicado, no caminho percorrido até a emergência desta primeira certeza. Vejamos, pois, de forma sucinta, a ordem das razões que sustentam a inquestionabilidade do *cogito*.

Na busca de uma certeza última, de um ponto arquimediano de solidez inabalável, impermeável a qualquer dúvida, Descartes, nas suas *Meditações Metafísicas*, instaura a dúvida hiperbólica. Esta atinge o nível metafísico quando o filósofo imagina a existência de um Deus embusteiro, um gênio maligno que concentrasse todo seu poder para nos enganar o tempo todo, inclusive em relação às certezas matemáticas, que foi a verdade que escapou à dúvida quando esta ainda estava na esfera natural: mesmo que os sentidos me enganem, mesmo que eu não tenha clareza suficiente para

discernir o sono da vigília, uma coisa é certa: estando eu acordado ou sonhando, um triângulo terá sempre três lados; $2+2$ sempre somarão 4, ou seja, as certezas matemáticas escapam ao domínio da dúvida no âmbito natural. Entretanto, como já foi acima anunciada, esta certeza sucumbe perante a possibilidade da existência de um Deus enganador. Contudo, e aqui está o ápice da reflexão cartesiana, mesmo que existisse tal gênio maligno que nos enganasse o tempo todo, uma coisa é certa: o fato de eu estar me enganando indica necessariamente uma atividade enquanto ser pensante. Pode este pensamento, influenciado pelo Deus embusteiro, estar errado o tempo todo, porém, durante todo este tempo em que me engano, forçosamente, estou pensando; eis a primeira certeza: – “Penso, logo existo”.

Mas há algum, não sei qual, enganador mui poderoso e mui ardiloso que emprega toda a sua indústria em enganar-me sempre. Não há, pois, dúvida alguma de que sou, se ele me engana; e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa [...] cumpre então concluir... eu sou, eu existo (DESCARTES, 1988, p. 24).

Cumprido assinalar que essa certeza inaugural surgiu após uma radical dúvida que suspendeu a própria existência do mundo; ou seja, surgiu através de uma investigação que em momento algum buscou um argumento cuja sustentação estivesse comprometida com uma mínima referência a uma necessária existência de uma natureza material. Este “eu” pensante surge assim de forma autônoma, legitimado somente nos critérios de clareza e distinção que garantem sua inquestionabilidade. sforma, o âmbito da natureza pensante é totalmente independente da existência ou não do âmbito da materialidade, vale dizer, ele é radicalmente **distinto** de qualquer outra natureza. Neste momento Descartes cinde, separa, drasticamente, o “eu”, a natureza pensante, do mundo. E o mais dramático é que ele é tão bem sucedido nesta empreitada que, para salvaguardar a plausibilidade da existência do mundo corpóreo, ele terá que fazer um hercúleo esforço no sentido de sustentar uma plausível ponte entre o “eu” e o mundo corpóreo; esforço que será tão grande e questionável, quanto a amplitude do que será movimentado para salvá-lo desse solipsismo: a prova da existência de um Deus veraz.

Ora, à primeira vista, parece evidente que a cisão entre o “eu” e o mundo, ou seja, a visualização do mundo enquanto uma correlação sujeito-objeto, surge como uma verdade posterior, emergida após o desenvolvimento dos argumentos cartesianos. Isso, à primeira vista, pois sendo mais argutos, percebemos que essa correlação é um dos pressupostos do próprio pensamento cartesiano. Melhor dizendo, é a descrença de que o homem seja desde sempre uma constitutiva relação com o mundo que leva Descartes ao esforço de explicar como o sujeito pode conhecer, qual o método seguro que possa garantir de forma verdadeira o acesso do sujeito ao mundo. Talvez estejamos sendo por demais simplórios ao examinar o pensamento de Descartes. Afinal, dizer que o sistema cartesiano é a consequência de uma descrença numa situação originária, ainda não diz nada, se não formos capazes de apontar as razões nas quais se funda esta descrença. Detectar o que se passa no coração deste pensador de quilate indiscutível significa vislumbrar o que vai nortear a própria lida do homem moderno com o mundo: a busca de segurança.

Pois bem! As perguntas são: quais as razões para Descartes pressupor uma separação entre o âmbito subjetivo e o mundo? Na reflexão da lida do homem com o mundo, o que Descartes visualiza, a ponto de levá-lo a pressupor essa cisão e uma consequente necessidade de construir um método (caminho) que garanta o acesso do “eu” ao mundo? Erro! Eis o que atormenta Descartes. A constante possibilidade do erro, do engano, motiva o processo da dúvida metódica. E não importam os eventuais acertos... sendo constante a possibilidade do engano, os próprios momentos de acerto estarão comprometidos essencialmente com a possibilidade do malogro. O fato de frequentemente nos enganarmos significa, para ele, a necessidade de forjarmos um caminho, um método seguro que nos leve até ao outro extremo da relação “sujeito/objeto”. Admitir que o mundo, de alguma forma, possa já estar dado ao homem enquanto algo constitutivo do mesmo e, ainda assim, existir o erro seria admitir um constitutivo mistério que envolveria o mundo. Seria admitir a constitutiva “insegurança” que, necessariamente, acompanharia o homem na sua lida. Seria aceitar o sussurro do misterioso, do indeterminado, do desconhecido que atravessaria tudo aquilo que se deixasse determinar, que se deixasse conhecer. Há que se fazer um esforço para “banir” o erro, do mundo. Para isso, suspende-se sua própria existência para, cautelosamente, após forjar um método

cognoscente seguro, recuperá-lo livre de seus fantasmas. Porém, como nos aponta Hegel, o medo do erro é o medo da verdade (HEGEL, 1992), pois, na tentativa de afastar-se da possibilidade do erro, o homem também acaba afastando-se da possibilidade da verdade que, de alguma forma, já está dada, de forma, ao homem.

Na emergência do “eu” enquanto uma certeza autofundante, toda possibilidade de verdade sustenta-se na capacidade humana de representar o mundo que, nesse contexto, sempre emerge como um objeto. Eis o cenário que caracterizará a modernidade: a subjetividade como fundamento último de qualquer possibilidade de verdade. Verdade, então, é somente aquilo que se deixa submeter, que se apresenta no tribunal da representação imposto pelo homem e responde à crucial indagação: é clara e distinta? A resposta afirmativa a esta pergunta significa a postação do que é representado como um subordinado, subalterno, ou seja, como algo que se coloca à disposição, às ordens de outro superior, e o homem, aquele que subordina, detém, pois, o poder do manuseio, do controle, da manipulação de toda a natureza. A concreção máxima desse projeto é a própria ciência moderna, que é o instrumental a partir do qual o homem pretende controlar... cada vez mais controlar, numa desenfreada busca pela segurança. E o que legitima esta pretensão é o próprio *status* da subjetividade enquanto fundamento anterior a qualquer acontecimento. A ação do sujeito enquanto ser pensante é então o marco inaugural, a partir, do qual, toda a natureza, entendida como a reunião dos entes subsistentes, ganha sentido enquanto mundo humano.

Cabe então perguntar se esta anterioridade da subjetividade possui alcance ontológico a ponto de pretender encarnar-se como o fundamento último, sustentador do mundo sob este prisma visualizado. Se o homem, pensado enquanto ente cognoscente, obtém êxito na sua lida com o exterior, enquanto o âmbito de uma objetividade passível de ser conhecida, não se questiona. Deve-se, porém, sim, averiguar se essa relação sujeito \ objeto dá conta da própria possibilidade de conhecimento que ela celebra.

Ora, o conhecimento seguro é aquele, por assim dizer, verdadeiro. Se o sujeito está radicalmente separado do objeto almejado pelo conhecimento, a possibilidade de verdade resultará de uma adequação daquilo que emerge da *res cogitans*, o enunciado, com o objeto a ser designado. A adequação de algo com algo significa

uma relação entre ambos. Ora, sendo as duas esferas de natureza radicalmente distintas, percebe-se que a adequação jamais significará um igualar-se destas esferas divergentes. Quando dizemos moeda, o juízo emitido jamais poderá igualar-se ao objeto sólido almejado pelo enunciado. Ou seja, o enunciado é distinto – em natureza – da coisa almejada. Sendo assim, a possibilidade de verdade não se funda ontologicamente nesta adequação, mas sim no caráter da relação que a sustenta. O que queremos dizer com tudo isto é que a essência da verdade enquanto adequação sustenta-se na natureza da relação entre o enunciado (sujeito) e a coisa (objeto). Tem-se, pois, que saber a respeito da essência dessa relação que é, em última instância, a possibilitadora da adequação, vale dizer, da verdade:

A adequação não pode significar aqui um igualar-se material entre coisas desiguais (**enunciado e objeto**). A essência da adequação se determina antes pela natureza da relação que reina entre a enunciação e a coisa. Enquanto esta ‘relação’ permanecer indeterminada e infundada em sua essência, toda e qualquer discussão sobre a possibilidade ou impossibilidade, sobre a natureza e o grau desta adequação, se desenvolve no vazio (HEIDEGGER, 1993, p. 333, grifos do autor).

Vejamos, pois o que significa e o que nos diz a expressão “relação” sujeito (enunciado) – objeto (coisa). Quando dizemos relação, estamos, ao mesmo tempo, nos remetendo aos dois pólos relacionais. A grande questão é: os polos relacionais determinam, controlam a relação ou, ao contrário, os dois só existem por que a relação já se deu? E mais: qual dos extremos da relação tem predominância? Ora, numa relação, privilegiar qualquer um dos seus polos significa trair sua própria natureza. Ou seja: tentar explicá-la a partir da ótica do objeto (concernente à *res extensa*) ou a partir do enunciado (concernente à *res cogitans*) emerge como uma arbitrariedade. Dizer ser, o polo do sujeito, o centro articulador da própria relação denota, uma rebeldia para o que constitui sua própria natureza. A relação é um acontecimento anterior, que precede os polos relacionais; tanto o sujeito como o objeto são acontecimentos posteriores, proporcionados pela própria relação. Quando o sujeito se dá conta e vai relacionar-se com o objeto, a gênese, o acontecimento merecedor de um *status* ontológico já ocorreu. Sujeito/objeto é uma consequência deste acontecimento; quando

surgem, a relação já se deu. Dessa forma, a cisão entre estes dois polos nada mais é do que a cristalização de um momento secundário desse acontecimento de gênese. E é esse acontecimento que fica encoberto quando se pensa que animal racional esgota a essência de homem. Evidencia-se, então, a questionabilidade dessa anterioridade almejada pela subjetividade. Para surpresa do sujeito, vida não é só o que se apresenta diante do seu olhar arguto; para o seu arrepio, algo de estranho, misterioso, ocorre às suas costas! E nesse algo, que é o momento de gênese, ainda não existe um sujeito para tomar as rédeas da situação. A subjetividade é um fruto, é um resultado da própria gênese, ou seja, o homem, enquanto animal racional, detentor de uma subjetividade dominante, não controla, não possui esse acontecimento; na verdade, ele (o acontecimento) é a condição de possibilidade do surgimento do ente detentor da subjetividade e do próprio mundo enquanto reunião de entes subsistentes passíveis de serem conhecidos.

Este acontecimento nada mais é do que o momento inaugural do homem no mundo; não ainda o ente possuidor de uma subjetividade dominante – o que, insistimos, sempre ocorre posteriormente – mas sim como o lugar do próprio acontecimento, requerido pelo próprio acontecimento. Ser-no-mundo: eis a estrutura, segundo Heidegger, nomeadora desse acontecimento. O homem é, antes de mais nada, antes mesmo de qualquer significado que esta palavra tenha acarretado na história da Filosofia, um ser-no-mundo. Essa estrutura diz o momento do surgimento do mundo e, concomitantemente, o momento da aparição do homem. Isso porque não há anterioridade de nenhum dos dois âmbitos. Eles, originariamente, se copertencem. Mundo é sempre mundo para o homem. Homem é sempre um ser em um mundo. Um não existe sem o outro. Tudo isto parecerá estranho se antes não especificarmos o sentido de mundo movimentado por Heidegger.

Mundo não mais diz a totalidade dos entes subsistentes. Mundo diz o contexto em que homem se dá. Melhor dizendo: a circunstância que constitui o próprio homem. Usando uma imagem para melhor elucidar, podemos dizer que no momento em que o homem abre os olhos, o mundo já se deu. A visualização deste enquanto totalidade dos entes subsistentes, já é uma percepção secundária movimentada pela esfera da subjetividade, igualmente secundária. E, enquanto tal, não possui a força sustentadora capaz de explicar ontologicamente

as condições de possibilidade de sua própria determinação. Isso porque a relação originária do homem com o mundo não se dá na percepção de um objeto, mas, sim, no seu manuseio iluminado pela prévia assimilação do seu sentido; é na lida, no uso de um objeto que o homem realmente compreende seu ser, seu sentido. Ao manusear o martelo (um instrumento), o homem não tematiza este enquanto um objeto subsistente, mas, sim, como algo que está à mão para uma serventia, no caso, o martelar – instrumentalidade do martelo. Pode surgir aqui uma objeção: e de onde o homem poderia assimilar a serventia do martelo, senão na sua observação enquanto um objeto com tal determinação?

A assimilação do ser do martelo originariamente não resulta de uma análise do objeto, mas, numa prévia compreensão de toda uma circunstância de toda uma rede de significações, vale dizer, de todo um mundo. E é dentro desta rede que emerge o significado, o sentido do martelo. Muito pouco sabemos do objeto martelo enquanto martelamos. Assim também como sabemos muito pouco do objeto cadeira quando nos sentamos. Isso não significa que a ação do martelar ou do sentar seja totalmente cega, mecânica; a destreza do carpinteiro não nos permite dizer tamanho disparate. O que ocorre é que essas ações são iluminadas por uma teoria, melhor dizendo, por um saber de tal forma atrelado à ação, que não permite – nem exige – um distanciamento que proporcionaria uma análise deste agir. E é este saber o iluminador da própria ação, o direcionador que poupa o dedo do carpinteiro e evita a queda daquele que se senta. Como de fato, seria uma experiência desastrosa e, sobretudo, dolorosa se durante o movimento do martelar o carpinteiro cristalizasse sua atenção no objeto que tem na mão. Insistimos: o saber que primeiramente ilumina o martelar não é o que resulta da reflexão distanciada de um sujeito sobre o objeto. Na verdade, essa reflexão só se dá num momento secundário. Vejamos uma história para ilustrar essa experiência. Uma centopeia caminhava tranquilamente pela grama de um jardim. Isso é um fato banal, principalmente se não formos capazes de perceber a elegância aliada à competência que tal bicho deve possuir para controlar suas cem patas. Um sapo curioso observava à distância a centopeia e não se cansava de admirar a destreza desta em conseguir manipular harmoniosamente tantas patas. Como é que ela nunca se confundia, nunca tropeçava? Realmente, a possibilidade de a centopeia andar estava vinculada ao seu total controle dos movimentos das

cem patas. Quando a segunda estava se levantando a décima quarta deveria estar no movimento de apoio, acompanhada da vigésima segunda, enquanto a sexagésima oitava deveria estar acompanhando o movimento da segunda ... e assim por diante! Ufa! Eis o suspiro de espanto do sapo. Como a centopéia conseguia controlar todo este movimento sofisticado? Qualquer lapso poderia significar um tropeço e conseqüente queda. Que espécie de saber iluminava os passos da centopéia, a ponto de evitar qualquer acidente? Ao passo que ele, o sapo, preferia pular a correr o risco de embarçar-se com suas duas “pernas”! Eis toda a dúvida que o sapo resumiu numa pergunta: “Minha cara amiga explica-me – como consegues andar sem te embarçares com estas dezenas de patas?” A centopeia, sempre muito elegante, parou para pensar na resposta, crystalizou seu olhar nas suas 100 patas e... nunca mais conseguiu andar! É que, no afã de responder ao sapo, a centopeia cessou o agir e, ao afastar-se da ação, ela também se distanciou do saber que iluminava a ação. O que possibilitava o andar da centopeia era um saber constitutivo do próprio agir. Um saber que direcionava o movimento da ação dando-lhe uma visão, um sentido; porém, ao mesmo tempo, o sentido desse saber era ser movimentado no agir da centopeia. Enquanto um saber do agir, um agir \ saber, tal saber não se deixa abarcar nas malhas de uma reflexão que se distancie do próprio agir. E era esse saber que estava inacessível à curiosidade do sapo... sapo cartesiano!

Quando a centopeia parou para analisar as suas cem patas, na tentativa de encontrar algum indício que esclarecesse sua destreza no andar, ela só via uma substância sólida, meio mole, de carne, com uma coloração esverdeada. Eis tudo o que m as suas patas. Não havia nenhum indício, nessa substância que agora ganhava assombrosa concretude, que pudesse explicar o seu saber andar. E assim é também a experiência, o saber que ilumina o martelar e todo o manuseio do homem com os entes que vêm ao seu encontro no mundo. Quando o carpinteiro cessa o movimento e começa a observar o martelo, ele não vê nenhum indício que possa iluminar seu sentido. Este objeto, agora fora do agir, passivo diante do seu olhar inquiridor, ganhando uma assombrosa solidez que se evidencia num peso até então despercebido... este objeto não o ensina a martelar!

No contexto de *Ser e Tempo*, com efeito, a simples percepção resultaria duma suspensão do comportamento utilitário e dum olhar redutor, restrito, abstrato que conduz o ‘existente-utensílio’ a um

ente subsistente 'existente-coisa'. Não há nenhuma originalidade nem nenhuma autonomia do ato de perceber. A percepção não tem uma relação original com o ser. Ela é sempre derivada. Nós só percebemos por meio duma paragem de ação, ou da relação pragmática com o ente, que determina a nossa compreensão primeira das coisas (HAAR, 1997, p. 117, grifos do autor).

Faz-se necessário ressaltar que o significado do martelo não emerge isoladamente numa ação. O martelar pensado ontologicamente nunca é um fato isolado. Ele deve seu sentido à sua constitutiva relação com uma rede de significações que é a textura ontológica do que Heidegger denomina de mundo. Quando pregamos um prego na parede do nosso quarto, este quarto é um compartimento da nossa casa onde moram os nossos entes mais próximos. Essa casa, cuja parede agora este prego machuca, é constituída por cimento, pedra, areia, madeira. A madeira é retirada da floresta onde vivem bichos de várias espécies; e é também por onde andam outros entes com o meu mesmo modo de ser (ser-no-mundo) que são os responsáveis pelo tombamento das árvores. E esses lenhadores usam chapéus para se proteger do Sol. Sol que fica no alto, precisamente no céu, onde vivem tanto os pássaros de pena como os mecânicos; onde residem as estrelas que acalentam o sonho do homem em conhecer outros planetas; o mesmo céu que abriga a Lua, regedora dos movimentos das marés e inspiradora dos enamorados que cantam suas mágoas no pinho...!

Em qualquer agir do homem, mesmo que ele não tematize tal acontecimento, vem ao seu encontro (sempre já esteve) toda uma rede de significações, vale dizer, o mundo. Evidencia-se então o sentido heideggeriano de compreender; nesse âmbito, tal palavra não se refere a uma atitude subjetiva, de uma consciência que se detém num determinado objeto e o conhece – compreende. Não! Compreender aqui significa a ontológica capacidade do homem de articular determinado ente que vem ao seu encontro dentro desse contexto, dentro dessa rede de significações. Na verdade, não podemos nem dizer que é uma capacidade do homem, pois tal palavra trai o significado do fenômeno; o homem é o próprio espaço, a abertura em que a compreensão, a conjuntura se dá. Ela é todo o contexto, toda a circunstância na qual necessariamente o homem se compreende. É, pois, todo esse fenômeno que fica encoberto pela ótica que afirma ser a subjetividade o sustentáculo último do

mundo. E esse fenômeno jamais vai apresentar-se à subjetividade enquanto algo claro e distinto.

A essa capacidade do homem de sempre movimentar-se numa pré-compreensão dessa rede de significações, Heidegger denomina de transcendência. Dizer que o homem é constitutivamente transcendência significa dizer que ele é a abertura propiciadora da revelação de todo ente e também do ente que ele mesmo é. O homem, sendo sempre transcendência, tem sempre uma pré-compreensão do ser do ente em sua totalidade. Insistimos: tal expressão não deve ser entendida como a designação da reunião dos entes subsistentes, pensados enquanto um universo que contenha todos os objetos, mas, sim, a rede de significações que constitui o sentido ontológico de mundo. E é essa rede de significações, ou seja, é esse sentido, de mundo, o horizonte sob o qual o ser de qualquer ente particular é compreendido. É essa rede de significações que propicia o alcance ao ser, ao sentido de qualquer ente específico. Dizer que o homem compreende um ente significa dizer que ele é capaz de articular o mesmo dentro deste mundo. Sendo assim, mesmo sem se dar conta, a todo tempo, na referência a qualquer ente particular, o homem está sempre movimentando o mundo, vale dizer, o homem está sempre transcendendo o ser do ente em sua totalidade – o homem é a própria transcendência. Dessa forma, é o homem que compreende, que pode, pois, descobrir o ser de um objeto através de sua articulação com este todo, articulação esta que dá sentido a um instrumento específico.

Se o homem é este espaço, esta abertura em que mundo se dá, se é através da dimensão ontológica da compreensão que este próprio mundo e, conseqüentemente, os entes intramundanos ganham sentido – sentido para o homem, que é quem compreende – então o seu modo de ser é totalmente ímpar em relação aos outros entes. Seu modo de ser é marcado pela compreensão; porém, na compreensão já está em jogo seu próprio ser, ou seja, é sendo que o homem compreende a si mesmo e, conseqüentemente, ao mundo, na medida em que este é constitutivo dele, um ser-no-mundo. Ele é a abertura, a conjuntura, a clareira, o “palco” em que a vida se dá.

Referências

DESCARTES, R. **Meditações metafísicas**. Tradução J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Os Pensadores).

FOGEL, G. **Da solidão perfeita**: escritos de filosofia. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

_____. **Conhecer é criar**: um ensaio a partir de F. Nietzsche. São Paulo: Editora UNIJUÍ, 2003.

HAAR, M. **Heidegger e a essência do homem**. Tradução Ana Cristina Alves. Lisboa: Instituto Piaget, 1997 p.117.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. Tradução de Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heinz Effen. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1992.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**: parte I e II. Tradução Márcia de Sá Cavalcante. 7. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

_____. **Conferências e escritos filosóficos**. Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores).

_____. **Introdução à Metafísica**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. 3. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

_____. **Os conceitos fundamentais da Metafísica**: mundo, finitude, solidão. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. **Ensaio e conferências**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

MACDOWELL, J. A. **A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger**: ensaio de caracterização do modo de pensar de *Sein und Zeit*. São Paulo: Editora Herder, 1970.

Recebido em: 16 de maio de 2012.

Aprovado em: 14 de junho de 2012.

5

O convite para a suspeita filosófica: notas sobre o ensinamento heideggeriano nos *Seminários de Zollikon*

Caroline Vasconcelos Ribeiro

O último seminário não foi bem sucedido. Mas a dificuldade está no próprio assunto. Como diz Kant: trata-se de vislumbrar o ser. Tentamos fazer isso com o exemplo da mesa. Mas a dificuldade está na coisa, no próprio ser (HEIDEGGER, 2001, p. 20(45))¹.

Entre os anos de 1959 e 1969, Martin Heidegger, a convite do psiquiatra Medard Boss, reuniu-se com profissionais e estudantes de psiquiatria na Suíça. Segundo Boss, um seminário inaugural foi proferido pelo filósofo em 1959 no auditório da clínica de psiquiatria da Universidade de Zurique, nomeada de Burghölzli. O organizador do evento avaliou que a escolha daquele auditório recém-reformado não tinha sido feliz, visto que as instalações, excessivamente tecnológicas, não combinavam com a atmosfera do pensamento do filósofo de *A Floresta Negra*. Em função disso, os seminários foram transferidos para a própria casa de Boss, em Zollikon, e ocorreram até o ano de 1969. No prefácio à primeira edição da obra *Seminários de Zollikon* – que reúne as atas dos seminários, diálogos e cartas enviadas por Heidegger ao psiquiatra – Boss afirma que os seminários só duraram uma década por causa da diminuída força física de Heidegger em virtude da idade, de modo que sua “consciência de médico não mais permitiu exigir de Martin Heidegger o grande esforço de seus seminários” (HEIDEGGER, 2007, p. XII (12)).

Com esse artigo pretendemos meditar sobre o modo como Heidegger tentou estabelecer com seus alunos suíços um profundo olhar sobre os fundamentos ontológicos das ciências, em especial aquelas que

se atêm aos fenômenos psíquicos, como a psiquiatria e a psicanálise². Interessa-nos indicar a potência dos questionamentos heideggerianos sobre a relação entre a ciência e a filosofia, responsável por abalos contundentes no modo como aqueles cientistas dos fenômenos psíquicos percebiam e praticavam seus ofícios. Ao se empenhar em conduzir a atenção dos ouvintes para os pressupostos ontológicos subjacentes à pesquisa científica, Heidegger convidou o grupo a superar a cegueira da ciência para seus fundamentos e provocou os alunos para que seguissem na direção do espanto e da suspeita filosófica³.

O propósito de Heidegger era construir a possibilidade de pensar o homem a partir de uma perspectiva não mecanicista, não devedora das ciências naturais⁴. Isso implicava uma análise acerca do conceito de homem, de saúde e de doença subjacentes ao corpo doutrinal de teorias consagradas entre os profissionais do campo dos fenômenos psíquicos. Constatamos, ao ler as atas dos seminários, que Heidegger teve que lidar, especialmente no início dos encontros, com a rígida formação de seus interlocutores, por vezes extremamente apegados à segurança oriunda das teses e comprovações cativas à seara da psicopatologia. A tarefa de desconstruir conceitos e teses até então tomadas como óbvias e seguras, impôs ao filósofo a necessidade de muita persistência e zelo no trato pedagógico dos temas levantados durante as aulas. Numa carta escrita por Boss em homenagem ao octogésimo aniversário de Heidegger, encontramos um depoimento do psiquiatra acerca do empenho do filósofo na condução dos seminários em Zollikon⁵. Boss afirma:

Nunca o senhor recuou diante da tão pesada tarefa de ser meu hóspede uma, duas ou até três vezes em cada semestre, para trazer um pouco mais perto de meus melhores alunos e colaboradores um pensamento que eles, como psiquiatras formados unilateralmente nas ciências naturais, dominavam tão pouco. Dúzias de jovens médicos suíços e antigos participantes estrangeiros dos Seminários têm hoje uma profunda gratidão pela paciência com que o senhor atacava, repetidamente, a lentidão de nossa estreita visão (HEIDEGGER, 2007, p. 365 (308)).

Na citação acima percebemos que Medard Boss nos fala de uma paciência para atacar, peculiar à postura de Heidegger nos seminários suíços. Ao lermos as atas das aulas, conseguimos compreender

que esse ataque paciente tinha o intuito de difundir sementes de questionamentos, capazes de por em xeque a segurança da educação científico-natural dos alunos⁶. Essa educação estreitava a visão acerca dos fundamentos ontológicos sobre os quais repousavam as ciências que eles estavam a representar. Conduzir, pacientemente, um ataque à lentidão de uma estreita visão não equivale a uma tentativa de aniquilamento da ciência psiquiátrica ou psicanalítica, mas ao empenho em pensar os pactos ontológicos – velados ou admitidos – que estão subjacentes ao arcabouço teórico destas ciências. Tampouco implica num descabido convite ao abandono, por parte dos alunos, do campo da prática científica para se instalarem, para sempre, no território da filosofia. No seminário de 23 de novembro de 1965, Heidegger (2007, p. 147 (139)) esclarece o verdadeiro intuito de seus ensinamentos:

Os senhores devem ter percebido que não desejo transformá-los em filósofos, mas somente torná-los atentos ao que diz respeito inevitavelmente ao homem, mas que não lhes é imediatamente acessível.

O empenho infatigável de tornar os alunos atentos ao que não é acessível científico-naturalmente, impôs ao filósofo um trato desconstrutivo sobre a forma como o homem foi abordado pelas ciências dos fenômenos psíquicos, com o intuito de remover “os entulhos acumulados”⁷ pelas mais diversas vertentes epistemológicas. Nas atas dos *Seminários de Zollikon*, podemos acompanhar os conceitos de corpo, psique, tempo, espaço, sujeito, objeto, causalidade, sofrimento psíquico, esquecimento, inconsciente, etc. serem conduzidos às suas fontes, na tentativa de alcançar suas “certidões de nascimento” (*Geburtsbriefe*)⁸.

Pensar “o que diz respeito inevitavelmente ao homem” significa pensar o legado das ciências que versam sobre o ser humano a partir da perspectiva ontológica, implica problematizar as categorias destinadas a classificar o comportamento humano, sua saúde e seu adoecimento; exige, inclusive, uma crítica filosófica à hegemônica concepção de homem e de mundo transmitida pelo pensamento moderno, da qual as ciências se servem. A condução dessa empreitada não foi feita de modo confortável. Os ensinamentos heideggerianos em Zollikon encontraram uma dupla dificuldade: a primeira diz respeito à própria natureza do tema, e a segunda, não menos complexa, refere-se à formação dos seus interlocutores. Nesse sentido,

Boss, no prefácio à primeira edição da obra, confessa que, diante do empenho dos participantes em acompanhar o pensamento de Heidegger, fantasiava “que um marciano estava encontrando pela primeira vez um grupo de terrestres e tentava comunicar-se com eles” (HEIDEGGER, 2007, p. XIV (13)).

A imagem da dificuldade de comunicação sugerida pelo anfitrião do seminário deixa de parecer exagerada, quando nos damos conta do grande hiato existente entre o modo como a ciência natural acessa os fenômenos e versa sobre eles, (enquanto objetos), e o modo como o pensamento filosófico de Martin Heidegger investiga o próprio mostrar-se dos fenômenos e a possibilidade de objetivá-los e descrevê-los, com absoluta precisão⁹. De um lado temos a busca desenfreada de certeza e controle, de outro a indignação de um pensar que assume a precariedade de investigar um “objeto” inobjetificável em sua plenitude, o ser. Entretanto, não obstante a descomunal diferença entre o filósofo e os participantes dos seminários, entre sua filosofia e o *modus operandi* da ciência que representavam, Boss atesta – não sem surpresa – que nenhum seminarista desistiu desses encontros que duraram uma década. Ele tributa isso, em grande parte, ao vigor e ao cuidado de Heidegger para com a preparação das aulas, bem como à sua capacidade de acolhimento das inquietações dos participantes, cuja segurança teórica e prática estava sendo, inevitavelmente, colocada em questão. Ciente da intensa imersão de Heidegger na tarefa de convidar e encaminhar os cientistas rumo à suspeita filosófica, Boss afirma:

A prova inabalável da grandeza da humanidade de Heidegger está na paciência incansável e sem esmorecimento com que ele mantinha este empreendimento até o limite de suas possibilidades físicas. Com este comportamento para com nosso grupo de Zollikon, ele provou que não apenas sabia falar e escrever sobre a forma mais elevada de humanidade, a solicitude libertadora (*vorausspringenden Fürsorge*) que ama desinteressadamente e liberta o outro para si mesmo, mas estava disposto mais ainda a vivê-la de modo exemplar (HEIDEGGER, 2007, p. XIII (12)).

Apesar de todo o esforço libertador do filósofo, a tarefa de desconstruir a segurança – verdadeira ou presumida – oriunda do conhecimento científico não poderia ser executada sem incômodos

e estranhezas. Heidegger bem sabia o quão impregnado pelo cri-vo naturalista estava o olhar de seus alunos. E deixava claro esse seu diagnóstico. Não por acaso, insistia, em vários momentos dos seminários, em pontuar que a ciência se tornou uma nova religião, impondo-se efetivamente como a administradora da verdade. Romper com essa configuração não significa hostilizar os feitos científicos, mas alertar para a virulência de suas pretensões, para o perigo de sua hegemonia. Seguindo a tônica da provocação – outra característica marcante de suas preleções em Zollikon – Heidegger fez o seguinte alerta:

O modo como se vê a ciência e a técnica modernas faz a superstição dos povos primitivos parecer uma brincadeira de crianças. Quem, pois, no atual carnaval desta idolatria (ver o tumulto sobre a navegação espacial), ainda quiser conservar alguma reflexão, quem se dedica hoje em dia à profissão de ajudar pessoas psicologicamente enfermas, deve saber o que acontece: deve saber onde está historicamente; precisa esclarecer diariamente que aqui está operando um destino antigo do homem europeu; ele precisa pensar de maneira histórica e abandonar a absolutização incondicional do progresso em cujo rastro o ser-homem do homem ocidental ameaça sucumbir (HEIDEGGER, 2007, p. 133 (129)).

Esta afirmação, retirada das atas do seminário de 8 de julho de 1965, insiste num tema que perpassa quase todo o curso das aulas, qual seja: a necessidade de situar historicamente a imperativa postura das ciências modernas em relação à realidade¹⁰, sua imposição como única via de acesso aos fenômenos. Situar historicamente significa demarcar que essa imposição não é um fato acidental e que tal destino tem proveniência, raízes, na própria história da filosofia. Heidegger teve o cuidado de indicar a seus alunos que toda atividade científica pressupõe um solo ontológico, ou seja, transita e ergue-se sobre um solo prévio, determinado historicamente. Para o filósofo, as ciências particulares se consolidaram a partir de um “território” pré-jacente que não foi instaurado por qualquer atividade científica. Esse “território”, pressuposto pelo procedimento científico, é o “território” da objetividade. Consolidado pela filosofia moderna, tal “território” oferece à ciência a certeza de que, ao ater-se ao real, ao

entrecortá-lo em domínios regionais de pesquisa, encontrará objetos. Eis a garantia da objetividade do real. Ainda que a ciência entre em crise, essa se restringe à pertinência de seus métodos em relação aos objetos visados, ou então, relaciona-se ao aparecimento de fenômenos que escapam aos procedimentos instituídos¹¹. Contudo, seja qual for a natureza da crise de um determinado conhecimento científico, essa não atinge o que está pressuposto: a constituição da realidade como objetividade e sua disponibilidade enquanto tal. A ciência, segundo Heidegger, se instala nesse terreno de garantias filosóficas.

A ausência de questionamentos acerca disso que pressupõe, não torna a ciência capenga, pobre de bons resultados. Ao invés, contribui para seu avanço, uma vez que o rumo de seu labor segue sem ser afetado por tais questões. Não é um demérito da ciência a ausência de questionamentos ontológicos. De fato, esse não é seu papel, seu campo de questões. Fazê-lo, implicaria interromper o rumo de seu progresso, de suas pesquisas delimitadas em regiões de objetos. A ciência não pode e nem pleiteia fazer investigações ontológicas, calcada que está na necessidade de apresentação de resultados. Seu desenvolvimento flui independente do questionamento acerca do que ali subjaz, acerca do “espaço” previamente aberto no interior do qual seu movimento se efetiva¹². A filosofia heideggeriana não pretende destituir o saber científico desta função ou concorrer com ele¹³. O convite de Heidegger aos participantes dos seminários em Zollikon é para pensar o lugar da filosofia em relação à ciência, alertando que esta última, ao executar seus procedimentos, sem se dar conta, “fala em nome de uma antiga tradição”, a tradição filosófica. É nesse sentido que o filósofo – no seminário de 8 de julho de 1965 – convoca aqueles que se dedicam à profissão de ajudar pessoas psiquicamente enfermas a refletirem sobre onde estão situados historicamente. Daí se segue a necessidade de saber que, por trás da absolutização incondicional do progresso da ciência, está operando um destino antigo do homem europeu. Esse destino se refere aos modos como o ser foi pensando histórico-filosoficamente e aponta para a atual configuração do real enquanto objetividade, como a marca que caracteriza o cume dessa destinação¹⁴.

Diante de todos os desdobramentos das conquistas científicas em nosso cotidiano, diante de toda promoção de confortos e garantias oriundas de sua produção de conhecimentos, somos impelidos a perguntar: por que o filósofo, perante uma comunidade científica,

acentuou que a atual relação com a ciência, ao invés de parecer algo sóbrio, da ordem do rigor do conhecimento, aproxima-se, ou melhor, supera as superstições de povos primitivos? Não teria sido cáustico demais o tom heideggeriano?

Vale ressaltar que a veemência das afirmações heideggerianas tinha o nítido propósito de provocar um abalo no firme conhecimento que sustenta a prática profissional de seus ouvintes. Nada soaria mais ruidoso aos ouvidos de um cientista do que a comparação de sua postura em relação aos feitos de seu ofício com a de povos primitivos, pré-científicos. Acentuar isso significa demarcar que a eleição da ciência como a única via promotora da verdade tem um caráter de crença, “marcada por uma cegueira monstruosa” (HEIDEGGER, 2007, p. 139 (133)) e incapaz de perceber-se cega enquanto tal. Paradoxalmente cega devido ao excesso de pretensa iluminação racional, devido à ausência de suspeitas sobre si própria, a ciência se impõe como “a nova religião” (HEIDEGGER, 2007, p. 21 (45)). E Heidegger não se fatigava de dizer isso aos alunos com o claro intuito de desconcerto. Estabelecido esse desconcerto – grávido de profundas discussões filosóficas – conclamava-os a sair “do carnaval da idolatria”, a partir da germinação de uma reflexão que “precisa pensar de maneira histórica e abandonar a absolutização incondicional do progresso”. Ora, tal reflexão não equivale a um convite para a aniquilação da ciência, mas um convite para pensar o que a possibilita enquanto tal. Daí a necessidade de pensar, de maneira histórica, a construção do modo de proceder científico, os pressupostos que sustentam sua vigência e a óbvia impostura da ciência como a gestora da verdade. O “sair da idolatria” não sugere a repugnância às conquistas científicas ou o retorno ao rudimentarismo, antes, convoca para a educação do olhar rumo ao fundamento que possibilita essa destinação. Isso significa colocar a ciência em questão, a partir da filosofia. Não de qualquer filosofia, mas daquela que toma como tarefa o caminho regresso, rumo à origem fundante de onde tudo deriva, inclusive a ciência. Enquanto isso não for levado a cabo, disse o filósofo aos seus ouvintes, “nossos esforços neste seminário permanecerão sempre no meio do caminho” (HEIDEGGER, 2007, p. 123 (121)).

Sob pena de estancar a caminhada no meio do percurso, o empreendimento que se anunciou como necessário consistiu no estabelecimento de um diálogo, com a tradição filosófica, guiado

pela pergunta acerca dos modos como esta pensou e nomeou o ser. Essa é a pergunta heideggeriana por excelência, a questão mobilizadora da maneira como esse pensador se apropria e se atém à história da filosofia. Indagar sobre a origem do pensamento ocidental, tentar entender sua consolidação histórica, implica ater-se à força designativa dessa palavra arcaica e milenar. Mas, como efetuar isso perante pesquisadores das ciências dos fenômenos psíquicos? Seria de fato necessário se embrenhar pelos árduos caminhos da tradição filosófica, levantando questões tão abstratas, sendo que os problemas cotidianos dos alunos eram muito mais prementes? Que importante elo seria possível estabelecer entre o legado filosófico e a prática de uma ciência que versa sobre a saúde e o adoecer psíquico? Não seria contraproducente desviar o olhar desses psiquiatras para uma seara distante da vida prática? Qual a utilidade da indagação acerca do ser para o fomento da pesquisa científica? Enfim, qual a utilidade da filosofia, para a boa condução de uma prática psiquiátrica ou psicanalítica?

Em se tratando da filosofia de Heidegger, podemos dizer que estamos numa seara que não pleiteia aplicabilidade imediata na vida prática, que não se deixa contabilizar como instrumento de intervenção direta no real, logo, uma filosofia que não se arvora em ser produtora, por saber-se e afirmar-se indigente no âmbito geral das competências. Daí não se segue que essa filosofia, nem a filosofia como um todo, seja um pensamento trancado em livros seculares, disponíveis apenas para o manuseio de raros leitores, distante de todas as esferas da vida. Pensar que essa ausência de aplicabilidade, característica da filosofia, torna-a longínqua e inócua, faz parte do hegemônico olhar cientificista que elege a apresentação de resultados imediatos como a única forma de um pensamento fazer-se presente. Assim, com demasiada pressa, renega-se o pensamento não-científico ao segundo plano, ao plano das coisas suspeitas e carentes de rigor. Contudo, adverte Heidegger, não se pode analisar a filosofia segundo parâmetros “que servem para avaliar a utilidade das bicicletas ou o efeito dos banhos termais” (HEIDEGGER, 1976, p. 42)¹⁵. Isso equivale a dizer que a pergunta pela utilidade da filosofia é impertinente. Tanto quanto é superficial a simples alcunha de inutilidade; como se a filósofa fosse um projeto infrutífero, alojado para além da vida.

Ao reivindicar para a filosofia um tipo incomum de inutilidade, Heidegger adverte:

Todavia, o que é inútil pode ser, e justamente o inútil, uma força. O que desconhece toda ressonância imediata na prática de todos os dias pode estar em profunda consonância com o que propriamente acontece na História de um povo. Pode até ser uma pré-sonância (*Vorklang*) desses acontecimentos. [...] Isto é válido para a filosofia (HEIDEGGER, 1976, p. 39).

O que é válido para a filosofia não serve para o campo dos procedimentos metodológicos, que lidam com informações seguras e demonstráveis. Ora, essa pré-sonância (*Vorklang*) de que nos fala Heidegger – acentuando o caráter prévio do pensar filosófico – não comporta a segurança da verificação, antes lança-nos no espanto. A ciência, por sua vez, furta-se da tarefa de ater-se ao que é espantoso, rebela-se contra o intangível, contra o que não pode ser objetificado. Pretende que nada lhe escape. Poderíamos dizer que ela transita não apenas no plano das competências, como também no das apetências, visto seu apetite voraz em assegurar a planificação, o cálculo e a mensuração de seus objetos. Apetitosa e competente, a ciência pretende “dar à própria coisa a primeira e última palavra” (HEIDEGGER, 1977, p. 109 (36)). Já a filosofia, mais especificamente a de Heidegger, corre o perigo de embrenhar-se em um campo de investigação que pergunta pelo que garante à ciência a competência e a apetência para arvorar-se a instituir a última palavra sobre o que quer que seja. Em última instância, pergunta pelo que subjaz como fundamento para que a “objetividade” se apresente como a única forma de vigência da realidade. Assim, ao invés de oferecer-nos serviços e invenções que nos garantam conforto, a filosofia de Heidegger nos lança no desconforto de questionar a proveniência dos imperativos e pretensões científicas em ofertar aos homens, numa velocidade frenética, facilidades de todas as ordens. Isso não implica questionar este ou aquele objeto científico, sob pena de continuar a pressupor a objetividade como único modo de presentidade das “coisas”. Significa, sobretudo, perguntar pelo que possibilita o processo de objetificação do real e assegura seu progresso.

Caso se queira penetrar na radicalidade desse pensamento inútil e prenehe de potência, isto é, caso se queira caminhar com a filosofia rumo ao entendimento dessa nossa destinação histórica, deve-se abrir mão desse modo utilitarista de apreender tudo o que se intenta saber. Com a filosofia anunciada em Zollikon não se pode pretender

fomentar, nem acelerar o curso dos empreendimentos técnico-práticos. Tampouco atender à demanda por conceitos empacotados, prontos para a aplicabilidade. Não. Enquanto a ciência esmera-se em tornar familiar tudo o que insiste em escapar ao domínio do conhecimento, tudo o que teima em ser estranho ao campo do saber, a filosofia, por sua vez, devolve estranheza ao que é instituído como familiar, lança suspeita sobre o que parece consabido.

A filosofia partilhada com os cientistas suíços visou a devolver peso às coisas, torná-las menos palatáveis ao apetite científico¹⁶. Com essa filosofia não se alcançam provas, nem se pleiteia fazê-las. Pois, como anuncia Heidegger, o alcance da prova científica é, por demais, curto. Curto aqui não designa um alcance rasteiro, oriundo de uma pequena envergadura do saber; seria um grande contrasenso mitigar a extensão do conhecimento científico, visto que nos dispomos dele e de seus produtos nas mais variadas instâncias da vida. Quando Heidegger põe em xeque o alcance da prova científica, tem em mente denunciar que esta é capenga em profundidade, em questões de fundo, fundamentais.

O olhar para o fundamento não se alcança munindo-se de métodos seguros, mas renovando a milenar indagação acerca do ser. Essa retomada não consiste numa recapitulação historiográfica acerca do que cada filósofo afirmou sobre esse tema, , antes, numa relação de retorno a esse legado em busca das experiências originais que sustentam sua determinação¹⁷. Segundo Heidegger, as raízes mais profundas de nossa atualidade estão implantadas historicamente no modo como a tradição filosófica pensou o ser, em outras palavras, como fez metafísica. E, se hoje estamos sob o jugo do imperativo cientificista, isso se deve, como foi dito anteriormente, ao modo como foi germinado e consolidado esse processo histórico.

Diante das afirmações acima, podemos supor o grau de dificuldade vivenciado pelo grupo dos seminários suíços para adentrar no âmbito do pensar heideggeriano. Podemos imaginar o desconcerto possivelmente experienciado por alguns dos participantes dos seminários em Zollikon. Afinal, ao falar em pensamento sobre o ser, fundamento, metafísica, ontologia, tradição filosófica, imperativo cientificista, entre outros termos, Heidegger trouxe para as aulas um arsenal semântico estrangeiro ao campo de investigação daqueles cientistas dos fenômenos psíquicos¹⁸. Trata-se de um tipo de nomenclatura que põe em questão domínios supostamente conquistados, a saber, a objetividade

dos fenômenos, a força dos procedimentos metodológicos, a tranquila segurança de que a palavra “ser” seria um conceito a mais no rol dos conceitos filosóficos e, como tal, absolutamente distante de algum enlace com a ciência e com qualquer outra esfera da vida.

Não obstante a característica do perfil acadêmico dos participantes dos *Seminários de Zollikon*, notamos que Heidegger, em suas preleções, mesmo que de maneira menos expressa do que em *Ser e tempo* – implicou o modo como a tradição filosófica pensou o ser em relação a nossa história atual. O caminho que ele escolheu para explicitar tal ligação foi a análise histórico-filosófica dos conceitos de objeto e de processo de objetificação (*Vergegenständlichung*) do real, operacionalizado pela filosofia moderna. Observamos, nas atas dos seminários, a insistência heideggeriana em indicar a dívida que a ciência contraiu em relação à filosofia moderna, uma vez que a primeira se especializa e se desenvolve num território configurado pela segunda, cuja marca é a redução de *tudo que há* à condição de objeto disponível para um sujeito que se assenhora do real. Ao afirmar que “a objetividade (*Gegenständlichkeit*) é uma certa modificação da presença das *coisas*” (HEIDEGGER, 2007, p. 129 (126)), o filósofo visava a evidenciar que nem sempre o real esteve reduzido à condição de um fundo de reserva processável, nem sempre se configurou como objeto submetido à domesticação do sujeito. Fazer isso implicou trazer para o espaço de discussão a temática sobre os modos como o ser foi pensado ao longo da tradição filosófica e relacionar esse tema com o nosso destino atual. Dessa tarefa derivou o convite para pensar a origem da determinação do homem como sujeito e da redução do real à condição de objeto.

Na aula de 9 de julho de 1964, Heidegger indicou para os participantes a necessidade de “vislumbrar o ser”, insistindo, inclusive, em clarificar para os psiquiatras a diferença ontológica entre ser e ente. Esse vislumbre pleiteado por Heidegger foi cuidadosamente preparado, seguindo passos de um “ensinamento” que, ao invés de introduzir o tema a partir da perspectiva exclusivamente conceitual, sulcava as aulas com questões sobre assuntos cotidianos e colocava em suspeita afirmações aparentemente inquebrantáveis. Um exemplo desse modo de condução das aulas pode ser observado na preleção de 12 de março de 1965, na qual o professor debateu o cotidiano fenômeno de estar-junto a. Heidegger fez uma longa discussão sobre o modo como a Estação Central de Zurique poderia estar presente para

aqueles psiquiatras. Sendo assim, os convidou a abandonar o olhar meramente factual e a desconsiderar os conhecimentos psicológicos e fisiológicos previamente adquiridos, e solicitou que eles pensassem no tema. Acompanhamos na ata dessa aula o empenho heideggeriano em – a partir de exemplos sobre modos possíveis de relacionamento com a referida estação de trem – lançar desconfiança sobre a óbvia relação de estar junto a. Depois de indicar os diferentes modos de presentidade da Estação Central de Zurique, o filósofo diferenciou o estar junto do estar simplesmente presente, apontando que se os seus alunos podiam estar junto, de distintas formas, à estação de trem da capital suíça, os sapatos, por mais grudados que pudessem estar a uma porta, nunca poderiam estar junto a esta. Um sapato pode, em qualquer situação, estar simplesmente presente ao lado da porta. Os calçados, contudo, não podem estar junto à porta. Não porque seja factível mensurar uma distância de milímetros entre as duas coisas, mas porque o estar junto a implica, na perspectiva heideggeriana, estar aberto a. Tal abertura é prerrogativa exclusiva do homem, é um traço fundamental do ser humano. Os sapatos não estão e nem podem estar abertos para a porta, do mesmo modo que a porta não está presente para o sapato. O estar aberto para o que se faz presente é algo cativo apenas ao homem, entendido enquanto *Dasein*, enquanto ente privilegiado aberto ao ser. Com o intuito de acentuar essa característica de abertura do homem ao ser, Heidegger não se serviu de nomenclaturas que tradicionalmente são usadas para alcunhar o homem, quais sejam: sujeito, *ego cogito*, animal racional, consciência etc. Ao invés de utilizar categorias herdadas da metafísica, Heidegger nomeou o ser humano de *Dasein*, que literalmente significa ser-aí. Essa escolha se deve à pretensão de, numa só palavra, reunir

[...] tanto a relação do ser com a essência do homem, como também a referência fundamental do homem à abertura ('aí') do ser enquanto tal [...] (HEIDEGGER, 1977, p. 372 (58)).

Ao convidar os participantes dos seminários a reconhecerem que o nexos fundamental entre homem e ser é marcado pela compreensão ontológica, Heidegger insistiu em afirmar que essa compreensão não corresponde a uma atitude cognitiva, da ordem do entendimento¹⁹.

Podemos acompanhar, nas atas dos seminários, o empenho de Heidegger em apresentar aos alunos uma visão de homem não vedadora da metafísica moderna. A ênfase heideggeriana em relação ao seu modo inaugural de entender o homem consistiu em evidenciar que, ao concebê-lo enquanto *Dasein*, o pensamento operou um destronamento do sujeito racional, do sujeito da consciência. O que implica dizer que as relações objetivas, as relações de conhecimento e de predicação da realidade são apenas modos de ser do homem, mas não o modo mais fundamental. De início e na maioria das vezes, diz Heidegger (1995), o *Dasein* lida com os entes no modo da ocupação, quer dizer, como algo que serve para isso ou aquilo e que não é apreendido teórica ou objetivamente, mas a partir de sua serventia. Essa ocupação é pré-temática. Sendo assim, os entes que estão no mundo, ou seja, os entes intramundanos, encontram o homem, de início e na maioria das vezes, como entes à mão e não como objetos disponíveis à representação subjetiva. Isso significa dizer que as relações entre o *Dasein* e os entes intramundanos não se reduzem às relações de conhecimento estabelecidas entre o sujeito e o objeto²⁰.

Ao tentar introduzir temas filosóficos a partir de exemplos extraídos da vida costumeira, Heidegger conduziu, não sem dificuldade, os alunos para um campo do pensamento cuja meta era educar o olhar para ângulos insuspeitos para a ciência. A gama de conhecimentos oriundos de diversas correntes científicas, o número de saberes produzidos sobre o homem e suas enfermidades psíquicas, ao invés de ser absolutamente desvelador dos modos de ser do homem, talvez estivesse causando uma obstrução no caminho para uma visão mais aberta do fenômeno humano, tal como ele se mostra. Preocupado com o excesso de iluminação pretendido pela ciência, o filósofo ponderou:

[...] vivemos numa época estranha, singular e inquietante. Quanto mais a quantidade de informações aumenta de modo desenfreado, tanto mais decididamente se amplia o ofuscamento e a cegueira diante dos fenômenos (HEIDEGGER, 2007, p. 98 (102)).

Ao falar insistentemente de uma cegueira característica da ciência, Heidegger não intenta afirmar que essa forma de conhecimento nada vê. O que o filósofo almeja acentuar é que a ciência não se volta

para seu próprio fundamento, não problematiza os seus pressupostos, seus pactos ontológicos pré-jacentes. O que torna compreensível o esforço do professor para disseminar entre os alunos questões sobre o conceito de homem que está subjacente ao corpo teórico das ciências que representa. De que maneira a concepção de homem como sujeito, legada pela metafísica moderna, estaria presente no arcabouço de teorias do campo psíquico? Será que o postulado freudiano de um aparelho psíquico, com sua instância inconsciente, representaria uma ruptura com a filosofia moderna? Que conceito de corpo estaria subjacente às teorias da psicossomática? Será que a pressuposição de que o aparelho psíquico seria movido por forças pulsionais antagônicas não estaria a serviço de uma explicação mecanicista dos fenômenos humanos? Por ventura, a busca de explicações dinâmicas para fenômenos psíquicos não evidenciaria um pacto da psicanálise com a física? Qual o conceito de realidade que estaria subjacente à afirmação psiquiátrica sobre a alucinação esquizofrênica? Será que toda relação do homem com o mundo é direcionada a objetos, ainda que sejam objetos de desejo ou de investimento pulsional? Tais questões tocam a problemática levantada por Heidegger nos anos de preleções na Suíça. A reflexão sobre temas relativos às ciências dos fenômenos psíquicos não se concentrou no campo de seus resultados clínicos ou numa crítica à forma de condução dos tratamentos psicanalíticos ou psiquiátricos. O olhar de Heidegger não incidiu especificamente sobre a prática psicoterápica, mas sobre os pressupostos que subjazem às teorias e que, de certa forma, orientam a prática. Para construir uma ambiência pedagógica capaz de veicular essa forma de olhar, Heidegger não optou pelo caminho mais fácil. Sendo assim, reiteradas vezes conduziu discussões relativas a temas espinhosos de sua filosofia, tais como: a diferença ontológica entre ser e ente, a herança da filosofia moderna e o estabelecimento da relação sujeito-objeto como modo paradigmático de entender as relações do homem com o mundo, a história (*Geschichte*) do ser como um destino (*Geschick*). Heidegger não só apresentou a seus interlocutores uma semântica imprecisa e estrangeira ao fazer científico, como também enfatizou que, para a ciência, a “tentativa de pensar o ser parece arbitrária e ‘mística’” (HEIDEGGER, 2007, p. 21 (45), grifo do autor).

É considerada mística porque não está na ordem das urgências, dos resultados e não auxilia planificações e empreendimentos na realidade. Mas pensar o ser não seria, de fato, uma tarefa dispensável

por excesso de misticismo? Ora, por que não conduzir o pensamento para algo seguro e definível, ou seja, para os entes? Essas seriam perguntas factíveis de ser enunciadas por algum psiquiatra participante dos seminários suíços, que, diante da imprecisão acerca da dignidade de se recolocar a questão do ser, poderia sugerir a condução do pensamento para algo mais familiar: os entes. Assentado no terreno do objetivo conhecimento sobre os entes, esse aluno poderia solicitar a Heidegger uma maior demora sobre a região dos entes que cabe ao estudo operacionalizado pelas ciências dos fenômenos psíquicos, de modo que sua filosofia, ao invés de se embrenhar nos arcaísmos do legado milenar de uma tradição, versasse sobre temas pertinentes ao campo do conhecimento científico. Com isso, poder-se-ia otimizar os ensinamentos filosóficos, tomando-os como instrumentos iluminadores do que já, desde sempre, se oferece para a pesquisa: os entes. A filosofia poderia ser um aparato a serviço do avanço científico, de modo que os conceitos referentes ao homem, desenvolvidos pelo pensamento heideggeriano poderiam ser aplicados na vida prática, factual. Assim, o pensamento filosófico poderia assegurar uma clarificação para a ciência, avolumando suas chances de eficácia, ao invés de oferecer-lhe obstáculos expressos em perguntas e considerações pouco consistentes²¹.

Aparentemente as considerações acima parecem fecundas e plausíveis, entretanto, equivocam-se quanto à possibilidade de dissolver as tensões geradas entre as questões da filosofia heideggeriana e as demandas científicas, a partir de negociações acerca do papel da primeira. Não se trata aqui de chamar a filosofia para opinar, para mencionar “algo” mais sobre os entes disponíveis enquanto objetos. Repetimos, a filosofia não traz conforto, pois pergunta pelo que subjaz ao que confortavelmente a ciência toma como pressuposto: a objetividade. Não se pode atenuar o papel da filosofia, simplesmente chamando-a para dizer “algo” sobre o domínio de objetos, com o intuito de extrair dela alguma contribuição efetiva para o progresso sem fim da ciência. Não a filosofia de Heidegger. Isso porque todo questionamento que toma como garantido o domínio de objetos, por mais que pareça profundo, transitará sobre um solo que ele necessariamente não funda, apenas pressupõe e se dispõe.

Seria, então, o caso de voltar-se para os entes, de fazer uma pesquisa ôntica, sem atentar para o fato de que, em qualquer empreendimento científico, toma-se como pressuposto silente a

inabalável certeza de que os entes devem ser interpelados enquanto objetos? Seria o caso de não se perguntar de onde provém a certeza de que o comportamento científico, ao rumar ao encontro do ente, poderá abordá-lo a partir dessa configuração? Essa determinação do ente enquanto objeto – ponto de partida de todo conhecimento científico – seria um fato natural, que “nos caiu por acaso do céu”? (HEIDEGGER, 1976, p. 119)²².

Por entender que essa configuração do real em objetividade não caiu do céu, mas se constituiu histórico-filosoficamente e configurou-se como um legado do qual a ciência se serve, Heidegger visou a construir um caminho pedagógico capaz de lançar sementes de suspeita sobre o papel da ciência e sobre seus débitos em relação à filosofia. Se sua empreitada de uma década de debates e preleções foi exitosa em relação às demandas dos alunos suíços, não temos condições de decidir. Contudo, a partir da leitura sistemática da obra *Seminários de Zollikon*, podemos perceber o quão desafiador foi a tarefa de trazer temas filosóficos para ouvintes com um perfil extremamente diferente de seus costumeiros alunos da área de filosofia. Intentamos, com este artigo, menos problematizar se as teses expressas por Heidegger em relação à psiquiatria e a psicanálise se sustentam, do que indicar o empenho de pensador em construir um ambiente de diálogo capaz de conduzir o olhar dos cientistas para o fundamento.²³ Acreditamos que, nesses anos em Zollikon, o filósofo da Floresta Negra, não sem dificuldade, conseguiu conduzir uma experiência de ensino cuja marca consistiu em oferecer guarida para a suspeita filosófica.

NOTAS

- ¹ Para a obra *Seminários de Zollikon* usaremos, inicialmente, a paginação do original e, em seguida, apresentaremos a página da tradução brasileira, nas citações diretas correspondentes às obras, caso haja o registro de duas paginações.
- ² Ao falar em fundamento ontológico, Heidegger refere-se à concepção de ser que subjaz a determinada atividade científica. Num diálogo com Boss, em 17 de maio de 1965, Heidegger aprecia o termo base (*Grundlage*), tendo em vista o horizonte procedimental das ciências naturais, e afirma que este deve ser entendido como a “essência original, como aquilo em que repousa tudo o que é verificável”. Nesse diálogo ele acentua o caráter prévio do fundamento, como um pensamento sobre o ser que subjaz, na maioria das vezes de maneira silenciosa e não assumida, ao edifício científico cf. Heidegger, 2007, p. 243 (211).
- ³ Na aula de 11 de maio de 1965, Heidegger (2007, p. 97(102)) afirma: “A ciência se torna cega para aquilo que ela deve pressupor.”

- ⁴ Pode parecer estranho classificar a psiquiatria e até mesmo a psicanálise – que será alvo de impiedosas críticas heideggerianas – como ciência natural. Principalmente a segunda, cujo status de ciência é inclusive questionado por alguns autores. Contudo, estamos calcados na clara definição, feita por Heidegger, da psicanálise de Freud enquanto exemplar de ciência cujos pressupostos ontológicos são herdados da metafísica moderna. Sobre tais pressupostos se erguem as ciências naturais. Vale ressaltar que, em relação à psicanálise freudiana, Heidegger assevera que Freud, ao se servir de uma semântica oriunda da física, objetiva o homem, reduzindo-o a um aparelho psíquico submetido a leis causais. Na medida em que estrutura o psiquismo tal qual um aparelho dominado por um jogo de forças com equivalência físico-química (as pulsões), Freud, segundo Heidegger, interpreta os fenômenos humanos ancorando-se no mecanicismo (HEIDEGGER, 2007, p. 217 (192), 7 (36), 259 (222)). Sobre a caracterização da psicanálise como ciência natural ver também Loparic, 1999 e 2001 e Assoun, 1983.
- ⁵ Segundo o editor da obra *Seminários de Zollikon*, Merdard Boss (2001), o texto intitulado “Carta ao Amigo” foi escrito por ocasião do octogésimo aniversário de Heidegger. Inicialmente foi publicado no *Neuer Zürcher Zeitung*, na página 5 do número 606. Boss reproduziu a carta no item “Palavra Final” da obra em comento.
- ⁶ No seminário de 1º de março de 1966, Heidegger, ao falar com os alunos sobre a natureza dos encontros em Zollikon, afirma que “*semen* é o nome em latim de semente. Talvez seja possível nestas seções espalhar sementes de reflexão que possam germinar aqui e ali.” (2007, p. 174(159)).
- ⁷ Em *Ser e tempo* Heidegger denuncia que os séculos de tradição filosófica produziram entulhos em torno da questão fundamental do pensamento, a questão do ser. Logo, para empreender a repetição de tal questão com a dignidade que a tarefa demanda, seria preciso abalar a rigidez do legado ontológico, “removendo os entulhos acumulados”. Aqui usamos essa expressão nesse sentido, porém referindo-nos às ciências, cf. Heidegger, 1995, §6.
- ⁸ Heidegger, no § 6 de *Ser e tempo* nos fala da tarefa de destruição (*Destruktion*) da ontologia tradicional. Contudo, destruição, neste contexto não tem o caráter de um aniquilamento deste legado, trata-se de uma desconstrução que remete os termos à origem, eliminando os sentidos derivados que encobrem seu sentido primordial. A destruição implica a busca pela certidão de nascimento dos termos (HEIDEGGER, 1995).
- ⁹ Nos *Seminários de Zollikon*, Heidegger reforça que o pensar moderno impõe como único modo de presentidade das coisas: a objetividade (*Objektivität*). E a ciência moderna, herdeira e “cria” deste pensamento, transita num “território” assim instituído. Segundo este “território”, “a presença a partir de si mesma de uma coisa é entendida pela sua possibilidade de representação através de um sujeito.” Para Heidegger, tal experiência “só existe a partir de Descartes, isto é, desde que o homem alçou a condição de sujeito” (Heidegger, 2007, p. 129 (126)). O que, por sua vez, se apresenta e se opõe ao sujeito é denominado objeto. Vale ressaltar aqui, em traços largos, que Heidegger intenta desnudar aos participantes dos seminários o fato de que esta configuração não é algo natural, desde sempre imperante, mas uma destinação histórica que remonta aos primórdios da filosofia.
- ¹⁰ Os termos “realidade” (*Wirklichkeit*) e “real” (*wirklich*) são abordados por Heidegger não apenas no sentido etimológico, como também no histórico-filosófico. Em *Ciência e pensamento do sentido*, o autor realça a raiz etimológica da palavra *wirklich*, remetendo-a ao sentido de “operar”, do verbo *wirken*, entendido como “trazer e levar à vigência”. Esse sentido invoca um “modo de o real se realizar, de o vigente estar

em vigor” e remete, lembra o autor, à raiz indo-europeia *uerg* de onde provém a palavra alemã *Werk* (obra) e do grego *ergon*. Contudo, os romanos pensam a palavra grega *ergon* a partir da *operatio*, entendida como uma *actio*. Assim, “o vigente numa vigência aparece então como resultado de uma *operatio*.” Isso implica, para Heidegger, na histórica redução do real, ao que é “sucedido, tanto no sentido do que aconteceu, como no sentido do que tem êxito”, ou seja, o real passa a aparecer à luz da causalidade. Por fim, na Idade Moderna esta palavra assume o sentido de “certo”, expressando que se algo é real, é certo, é seguro. Aqui não se trata de um capricho semântico, mas de uma mudança histórica na consolidação de que o que é vigente se opõe ao que é incerto e aparente. O cume desta forma de abordar o real é, para Heidegger, a sua redução a um objeto representado por um sujeito pensante. Desse modo, “o real se propõe em efeitos e resultados. O efeito faz com que o vigente tenha alcançado uma estabilidade e assim venha ao encontro e de encontro. O real se mostra, então, como ob-jeto (*Gegen-stand*)” (HEIDEGGER, 2002a, p.43, 44). Essa análise heideggeriana é retomada na obra *Seminários de Zollikon*, especificamente quando o filósofo critica Freud. Heidegger enuncia: “só é real e verdadeiro aquilo que pode ser subordinado a ininterruptas conexões causais de forças psicológicas, na opinião de Freud” (2007, p. 7 (36)).

- ¹¹ Conferir os desenvolvimentos desse argumento em Ribeiro, 2008.
- ¹² HEIDEGGER, 2004. Em *O que significa pensar?*, Heidegger afirma que a ciência não pensa! Contudo, aponta que, para a ciência, *não pensar* não é uma deficiência e, sim, uma vantagem que lhe assegura a possibilidade de introduzir-se num determinado domínio de objetos e aí instalar-se, enquanto pesquisa (HEIDEGGER, 2002b).
- ¹³ Sobre esse assunto, conferir Heidegger, 1992, p. 21.
- ¹⁴ Para Heidegger, a história dos modos como a filosofia se ateve ao ser determina nossa maneira de compreensão da realidade, nosso modo de doar sentido às coisas, independente de nosso contato intelectual com os textos dessa tradição. Essa história (*Geschichte*), como um destino (*Geschick*), determina os nossos modos de interpelar o real. O modo consolidado em nossa época reduz o real a uma objetividade processável. Sobre esse legado filosófico – metafísico – a ciência e a técnica moderna se ergueram e se consolidaram (RIBEIRO, 2009). Segundo Heidegger (2004), essa destinação começou a ser germinada com Platão e solidificada com o pensamento cartesiano, na medida em que essa forma de pensar “imobilizou decididamente” o ente na objetividade e estabeleceu a verdade como correção da representação.
- ¹⁵ Em *O que é Metafísica?*, Heidegger afirma: “A filosofia jamais pode ser medida pelo padrão da idéia da ciência” (1977, p. 121 (44)).
- ¹⁶ Vale trazer aqui uma esclarecedora passagem de *Introdução à Metafísica*: “A própria essência da filosofia não faz com que as coisas se tornem mais fáceis, mas antes mais difíceis. [...] Pois o agravamento (*Erschwerung*) da existência histórica e com isso no fundo do Ser simplesmente constitui o sentido autêntico do seu esforço. Esse agravamento restitui às coisas, ao ente, o seu peso (o ser). [...] Porque o agravamento constitui uma das condições essenciais e fundamentais para o surgimento de tudo que é grandioso, em cujo número encontramos, antes de tudo, o destino e as obras de um povo histórico” (HEIDEGGER, 1976, p. 42).
- ¹⁷ Estamos aqui falando das concepções de ser na história da filosofia. É evidente que o tema exige um tratamento pormenorizado, o que não caberia no escopo deste artigo. Porém, cabe ressaltar que, para Heidegger, perguntar pela forma como a filosofia pensa o ser não implica um resgate formal dos conceitos passados, como se estes estivessem expostos na “galeria histórica dos conceitos” e fossem algo que não vigorasse mais no âmbito do pensamento contemporâneo. Essa é a perspectiva

- historiográfica, cuja tarefa se restringiria ao levantamento de dados registrados acerca desse conceito. Entretanto, por entender que os modos como o ser foi pensado não são da ordem do passado resoluto, mas, ao contrário, guiam nossa forma não só de compreender o tema, como, também, nosso próprio modo de lidar com a realidade, Heidegger afirma que não se trata, então, de fazer “uma computação historiográfica de diferentes concepções” de ser, mas de perguntar “como o ser se atém a nós e em que pé nos encontramos hoje com o ser” (HEIDEGGER, 1998, p. 118).
- ¹⁸ Boss afirma que “a maioria das questões de Martin Heidegger nunca tinham encontrado os médicos formados em ciências naturais, enquanto questões. Muitos participantes pareciam até mesmo chocados e indignados com o fato de alguém se permitir colocar tais questões” (HEIDEGGER, 2007, p.XIV (13)).
- ¹⁹ Ao falar que o *Dasein* compreende ser, Heidegger não usa o termo compreensão como um modo possível de esclarecimento. Esse fenômeno é concebido ontologicamente como um modo fundamental do ser do homem que, como abertura de possibilidades, projeta esse ente para o seu poder-ser-no-mundo, compreensão não como atitude intelectual, que visa a uma elaboração teórica de um enunciado que objetive o conceito de ser cf. Heidegger, 1995, § 31.
- ²⁰ Emmanuel Lévinas (2001) afirma que, na medida em que a compreensão ontológica de ser não é uma faculdade cognitiva a que o homem, ocasionalmente, recorre para tomar conhecimento de suas possibilidades de ação, a distinção entre *sujeito que representa* e *objeto representado* já não pode ser estabelecida como o elemento mais genuíno da relação do homem com o mundo, de modo que o puro aferir objetivante passa a ser visto como uma atividade derivada e não fundante da existência humana. Conferir, também, Heidegger, 1995, §13.
- ²¹ Essas conjecturas, mesmo que pareçam caricatas, podem, em alguns aspectos, se aproximar do modo como a ciência moderna se porta diante da filosofia, mitigando sua função, ou ainda, não reconhecendo o tributo que lhe deve. Por outro lado, lembremos que, na modernidade, a própria filosofia passa a estar na esteira das ciências, impondo-se a mesma condição de produzir conhecimentos seguros, pois, como adverte Heidegger, “não ser ciência é considerado uma deficiência que é identificada com a falta de cientificidade” (HEIDEGGER, 1996, p. 315). Tais conjecturas também nos fazem lembrar a confusa apropriação de alguns psiquiatras em relação a conceitos heideggerianos, aplicando-os diretamente aos fenômenos da clínica, deturpando ou desprezando a cardeal tarefa ontológica de sua filosofia, cuja analítica do *Dasein* cumpre a função de fio condutor, de passo preparatório. Tomemos como exemplo a *daseinsanálise* psiquiátrica de Ludwig Binswanger, que aborda o *Dasein* enquanto sujeito e aplica – sem maiores considerações ontológicas – os resultados da analítica existencial desse ente no campo ôntico-factual (clínica). Para Loparic (2002), esse equívoco de Binswanger edifica-se sobre a desconsideração de que a análise heideggeriana do homem “serve-se tão somente para a determinação da compreensão do ser”, serve como tarefa prévia à colocação dessa questão cardeal de sua filosofia, cf. Loparic, 2002. Sobre a crítica de Heidegger à forma equivocada como alguns psiquiatras – em particular, Blamkenburg, Häfner e Binswanger – se atém ao seu pensamento, ver os diálogos com Boss (1961-1972) *in* Heidegger, 2007.
- ²² Em *Que é uma coisa?* Heidegger questiona o fato de tomarmos como natural a compreensão de “coisa” como suporte de atributos, apontando para o quanto assumir esta suposta “naturalidade” dos fatos encurta o esforço de um pensar histórico (HEIDEGGER, 1992).
- ²³ Em outros trabalhos analisamos algumas teses heideggerianas sobre a psicanálise e indicamos os fundamentos da argumentação do filósofo (RIBEIRO, 2006, 2008, 2009).

Referências

ASSOUN, P.-L. **Introdução à epistemologia freudiana**. Tradução Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1983.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Tradução Márcia de Sá Cavalcante Schuback. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1995. Parte 1.

_____. **Sobre o humanismo**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1996.

_____. L'époque des conceptions du monde . In : _____. **Chemins qui ne mènent nulle part**. Traduit Wolfgang Brokmmeier. Paris : Gallimar, Nouvelle édition, 2004.

_____. **Zollikoner Seminare**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007.

_____. **Seminários de Zollikon**. Tradução Maria de Fátima Almeida Prado, Gabriela Arnhold. São Paulo: EDUC; Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. Was ist Metaphysik? In: _____. **Wegmarken**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA Band 9.

HEIDEGGER, M. O que é metafísica? In: _____. **Conferências e escritos**. Tradução Ernildo Stein. São Paulo. Abril Cultural, 1979. (Os pensadores).

_____. **Introdução à Metafísica**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1976.

_____. **Que é uma coisa?** Tradução Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. **Heráclito**. Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. Ciência e pensamento do sentido. In: **Ensaio e conferências**. Tradução Emanuel C. Leão, Gilvan Fogel e Márcia Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002a.

_____. O que significa pensar? In: _____. **Ensaio e conferências**. Tradução Emanuel C. Leão, Gilvan Fogel e Márcia Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002b.

LEVINAS, E. **En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger**. [S.l.]: Librairie Philosophique J. Vrin, 2001.

LOPARIC, Z. Além do inconsciente – sobre a desconstrução heideggeriana da psicanálise. **Natureza Humana – Revista Internacional de Filosofia e Psicanálise**, São Paulo, v. 3, n 1, p. 91-140, jan./ jun. 2001.

_____. O conceito de Trieb (pulsão) na psicanálise e na filosofia. In: Machado, J. (org.). **Filosofia e Psicanálise: um diálogo**. Porto Alegre: EDI-PUCRS. 1999.

LOPARIC, Z. Binswanger, leitor de Heidegger: um equívoco produtivo? In: **Natureza Humana – Revista de Filosofia e Práticas Psicoterápicas**, São Paulo, v. 4, n. 2, p. 383-413, jul./dez. 2002.

RIBEIRO, C. V. A crítica de Heidegger a Freud: quando o acesso mais originário à realidade não requisita representação. **Natureza Humana – Revista de Filosofia e Práticas Psicoterápicas**, São Paulo, v. 8, p. 1, out. 2006. Especial 2.

_____. Freud se encaixaria no rol dos operários (*Handwerker*) das ciências naturais? Considerações heideggerianas acerca da psicanálise freudiana. **Aprender – Caderno de Filosofia e Psicologia da Educação**, Vitória da Conquista, n.10, p. [sem informação], jan./jul. 2008.

_____. O falso-self prodigioso e a era da técnica: um diálogo possível entre D. W. Winnicott e Martin Heidegger. **Ideação**, Feira de Santana, ano 13, v. 1, n. 22, p. 171-205, 2009. Semestre 1.

Recebido em: 3 de maio de 2012.

Aprovado em: 10 de julho de 2012.

6

Experiência e metafísica em Bergson

Leonardo Maia Bastos Machado

A ligação entre pensamento e experiência sempre foi de grande importância na história da filosofia, mas talvez tenha se tornado uma das questões mais características da modernidade filosófica. Uma linha de clivagem que passa centralmente pela experiência e por suas diferentes acepções separa as grandes escolas filosóficas do período. Racionalismo e empirismo, criticismo e idealismo, transcendentalismo e positivismo são, entre outros, movimentos, que encontram um importante elemento de determinação precisamente nesse termo. Suas diferenças, e suas diferentes posições, decorrem, em grande medida, do modo pelo qual compreendem o sentido e o valor da experiência, e de como se posicionam em relação a ela.

Em princípio, Bergson, por seus conceitos mesmos, pareceria inteiramente avesso a esse crivo conferido e constituído a partir da experiência, alguém que não corrobora a ideia de uma orientação filosófica positiva a partir da simples experiência. Seu novo apelo à metafísica, sua postulação de que o conhecimento é conhecimento das coisas mesmas, o fato de tomar a intuição como método, a própria crítica que faz a todas essas divisões escolares e que alcançam, em seu conjunto, todos esses movimentos filosóficos que elencávamos acima (e, notadamente, as razões que estes elegem para se opor), pareceriam apontar para um claro desprezo pela experiência como um elemento genuíno ou digno do fazer filosófico. Ela talvez pudesse interessar e mesmo consolidar a ciência, mas não, certamente, a metafísica.

E, no entanto, o conceito de experiência encontra em seu pensamento uma importância fundamental. A ponto de, possivelmente, não estarmos equivocados se considerássemos a filosofia de Bergson como uma tentativa profunda de se fazer ou de se extrair uma metafísica positiva, da pura experiência, sendo essa ao mesmo tempo a verdadeira função da metafísica, e por

extensão da filosofia enquanto tal. Nesse caso, cabe precisar que não se trata de reduzir a metafísica à simples empiria, nem de se fazer da experiência comum o objeto próprio ou, mais exatamente, o instrumento do pensamento metafísico, mas de mostrar como a experiência ilumina e dá contornos próprios ao trabalho da metafísica, de duas formas: por um lado, a metafísica não é pensada como um domínio apostado ao plano da experiência, mas antes se exerce em seu seio mesmo, na circulação imanente dessa própria multiplicidade da qual fazemos experiência no contato direto com o real; por outro lado, busca-se mostrar como a metafísica se vincula à experiência, emprestando-lhe um caráter superior. Assim, aponta Bergson, nas palavras que dão fecho à *Introdução à Metafísica*,

[...] a metafísica nada tem de comum com uma generalidade da experiência, e entretanto ela poderia se definir como a *experiência integral* (BERGSON, 1991, p. 1432, grifo do autor).

Essa definição da Metafísica como uma “experiência integral” merece nossa atenção. Ela é certamente mais interessante do que aquelas que preferem precisar a concepção e os objetivos da metafísica bergsoniana, através de sua vinculação a um genitivo qualquer. Metafísica “do absoluto”, “da matéria”, ou “das coisas mesmas”, definições elencadas, ou por seus intérpretes ou até pelo próprio Bergson, são, contudo, expressões em que a simples presença do complemento de algum modo indica já uma divisão que não condiz com a concepção bergsoniana acerca da verdadeira forma de ligação da metafísica com o real (ou das relações no real, através de suas articulações). Uma definição mais interessante, então, aquela, porque mais precisa: ela determina mais adequadamente aquilo que Bergson efetivamente buscou através de suas concepções metafísicas. E que foi, indubitavelmente, o conhecimento do absoluto, da matéria, das coisas mesmas, mas, efetivamente, enquanto uma experiência integral de todas essas coisas.

Mas o que seria então essa experiência, essa experiência integral tomada como um elemento da pesquisa metafísica e, ainda, qual a forma de sua relação com a ideia mais geral de experiência? Seriam as duas uma mesma coisa? Ou a condição metafísica se caracterizaria como um tipo de investimento novo, que viria talvez oferecer da experiência uma nova imagem, fazer desta um procedimento ativo e que, portanto, a arrastaria para além de uma mera condição de

receptividade? Pois, para Bergson, é importante frisá-lo, a metafísica consiste, em especial, sempre em uma forma de ultrapassamento. A definição mais simples do que é a metafísica deveria indicar, sobretudo, isso: que ela é, antes de tudo, um ultrapassar e uma condição de ultrapassar. Um ultrapassamento do “estado da experiência em direção às condições da experiência” (DELEUZE, 2001, p. 15, 18-19), um ultrapassamento em direção a “uma ordem de realidade *diferente* da do espírito” (WORMS, 1997, p. 190, grifo do autor), ou, enfim, na sua definição mais ampla e no seu objetivo mais ambicioso, ultrapassamento da própria condição humana (“a filosofia deveria ser um esforço para ultrapassar a condição humana” (BERGSON, 1991, p. 1425)). Pelo que a metafísica surge sempre como um ganho ou uma aquisição superior, como a inscrição em uma condição mais profunda do que aquela habitualmente experimentada ou vivenciada por nós. Se podemos dizer que a metafísica bergsoniana, ao aderir ao movimento, dá a essa adesão a força de um programa, é porque, pelo movimento, e através dele, se apresenta e se viabiliza toda uma possibilidade de superação, de configuração de uma forma superior e viva: o conhecimento metafísico deve se ligar ao movimento, porque esta é, ontologicamente, a verdadeira natureza do real, mais ainda, porque, nessa perspectiva sempre metafísica, o movimento apresenta-se, em termos práticos, como a possibilidade de se perseguir tal objetivo superior: o de fazer diferir e, pela diferença, fazer superar. Nesse sentido, só há um “real alcance metafísico” quando passamos de uma ordem inicial a uma ordem diferente e superior àquela em que inicialmente nos encontrávamos (WORMS, 1997)¹.

Insistindo nesse ponto, cabe compreender também que a experiência à qual se refere Bergson, ou seja, experiência como um “vetor” metafísico, deve exigir igualmente um ultrapassamento da condição usual de experiência. Distinguem-se em sua filosofia dois tipos de experiência que, por sua vez, vão indicar algo mais importante, isto é, duas formas diferentes de conhecimento. Para Bergson, nosso conhecimento presente, e mesmo nosso modelo de conhecimento (aí incluído o filosófico), inclui-se no conjunto mais geral do que ele chama de experiência humana. A experiência humana não é apenas a condição comum, social, política e cultural que liga os homens entre si, mas, em especial, o reflexo lógico dessa ligação: ela indica uma forma de experiência relativa, que reflete os interesses (sociais, vitais) da própria espécie. Seu caráter relativo é então o

mais amplo e geral possível: relativo ao próprio homem, à condição de sua humanidade e aos seus interesses. É essa condição comum, compartilhada, social, de uma “experiência humana” que inflete e condiciona todos os saberes segundo um interesse prático, puramente utilitário. Para Bergson, então, os saberes respondem, invariavelmente, às nossas necessidades e são por elas condicionados. E mesmo o pensamento não está, em princípio, a salvo desse condicionamento. Suas produções, sendo então a própria linguagem um dos principais exemplos, visam, no mais das vezes, a garantir nossas necessidades e nossas demandas sociais; o pensamento é, antes, uma forma de resposta a tal imposição prática, a essas necessidades humanas, do que um exercício propriamente autônomo da nossa razão.

Trata-se então de distinguir inicialmente entre o “imediató” e o “útil”, e de compreender essas duas tendências como verdadeiros elementos formadores de dois tipos de experiências distintas (e, por consequência, de modos de conhecimento igualmente diversos). Os dois termos cindem nosso conhecimento em duas direções, e uma forma de experiência irá se constituir já na perda mesmo dessa possibilidade de uma experiência imediata das coisas (ou seja, livre do travo imperativo da necessidade quotidiana). A “aurora de nossa experiência humana” começa, então, com o que Bergson denomina a “virada da experiência”, “na passagem do imediato ao útil” (BERGSON, 1991, p. 321).

Com isso, nessa passagem do imediato ao útil, a experiência que fazemos, a experiência em seu sentido mais usual acabou por tomar a forma, para Bergson, de uma experiência limitada, fragmentada. Ela deixa o movimento do real, deixa o contínuo da vida para fazer avaliações parciais, para “recortar” a realidade segundo seu interesse parcial e até circunstancial. O real constituído pelas exigências utilitárias ou práticas (ou seja, o real tal como o “conhecemos”) é, em essência, descontínuo, fragmentado, preenchido por pontos fixos que substituem, conforme o preenchimento de nossas solicitações, o movimento real das coisas. A experiência, nesse sentido, é vítima de um empobrecimento radical: ela tem a condição de apresentar, então, apenas aquilo que pode ver, ou que lhe é dado ver, segundo os critérios da nossa inteligência ou, em outras palavras, os critérios que a nossa necessidade e interesse impõem, mesmo à nossa inteligência, e que, na verdade, permitem a ela distinguir e recortar, antes que efetivamente conhecer.

A filosofia não é exceção. Ela é vítima dessa mesma necessidade de cumprir um desígnio social, de se adequar a um interesse prático.

Disso resulta que sua atividade, mesmo sua atividade conceitual, é concebida em vista de um preenchimento utilitário. Com isso, revela-se, por outro lado, a conseqüente desnaturação de sua capacidade de investigação metafísica: “na maioria das vezes, [os conceitos da filosofia] foram elaborados pelo organismo social, com vistas a um objeto que nada tem de metafísico. Para formá-los, a sociedade recortou o real segundo suas necessidades. Por que a filosofia aceitaria uma divisão que tem todas as chances de não corresponder às articulações do real? Ela, contudo, de ordinário, aceita-a” (BERGSON, 1991, p. 1292).

E, para Bergson, nem mesmo as ditas “filosofias da experiência” (o empirismo, por exemplo) constituiriam uma exceção a esse quadro. Se elas elegem a experiência como o elemento basilar de nosso processo de conhecimento, é na verdade apenas essa mesma experiência reduzida, empobrecida que elas acabam por adotar:

O erro [do empirismo] não é o de prezar excessivamente a experiência, mas ao contrário, de substituir a experiência verdadeira, a experiência que nasce do contato imediato do espírito com seu objeto, por uma experiência desarticulada e, por conseqüência, talvez desnaturada, arranjada, em todo caso, para a maior facilidade da ação e da linguagem. Justamente porque essa fragmentação do real se operou com vistas às exigências da vida prática, ele não seguiu as linhas interiores da estrutura das coisas (BERGSON, 1991, p. 320).

Nesse sentido, os dados da experiência habitual com que trabalha o empirista (mas não só ele, todo filósofo da experiência...), ou seja, os fatos, não são outra coisa senão o resultado material de uma percepção já inclinada:

O que chamamos ordinariamente um *fato* não é a realidade tal como ela apareceria a uma intuição imediata, mas uma adaptação do real aos interesses da prática e às exigências da vida social (BERGSON, 1991, p. 203).

Sem dificuldade, Bergson mostra como se poderia estender a objeção lançada contra as filosofias da experiência também àquelas filosofias que acreditam realizar sua crítica. Pois estas preservam daquelas um mesmo elemento de fundo, uma mesma concepção

de experiência manietada, e se mantém, portanto, no mesmo plano filosófico daquelas, ainda que de forma “crítica”. Seus fundamentos e objetivos são apenas aparentemente mais rigorosos. Na verdade, elas recaem na ilusão mesma que acreditam criticar. Pois o que fazem, senão apenas redobrar o distanciamento da possibilidade metafísica, ao criticar uma experiência já de antemão distante dela? A “crítica” é, nesse caso, duplamente equivocada, porque, de um lado, evoca uma mesma experiência utilitária, inteiramente instrumentalizada, e porque, ao final, procura “limitar” algo já originariamente limitado, senão mesmo absolutamente extraviado. Com isso, a crítica filosófica mostrou-se até o presente, também insuficiente, sobretudo porque mal dirigida, pois acaba não fazendo mais do que desautorizar ou deslegitimar um uso, já em si mesmo inteiramente ilegítimo, da experiência e da razão. A verdadeira crítica deveria, sim, reencaminhar a experiência e o conhecimento às suas reais possibilidades, isto é, à Metafísica e, nesse sentido, a filosofia kantiana, que é um alvo constante de Bergson (1991, p. 321), encontra nesse ponto, talvez, a crítica mais contundente de sua parte:

A impotência da razão especulativa, tal como Kant a demonstrou, não é, talvez no fundo, senão a impotência de uma inteligência assujeitada a certas necessidades da vida corpórea e que é exercida sobre uma matéria que foi preciso desorganizar para a satisfação de nossas necessidades. Nosso conhecimento das coisas não seria mais, então, relativo à estrutura fundamental de nosso espírito, mas apenas a seus hábitos superficiais e adquiridos, à forma contingente que ele mantém de nossas funções corpóreas e de nossas necessidades inferiores.

Entende-se assim, preliminarmente, a distinção entre inteligência e intuição em Bergson. A inteligência é o modo de conhecimento aplicado, em todos os seus matizes e, em especial, à ciência. É, em essência, um modo mediado e referente aos nossos interesses. A intuição, por outro lado, é o modo de conhecimento imediato que caracteriza o pensamento metafísico. Bergson (1991, p.1278-1279), contudo, reconhece até certa “naturalidade” à ação e ao despertar da inteligência, na forma que ela atinge, e a expõe do modo mais simples:

Nossa inteligência é o prolongamento de nossos sentidos. Antes de especular, é preciso viver, e a vida exige que tiremos partido da matéria, seja com nossos órgãos,

que são ferramentas naturais, seja com os instrumentos propriamente ditos, que são órgãos artificiais. Bem antes que houvesse uma filosofia e uma ciência, o papel da inteligência era já o de fabricar instrumentos, e de guiar a ação de nosso corpo sobre os corpos vizinhos. A ciência levou esse trabalho da inteligência muito mais longe, mas não alterou sua direção. Ela visa, antes de tudo, a tornar-nos mestres da matéria. Mesmo quando ela especula, ela se preocupa ainda em agir, o valor das teorias científicas se medindo sempre pela solidez do controle que elas nos dão sobre a realidade.

A metafísica tem, então, na reversão dessa aceção interessada e aplicada do conhecimento, a sua primeira tarefa. Para Bergson, o resultado atual de nosso conhecimento, a configuração que ele tomou não é irreversível. Ele representa apenas a consecução, bem sucedida, aliás, de uma possibilidade que historicamente se impôs. A metafísica, por outro lado, para além dessa possibilidade, deve determinar seu modo próprio de exercício, que consiste na superação dessa experiência fragmentada, descontínua, fruto dessa visão utilitarista e parcial do conhecimento e, portanto, na superação de uma relação sempre exterior com o real, em benefício de uma relação mais uma vez intrínseca, relação esta que, em grande medida, e de forma até bastante surpreendente, não requer, para Bergson, a invenção de novos conceitos ou procedimentos, nem nenhuma outra inovação radical, mas apenas a recuperação, em nós mesmos, de nossa intuição, de nossa capacidade de experiência conforme a sua verdadeira natureza, e em seu mais pleno alcance, na essencialidade da sua função:

A relatividade do conhecimento não seria, portanto, definitiva. Desfazendo o que nossas necessidades fizeram, restabeleceríamos a intuição em sua pureza primeira e retomariamos contato com o real (BERGSON, 1991, p. 321).

Trata-se, emprestando do termo matemático, de realizar um trabalho de *integração* (“O procedimento extremo da pesquisa filosófica é um verdadeiro trabalho de integração” (BERGSON, 1991, p. 321)), dando a ele, decerto, um caráter estritamente filosófico. Através desse esforço de integração, apresenta-se a possibilidade de recondução da filosofia, enquanto metafísica, à forma de uma

intuição originária ligando-se a uma “continuidade indivisa”, a uma “unidade viva” (BERGSON, 1991, p. 319, 320). Desse modo, poder-se-á restabelecer a ligação entre termos ora disjuntos, separados pela ação interessada da experiência e de nosso conhecimento.

Com efeito, trata-se de uma exigência difícil, senão até inatingível, a de pretender fundar o conhecimento metafísico num completo ultrapassamento da experiência comum, isto é, dessa experiência já recortada de antemão pelo interesse (“Certamente, seria quimérica a tentativa de querer se libertar das condições fundamentais da percepção exterior” (BERGSON, 1991, p. 323)). Mas, ao que parece, é possível, por sobre essa experiência mesma, apresentar a possibilidade de um modo de ver diferente:

[...] a questão é saber se certas condições, que mantemos de ordinário como fundamentais, não concerniriam ao emprego a se fazer das coisas, ao partido prático a se tirar delas, bem mais que ao conhecimento puro que podemos ter delas (BERGSON, 1991, p. 323).

Assim, o que Bergson postula, em relação ao uso da experiência é, acima de tudo, e nisso ele é caracteristicamente moderno em sua renovação da metafísica, uma mudança de perspectiva ou de percepção: devemos fundamentalmente aprender a ver diferentemente em meio e a partir das condições mesmas de que dispomos, condições essas presentes em nossa experiência (que ele identificará, como veremos, com o próprio senso comum). Para ele, todas as condições para uma pesquisa verdadeiramente metafísica estão dadas na nossa forma de experiência, seja do lado dos objetos, da realidade que se apresenta a nós, seja em nós mesmos, nos instrumentos e faculdades de que dispomos para alcançar essa realidade. Nessa possibilidade concreta, e mesmo imediata, reside talvez a principal condição, ao ver de Bergson, para que tenhamos, mais uma vez, ou enfim, uma filosofia verdadeiramente metafísica, em lugar de uma filosofia que, a rigor, sucumbiu a uma função meramente instrumental.

Fixemos então esse primeiro sentido para a metafísica, de um tipo de investigação especial que colmata, através da intuição, a fragmentação habitual de nosso conhecimento:

Tal é, com efeito, a marcha regular do pensamento filosófico: nós partimos do que acreditamos ser a experiência,

tentamos diversos arranjos possíveis entre os fragmentos que a compõem, aparentemente, e, diante da reconhecida fragilidade de todas as nossas construções, terminamos por renunciar a construir. – Mas haveria uma última empreitada a se tentar. Seria a de ir buscar a experiência em sua fonte, ou antes, acima dessa *virada* decisiva, na qual, infletindo-se no sentido de nossa utilidade, ela se torna propriamente experiência *humana* (BERGSON, 1991, p.321, grifos do autor).

Temos então um quadro que sintetiza a forma de emergência da metafísica, bem como seu verdadeiro escopo e a forma como ela se liga à experiência:

Nosso conhecimento habitual dos fatos ou dos fenômenos é relativo e imperfeito; mas ele não é relativo à estrutura constitutiva de nosso conhecimento, ele é apenas relativo à forma contingente que lhe impôs nossa natureza de ser vivo e agente; essa forma é, por isso mesmo, ultrapassável; e esse ultrapassamento não consistirá em um ultrapassamento de nossa experiência sensível ou imediata; ele consistirá, antes disso, em um retorno a essa experiência sensível ou imediata, e é justamente isso que se deverá entender aqui pela noção de intuição (WORMS, 1997, p. 201-202).

Trata-se então de revelar, por sob a experiência usual, o trabalho purificado da intuição. É a intuição pura o modo de experiência caracteristicamente metafísico, e toda a apresentação do método bergsoniano consiste, em especial, na sua exposição e na determinação da forma de sua ligação com a duração. Temos então um quadro em que Bergson sintetiza o movimento de seu método e a forma pela qual ele nos reintroduz, mais uma vez, no interior da pesquisa metafísica. Bergson apresenta-o, sinteticamente, em nove pontos:

1. Existe uma realidade exterior, que é dada, porém, de forma imediata a nosso espírito. Bergson compara a forma de sua apreensão à concepção mais usual da experiência, a do próprio senso comum (“O senso comum tem razão nesse ponto, contra o idealismo e o realismo dos filósofos” (BERGSON, 1991, 1420)); Mas o que precisamente é a intuição, como nos reapoderamos dela, ou ao menos como nos reaproximamos dela? Curiosamente, uma das formas utilizadas por Bergson para apresentá-la consiste nessa identificação com o senso

comum. A intuição não é, a princípio, distinta da experiência comum, experiência simples, usual do senso comum. Mas, com isso, o que na verdade Bergson quer indicar é um duplo distanciamento, uma dupla crítica, ao mesmo tempo do idealismo representacional e do realismo substancialista. A experiência deve ser a forma de superar, de um lado, a concepção da mera representação fenomênica, como, de outro, a consideração de que algo permanece sempre para além daquilo que efetivamente podemos perceber. Bergson (1991, p. 161-162) opõe as duas correntes buscando evidenciar sua inconsistência antipódica:

Nós muito espantaríamos um homem estranho às especulações filosóficas dizendo-lhe que o objeto que ele tem diante de si, que ele vê e que toca, não existe senão em seu espírito e para o seu espírito, ou mesmo, mais geralmente, não existe senão para um espírito, como queria Berkeley. Nosso interlocutor sustentaria sempre que o objeto existe independentemente da consciência que o percebe. Mas, por outro lado, nós igualmente espantaríamos esse interlocutor dizendo-lhe que o objeto é totalmente diferente daquilo que nele percebemos.

A experiência descrita como “senso comum” nada mais é, em relação a essas escolas e à sua duvidosa proliferação, do que um critério de simplicidade: temos, de fato, aquilo de que fazemos experiência, ou seja, as coisas enquanto tais, nelas mesmas, e esses são os verdadeiros objetos da metafísica. A metafísica não tem outro objetivo que o de revelar, nelas mesmas, essas coisas mesmas às quais a experiência nos põe em presença:

Portanto, para o senso comum o objeto existe nele mesmo e, por outro lado, o objeto é, em si mesmo, pitoresco como nós o percebemos. [...] Essa concepção da matéria é, simplesmente, a do senso comum [...], [a de] uma existência situada a meio caminho entre a ‘coisa’ e a ‘representação’ (BERGSON, 1991, p. 162, grifos do autor).

2. A realidade é movente, e sua natureza deve ser entendida, portanto, sempre como uma tendência. Buscar identificar e revelar as tendências do real (i. e., suas “articulações”), isso é para Bergson a suprema antítese de um certo “platonismo” que, desde a Antiguidade desvirtuou a metafísica (“platonizar [consiste para ele em] verter toda

experiência possível em moldes preexistentes” (BERGSON, 1991, p. 1429)). Mas tal caráter móvel, na verdade, é próprio tanto dos acontecimentos exteriores, quanto das nossas próprias sensações internas:

Não existem coisas feitas, mas apenas coisas que se fazem, não estados que se mantêm, mas apenas estados que mudam. [...] A consciência que temos de nossa própria pessoa, no seu contínuo escoamento, introduz-nos no interior de uma realidade, sob cujo modelo nós devemos nos representar as outras. *Toda realidade é portanto tendência, se convimos em chamar tendência uma mudança de direção no estado nascente* (BERGSON, 1991, p. 1420, grifo do autor).

3. É preciso distinguir, na atividade espiritual, um tipo de conhecimento que diz respeito à vida prática do conhecimento propriamente metafísico. O primeiro deles é “necessário ao senso comum”, e está na base da criação da própria linguagem e, mesmo, ao menos em parte, também da ciência positiva. Ele se caracteriza por “buscar pontos de apoio sólidos” e por se “representar *estados e coisas*”, formando “instantâneos” da mobilidade indivisa do real. Assim, por esse tipo de conhecimento, substitui-se

[...] o contínuo pelo descontínuo, a mobilidade pela estabilidade, a tendência em vias de mudança pelos pontos fixos que marcam uma direção da mudança e da tendência. Nesse caso, a inteligência se vale de cada conceito como uma questão prática que nossa atividade faz à realidade e à qual a realidade responderá, como convém nos negócios, por um sim ou um não. Mas, com isso, ela deixa escapar esse real que é sua essência mesma (BERGSON, 1991, p. 1420-1421).

4. Os desencontros e equívocos que verificamos na pesquisa metafísica (suas antinomias, contradições e mesmo as divisões de escola que suscita) devem-se, assim, em especial ao fato de que

[...] aplicamos ao conhecimento desinteressado do real os procedimentos de que nos servimos usualmente em uma finalidade de utilidade prática. [Assim, preferimos nos instalar] no imóvel para espreitar o movimento de passagem, em lugar de nos recolocar no movimento

para atravessar com ele as posições imóveis. [Ou ainda, quando preferimos] reconstituir a realidade, que é tendência e por consequência mobilidade, com os perceptos e os conceitos que têm por função imobilizá-la (BERGSON, 1991, p. 1421).

Ou seja, como afirma Bergson,

[...] compreende-se que conceitos fixos possam ser extraídos por nosso pensamento da realidade móvel; mas não há nenhum meio de reconstituir, com a fixidez dos conceitos, a mobilidade do real [:] com paradas, por mais numerosas que sejam elas, não se fará jamais a mobilidade (BERGSON, 1991, p. 1421, grifo do autor).

5. Com isso, forçosamente, a metafísica não pode resultar em nada; ela fracassa pelo seu método mesmo de investigação, que não é outro senão um método emprestado, adaptado canhestadamente da ciência ou até do senso comum e que visa extrair do real o que ele na verdade não é: um conjunto de pontos e situações fixas, descrito e regulado por conceitos e leis, que refletem, antes, tal interesse exterior, concreto, prático, do que a sua essência interior, em movimento. Mas é apenas essa impossibilidade, isto é, a de se reconstituir uma realidade movente, através de conceitos e idéias paradas, que é descrita e atacada pelas diversas correntes filosóficas que propugnam a inconsistência da metafísica como forma de conhecimento. É esse o traço comum aos céticos, idealistas, críticos e todos aqueles que

[...] contestam ao nosso espírito o poder de conhecer o absoluto [:] As demonstrações que foram dadas da relatividade de nosso conhecimento são então marcadas por um vício original: elas supõem, como o dogmatismo que atacam, que todo conhecimento deve necessariamente partir de conceitos de contornos fixos para com eles conhecer a realidade que corre (BERGSON, 1991, p. 1421).

6.

Mas a verdade é que nosso espírito pode seguir o caminho inverso. Ele pode se instalar na realidade móvel,

adotar sua direção permanentemente mutante, enfim, alcançá-la intuitivamente (BERGSON, 1991, p. 1421).

A assunção metodológica da intuição, porém, não se faz sem violência, sem a contrariedade ativa desse movimento já assimilado pelo pensamento, sem a reversão de um hábito, de um modo de pensar que se tornou “habitual”. Ou, mais exatamente, segundo a frase fundamental, que terá inspirado não poucos desenvolvimentos posteriores da filosofia francesa: “Pensar consiste em inverter a direção habitual do trabalho do pensamento” (BERGSON, 1991, p. 1421); com isso, será possível estabelecermos “conceitos fluidos”, conceitos plásticos o suficiente para “seguir a realidade em todas as suas sinuosidades e adotar o movimento mesmo da vida interior das coisas” (BERGSON, 1991, p. 1422).

7. Essa inversão, para Bergson, é responsável por alguns dos principais desenvolvimentos da ciência. É o caso, por exemplo, da análise infinitesimal. A metafísica deveria se espelhar e mesmo adotar “para estendê-la a todas as qualidades, ou seja, à realidade em geral, a idéia geradora de nossa matemática” (BERGSON, 1991, p. 1423). Mas à diferença desta, a metafísica não traduziria em símbolos aquilo que alcança intuitivamente. A intuição como método consistirá, ao menos inicialmente, em determinar essa inversão de nossos métodos de investigação de maneira metódica, estendendo à metafísica o que a análise infinitesimal representou para a matemática e para as ciências em geral. Assim, analogamente, temos que “um dos objetos da metafísica é o de operar diferenciações e integrações qualitativas” (BERGSON, 1991, p. 1423).

8. A intuição seria, por essa razão, o ponto de convergência entre ciência e metafísica. Ela aporta precisão à metafísica e, por outro lado, amplia as perspectivas de cada ciência:

A ciência e a metafísica se reúnem na intuição. Uma filosofia verdadeiramente intuitiva realizaria a união tão desejada da metafísica e da ciência. Ao mesmo tempo em que ela constituiria a metafísica em ciência positiva – ou seja, progressiva e indefinidamente perfectível –, ela levaria as ciências positivas propriamente ditas a tomar consciência de seu verdadeiro alcance, freqüentemente muito superior ao que elas imaginam. (...) *Ela teria por resultado restabelecer a continuidade entre as intuições que*

as diversas ciências positivas obtiveram de longe em longe no curso de sua história, e que elas não obtiveram senão por lances de gênio” (BERGSON, 1991, p. 1424, grifo nosso).

A intuição reintegra, colmata os vazios, hiatos e buracos de nosso modo presente de conhecimento (que se convencionou chamar de “relativismo” ou relatividade”):

É relativo o conhecimento simbólico por conceitos preexistentes, que vai do fixo ao movente, mas não o conhecimento intuitivo que se instala no movente e adota a vida mesma das coisas. Essa intuição atinge um absoluto” (BERGSON, 1991, p. 1424, grifo do autor).

9.

Que não haja duas maneiras diferentes de conhecer a fundo as coisas, que as diversas ciências tenham sua raiz na metafísica, é o que pensaram em geral os filósofos antigos. Este não foi o seu erro. Ele consistiu em se inspirar por essa crença, tão natural ao espírito humano, que uma variação só pode exprimir e desenvolver invariabilidades. Daí resultava que a Ação era uma Contemplação enfraquecida, a duração, uma imagem enganadora e móvel da eternidade imóvel, a Alma, uma queda da Idéia. Toda essa filosofia que começa em Platão para chegar até Plotino é o desenvolvimento de um princípio que formularíamos assim: ‘há mais no imutável do que no movimento e passa-se do estável ao instável por uma simples diminuição’. Ora, é o contrário que é a verdade (BERGSON, 1991, p. 1424-1425, grifo do autor).

E Bergson irá considerar que a ciência (e a filosofia) moderna data, precisamente, do “dia em que se erigiu a mobilidade em realidade independente” (BERGSON, 1991, p. 1424-1425).

Mas, nesse caso, como conhecer o móvel?

Surge aí um novo aspecto da importância da experiência. Bergson cultiva um valor todo especial pela noção de “precisão”. A metafísica não pode ser apenas a forma geral (e, portanto, imprecisa) da ciência. Nesse caso, a experiência é ao mesmo tempo o instrumento de um conhecimento real e vivo (e não meramente abstrato, dialético, distanciado conceitualmente do real), mas, sobretudo, um instrumento

e uma medida de precisão. Através da experiência teríamos acesso às coisas mesmas, mas ainda, através dela nos medimos e ao nosso conhecimento, por esse “contato”. Em lugar da simples circulação entre convenções, circulação ela mesma convencional, a experiência é o lugar de uma verificação real, a visão real de uma existência.

Mas vemos também que alguma coisa de absolutamente nova parece brotar a partir das concepções bergsonianas. Não se trata apenas de uma nova metafísica, mas de um objeto que jamais possuiremos, e do qual, paradoxalmente, exclusivamente, poderíamos ter alguma “certeza”. Trata-se de um objeto móvel, uma força antes que uma forma, uma virtualidade antes que uma matéria. É esse objeto intenso, esse objeto virtual (expressão mais bergsoniana) que Bergson introduz definitivamente na filosofia.

Esse movimento explica a forma de relação entre experiência e metafísica. Mais do que isso, ele apresenta-nos a possibilidade efetiva de um conhecimento que negligenciamos por inteiro e que caracteriza o caráter dito positivo da metafísica para Bergson. Uma metafísica positiva apresentaria, como a ciência, a condição de um eterno desenvolvimento, uma eterna progressão e um permanente acúmulo de conhecimentos. É na direção dessa concepção que devemos orientar nossa pesquisa metafísica:

Penso que não existe qualquer princípio do qual a solução dos grandes problemas possa ser deduzida matematicamente. Tampouco vejo algum fato decisivo que resolva a questão, como acontece na física e na química. Acredito perceber, isso sim, nas diversas regiões da experiência, grupos diferentes de fatos em que cada um, mesmo sem nos dar o conhecimento desejado, mostra-nos uma direção onde encontrá-lo. Ora, já é alguma coisa possuir uma direção. E é muito ter várias, pois essas direções devem convergir num mesmo ponto, e esse ponto é justamente o que nós buscamos. Enfim, nós possuímos desde já um certo número de linhas de fatos, que não vão tão longe quanto seria necessário, mas que nós podemos prolongar hipoteticamente... cada uma, tomada à parte, nos conduzirá a uma conclusão simplesmente provável; mas a reunião de todas, por sua convergência, nos colocará em presença de uma tal acumulação de probabilidades que nós sentiremos, espero, o caminho da certeza (BERGSON, 1972, p. 885).

Nesse caso, devemos entender que a metafísica é, então, nada mais que o ultrapassamento plural, diferencial, qualitativo da experiência simples, mas por essa própria experiência, nela mesma; ou ainda, nesse movimento mesmo que se quer recobrar, ela não é *mais* do que essa mesma experiência, ela é a própria experiência em seu puro movimento, sem a aposição do crivo preliminar do interesse e da utilidade que a orientam: “A metafísica tornar-se-á então a experiência mesma. A duração se revelará tal qual ela é, criação contínua, jorro ininterrupto de novidade” (BERGSON, 1991, p. 1259).

NOTA

¹ Para Worms (1997, p. 190), “é preciso, com efeito, reter que *a metafísica se define, inicialmente, por um tipo particular de obstáculo a superar [...]*” (grifo do autor) (tema desenvolvido em seguida, à p. 192). Cf. ainda, Deleuze, 2001, p. 15-19.

Referências

BERGSON, H. **Oeuvres**. Paris: PUF, 1991. (Edição do Centenário).

_____. **Mélanges**. Paris: PUF, 1972.

DELEUZE, G. **O bergsonismo**. Tradução Luiz Orlandi.. São Paulo: Editora 34, 2001.

WORMS, F. **Introduction à matière et mémoire de Bergson**. Paris: PUF, 1997.

Recebido em: 19 de março de 2012.

Aprovado em: 22 de maio de 2012.

O eclipse da razão segundo Horkheimer

Carla Milani Damião

O título deste artigo repete o do livro de Max Horkheimer (*The eclipse of reason*), que reúne uma série de palestras realizadas em 1944 na Universidade de Columbia. O livro foi publicado em 1946 e, segundo seu autor, está intimamente ligado ao trabalho desenvolvido naquele período em colaboração com Theodor Adorno e Leo Lowenthal; o primeiro, como se sabe, filósofo e membro do Instituto de Pesquisa Social dirigido por Horkheimer, e o segundo, sociólogo e igualmente membro do Instituto. Na versão alemã dessa obra, publicada apenas em 1968, o título foi modificado do original em inglês para *Crítica da razão instrumental*, conceito que se tornou referência para o reconhecimento da Teoria Crítica que compõe o corpo teórico da conhecida Escola de Frankfurt.

Horkheimer, no prefácio ao livro original, comenta a indissociabilidade de suas ideias e a de seus interlocutores:

Seria difícil dizer quais idéias se originaram da mente de Adorno e quais da minha propriamente: a nossa filosofia é uma só. A infatigável cooperação de meu amigo Leo Lowenthal, e seus conselhos como sociólogo, forma contribuição valiosíssima (1974, p. 7).

A parceria com Adorno data do período do exílio, quando este se muda para Los Angeles, em 1941. A obra escrita em conjunto, que se tornou referência para a filosofia contemporânea e para o tema da crise da razão, surgiu em 1944 em sua primeira versão e foi lançada na mesma data de *Eclipse da razão* e *Dialética do Esclarecimento*. Podemos supor, portanto, uma aproximação dos temas das duas obras, com base na colaboração intelectual dos autores citados.

Como o tema da crise da razão é apresentado nas conferências? Seus títulos são sugestivos: “Meios e fins”, “Panaceias em conflito”, “A revolta da natureza”, “Ascensão e declínio do indivíduo” e “Sobre o conceito de Filosofia”.

Na primeira conferência encontramos uma distinção entre razão subjetiva e razão objetiva. A razão subjetiva, diz o autor,

[...] relaciona-se essencialmente com meios e fins, com a adequação de procedimentos mais ou menos tidos como certos e que se presumem auto-explicativos. Concede pouca importância à indagação de se os propósitos como tais são racionais. Se essa razão se relaciona de qualquer modo com os fins, ela tem como certo que estes são também racionais no sentido subjetivo, isto é, de que servem ao interesse do sujeito quanto a sua autopreservação — seja do indivíduo isolado ou a da comunidade de cuja subsistência depende a preservação do indivíduo (HORKHEIMER, 1974, p. 11-12).

Orientado por valores utilitários imediatos, a pergunta que poderia causar embaraço ao homem comum – o que é razão ou qual é o significado de razão? – é, na verdade, motivo de indiferença, visto que a resposta parece-lhe dada de antemão: “o conceito de razão se explica por si mesmo” (HORKHEIMER, 1974, p. 11), sendo a medida desta, sua utilidade.

Conhecemos a pergunta socrática que funda a Filosofia: “o que é?” e não “para que serve?”, ou “como funciona?”. O conceito de razão objetiva chamar a atenção para a busca de universalização presente na Filosofia e nos grandes sistemas filosóficos – de Platão e Aristóteles, ao Idealismo Alemão – nos quais se objetivava desenvolver, segundo Horkheimer,

[...] um sistema abrangente, ou uma hierarquia, de todos os seres, incluindo o homem e seus fins. O grau de racionalidade de uma vida humana podia ser determinado segundo a sua harmonização com a totalidade. A sua estrutura objetiva, e não apenas o homem e seus propósitos, era o que determinava a avaliação dos pensamentos e das ações individuais (HORKHEIMER, 1974, p. 12-13).

Não há, para este tipo de razão, no entanto, uma eliminação do outro tipo de razão – a razão subjetiva –, mas uma integração desta

a uma racionalidade universal. Tratava-se de um “grande esforço” para incluir na razão objetiva os interesses e o instinto de autopreservação. Horkheimer cita Platão como exemplo desse esforço, ao idealizar sua *República* “a fim de provar que aquele que vive à luz da razão objetiva vive também uma vida feliz e bem sucedida” (HORKHEIMER, 1974, p. 13). A razão objetiva teria como ênfase conceitos como a “idéia do bem supremo, o problema do destino humano e o modo de realização dos fins últimos” (HORKHEIMER, 1974, p. 13).

O próprio Horkheimer, em nota, diz que a definição desses dois tipos de razão assemelha-se em certo grau à diferença que a escola de Max Weber fazia entre “racionalidade funcional” e “racionalidade substancial”, distinguindo, no entanto, a reação contrária de Weber à segunda, baseada numa visão pessimista que efetivaria uma renúncia da filosofia.

A separação entre os dois tipos de razão possui, para o autor, um lastro na história. Em primeiro lugar, a razão sempre esteve associada ao sujeito. “A faculdade subjetiva de pensar”, diz Horkheimer, “foi o agente crítico que dissolveu a superstição” (o mito) (HORKHEIMER, 1974, p. 15). O problema que decorreu da denúncia do mito como falsa racionalidade teria gerado, em contraposição, uma objetividade em si própria.

Assim, o autor conclui que

A crise atual da razão consiste basicamente no fato de que até certo ponto o pensamento ou se tornou incapaz de conceber tal objetividade em si ou começou a negá-la como ilusão (HORKHEIMER, 1974, p. 15).

O resultado seria o que ele chama de “desterro da razão”. À parte de qualquer pátria arquetípica que lhe confira totalidade e universalidade, a razão encontra-se desterrada, exilada. Qual é a origem desse desterramento?

Uma das características da razão objetiva é que, mais do que a razão subjetiva, ela busca uma autonomia em relação à mitologia e à religião, fundando sua própria tradição com base no procedimento metódico. Horkheimer critica o aspecto conciliatório assumido por esse tipo de razão. Cito uma passagem, na qual ele explica:

Diferenças em matéria de religião, as quais, com o declínio da igreja medieval, tornaram-se o terreno favorito para o debate de tendências políticas opostas, não eram mais levadas a sério e nenhum credo ou ideologia era considerado digno de ser defendido até a morte. Esse conceito de razão era sem dúvida mais humano, mas era ao mesmo tempo mais fraco do que o conceito religioso de verdade, mais dócil aos interesses predominantes, mais adaptável à realidade como ela era, e por isso arriscado desde o princípio a render-se ao 'irracional' (HORKHEIMER, 1974, p. 21, grifo do autor).

Em relação à religião, a razão emancipada não descartou Deus — que permaneceu como uma espécie de ideia reguladora ou paradigma de perfeição — mas, diz Horkheimer, descartou a

[...] graça; pensavam que o homem podia alcançar todos os seus propósitos, fossem de conhecimento teórico ou de decisão prática, sem precisar recorrer a uma *lúmen supranaturale* (HORKHEIMER, 1974, p. 23).

E acrescenta:

Os filósofos do Iluminismo (ou Esclarecimento) atacaram a religião em nome da razão; e afinal o que eles mataram não foi a Igreja, mas a metafísica e o próprio conceito de razão objetiva [...]. A razão como órgão destinado a perceber a verdadeira natureza da realidade e determinar os princípios que guiam nossa vida começou a ser considerada obsoleta. Especulação passou a ser sinônimo de metafísica, e metafísica passou a ser sinônimo de mitologia e superstição (HORKHEIMER, 1974, p. 25-26).

Ora, o que vemos nessa distinção é a constituição de um outro conceito de razão, bastante citado a partir da *Dialética do Esclarecimento*: o de razão instrumental. A ideia está presente, (mas nem sempre anunciada diretamente), como no seguinte parágrafo:

Quanto mais as idéias se tornam automáticas, instrumentalizadas, menos alguém vê nelas pensamentos com um significado próprio. São consideradas como coisas,

máquinas. A linguagem tornou-se apenas mais um instrumento no gigantesco aparelho de produção da sociedade moderna. Qualquer sentença que não seja equivalente a uma operação nesse aparelho parece a um leigo sem sentido ... O significado é suplantado pela função ou efeito no mundo das coisas e eventos (HORKHEIMER, 1974, p. 30-31).

Nota-se, nessa passagem, o fator de instrumentalização das ideias e da linguagem, favorecendo a construção, não da razão emancipada, como se queria, mas de uma nova forma de mitologia. A mitificação da ciência se institui quando esta passa a ser entendida como a única formalização da razão moderna. Cito o texto novamente:

Segundo a filosofia do intelectual médio moderno, só existe uma autoridade, a saber, a ciência, concebida como classificação de fatos e cálculo de probabilidades. A afirmação de que a justiça e a liberdade são em si mesmas melhores do que a justiça e a opressão é, cientificamente, inverificável e inútil. Começa a soar como se fosse sem sentido, do mesmo modo que o seria a afirmação de que o vermelho é mais belo do que o azul, ou de que um ovo é melhor do que leite (HORKHEIMER, 1974, p. 32).

Ao procurar destruir o mito, o dogmatismo e a superstição, a razão esclarecida, ou os que são a ela submetidos, deixam-se manipular mais facilmente, tornam-se ingênuos e colaboradores de sistemas ideológicos opressivos. Não por acaso, após uma longa crítica ao pragmatismo e à redução da razão a um mero instrumento – o que, por sua vez, chega a afetar até mesmo seu caráter de instrumento – Horkheimer encerra o texto citando a distopia de Aldous Huxley, em seu *Admirável mundo novo*. O exemplo cabe-lhe como crítica à “organização mundial, um estado capitalista-monopolitista, que está sob a égide de uma autodissolvente razão subjetiva, concebida como um absoluto”. Mas, apesar de indicar essa dissolução, a afirmação ingênua de uma individualidade e o desprezo pelas massas conduzem Huxley a um misticismo que se enquadraria na mesma ideologia que critica.

Não é nossa intenção abordar exaustivamente a ordem das conferências, mas podemos nos deter nas distinções apresentadas e

verificar o contexto destas. Trata-se, na visão de alguns intérpretes, de um primeiro momento de definição da Teoria Crítica em oposição à teoria tradicional, a qual tem Horkheimer como fundador. A independência do Instituto de Pesquisa Social em relação às instituições acadêmicas e sua orientação freudo-marxista, cria estratégias críticas que se desenvolvem em oposição à filosofia moderna de Descartes que se estende à filosofia e à ciência contemporâneas ao Instituto. Não se trata de criar uma oposição entre Descartes, Marx e Freud. A razão moderna é criticada em seus desdobramentos, bem como o pensamento de Marx é revisto (algumas de suas teses são recusadas, como, por exemplo, a desarticulação da luta de classes pelo próprio capitalismo e a ideologização da classe proletária, a qual não se torna progressivamente mais consciente, no entanto mais dominada, o que coloca em crise, por conseguinte, a projeção de Marx no sentido de autonomia e libertação da classe revolucionária).

Um segundo momento da Teoria Crítica é marcado pela disputa entre vários teóricos a ela filiados (Adorno, é claro, mas também Albrecht Wellmer, Habermas, entre os mais conhecidos) com o chamado positivismo. Ou, em geral, por uma disputa balizada pela perspectiva da Teoria Crítica e os fundamentos epistemológicos do positivismo (representado por Popper, entre outros menos citados). Tratava-se também da crítica a uma popularização do positivismo aliado ao conservadorismo político e tecnocrático, que incluía igualmente uma tal vulgarização da psicologia que tornava seus agentes, os psicólogos, “funcionários e executivos da sociedade” (WIGGERSHAUS, 2002, p. 618).

Em Horkheimer há, particularmente, uma crítica dirigida à metafísica do positivismo refletida no pragmatismo americano e no neotomismo. Wiggershaus ressalta uma tolerância maior de Horkheimer com os metafísicos do que com os positivistas. Afirmo também que os princípios utilizados de razão objetiva e razão subjetiva são características da própria *Aufklärung* criticada.

Podemos notar essa crítica ao que Horkheimer considera ser o positivismo na segunda conferência, intitulada *Panacéias em conflito*, quando ele diz:

Existe hoje um acordo quase geral em torno da idéia de que a sociedade nada perdeu com o declínio do pensamento filosófico, pois um instrumento muito mais poderoso

de conhecimento tomou seu lugar, a saber, o moderno pensamento científico. [...] Os positivistas (tendência para hipostasiar a ciência) atribuem essa crise (a crise da cultura) à 'falta de fibra'. Existem muitos intelectuais pusilânimes, dizem eles, que, declarando desacreditar o método científico, recorrem a outros métodos de conhecimento, tais como intuição ou revelação. De acordo com os positivistas, precisamos é de abundante confiança na ciência. Claro que eles não estão cegos aos usos destrutivos aos quais se destina a ciência; mas proclamam que tais usos são perversões. É verdadeiramente assim? O progresso da ciência e sua aplicação, a tecnologia, não justificam a ideia corrente de que a ciência é destrutiva só quando pervertida e necessariamente construtiva quando entendida de modo adequado? Sem dúvida a ciência poderia ser destinada a melhores usos. Contudo, não é de modo algum certo que a via de realização das boas potencialidades da ciência seja a mesma no seu atual caminho. Os positivistas parecem esquecer que a ciência natural tal como a concebem é acima de tudo um dos meios auxiliares da produção, um elemento entre muitos no processo social. Portanto, é impossível determinar a priori que papel a ciência exerce no avanço ou retrocesso real da sociedade. Seu efeito nesse sentido é tão positivo ou negativo quanto a função que ela assume na tendência geral do processo econômico. A ciência, sua diferença de outras forças e atividades sociais, sua divisão em áreas específicas, seus procedimentos, conteúdos e organização, só podem ser entendidos em relação com a sociedade para a qual ela funciona (1976, p. 69, grifo do autor).

Subjaz à crítica da desvinculação da atividade científica com os fins a que se destina, isto é, a melhoria da sociedade, aspectos ideológicos que recuperam mecanismos arcaicos ou míticos, aparentemente soterrados na suposta vitória do logos, como racionalidade científica, sobre o mito. Segundo Rodrigo Duarte, a principal peculiaridade que Horkheimer e Adorno imprimem à racionalidade, na *Dialética do Esclarecimento*,

[...] é a ideia de que, muito antes de a poderosa ciência moderna se constituir como arma humana para a

intervenção nos processos naturais, os homens já acreditavam intervir nesses últimos através do feitiço ou outras cientificamente não comprováveis (DUARTE, 2002, p. 28).

Segundo os autores, os mitos antecipam ilusoriamente o Esclarecimento. Essa hipótese diz respeito ao desenvolvimento da razão a partir do século XVII, após a revolução industrial, quando o conhecimento científico se transforma em tecnologia e passa a alterar o ambiente natural, na busca por “domar as forças da natureza”. O que aproxima mito e ciência, no entender dos autores nesta obra, é o caráter de repetição. O *modus operandi* de cada é obviamente distinto: a representação do particular da magia se transforma em representação do particular universalizado: da boneca de pano que representa a pessoa-alvo na prática da magia à representação da molécula de oxigênio que é a mesma em toda parte.

A crítica na obra em questão, e nas conferências de Horkheimer, diz respeito ao aspecto ideológico disfarçado na razão instrumental. Se esta representa o ápice do desenvolvimento humano, ela se torna, ao mesmo tempo, um veículo de “total enganação das massas”, o que caracteriza o conceito de indústria cultural como resultado da “falsa identidade do particular com o universal”. Os meios de comunicação representam não o caos cultural gerado pelo declínio da religião, mas os meios de controle social e de lucro empresarial jamais experimentados na história. Cito Duarte (2002, p.44-45):

Enquanto nos séculos precedentes a ideologia ocorria principalmente através de discursos, de narrativas, sobre como era a realidade e como devia ser, a partir de inícios do século XX, depois do surgimento de meios cada vez mais realistas de reproduzir e difundir sons e imagens num processo de desenvolvimento tecnológico que nunca estagnou – a ideologia passou a ter por objeto o mundo enquanto tal, ou seja, as palavras se tornam supérfluas pois o que se quer fazer passar por verdadeiro pode ser mostrado, num processo em que a ‘divindade do real’ é garantida por sua mera repetição (grifo do autor).

Associa-se a esse contexto o conceito mundano de fetiche da mercadoria e de alienação. Anestesiados ou privados de uma capacidade de pensar e agir moralmente, ergue-se um quadro

patológico coletivo, baseado em uma mímesis falsa ou perversa: a repetição de comportamentos coletivos com base na falsa projeção. Esta se caracteriza pela distorção de percepção e pela procura por tornar-se igual ao que se apresenta como imagem ideal. Comportamento que, em parte, serve aos autores como explicação do fenômeno de aceitação do nazismo. Essa obra que se tornou referência da filosofia contemporânea, em contraste com as conferências de Horkheimer (reunidas em *Crítica da razão instrumental* e *Eclipse da razão* – título metafórico menos gasto do que o primeiro) se apresenta menos tolerante com os sistemas filosóficos.

Menos tolerante com o positivismo, em acepção geral, Horkheimer (1976, p.52) tece uma espécie de elogio aos grandes sistemas filosóficos, como os de Platão e Aristóteles, na tentativa de reconciliar a “ordem objetiva da *razão* com a existência humana, incluindo o interesse individual e a autoconservação”.

Wiggershaus entende essa proposta como uma espécie de existencialismo ético. Horkheimer faz seguinte consideração:

Expressões como a ‘dignidade humana’ implicam um progresso dialético pelo qual a idéia do direito divino é conservada e transcendida ou, então, se tornam palavras desligadas (da realidade) cuja vacuidade aparece assim que se questiona seu sentido específico. Sua vida, por assim dizer, depende de lembranças inconscientes. Mesmo quando um grupo de homens esclarecidos se dedica ao combate contra o pior mal imaginável, a razão subjetiva tornaria quase impossível a tarefa de designar simplesmente a natureza do mal e a natureza da humanidade que tornam o combate necessário. Muitos perguntariam logo quais são os verdadeiros motivos. Seria preciso responder que as razões são bem realistas — isto é, correspondem a interesses pessoais, embora estes últimos sejam mais difíceis de compreender para a massa da população do que o apelo mudo lançado pela própria situação (apud WIGGERSHAUS, 2002, p. 377, grifo do autor).

Esse apelo mudo se tornaria audível, diz Wiggershaus, se a razão subjetiva se calasse. A fim de objetivá-lo razoavelmente, dever-se-ia abrir mão de ideais perdidos, mas buscar na natureza humana, como uma “aliança da contemplação com as pulsões”, o instrumento contra a dominação da razão subjetiva. Jamais deixar

de confrontar as pretensões metafísicas com sua relatividade histórica, e confrontar suas ambições, expressas em largos conceitos como justiça, igualdade e liberdade, com o contexto histórico. Cito novamente Wiggershaus (2002, p. 378) comentar:

Era nisso que se revelava o ponto de chegada paradoxal da filosofia de Horkheimer que não havia jamais mudado no fundo, mas apenas superficialmente: uma crítica das ideologias que encontrava suas referências nos ideais burgueses e tomá-los apenas ao pé da letra não era possível, dada a autodestruição da razão e a dominação do mito da racionalidade dos fins. Ao mesmo tempo, no entanto, ela era possível se as idéias burguesas, esvaziadas de sua substância até não passarem de palavras, se completassem sob o protesto da natureza

Essa ideia se constitui como núcleo da conferência central da *Crítica da razão instrumental* — “A revolta da natureza”. Toda opressão da natureza possui seu reverso, sua “vingança”, diz Horkheimer, manifestada nas rebeliões sociais, (rebeliões claras, mas há também rebeliões obscuras que incitavam as “perturbações raciais” de sua época, por exemplo, contra os judeus), delitos individuais e perturbações mentais. Contribui para a análise da natureza vingativa, a ideia freudiana de recalque, com base na qual se encontra uma certa esperança.

A vitória da civilização, diz Horkheimer, é demasiada completa para ser autêntica. É por esse motivo que a adaptação contém, em nossa época, um componente de ressentimento e cólera recalçada. [...]

As esperanças, diz Wiggershaus, que Marx e Lukács, e o próprio Horkheimer, anteriormente, tinham colocado no proletariado — de que a miséria deles viesse dar na revolução, de que fosse um leão prestes a saltar, Horkheimer colocava agora em todos os sujeitos da civilização, mas principalmente nos loucos, nos delinquentes e nos rebeldes ‘malditos’ (como Sade e Nietzsche — os escritores malditos da burguesia). Praticar a ‘denúncia do que atualmente se classifica de razão’ ‘confiando na humanidade’: eis a concepção que Horkheimer opunha aos ‘patifes’ fascistas ‘que parecem zombar da civilização e favorecer a revolta da natureza’ (WIGGERSHAUS, 2002, p. 379, grifos do autor).

É sempre bom pensar que essas considerações foram feitas em um momento de extremo perigo político, isto é, em vista da data do texto publicação, 1946, um ano após o término da guerra, com ideias gestadas no período do confronto bélico. Posteriormente, a crítica de Horkheimer, para Wiggershaus, conservou o lamento da perda da razão objetiva e da desvalorização da especulação e da contemplação — embora referindo-se, ao mesmo tempo, à ‘verdade objetiva’. Se é possível distinguir o pensamento de Horkheimer e de Adorno, deve-se perceber a permanência de um princípio metafísico do qual Adorno mais facilmente abre mão.

Em Horkheimer permanecem ideias como esperança e redenção.

Conclusão

Encerro com uma citação de Marcuse, o qual, após reler a obra de Horkheimer em sua primeira edição, *Eclipse da razão*, escreveu-lhe uma carta, em 18 de julho de 1947, com o seguinte comentário:

Se, pelo menos, você pudesse chegar a explicar completamente todas as problemáticas que você consegue apenas esboçar nesse livro! Principalmente quanto ao que me incomoda mais: o fato da razão, que se lança na manipulação completa e na dominação, continuar sendo, mesmo assim, razão, em outras palavras: incomoda-me que o caráter verdadeiramente espantoso do sistema reside mais em sua racionalidade do que em sua ‘desrazão’. Naturalmente, isso é dito — mas você ainda precisa expô-lo detalhadamente para os verdadeiros leitores, senão ninguém poderá fazê-lo (WIGGERSHAUS, 2002, p. 36, grifo do autor).

Um pouco em defesa de Horkheimer, diria que *Eclipse da razão* é uma metáfora bastante pertinente neste caso (e mais feliz do que a de “razão instrumental”, conceito que às vezes é apropriado de maneira acrítica, como o de indústria cultural — acriticamente por tratar-se de uma admissão e não de uma crítica), pois no eclipse os astros não sucumbem, apenas apagam sua luz momentaneamente. Crise da razão também não significa o sobrepujamento da razão pela desrazão ou pelo irracionalismo, segundo Ricouer: “*La crise ne*

marque pas l'absence de toute fin, mais la conversion de le fin imminente en fin immanente" (RICOEUR, 1983, p. 23). Ao incluir o inconsciente (de Freud), a ideologia (de Marx) como uma espécie de encobrimento da razão, a teoria crítica pretendeu alargar o sentido de razão e não negá-lo, e o faz negativamente, isto é, na crítica a um tipo de razão que se supôs vencedora em diferentes manifestações, reveladas em uma aliança trágica entre ciência e política, particularmente no fenômeno dos totalitarismos, vivenciados pelos teóricos considerados neste texto.

Referências

ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**. Tradução Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

DUARTE, R. P. **Mímesis e racionalidade**. São Paulo: Loyola, 1993.

_____. **Adorno/Horkheimer & A dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

HORKHEIMER, M. **Eclipse da razão**. Tradução Sebastião Uchoa Leite. Rio de Janeiro: Ed. Labor, 1976.

_____. **Teoria crítica**. Tradução Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva: Edusp, 1990.

JAY, M. **As idéias de Adorno**. Tradução Adail U. Sobral. São Paulo: Cultrix: Edusp, 1984.

RICOEUR, Paul. **Temps et récit**. Paris, Ed. Seuil: 1983. v. 2.

WIGGERSHAUS, R. **A escola de Frankfurt**. História, desenvolvimento, significação política. Tradução Lilyane Deroche-Gurcel e Vera Azambuja Harvey. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

Recebido em: 18 de maio de 2012.

Aprovado em: 20 de junho de 2012.

8

O governo de si e o governo dos outros: o papel da razão*

Saly da Silva Wellausen

O tema da *Aufklärung* aparece em Foucault de uma maneira mais insistente a partir de 1978, quando ele fez uma comunicação à Secretaria Francesa de Filosofia, com o texto *Qu'est-ce que la critique?* Nessa época, o texto de Kant havia sido colocado na perspectiva de uma “atitude crítica” que Foucault data desde o início da Idade Moderna opondo-se às exigências de uma governamentalidade pastoral (dirigir pela verdade a conduta dos indivíduos). Foucault assinala, na questão kantiana, o privilégio de Kant ter posto, pela primeira vez, o problema do “jornalismo filosófico” da atualidade: o que interessa ao filósofo parece ser o destino dessa questão na França, na Alemanha e nos países anglo-saxões. Será em 1983 que Foucault transformará a referência ao texto kantiano em definição de uma ontologia crítica do presente, a partir da qual ele fará seu próprio programa de pesquisa. Colocar a questão das Luzes é encontrar a questão: Como não ser governado? O problema posto era o de uma “não sujeição” no quadro de uma “política da verdade” (a modernidade foi determinada como um período de sujeição).

Em 1983, a questão das Luzes será dessa vez pensada como reinvestimento de uma exigência de dizer a verdade, de uma tomada da palavra corajosa de verdade aparecida nos gregos e dando lugar a uma interrogação diferente: qual governo de si deve-se pôr como fundamento e como limite do governo dos outros? A “modernidade” muda de sentido, ela se torna uma atitude meta-histórica do pensamento. Permanece, ao contrário, tanto em 1978 como em 1983, a oposição entre as duas heranças kantianas possíveis: 1) uma herança transcendental na qual Foucault recusa se inscrever (estabelecer regras de verdades universais a fim de prevenir a ação de uma razão dominadora); 2) uma herança crítica na qual, ao contrário, Foucault

reconhece seu lugar - provocar o presente a partir do diagnóstico do que “somos nós”, para chegar a uma “ontologia crítica do presente”, como ele anunciou em seus estudos da *parresia* (o dizer-verdadeiro, o franco falar). Foucault efetua um retorno ao fundamento ético esquecido da democracia ateniense, em especial, dedicando-se à *parresia* política, seja a palavra dirigida à assembleia dos cidadãos (*parresia* democrática), seja a palavra privada destinada à alma do príncipe (*parresia* autocrática).

Esse trabalho sobre as Luzes pode ser lido como uma maneira de situar sua própria filiação a Kant e compreende três níveis de análises. O primeiro procura reconstituir de maneira arqueológica o momento em que o Ocidente tornou sua razão autônoma e soberana. Nesse sentido, a alusão às Luzes se insere numa referência que a precede (a reforma luterana, a revolução copernicana, a matematização galileica da natureza, o pensamento cartesiano, a física newtoniana etc.) e que ela representa o momento de pleno acabamento; mas essa descrição arqueológica está sempre genealógicamente voltada para um presente em que participamos ainda; “é preciso compreender o que pode ser seu balanço atual e qual relação é preciso estabelecer com este gesto fundador (WEELANSEN, 2010, p. 19-20).

O segundo nível tenta compreender a evolução da posteridade da *Aufklärung* nos diferentes países e a maneira como ela é investida em campos diversos: em particular na Alemanha, numa reflexão histórica e política da sociedade (hegelianos da Escola de Frankfurt e Lukács, Feuerbach, Marx, Nietzsche e Max Weber); na França, através da história das ciências e da problematização da diferença entre saber/crença, conhecimento/religião, científico/pré-científico (Comte e o positivismo, Durkheim, Poincaré, Koyré, Bachelard, Canguillhem). O terceiro nível coloca a questão de nosso presente,

Kant não procura compreender o presente a partir de uma totalidade ou de um acabamento futuro; ele procura uma diferença: qual diferença hoje foi introduzida em relação ao passado? (WEELANSEN, 2010, p. 20).

É a procura dessa diferença que caracteriza não somente “a atitude da modernidade”, mas de um *êthos* que é próprio do homem.

O comentário de Kant é o centro do começo de um debate com Habermas, infelizmente interrompido com a morte de Foucault. As leituras feitas pelos dois filósofos são diametralmente opostas,

porque Habermas procura em realidade definir, a partir da referência kantiana, as condições exigidas para uma comunidade linguística ideal, isto é, a unidade da razão crítica e do projeto social. Em Foucault, o problema da comunidade não é a condição de possibilidade de um novo universalismo, mas a consequência direta da ontologia do presente: para o filósofo, colocar a questão do pertencimento a este presente não será a questão do pertencimento a uma doutrina ou tradição; não será a questão do pertencimento a uma comunidade humana em geral, mas o pertencimento a um “nós”, a um nós que remeta a um conjunto cultural característico de sua própria atualidade (FOUCAULT, 2008).

Na primeira aula do curso de 1983, *Gouvernement de soi et des autres*, Foucault analisa o texto de Kant – *Was ist Aufklärung?* – publicado em setembro de 1784 numa revista berlinense. Nesse artigo, Kant aborda a questão da noção de público – *Publikum* – que significa, primeiro, a relação concreta, institucional entre o escritor (escritor qualificado) e o leitor (qualquer indivíduo); essa análise vai constituir o eixo essencial da *Aufklärung*. A relação entre escritor e leitor no século XVIII não passava pela Universidade, nem pelo livro, mas pelas formas de expressão que eram ao mesmo tempo formas de comunidades intelectuais, constituídas pelas revistas e pelas casas publicadoras. Essa relação entre casas editoriais, escritor e leitor é o que constituía a noção de público. Esta é a primeira razão pela qual Foucault insiste sobre o contexto, o problema de lugar e de data (na segunda aula do curso de 1983, ele retoma a questão do público, desta vez contrapondo-o ao privado).

Um segundo motivo, sobre a data e o lugar, é o fato de Mendelssohn ter respondido nessa revista em setembro de 1784. O que mais importa são as duas respostas simultâneas a uma mesma questão *Was ist Aufklärung?* O encontro entre os dois textos é importante para a história cultural da Europa, entre a *Aufklärung* filosófica (cristã) e a *Aufklärung* judaica. Foucault ressalta a importância dos textos na medida em que ambos colocam a necessidade de uma liberdade absoluta, não só de consciência, mas de expressão em relação a tudo que poderá ser um exercício da religião considerado como um exercício necessariamente privado. Mendelssohn expôs a necessidade de uma liberdade de consciência ilimitada em relação a toda religião de uma maneira profunda e clara, de tal sorte que a Igreja deveria se perguntar como purificar sua religião de tudo o que possa oprimir a consciência ou pesar sobre ela.

Uma terceira razão que faz o texto interessante (fora desse encontro no interior do campo público entre a *Aufklärung* cristã e a *Aufklärung* judaica) é que aparece um novo tipo de questão no campo da reflexão filosófica: a questão da história. Questão do começo, término, finalidade e teleologia atravessam as análises de Kant a propósito da história em vários textos. O texto da *Aufklärung* é diferente, porque Kant não coloca essas questões a não ser discretamente, abordando a questão de uma teleologia imanente ao processo da história.

Uma questão que aparece pela primeira vez nos textos de Kant é a questão do presente, da atualidade: o que se passa agora? O que se passa hoje? O que é esse agora no interior do qual nós somos e que é o lugar, o ponto de onde eu escrevo? Descartes e Leibniz abordaram essa questão, mas nem um e nem outro fizeram a pergunta: o que é precisamente esse presente ao qual eu pertencço? O perguntar pela atualidade é uma questão pública que é posta e que comporta: 1) A determinação de certo elemento do presente que é preciso reconhecer, distinguir, decifrar entre os outros: o que no presente faz sentido atualmente para uma reflexão filosófica? 2) Mostrar em que medida esse elemento é o portador ou a expressão de um processo que concerne ao pensamento, ao conhecimento, à filosofia. 3) Mostrar, no interior dessa reflexão sobre esse elemento do presente (portador ou significativo de um processo), não só na medida em que ele faz parte desse processo, mas perguntar (enquanto instruído ou pensador) que papel ele desempenha nesse processo onde ele se encontra como elemento e ator.

Foucault percebe, no texto de Kant, a questão do presente como acontecimento filosófico ao qual pertence o filósofo que fala. Se a filosofia é uma forma prática de discurso que tem sua própria história nesse diálogo entre a questão da *Aufklärung* e a resposta dada por Kant, pode-se ver a filosofia como a superfície de emergência de sua própria atualidade discursiva. Atualidade que ela interroga como acontecimento, que ela vai dizer o sentido, o valor, a singularidade filosófica e na qual ela encontra sua própria razão de ser e o fundamento do que ela diz. Não será a questão de seu pertencimento a uma doutrina ou a uma tradição, ou a uma comunidade humana em geral, é o pertencimento ao conceito de “nós” que vai se , para o filósofo, o objeto de interrogação. A filosofia é questionada como superfície de emergência de uma atualidade, interrogação sobre o

sentido filosófico da atualidade à qual ele pertence, interrogação pelo filósofo do conceito “nós” do qual ele faz parte. Isso caracteriza o discurso da modernidade e sobre a modernidade. No entanto, não é com esse texto que aparece na cultura europeia a questão da modernidade. Ao longo do século XVII e início do XVIII, a questão da modernidade foi posta a partir da polaridade entre a Antiguidade e a modernidade, seja de uma autonomia a aceitar ou a rejeitar, seja de uma valorização comparada. Com Kant, aflora uma nova maneira de pensar a modernidade, com o discurso de sua própria atualidade. Discurso que leva em conta sua atualidade, para aí encontrar seu lugar, dizer o sentido, designar e especificar o modo de ação que ele realiza no interior dessa atualidade, perguntando: qual é minha atualidade? Qual o sentido dessa atualidade? O que faz o fato de eu falar dessa atualidade? Em que consiste essa interrogação nova sobre a modernidade?

Para Foucault é preciso fazer a genealogia não só da questão da modernidade, mas da modernidade como questão. A modernidade se autodenomina *Aufklärung*, como fato cultural singular que tomou consciência de si mesmo em relação ao passado, ao futuro e às operações que devem se efetuar no interior de seu próprio presente. *Aufklärung* é um período que formula seu próprio desvio e diz o que tem a fazer em relação à história geral do pensamento, da razão e do saber.

Uma quarta razão para insistir sobre a *Aufklärung* é que ela não permanece restrita ao século XVIII e no interior do processo da *Aufklärung*. A questão do presente da *Aufklärung* convida Kant a falar de um outro acontecimento – a Revolução Francesa. Em 1798, Kant escreve sobre a Revolução um pequeno texto que faz parte de o *Conflito das Faculdades*, situando as relações conflituosas entre filosofia e direito em torno da questão: existe um progresso constante para o gênero humano? É por um processo inverso daquele que analisa a estrutura teleológica da história, que se poderá responder a essa questão. É preciso isolar no interior da história um acontecimento que terá um valor de signo. Um acontecimento, permitindo decidir se há progresso, será um signo rememorativo (que tenha sido sempre como é), demonstrativo (que se passe atualmente) e prognóstico (que nos mostre que o fato passará e permanecerá como tal). Assim, a causa que torna possível o progresso não age somente num dado momento, mas salta de uma tendência geral do gênero

humano na sua totalidade em busca do sentido do progresso. E esse acontecimento é a Revolução Francesa. O que é significativo é a maneira como ela é acolhida pelos espectadores, que se deixam envolver por ela. O processo revolucionário em si mesmo não é importante. O que é significativo é o entusiasmo pela Revolução; “entusiasmo” como signo de que todos os homens consideram um direito de todos se darem uma constituição política, que lhes convém e querem, e que evite toda guerra ofensiva. Esses dois elementos (constituição política e evitar a guerra) constituem a *Aufklärung*. A Revolução como acontecimento constitui para a história futura a garantia do não-esquecido e da continuidade de um procedimento em direção ao progresso.

Essas duas questões (*Was ist Aufklärung?/O que é a Revolução?*) são duas formas pelas quais Kant formulou o questionamento de sua própria atualidade. A *Aufklärung* como acontecimento singular inaugurando a modernidade europeia e como processo permanente que se manifesta na história da razão – o desenvolvimento e a instauração das formas de racionalidade e de técnica, a autonomia e a autoridade do saber, como problema histórico – atravessou o pensamento filosófico desde Kant até nossos dias. A Revolução, como acontecimento, como ruptura mas, ao mesmo tempo, com um valor operatório na história e no progresso da espécie humana, é também uma grande questão da filosofia.

Há um outro tipo de interrogação, um outro tipo de questão crítica – nascida na questão da *Aufklärung* e da Revolução – assim formulada: O que é a atualidade? Que é o campo atual de nossas experiências? E das experiências possíveis? Não se trata de uma analítica da verdade, mas de uma ontologia do presente, uma ontologia da atualidade, uma ontologia da modernidade, uma ontologia de nós mesmos.

Para Foucault (2008), para trabalhar com o atualmente, é preciso operar com uma filosofia crítica que se apresentará como uma filosofia analítica da verdade em geral, ou por uma filosofia crítica que tomará a forma de uma ontologia de nós mesmos, uma ontologia da atualidade. É a essa segunda vertente que se filiaram Hegel, a Escola de Frankfurt, passando por Nietzsche e Weber, e com a qual Foucault se identifica. Foucault (2008) inicia a segunda aula de seu curso de 1983, referindo-se às primeiras palavras do artigo de Kant, que define as Luzes como a saída do homem de sua minoridade da

qual é ele mesmo responsável. Minoridade é “a incapacidade de se servir de seu entendimento sem a direção do outro” (FOUCAULT, 2008, p. 25). A causa da permanência nesse estado de minoridade não reside num defeito do entendimento, mas na falta de decisão e coragem de se servir de seu entendimento, sem a direção do outro. *Sapere, aude!* Tenhas a coragem de te servires de teu próprio entendimento. É o lema das Luzes. E Kant (1974) define o momento presente como “saída” (*Ausgang*), movimento pelo qual o homem se separa de qualquer coisa, a saída do homem de seu estado de minoridade. A necessidade de uma saída não significa um estado de impotência natural do homem, nem de um estado de infância natural de uma humanidade que não tem ainda os meios de sua autonomia, pois os homens são capazes de se conduzir por eles mesmos.

Essa noção de minoridade implica numa noção jurídica ou político-jurídica, indicando que os homens se encontram privados do exercício legítimo de seus direitos em função de qualquer circunstância, seja pela renúncia de seus direitos, num ato fundador inicial, ou estão privados por algum ato de violência. Se os homens estão nesse estado de minoridade é porque eles se submetem à direção de outros, não são capazes ou não querem se conduzir por eles mesmos e os outros ocupam o lugar do poder e os conduzem. Kant (1974) fala de uma atitude, de um modo de comportamento, de uma vontade geral, que não cria um direito, mas um estado de fato. Kant (1974) dá três exemplos: tomar um livro no lugar do entendimento, um diretor de consciência no lugar da consciência e um médico que dita a dieta são manifestações concretas de um estado de minoridade, de dependência. É a maneira pela qual o indivíduo joga com essas três autoridades, o livro, o diretor de consciência e o médico, não se servindo de seu entendimento, de sua consciência moral e de seu próprio saber técnico, de seu cuidado de si, tudo isso vai determinar seu estado de minoridade. É preciso ler essa análise do que é o estado de minoridade em função das três críticas.

O empreendimento crítico e o processo da *Aufklärung* se complementam. O que é a *Crítica da razão pura* senão o que nos ensina a fazer de nosso entendimento o uso que lhe é legítimo, no interior dos limites de nossa razão? Na medida em que ultrapassamos os limites legítimos da razão, é aí que somos conduzidos a apelar a uma autoridade que vai nos colocar num estado de minoridade, cuja *Aufklärung* deve nos livrar. A *Crítica da razão prática* afirma que

devemos fazer uso de nossa consciência para determinar nossa conduta. É quando procuramos depender nosso dever, não da forma pura do imperativo, mas o que pensamos ser nosso destino ulterior, e é nesse momento que confiamos nossa conduta, não a nós mesmos, mas a um diretor espiritual. Sair da minoridade (*Aufklärung*) e exercer a reflexão crítica são duas operações que estão ligadas, de forma implícita.

O estado de minoridade, segundo Kant (1974), não é devido à pessoa do outro, mas do homem mesmo. O texto da *Aufklärung* diz que os homens são responsáveis pelo seu próprio estado de minoridade, de tal forma que se forem libertados, autoritariamente, eles não saberão se conduzir por si mesmos. A minoridade se define pela relação entre o uso que fazemos de nossa própria razão e a direção dos outros. Estado de minoridade é a relação viciada do governo de si e dos outros.

Essa imposição da direção dos outros ao uso que podemos e devemos fazer de nossa razão é devido à violência de uma autoridade ou ela decorre de certa relação com nós mesmos? Essa relação conosco é caracterizada por dois nomes, emprestados da moral: preguiça (*Faulheit*), e covardia (*Feigheit*) que não nos permitem tomar a decisão, a força e a coragem de estabelecer uma relação de autonomia e nos servirmos de nossa razão e de nossa moral.

Como primeira hipótese, Kant (1974) estabelece que os homens sejam incapazes de sair de seu estado de minoridade, porque têm medo. Não são capazes de tomar a decisão de caminhar por si mesmos porque são preguiçosos e covardes. A segunda hipótese diz: já que os homens não são capazes de sair, por si mesmos, de seu estado de minoridade, existem homens pensantes (escaparam da preguiça e da covardia) que vão exercer a autoridade sobre os demais homens e se tornar seus mestres. Tomando como vocação de cada homem pensar por si mesmo, eles decidem fazer o jogo de libertadores em relação aos outros. Em realidade, esses diretores espirituais ou políticos não são capazes de fazer a humanidade sair da minoridade, porque colocaram os outros sob sua autoridade, de tal maneira que, habituados ao jugo, não suportam a liberdade que lhes é dada. Esses diretores mantêm os homens em seu estado de minoridade, do não uso da própria razão e da consciência moral.

Para alcançar o estado de maioridade, é preciso analisar dois pares: obediência e ausência de raciocínio, o privado e o público. O

primeiro par – obediência e ausência de raciocínio – é admitido nas sociedades que nós conhecemos, e aqueles que governam, acreditando na preguiça e covardia dos governados, reforçam essa relação entre ausência de raciocínio e obediência. Kant (1974, p. 26) dá três exemplos: 1) o oficial que diz a seus soldados: “Não raciocine, obedeça”; 2) o padre que diz aos fiéis: “Não raciocine, creia”; 3) o fiscal que diz: “Não raciocine, pague os impostos”. E não existe um ser no mundo, um mestre no mundo que seja capaz de dizer: “Utilize sua faculdade de raciocinar, mas obedeça”. Será Deus, a própria razão, o rei da Prússia? Certamente nenhum deles. O segundo par que caracteriza o estado de minoridade é o privado e o público. Kant, distinguindo os dois espaços, visa a dois domínios de atividades: o que ele chama de “privado” é o uso de faculdades que são nossas. Qual é o uso privado de nossas faculdades? É quando exercemos uma atividade profissional, quando somos funcionários, elementos de uma sociedade ou de um governo cujos princípios são o bem coletivo. Em todas as formas de atividades, no uso que fazemos de nossas faculdades, quando somos funcionários, quando pertencemos a uma instituição, a um corpo político, nós somos “as peças de uma máquina”, situadas num endereço definido, com um papel a desempenhar junto com outras peças que também vão desempenhar seus papéis. Não é como sujeito universal que funcionamos, mas como indivíduos. E faremos um uso particular e preciso de nossa faculdade no interior de um conjunto que é encarregado de uma função global e coletiva.

O uso “público” de nosso entendimento e de nossas faculdades ocorre quando nos colocamos num elemento universal, quando figuramos como sujeito universal. É evidente que nenhuma atividade política, nenhuma função administrativa, nenhuma prática econômica nos remete a um elemento universal, e não somos sujeitos universais. E quando fazemos uso “público” de nossa razão? Enquanto sujeitos razoáveis que se endereçam ao conjunto de seres razoáveis – na atividade do escritor endereçando-se ao leitor –, é nesse momento que encontramos uma dimensão pública que é universal.

Em que consiste o estado de minoridade? Cada vez que se sobreposição o princípio da obediência (confundido com o não-raciocinar, no uso privado) com o uso público de nosso entendimento. Há minoridade quando obedecer é confundido com não-raciocinar, há

opressão do que deve ser o uso público e universal de nosso entendimento. Nesse estado, obedece-se em todo estado de coisa, seja no uso privado, como no uso público de nossa razão, desde que não se raciocine. No estado de maioridade, há justa articulação entre esses dois pares. Enquanto a obediência separada do raciocinar é objeto do uso privado da razão (enquanto cidadão, funcionário, político, soldado, membro de uma comunidade religiosa etc. nós obedecemos), o uso da razão se fará na dimensão do universal, na abertura a um público em relação ao qual não há qualquer relação de obediência ou de autoridade. Na maioridade, desconecta-se raciocinar e obedecer, fazendo valer a liberdade total e absoluta de raciocínio no uso público da razão. A *Aufklärung* vai dar à liberdade a dimensão da maior publicidade na forma do universal, reservando a obediência para o espaço privado no interior do corpo social.

Foucault encontra, no texto de Kant, a questão do governo de si e dos outros (e é por isso que ele começa seu curso de 1983 pela análise da *Aufklärung*). No estado de minoridade, o homem (por preguiça, covardia e medo) era incapaz de dirigir a si mesmo, não havia governo de si, uma vez que não usava suas faculdades de pensar, permanecendo na dependência do governo dos outros. No estado de maioridade, o homem está em vias de fazer essa saída (*Ausgang*) anunciada pela *Aufklärung* e ser o agente de si mesmo, no sentido de por em prática o uso público de sua razão. Qualquer indivíduo pode realizar essa passagem, essa saída da minoridade para a maioridade, e inverter a questão do governo de si e dos outros. Em realidade, Kant (1974) mostra que não há governo de si, só há governo dos outros sobre si, no estado de minoridade, “a imposição da direção dos outros ao uso que nós podemos e devemos fazer de nosso entendimento”. No estado de maioridade, o homem pode se tornar sujeito de sua própria liberdade e assumir o governo de si, como dimensão ética, descrita nas palavras de Kant: *Sapere, aude!* Tenhas a coragem de te servires de teu próprio entendimento!

Com relação à *Aufklärung*, Foucault (2008) desenvolveu três ideias: a necessidade de precisar a estrutura do “público” referida por Kant (o público esclarecido, das academias, das sociedades instruídas e das revistas); a formulação necessária de uma definição da modernidade (não como período ou projeto, mas como ética do presente); enfim, as relações entre governo de si e dos outros, passando pela análise das relações entre obediência e ausência de raciocínio, privado e público. Segundo Foucault, o discurso

filosófico no Ocidente construiu uma parte de sua identidade nessa questão do governo de si e dos outros, que estava no coração da interrogação kantiana sobre as Luzes.

NOTAS

- * Parte do presente artigo foi publicada por mim em *A parrhésia em Michel Foucault: um enunciado político e ético*, através da Editora LiberArs, em 2011, páginas 33 a 41 e aqui é reproduzido com a minha autorização.

Referências

FOUCAULT, M. **Le gouvernement de soi et des autres**. Cours au Collège de France, 1982-1983. Paris: Seuil: Gallimard, 2008.

KANT, I. **Textos seletos**. Petrópolis: Vozes, 1974. (Organização de E. Carneiro Leão).

WEELANSEN, S. da S. Foucault leitor de Kant: “Was ist Aufklärung”. **Kant e-Pints**, Campinas, v. 5, n. 2, p. 15-30, jul./dez. 2010. Disponível em: <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:c2L7UQFPiGkJ:ftp://ftp.cle.unicamp.br/pub/kant-e-prints/Vol-5-2-2010/2_Saly_form.pdf+ftp://ftp.cle.unicamp.br/pub/kant-e-prints/Vol-5-2-2010/2_Saly_form.pdf&cd=1&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br>. Acesso em: 20 abr. 2011.

Recebido em: 19 de maio de 2012.

Aprovado em: 21 de junho de 2012.

Razão destrancendentalizada

Josué Cândido da Silva

O presente artigo é uma referência ao livro que J. Habermas dedicara a seu amigo Thomas Mccarthy intitulado *Agir comunicativo e razão destrancendentalizada*. Nessa obra, Habermas move-se na dialética entre recuperar os problemas colocados pela filosofia transcendental de Kant e, ao mesmo tempo, dar-lhes uma solução pragmático-formal que seja capaz de escapar das aporias da filosofia do sujeito que abriram caminho para a crise da razão. Crise esta que surge com a própria filosofia moderna ao buscar no próprio sujeito as condições de validade de todo conhecimento possível. Em Kant, por exemplo, o problema da validade do conhecimento é resolvido através da constituição do sujeito transcendental, que é a fonte de todo nosso conhecimento *a priori*, que fornece necessidade e universalidade aos nossos conhecimentos empíricos.

Mas ao transferir para o sujeito as condições *a priori* da própria constituição do mundo objetivo, Kant realiza igualmente a cisão entre o sujeito e a realidade, que permanece como coisa-em-si incognoscível. O mundo objetivo torna-se uma mera projeção das representações do sujeito cognoscente. Como apontam Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento*, a natureza é anulada em sua alteridade pelo eu-identidade da razão que só reconhece as projeções objetivantes de si mesmo como totalidade autoritária, ilusória e mítica.

Na tentativa de superar a cisão entre o real e o racional, Hegel concebe a dialética do espírito absoluto que se realiza na história como um processo que busca reconciliar o espírito subjetivo e objetivo, mas que acaba por forjar uma síntese forçada da razão que se identifica com a figura do Estado. Os jovens hegelianos, por seu turno, tentaram destrancendentalizar a razão reclamando o peso da existência:

Feuerbach insiste na *existência sensível* da natureza interior e exterior: sentimento e paixão testemunham a presença do próprio corpo e a resistência do mundo material. Kierkegaard persiste na *existência histórica* do indivíduo: a autenticidade de seu ser-á se afirma na concreção e no caráter insubstituível de uma decisão absolutamente interior, irrevogável, de infinito interesse. Marx insiste, enfim, no *ser material* dos fundamentos econômicos da vida em comum: a atividade produtiva e a cooperação dos indivíduos socializados formam o *medium* do processo de autoconstituição histórica da espécie. Feuerbach, Kierkegaard e Marx protestam, portanto, contra as falsas mediações efetuadas meramente no pensamento, entre natureza subjetiva e objetiva e saber absoluto (HABERMAS, 2002b, p. 77, grifos do autor).

Ao contrário dos jovens hegelianos que ainda buscam dar uma resposta aos problemas que se instauram com a filosofia moderna, a subjetividade e a consciência de si:

[...] podem obter-se critérios próprios ao mundo moderno e que, ao mesmo tempo, sirvam para se orientar nele; mas isso significa também que possam ser aptos para a crítica de uma modernidade em conflito consigo mesma (HABERMAS, 2002b, p. 30).

Nietzsche vai abandonar completamente o projeto de uma autocertificação da modernidade, mergulhando no mito originário como outro da razão. Nietzsche é o filósofo que marca a virada pós-moderna que fará a crítica da razão em nome de um “outro da razão”, seja ele o feminino, o não-poder, a desconstrução, que sempre se insinua sem jamais revelar-se totalmente, uma forma de fugir à astúcia da razão. Contudo, de Nietzsche a Foucault, de Heidegger a Derrida, permanece, juntamente com a crise da razão, o problema do *locus* do qual se dirige a crítica do logos. Ou seja, não estaria a crítica pós-moderna a realizar uma contradição performativa ao criticar a razão através de um discurso que reivindica pretensões de validade e reconhecimento que são oferecidas pela própria razão? Por outro lado, se o discurso pós-moderno não levantasse pretensão de validade alguma, permanecendo como mais uma “narrativa” ao lado de tantas outras, por que então tal narrativa reivindicaria o reconhecimento institucional através da publicação de livros,

realização de congressos etc., ao invés de permanecer como tema de animadas conversas de botequim? Não teria o outro da razão sucumbido igualmente à vontade de poder, alimentando-se parasitariamente da própria razão que pretende superar?

Diante de tais aporias, Habermas propõe a retomada do projeto da modernidade de uma autocertificação da Filosofia, através da des-transcendentalização da razão capaz de responder, ao mesmo tempo, às contradições da filosofia do sujeito e da crítica pós-moderna. Partindo dos problemas da Filosofia colocados por Kant, veremos como Habermas (a) resolve a separação entre mundo subjetivo e mundo objetivo; (b) como é possível estabelecer uma fundamentação da Filosofia que seja, ao mesmo tempo, universalmente válida e não-metafísica, por fim, (c) outra questão ligada à anterior é demonstrar como é possível que a razão possa constituir, ao mesmo tempo, as bases de sua autocertificação e de crítica.

A) Mundo subjetivo e mundo objetivo

Em Kant, o mundo é a totalidade dos objetos experienciáveis, cuja unidade é um ideal regulativo e não constitutivo, como é o entendimento. Na prática, os sujeitos constituem ideias sobre o mundo, não porque partilham de um mundo comum, mas porque dispõem do mesmo aparato cognitivo que lhes permite classificar a multiplicidade dos fenômenos sob as mesmas categorias.

Na teoria da ação comunicativa de Habermas não existe mais um sujeito transcendental que instaura as condições de possibilidade do conhecimento, mas diferentes sujeitos que se reconhecem uns aos outros através da linguagem e da ação, a partir de seus mundos, da vida, concretos. Nesse caso, não existe um sujeito que determina o objeto, mas uma teia de relações mediadas através da linguagem. O que não nos deixa escapar da inevitável pergunta: como podem, então, os diferentes sujeitos entrar em acordo sobre algo no mundo, a partir de suas irreduzíveis experiências individuais?

A começar pelo fato de que suas vivências não são tão irreduzíveis assim, como veremos adiante. Segundo, porque Habermas adota, coerente com a tradição pragmatista, um realismo interno.

Charles Sanders Peirce, o fundador do pragmatismo, já afirma a existência de uma realidade independente do que os sujeitos poderiam pensar sobre ela. Ela se revela para nós como algo que se contrapõe a nossa vontade e que se impõe a nós, e cuja natureza,

mesmo que não seja atualmente conhecida completamente, é algo plenamente cognoscível. Ou seja, algo como a coisa em si é algo absurdo, pois não é possível que possamos definir o que não podemos conhecer antes mesmo de conhecê-lo:

Assim, a ignorância e o erro só podem ser concebidos como correlativos a um conhecimento real e à verdade, sendo estes da natureza das cognições. Contra qualquer cognição há uma realidade desconhecida, porém cognoscível; mas contra todas as possíveis cognições há apenas aquilo que é autocontraditório. Em suma, *cognoscibilidade* (em seu sentido mais amplo) e *ser* não são metafisicamente, a mesma coisa, mas são termos sinônimos (PEIRCE, CP 5.257, grifo do autor).

Embora Habermas não adote o realismo objetivo de Peirce, ao menos reconhece que, para que as pessoas possam se referir a objetos, relações e a outras pessoas, é preciso supor que partilhamos do mesmo mundo:

A ‘objetividade’ do mundo significa que este mundo é ‘dado’ para nós como um mundo ‘idêntico para todos’. De mais a mais, é a prática lingüística – sobretudo o uso dos termos singulares – que nos obriga à suposição pragmática de um mundo objetivo comum. O sistema de referência construído sobre a linguagem natural assegura a qualquer falante a antecipação formal de possíveis objetos de referência. Sobre essa suposição formal do mundo, a comunicação sobre algo no mundo converge com a interpretação prática do mundo. Para falantes e atores, é o mesmo mundo objetivo sobre o qual se entendem e no qual podem intervir (HABERMAS, 2002a, p. 39-40, grifos do autor).

Assim, o mundo, é, do ponto de vista pragmático, não uma ideia regulativa, mas constitutiva, como referência a tudo que pode ser verificado através de fatos. Dessa forma, a distinção entre fenômeno e coisa em si perde o sentido. No entanto, Habermas chama a atenção para a distinção entre “mundo” e realidade que é uma ideia regulativa, porque abriga uma verificação dos fatos em busca da verdade. Nesse sentido, a verdade é um ideal perseguido pela comunidade ilimitada de inquirição, que deve confrontar seus

consensos provisórios sempre novamente com o mundo, dado o seu caráter falível. Desse modo, conclui Habermas que:

Os participantes da comunicação podem se entender por cima dos limites dos mundos da vida divergentes, porque eles, com a visão de um mundo objetivo comum, se orientam pela existência da verdade, isto é, da validade incondicional de suas afirmações (HABERMAS, 2002a, p. 46-47).

B) Mundo da vida e ação comunicativa

Ao lado de uma concepção realista de mundo, a destranscendentalização da razão opera-se também através do conceito de mundo da vida que substitui o papel constitutivo desempenhado, em Kant, pelo sujeito transcendental.

O conceito de mundo da vida (*Lebenswelt*) é derivado da teoria fenomenológica de E. Husserl (HABERMAS, 1990). No seu tratado sobre a *Crise das Ciências Europeias*, Husserl introduziu o conceito de mundo da vida na perspectiva de uma crítica da razão.

Husserl critica as ciências naturais em sua pretensão de admitir como única realidade as leis de causalidade e da matematização da natureza, caindo assim em um idealismo, ao não admitirem o contexto preliminar da prática cotidiana e da experiência do mundo como sendo o fundamento reprimido do sentido. Husserl então

[...] conclama o mundo da vida como a esfera imediatamente presente de realizações originárias; na perspectiva dela ele critica as idealizações que o objetivismo das ciências naturais esqueceu (HABERMAS, 1990, p. 88).

Partindo da pragmática formal, Habermas amplia o conceito de mundo da vida de Husserl, incorporando a dimensão intersubjetiva do mesmo, como na formulação que encontramos no *Discurso Filosófico da Modernidade*:

Ao se entender frontalmente sobre algo no mundo, falante e ouvinte movem-se no interior do horizonte do seu mundo de vida comum; este permanece às costas dos implicados como um pano de fundo holístico, intuitivamente conhecido, não problemático e indissolúvel. A situação de fala é um recorte, delimitado em função de um determinado tema, de um mundo da vida que tanto

constitui um contexto para os processos de entendimento como coloca recursos à sua disposição. O mundo da vida constitui um horizonte e, ao mesmo tempo, oferece um acervo de evidências culturais do qual os participantes da comunicação tiram, em seus esforços de interpretação, padrões exegéticos consentidos. Do mesmo modo, a solidariedade dos grupos integrados por valores e as competências de indivíduos socializados, permanecem – tal como as suposições de pano de fundo culturalmente adquiridas – aos componentes do mundo de vida (HABERMAS, 2002b, p. 416-417).

Nessa caracterização, podemos apreender os elementos básicos que compõem o mundo da vida do ponto de vista dos participantes no processo de comunicação como: um saber-acerca-de-um-horizonte (a); e um saber-acerca-de-um-contexto (b). Vejamos cada um destes elementos em detalhe.

a) Mundo da vida como pano de fundo – nesse sentido o mundo da vida constitui um transfundo de uma cena atual, como um estoque de

[...] auto-evidências ou de convicções inquestionadas, das quais os participantes na comunicação fazem uso nos processos cooperativos de interpretação (HABERMAS, 1988, p. 176).

Este horizonte do mundo da vida é móvel e se desloca, se contrai ou dilata de acordo com a situação. Uma situação é sempre um fragmento do mundo da vida e constitui, em cada momento o centro do mundo da vida para os participantes. O mundo da vida constitui assim, um conjunto de certezas não tematizadas que permite a compreensão mútua dos sujeitos.

b) Saber-acerca-de-um-contexto – é um saber que um falante pode pressupor no quadro da mesma linguagem e da mesma cultura como um celeiro de saber organizado do qual ele pode lançar mão em determinada situação. Esse saber constitui um acervo de padrões de interpretação que é reproduzido através da tradição cultural e transmitido através da linguagem. Mas tanto a linguagem como a cultura são elementos vivos que estão dispostos a reelaborações e reinterpretções dos sujeitos.

O mundo da vida constitui uma totalidade que está presente na comunicação de modo pré-reflexivo, de tal forma que é vivenciado aproblematicamente como uma certeza imediata que nos é tão familiar, que nunca nos questionamos sobre ele. Essa totalidade é inabarcável e jamais pode ser transcendida pelos sujeitos. Daí por que o mundo da vida não pode ser problematizado em sua totalidade, permanecendo como que “às costas” dos participantes, como um horizonte de saber quase-transcendental.

No entanto, se o mundo da vida é sempre situado sócio-historicamente, como podemos fundar o conhecimento universalmente válido sobre suas bases? Ou será que teremos que renunciar, como os pós-modernos, à possibilidade de uma fundamentação pós-metafísica do conhecimento?

C) Validade e atos de fala

Chegamos finalmente à última questão, a saber, como a razão pode desenvolver critérios que a fundamentem e permitam, ao mesmo tempo, a sua crítica. Algo considerado impossível pelos filósofos pós-modernos que se unificam em torno do que o filósofo Karl-Otto Apel denomina de “crítica total da razão”, cujos precursores seriam Nietzsche, Heidegger e os pós-estruturalistas franceses, como Foucault e Derrida. Tais filósofos não realizaram uma crítica da razão no sentido de demonstrar os riscos de uma racionalidade técnico-científica absolutizada em seu interesse técnico, levando à crise ecológica e técnico-nuclear. Tal crítica da razão exige em contrapartida, a pressuposição de um critério de sentido e validade intersubjetiva. Mas é justamente isso que está ausente na crítica total da razão:

[nela] o argumentar [...] não passa de uma prática retórica de auto-afirmação por meio do exercício da violência. *Formação de consenso* através do discurso argumentativo não seria, com isso, nada mais que a sujeição da espontaneidade e autonomia individuais à exigência de poder de um sistema social e, nessa medida, algo como *alienação de si* (APEL, 1998, p. 68, grifos do autor).

Nesse sentido, as teses pós-modernas seriam variantes da redução operada por Nietzsche da “*vontade de verdade e da exigência de validade*”

intersubjetiva da razão à vontade de potência” (APEL, 1998, p. 68, grifo do autor). Na crítica total da razão, seus diferentes aspectos (racionalidade, racionalização, logocentrismo etc.) são tratados como uma totalidade homogênea. Contra tal crítica, Habermas reivindica o argumento tradicional de que uma crítica autoconsciente da razão não pode ser total, já que para isso ela teria que ser exterior à razão. Se a razão possuísse uma única forma válida, então a própria crítica total da razão seria autocontraditória, pois estaria a razão a criticar ela própria, usando os critérios que ela mesma recusa. Ao reivindicar um “outro da razão” ou a substituição da atividade filosófica pela literária, os filósofos pós-modernos não dirigem um apelo à irracionalidade, mas a outras formas de discurso igualmente válidas. O problema está em reduzir a totalidade da razão à razão instrumental e não reconhecer que o “outro da razão” é apenas um outro tipo de racionalidade. Como aponta Habermas, a partir dos estudos de J. Austin e J. R. Searle sobre a teoria dos atos de fala, diferentes tipos de racionalidade reivindicam diferentes pretensões de validade.

O primeiro tipo são os atos de fala constatativos que expõem sobre estados de coisas e se referem ao mundo objetivo e têm como critério de validade a verdade. De outra parte, no caso do agir estratégico ou do uso performativo da linguagem, em que se pretende influir sobre um oponente, o critério de validade é a eficácia e é determinado em termos de mais ou menos eficaz na relação entre meios e fins. Já na ação regulada por normas nas relações interpessoais do convívio social, o critério de validade é o de retitude ou de correção frente às normas éticas. Por fim, no campo da expressão de sentimentos e emoções subjetivas, a exigência de validade refere-se à veracidade ou sinceridade subjetiva (cf. HABERMAS, 1988). Um único ato de fala pode ser objeto de análise de mais de um critério de validade, por exemplo, se o sujeito está falando a verdade, se está sendo sincero ou se está agindo de maneira estratégica ou ainda se está agindo com retitude ou não. Portanto, diferentes tipos de racionalidade exigem diferentes critérios de validade, de acordo com o ato de fala a que se refere.

Assim, a partir da distinção dos diferentes tipos de racionalidade, é possível realizar uma crítica da razão contra a pretensão da razão objetiva de possuir o monopólio da validade, destacando-se da retórica e da poética como formas de discurso exteriores ao *logos* apofântico da metafísica, processo que teve continuidade no estreitamento do *logos* na Filosofia da Linguagem de orientação lógica.

Tal redução tendeu a eliminar a esfera subjetiva e intersubjetiva do domínio do discurso válido sem perceber que mesmo o discurso estratégico é dependente da dimensão comunicativa voltada ao entendimento. Como observa Apel (1989, p. 78),

Em outras palavras: o logos da ciência da natureza e da técnica axiologicamente neutro pressupõe o logos hermenêutico da ética da comunidade daqueles que investigam a verdade. Com isso, a complementaridade das formas do logos reside no fato de que elas se diferenciam e complementam, de sorte que não sejam redutíveis umas às outras – nem mesmo num futuro possível –, mas subsistam umas ao lado das outras.

Dessa forma, percebe-se porquê a racionalidade lógico-matemática é inadequada para fundamentação última da filosofia, por operar por dedução lógica, dependendo sempre do conteúdo material de suas premissas. Em contrapartida, o logos autorreflexivo da argumentação ou racionalidade do discurso parte do pressuposto de que existe uma complementaridade entre os diferentes tipos de racionalidade. Uma forma de racionalidade, por exemplo, pode realizar a metacognição de outra, o que não implica de modo algum que tenhamos que nos despedir da razão ou buscar o seu “outro”.

O caráter pragmático da linguagem permite que a razão possa fazer a metacognição de si mesma, sem por isso cair em uma circularidade, pois como observa Habermas,

[...] não há uma razão pura que só posteriormente vestiria roupagens lingüísticas. A razão é originalmente uma razão encarnada tanto nos contextos de ações comunicativas como nas estruturas do mundo da vida (HABERMAS, 2002b, p. 447).

Ou seja, as pretensões de validade do discurso não são colocadas como algo *a priori*, mas cuja validade se realiza no uso que os participantes fazem dela em diferentes contextos. Isso não implica, entretanto, que a validade seja contingente, o que seria um contrasenso, mas que, ao fazer uso da fala, os participantes do diálogo comunicativo levantam pretensões de validade que não são, em si mesmas, contingentes e tampouco repousam seus fundamentos nos sujeitos ou na mera adequação das proposições aos fatos, mas nas

regras do discurso voltado para o entendimento que tornam toda e qualquer comunicação possível:

O acordo alcançado comunicativamente, medido segundo o reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade, possibilita o entretecimento de interações sociais e contextos do mundo da vida. No entanto, as pretensões de validade têm uma face de Janus: enquanto pretensões, transcendem todo contexto local; ao mesmo tempo, caso devam sustentar o acordo dentre os participantes da interação, capaz de ter efeitos coordenativos, têm de ser levantadas e reconhecidas facilmente aqui e agora. O momento transcendental de validade *universal* rompe todo provincialismo; o momento da obrigatoriedade das pretensões de validade, aceitas aqui e agora, transforma-as em portadoras de uma práxis cotidiana *vinculada ao contexto*. [...] A validade pretendida para as proposições e as normas transcende espaços e tempos, *'anula' o espaço e o tempo*, mas a pretensão é levantada sempre aqui e agora, em contextos determinados, e será aceita ou recusada juntamente com as conseqüências factuais da ação (HABERMAS, 2002b, p. 447-448, grifos do autor).

Referências

APEL, K.-O. Meaning constitution and justification of validity: has Heidegger overcome transcendental philosophy by history of being? In: APEL, K.-O.; PAPASTEPHANOU (edit.). **From a transcendental-semiotic point of view**. New York: Manchester University Press, 1998. p. 103-121.

_____. O desafio da crítica total da razão e o programa de uma teoria filosófica dos tipos de racionalidade. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 23, p. 67-84, mar. 1989.

HABERMAS, J. **Agir comunicativo e razão destranscendentalizada**. Tradução L. Aragão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002a.

_____. **O discurso filosófico da modernidade**. Tradução Luiz Sérgio Repa e Rodney Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002b.

_____. **Pensamento pós-metafísico**. Tradução Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

_____. **Teoría de la acción comunicativa**. Madrid: Taurus, 1988. Vol.1.

PEIRCE, C. S. **Collected papers of Charles Sanders Peirce**. Cambridge, USA: Harvard University Press, 1931-1958. 8 v.

Recebido em: 16 de março de 2012.

Aprovado em: 3 de maio de 2012.

1

TRADUÇÃO

A reflexão transcendental:
o limite e como transcendê-lo.
Prelúdio para uma antropologia*

Franz J. Hinkelammert
Por: Josué Cândido da Silva
E-mail: josil@uesc.br

A noção ou o conceito de trabalho abstrato é central para todo pensamento crítico. Marx o desenvolveu em uma forma que, para nós, hoje, é de difícil compreensão, em sua crítica da economia política de seu tempo, em especial, em relação à economia clássica burguesa. Tanto os desenvolvimentos do problema, enquanto tal, como a própria economia burguesa até hoje fazem necessário repensá-lo, localizá-lo novamente. Quero começar com o que se pode chamar a antropologia de Marx. Início com uma famosa citação:

Pressupomos o trabalho numa forma em que pertence exclusivamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha envergonha mais de um arquiteto humano com a construção dos favos de suas colmeias. Mas o que distingue, de antemão, o pior arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera. No fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador, e portanto idealmente (MARX, 1996, p. 298).

A antropologia correspondente, podemos resumir, ao seguinte: Marx vê o ser humano como um ser natural que vive em um circuito natural da vida humana e cuja vida depende de ser parte desse circuito natural. Esse circuito implica a relação com os outros seres humanos e com a natureza circundante no contexto da vida humana de todos os seres humanos. Trata-se de uma relação objetivamente constituída na relação com os outros seres humanos. Essa relação é de divisão social do trabalho em seu sentido mais amplo. Em relação à natureza externa, trata-se de um nexos estabelecido pelo fato de que toda satisfação de necessidades tem como sua condição de possibilidade o acesso a valores de uso, enquanto produtos materiais (ou corporais). Marx fala aqui de um “metabolismo” do ser humano e da natureza exterior.

Dessa forma, o ser humano é um ser que vive de transformar, por seu trabalho, na divisão social do trabalho, a natureza externa a ele, em bens do tipo de valores de uso, que satisfazem necessidades e que são ingredientes insubstituíveis do processo de consumo, que é uma espécie de metabolismo entre o ser humano, como ser, e a natureza circundante.

No entanto, isso ainda não é uma definição suficiente. Há também animais que têm uma divisão do trabalho entre si e que

transformam a natureza externa a eles, em bens para satisfazer suas necessidades.

Há, entretanto, uma diferença do ser humano que o distingue do animal. Marx a expressa pela capacidade humana de antecipar idealmente, “em sua cabeça”, o produto para o qual se encaminha como seu fim. O produto, ao ser concebido, tem já “existência ideal” na mente do operário-produtor. Nesse sentido, o animal não tem fins, embora satisfaça suas necessidades. A necessidade para o animal não é fim neste sentido (ou o é somente de forma rudimentar).

A especificação das necessidades como processo histórico

Creio que é preciso ampliar essa consideração. A própria biologia da evolução dá também este passo. O ser humano não é um ser natural com necessidades específicas, mas um ser natural necessitado. O animal, ao contrário, nasce com necessidades específicas. Segundo nosso enfoque, o ser humano não tem necessidades porque, sendo um ser natural, não é um ser especificado. As necessidades específicas são resultado da própria história humana. O próprio ser humano é um ser necessitado, não um ser com necessidades. Como ser necessitado tem que integrar-se ao circuito natural da vida e fazê-lo a partir de sua vida humana. Por isso, não pode produzir para as necessidades, mas somente a partir de um processo histórico que especifica em necessidades a necessidade fundamental da integração no circuito natural da vida. A história humana é, portanto, um processo de especificação das necessidades, que vai unido ao processo de produção, porque tem que se orientar pelas possibilidades de produzir (forças produtivas).

Se as necessidades são históricas e são produzidas junto com o processo de produção, a economia não pode se orientar pelas necessidades. É preciso um critério para o próprio desenvolvimento das necessidades que, segundo nossa tese, não pode ser outro que a vida humana em um circuito natural completo da vida.

Há uma anedota da Revolução Francesa. A rainha Maria Antonieta ouviu o ruído das massas que estavam na rua gritando. Perguntou ao mordomo o que estava acontecendo. Este respondeu: Majestade, eles não têm pão. Ela lhe contestou: por que então não comem brioques? Era cinismo, que pagou com a vida. Se isso tivesse

ocorrido em Pequim, o mordomo teria respondido: Eles não têm arroz. E no México teria dito: eles não têm milho. Em Berlim, teria respondido: eles não têm batatas.

Por isso, uma teoria econômica não pode ser feita a partir das necessidades, mas somente a partir da necessidade de estar integrado no circuito natural da vida. Por meio de quais necessidades específicas isso se faz, depende de muitos fatores. Mas o marco de variabilidade do processo de especificação refere-se à vida. Essa referência também não pode ser específica, logo não tem uma definição formal. Não é específica, porque somente como tal serve para explicar a especificação das necessidades humanas. Podemos dizer que a referência à vida não é precisa. Mas porque não o é, serve.

Para que a economia estivesse em função das necessidades, as necessidades teriam que ter um caráter *a priori*. A análise clássica dessa relação entre consumo e produção, Marx a desenvolveu em sua Introdução (não publicada por ele) escrita para seu livro *Crítica à economia política*, de 1859.

O ser humano, como ser necessitado, está constantemente no processo de especificar necessidades. Por isso tem história.

As necessidades, os valores de uso (bens de consumo) e o processo integral de consumo

Temos que referir-nos à discussão sobre os satisfatores das necessidades e o papel que joga entre eles o acesso aos valores de uso, entendendo por valores de uso os ingredientes materiais (ou corporais) dessa satisfação de necessidades (do ato de consumo). Trata-se de um ponto nuclear para todo pensamento crítico. No entanto, o pensamento crítico se desvinculou da crítica da economia política. A crítica da economia política se transformou numa escolástica de interpretação do que Marx disse. As análises que se fazem frente ao mundo econômico real de hoje são parciais: sistema mundo, estratégia de globalização. O mesmo ocorreu na economia ecológica: é simplesmente uma parte do pensamento econômico, embora crítica. Escrevemos o livro *Hacia una economía para la vida* (HINKELAMMERT, 2005) para retomar a crítica da economia política a partir do mundo de hoje, ainda que em continuidade com a tradição. Consideramos que falta um corpo teórico e não apenas enfoques parciais. O próprio

pensamento crítico, entretanto, se desprende do mundo econômico e, com isso, do mundo real e sensual em que vivemos. A teoria econômica vigente fez outro tanto ao converter-se em uma ciência técnica que ensina como acumular capital e ganhar dinheiro.

Os valores de uso (materiais ou corporais) são a chave para essa discussão. Para ver sua importância, uma lista dos satisfatores das necessidades serve muito pouco. Os valores de uso nada mais são que um dos elementos da lista, e destacá-los especialmente parece ser um reducionismo. Os valores de uso são ingredientes do processo de consumo, produtos de um processo de trabalho. Entre os vários satisfatores são os únicos que têm esse caráter. São natureza transformada em valor de uso apto para entrar no processo de consumo.

Os valores de uso são fins de processos de trabalho que se realizam frente a necessidades especificadas. Mas não são fins do consumo. Para o processo de consumo são ingredientes. O processo de consumo se realiza para satisfazer a fome (no sentido mais amplo), que é a outra cara do ser humano como ser necessitado. Nesse sentido, todo consumo satisfaz desejos e toda satisfação de desejos é parte do processo de consumo. Que satisfaçam necessidades é resultado de uma reflexão posterior. Comemos primariamente porque temos fome, não para satisfazer uma necessidade. A fome indica necessidade quando refletimos, mas não é preciso saber disso para sentir a urgência de comer... Temos fome em todos os sentidos.

Esta satisfação do desejo não é redutível a digerir ou usar valores de uso. É a vida humana, dimensão insubstituível do projeto de vida de cada um e de todos. Como este processo de consumo é dimensão da própria vida humana, aparecem muitos satisfatores que podemos juntar em uma lista.

Contudo, os valores de uso são especificamente diferentes dos outros satisfatores. São produtos de processos de trabalho, próprios ou alheios. Implicam uma relação humana, mas esta é indireta. Os outros satisfatores, ao contrário, passam por relações humanas diretas. Os valores de uso são relações humanas indiretas, objetivadas. São objetivadas porque o processo de trabalho transforma elementos da natureza em valor de uso. Há relações humanas, mas estas são invisíveis. Os outros satisfatores, por seu turno, implicam relações humanas visíveis.

Para ter os valores de uso como ingredientes do processo de consumo, é preciso esse trabalho de transformação da natureza. Mas, se pode delegar este trabalho a outros (divisão social do trabalho) e

explorá-los. No valor de uso, não é visível isso. Igualmente se pode produzir destruindo a natureza. Isso também não é visível no valor de uso. Nos valores de uso estão objetivadas relações humanas e com a natureza, mas como estão objetivadas, isso não é visível.

Uma comida, na qual os participantes se tratam mal um ao outro, é comida fracassada, ainda que os valores de uso como ingredientes sejam perfeitos. Mas se se entendem, mesmo que os valores de uso sejam produzidos explorando os produtores e destruindo a natureza, isso não afeta a comida. Não é visível diretamente. Mas esses fatos se fazem presentes: por todas as partes, polícia, serviços secretos, mentiras dos meios de comunicação frente às relações humanas que se subvertem: a exploração e a rebelião conseguinte. Esse conflito está presente, mesmo que o seja por negação e por ausência.

O que se faz presente, embora seja invisível diretamente, é o fato de que nos valores de uso estão presentes as relações humanas com todos os seres humanos e as relações com a natureza. Os valores de uso nos vinculam com o mundo, com o circuito natural da vida humana em todas as suas dimensões. Por isso Marx falava sobre essa relação como um metabolismo¹. Os valores de uso são seus ingredientes e o lixo é o que sai deles.

Sob o processo de consumo, portanto, há um submundo, no qual o consumo está envolvido via valores de uso. Esse submundo abarca o mundo inteiro, a humanidade e toda a natureza, inclusive o Universo. É um submundo real, porque a conexão é real. Através da divisão social do trabalho envolve a humanidade inteira, e via a materialidade do valor de uso como produto de uma transformação da natureza pelo trabalho humano, a natureza inteira está envolvida até a localização da Terra no Universo. O valor de uso é a porta à infinitude, não ao pensamento. O pensamento o é enquanto é capaz de pensar essa infinitude e tomar consciência dela ao poder, inclusive, transcender este todo, dizendo: não é nada.

Essa crítica da economia política ainda precisa ser feita. Marx a iniciou, mas é preciso prosseguir-la. Em certo sentido, Marx desenvolve o aspecto fundante de todo pensamento crítico e ultrapassa de longe a própria teoria econômica. É a reivindicação da corporeidade da vida humana e de toda a vida. Mas toda corporeidade tem alma, tem espírito. No entanto, o espírito é vida do corpo.

Essa crítica da economia política a entendo como a base de todo pensamento crítico, seja filosófico, teológico, político, jurídico,

econômico (entendendo a economia como setor), psicológico. O mundo, não somente Hegel, está de cabeça para baixo. É preciso pô-lo sob os pés. O mundo está do avesso, é preciso pôr este mundo do avesso, para que não seja um mundo do avesso. A crítica da economia política desemboca nisso.

O ser humano como produtor-trabalhador

Como o ser humano é um ser necessitado, que não tem necessidades específicas e que especifica suas necessidades, o ser humano também é um ser que, como produtor, tem um corpo que não é instrumento específico. Podemos falar das mãos humanas, considerando-as como instrumento. Mas somente como instrumento universal, não como ferramenta. Ao ser o ser humano de uma instrumentalidade universal (ou múltipla), desenvolve ferramentas (meios de produção produzidos ou adaptados). O corpo do animal, ao ter necessidades específicas, se desenvolve ele próprio como ferramenta para satisfazê-las. Não maneja ferramentas – a não ser rudimentarmente – mas o próprio corpo é ferramenta.

O trabalho humano, ao contrário, é capacidade em geral de trabalho. Portanto, especifica seu trabalho por meio de ferramentas, por natureza, adaptadas, produzidas por produção humana.

Ao ser humano, como ser necessitado, corresponde o trabalho humano como capacidade geral, trabalho em geral. Marx o chama “*arbeit überhaupt*” (trabalho como tal). Este trabalho não é trabalho abstrato. Transforma-se em trabalho abstrato, quando é submetido às relações mercantis.

Correspondem-se, desta maneira, o ser humano como ser necessitado e como trabalho em geral, que especifica as necessidades, e em correspondência, o trabalho como trabalho específico e concreto, que desenvolve, para produzir valores de uso, determinados meios de produção (ferramentas), para integrá-los aos seus processos de trabalho.

Transcendendo os limites

Não conhecemos *a priori* nossos limites. O ser humano é um ser infinito, atravessado pela finitude. Experimentamos nossa finitude, mas transcendemos todas as nossas finitudes em direção à infinita infinitude (como corpo e como consciência). Temos uma consciência

infinita em um mundo infinito, mas nos experimentamos como seres finitos, frente a um mundo sem fim. Nossa consciência não reconhece limites, mas sabemos que nos chocamos constantemente com limites. Limites que vêm de um mundo que não tem limites, e sabemos que, sendo limitados, somos parte de um mundo sem limites. Conhecemos nossos limites *a posteriori*, embora *a posteriori* chegamos a saber que são limites *a priori*, isto é, objetivamente dados com anterioridade a nossa experiência. Descubrem-se, e nenhuma ciência empírica os pode deduzir.

O limite de todos os limites, entretanto, é a morte. Nos primórdios da história humana aparece o problema de decidir se uma determinada espécie já é ser humano ou continua animal. Aparecem homínídeos etc. Mas há indicadores. Um indicador chave é o enterro dos mortos. Se a espécie enterra seus mortos, este é um indicador infalível de que se deu o passo do animal ao ser humano. Um papel parecido joga o descobrimento de ferramentas. Mas não tem a mesma força como argumento.

O que indica? Indica que a morte chega a ser algo que é conscientemente percebido. O ser humano é um ser vivo que tem consciência de ser mortal. O animal não tem essa consciência, a não ser rudimentarmente. Para o ser humano a morte é um limite que é conscientemente vivido como limitação. Isso não vale somente para a morte, mas para todo limite experimentado. A morte é vivida como limitação, inclusive como imposição. Mas viver o limite como limitação implica uma consciência – consciência no sentido de ser um ser consciente – que transcende os limites. Um ser finito não pode saber que é finito, não pode experimentar sua finitude. O animal é um ser finito, mas não pode tomar consciência disso. Somente um ser infinito, atravessado pela finitude, pode experimentar sua finitude e ter consciência dela. Vive-se agora ausências, que estão presentes nos próprios limites. Com isso aparece a ausência de outros mundos e com isso o desejo. Até o desejo transcende limites.

O morrer e a mortalidade

Todos os seres humanos são mortais. O mais certo da vida é que se vai morrer. São mortais todos os seres vivos? Isso depende. Se partirmos de um ponto de vista subjetivo, a vida não-humana

morre, mas não é mortal. Este ponto de vista subjetivo não é arbitrário. O ser humano é subjetivo, mas isso é um fato objetivo, isto é, um fato válido, embora não o tenhamos em conta. O ser humano é consciente do fato de que é mortal. Isso não é redutível a um ato intelectual. Como ser humano, vive a consciência de ser mortal. Essa consciência está em seu próprio ser. Na Idade Média se dizia: *In media vita in morte sumus*. A mortalidade é limitação, frente à qual, aparece o desejo consciente de viver, e a vida, como critério consciente e, portanto, racional.

O ser humano transcende o limite da morte ao tornar-se consciente de si mesmo e deixar o estado animal. Transcender a morte não é, de *per si*, um ato religioso, mas antropológico, embora no marco das religiões seja sempre assumido também. Frente à morte o ser humano não pode, senão, transcendê-la em sua consciência. Por transcendê-la, a morte aparece não somente como limite, mas como limitação, frente a qual é preciso comportar-se. Não se pode comportar frente à morte, a não ser transcendendo-a na consciência (tendo consciência como ser consciente, não como ato meramente intelectual). Trata-se do descobrimento da mortalidade.

Desde os primórdios, o ser humano reflete sobre a morte. Precisa refleti-la, para poder refletir a vida. Embora se trate de refletir a vida, isso sempre tem que passar por refletir sobre a morte. Essa reflexão sempre passa necessariamente pela forma mítica. A forma mítica é precisamente a forma adequada para transcender os limites. Por isso é uma razão mítica.

A morte é o limite. Mas ao descobrir este limite, que é a morte, se descobre que todo limite torna a morte presente. O transcender a morte implica por isso transcender todos os limites. O ser humano, ser infinito atravessado pela finitude, transcende agora todo limite em direção à infinitude. Descobre a infinitude, sua própria infinitude, ao enfrentar seus limites e não pode senão transcendê-los em sua consciência. Essa infinitude abre as possibilidades. O ser humano, para viver, tem que afirmar a vida. Mas não o pode fazer, a não ser enfrentando a morte. Frente à infinitude que revela o impossível – o não disponível – se descobrem as possibilidades: medicina, técnicas. Transforma-se a vida. Com isso aparece a própria cultura. As possibilidades têm que ser concebidas em relação à infinitude, à luz da qual são descobertas. Isso faz as artes, a religião, o culto, os rituais.

As ciências empíricas não podem estabelecer a diferença entre seres vivos, que morrem, e o ser humano, que é mortal. Abstraem do sujeito e, portanto, tampouco o descobrem. Quando se abstrai as diferenças, tudo é igual. Quando abstraio a diferença entre um elefante e um rato, então não há diferenças: são irrelevantes e, portanto negligenciáveis, ambos são o mesmo. No entanto, se julgamos a partir do ser humano como sujeito, o ser mortal é algo muito diferente de um ser vivo que ao final morre. As ciências empíricas, ao abstrair do sujeito, objetivizam o mundo e o cientista opera como observador do mundo e até de si mesmo. O que descobre são leis que permitem criar tecnologias, que alimentam ações calculadas em sentido de uma lógica meio-fim e, portanto, de utilidade calculada. O sujeito negado não elimina o sujeito, mas o transforma em sujeito calculador, seja de tecnologias, seja de suas utilidades. Sua mística é a do mito do progresso, da mão invisível do mercado. É o sujeito de Heidegger, um “ser-para-a-morte”. Fecha-se sobre si mesmo e sua capacidade de transcender o mundo se expressa no desespero frente ao mito do progresso que, ao resultar vazio, desemboca no niilismo e no cinismo. Frente à morte afirma o nada. Ao transcender a morte não encontra a vida, mas o nada. É claro que já não se encontra o sentido da vida. O sentido da vida é vivê-la. Mas se se perde essa capacidade de vivê-la, se encontra o nada e se grita pelo sentido.

Ao transcender todos os limites na consciência – no ser consciente – se pensa a vida sem limites. Toda humanidade a pensa, até os mais positivistas. Não se pode não pensá-la. Portanto, se pensa essa vida sem a morte, pensa-se isso como mito. Mas não como ilusão, e, sim, como impossível, não disponível. Por isso, na base do viver humano está a razão mítica, da qual se deriva a razão do logos, a instrumental, meio-fim, analítica. O faz em cada momento. Por isso, não se avança no tempo, do mito ao logos, mas o logos se fundamenta, em cada momento, nessa dimensão mítica do ser humano. Podemos negá-la, mas não podemos negá-la sem pensá-la conscientemente. *Negatio positio est.*

Da infinitude pensada – sempre em términos míticos – voltamos à finitude. Mas agora a finitude contém uma infinitude de possibilidades por desenvolver. Mas o ser humano nunca alcança a própria infinitude: continua mortal, como tal, finito. O que não é, abre o que é e o torna compreensível. Mas o que não é, não é o nada. É a plenitude. Como tal, também não é nenhum espírito absoluto.

Mas tem muitos nomes: reino de Deus, reino messiânico, anarquia, a imagem do comunismo de Marx, tao, nirvana e muitos mais. Sempre está: afirmada, negada, traída, invertida, substituída ou o que seja. Trata-se de um labirinto.

Este transcender os limites é o que constitui o humano, frente ao animal. Para o animal todos os limites são limites cegos: a morte e todos os limites nos quais se faz presente a morte. Há adaptação, mas esta é biológica e passa pela evolução das espécies. Frente ao inverno, ursos polares, frente ao deserto, camelos. O ser humano, por sua vez, transcende esses limites concebendo outros mundos. Frente ao inverno não espera até que surja outra espécie com proteção natural ao frio. A imaginação de outros mundos abre possibilidades neste mundo. Portanto, se veste e inventa o fogo. E frente os conflitos que surgem com a própria capacidade de transcender os limites se desenvolve a ética. Um ser que transcende os limites não pode viver, sequer, sem ética. Com isso o próprio vestir não é somente um ato utilitário. É afirmação de que a pessoa sem a máscara da veste não pode afirmar-se nem expressar-se como pessoa. Tirar a veste é ou um ato consciente intencional e passageiro ou uma depravação. Segundo o Gênesis, a cultura começa com o ato de vestir-se, de sentir vergonha frente à nudez. Com isso também começa a ética.

A administração da morte

Mas também aparece outra dimensão da ética. Ao aparecer a consciência dos limites – seja da morte, seja do acesso ao mundo – também aparece o outro ser humano como um limite. Eliminar o outro aparece agora como superação do limite de acesso ao mundo enquanto o outro é seu dono (isso é, o conteúdo do décimo mandamento. René Girard, assim como Lacan, o considera o mandamento mais importante).

Com isso, aparece a administração da morte: o assassino será assassinado. Há duas dimensões: a administração da morte em seus termos cotidianos, feita pela justiça que aplica leis ou proibições (crime e castigo). A outra é a do estado de exceção, quando a própria ordem está questionada seja por uma crise das próprias relações humanas (a crise da indiferenciação), ou seja, pela mudança revolucionária da ordem. Girard fala sobre a crise de indiferenciação

em termos de uma crise mimética, provocada por uma mimese de apropriação ou de rivalidade. Analisada magistralmente em suas exposições sobre a sociedade arcaica. Desemboca no assassinato de um bode expiatório². Em termos modernos, frente à crise de mudança da ordem, trata-se do estado de exceção. Ao lado do assassinato do bode expiatório aparece a noite das adagas longas³.

René Girard, como Freud, considera o assassinato fundante como a origem da cultura: em Girard, o assassinato do bode expiatório; em Freud, o assassinato do pai. Mas em nossa análise é o inverso: o assassinato fundante é consequência da cultura, não a origem. Como a morte atravessa a vida, o assassinato fundante atravessa a cultura. Por isso, o ser humano pode ser um ser infinito atravessado pela finitude.

Os constructos utópicos e os marcos categoriais míticos

Esse transcender passa pela concepção de outros mundos que, para a ação instrumental não estão disponíveis. São impossíveis. Mas são coerentes. Também nesse caso há um limite cego. É o limite do qual não se pode conceber outros mundos. Isso vale, por exemplo, para um mundo imaginário no qual dois mais dois são cinco (embora seja coerentemente imaginável um mundo no qual a mesma pessoa esteja presente, no mesmo momento em vários lugares). Somente por isso a concepção de outros mundos impossíveis abre possibilidades neste mundo. Transforma-se em mundo mutável. Mas é mutável somente sob a luz dos mundos impossíveis e não disponíveis. Sempre estão presentes, e sem sua presença não haveria a multiplicidade de possibilidades no mundo dado. Por conseguinte, aparecem também as ilusões transcendentais que aparentam a possibilidade desses mundos impossíveis.

E isso é o ser humano: um animal capaz de fazer a reflexão transcendental. Vive nela, não poderia sequer viver sem ela. É a forma dentro da qual podem aparecer os conteúdos e não há conteúdos a não ser no interior dessa forma. Nossos marcos categoriais são míticos, e os marcos categoriais do pensamento, do logos, aparecem em seu interior. Igualmente em seu interior aparecem as construções utópicas que agora constroem mundos impossíveis no sentido de não disponíveis.

São constructos que partem da razão meio-fim. Os conhecemos na linha utópica que começa com Tomas Morus, com outros grandes representantes como Campanella, Saint-Simon, Robert Owen, até o nosso tempo. Mas a esses constructos pertencem também as construções de mundos perfeitos das próprias ciências empíricas. Na física clássica trata-se de constructos como o pêndulo matemático, a queda livre, a planície infinita perfeitamente plana, a bola sem fricções que se move eternamente. Na física moderna os casos mais chamativos são os experimentos mentais. Igualmente aparecem esses constructos de mundos impossíveis nas ciências sociais, sobretudo na economia. Trata-se da construção da competição perfeita, da planificação perfeita e da teoria da empresa perfeita, como está sendo elaborada desde os anos 80 do século XX (seu caráter impossível chama a atenção: *just in time*, desperdício zero)⁴. No entanto, essas impossibilidades abrem uma gama de possibilidades.

Os constructos utópicos pensam a partir da racionalidade instrumental. Pensam mecanismos de funcionamento perfeito. Os grandes mitos pensam mundos perfeitos a partir do circuito natural da vida humana. Pensam uma vida perfeita. Sua racionalidade é convivencial e, como tal, é reprodutiva enquanto vida humana. É o caminho que abre os espaços dos direitos humanos⁵.

Entre os constructos utópicos e os mitos convivenciais há, portanto, uma relação. É uma relação de equilíbrio necessário, que assegure que o âmbito da razão instrumental – mercado, Estado, outras instituições e leis – não distorça o circuito natural da vida humana e a integração de todos os seres humanos nele. Refere-se ao fundamento de todos os direitos humanos, sem cujo respeito a própria vida humana está hoje em perigo. A razão instrumental, deixada a seu livre arbítrio, ameaça devorar a vida humana e, com isso, a si própria.

Partimos da análise do circuito natural da vida humana, que é um circuito inserido no circuito de toda vida, e este no mais amplo circuito de todo o movimento natural da matéria. A racionalidade convivencial é a racionalidade desses circuitos e desta se deriva a ética da convivencialidade como sua condição de possibilidade. Sem a validade preponderante dessa ética, os circuitos naturais, em especial o circuito natural da vida humana, não podem ser respeitados. As éticas do mercado e em geral as éticas das instituições e da própria racionalidade instrumental destroem a própria vida sempre e quando não são canalizadas e reguladas desde a ética convivencial.

Conclusão

Isso é a reflexão transcendental. O animal, ao fazer a reflexão transcendental, se transforma em ser humano. Trata-se de um salto que possivelmente só é comparável ao salto da matéria à vida. Com isso desembocamos em uma crítica ao que Marx diz na citação que colocamos no início deste texto. É uma crítica que leva a uma ampliação decisiva de sua antropologia. Marx falava de “um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador, e portanto idealmente”. Para o oisso parece ser certo. Mas não é certo quando Marx o generaliza. Assim diz no Prefácio da *Contribuição à crítica da economia política* (1859, p. 13):

Por isso, a humanidade se propõe sempre unicamente os objetivos que pode alcançar, pois, bem observadas as coisas, vemos sempre que estes objetivos só brotam quando já se dão ou, pelo menos, estão gestando-se as condições materiais para sua realização.

Creio que é exatamente o contrário. A humanidade se propõe objetivos que não pode alcançar e, a partir destes descobre aquele que pode ser alcançado, à luz dos objetivos que não pode alcançar. Confunde-se o que não se pode alcançar com objetivos alcançáveis, a práxis volta a se afastar dos objetivos dos quais se originou. Muda a cara deste impossível na história, mas não muda o fato de que seja impossível (para a ação instrumental). O impossível e não alcançável abre o mundo das possibilidades, desde que não seja transformado em meta e, com isso, em uma simples ilusão transcendental.

Isso leva a uma dialética das ausências, que se fazem presentes como ausências no interior dos limites do possível. Essas ausências presentes empurram do interior da realidade para fazerem-se realmente presentes. Mas não podem tornar-se realidade, a não ser renunciando a sua realização direta para abrir espaços ao possível. Esta dialética não é hegeliana. Não tem uma meta aonde ir, mas é ela mesma a meta. Para essa dialética, o sentido da vida é vivê-la. É o contrário da dialética de Nietzsche e Heidegger, para a qual o sentido da vida é viver a morte e, portanto, o nada⁶.

A própria análise de Marx e a experiência histórica do último século empurram para esta mudança de interpretação.

NOTAS

- * Texto publicado originalmente no site <www.pensamientocritico.info>.
- ¹ “Antes de tudo, o trabalho é um processo entre o homem e a Natureza, um processo em que o homem, por sua própria ação, media, regula e controla seu metabolismo com a Natureza” (MARX, 1996, p. 297).
- ² Ver GIRARD, René. **Los orígenes de la cultura**. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y Joao Cezar de Castro Rocha. Madrid: Trotta, 2006. Na primeira parte do livro, Girard resume com muita clareza sua teoria.
- ³ Não vou comentar aqui a outra forma da administração da morte, que precisamente na modernidade é realizada por meio da lei do valor: *laissez faire, laissez mourir*.
- ⁴ Um destes teóricos da firma, Edward Hay, comentando os conceitos “equilíbrio, sincronização e fluxo ininterrupto” e a meta de “zero desperdício» escreve: “Se deve ter em conta que o que se está apresentando aqui é uma imagem do perfeito... Embora pareça utópico falar da perfeição, é necessário compreender em que consiste esta para saber para onde deve dirigir-se uma empresa”. HAY, Edward. *Justo a tiempo*. Colômbia: Norma, 1991, p. 31. (Citado segundo MORA JIMENEZ, Henry. *Modernización capitalista y trabajo improductivo: Más allá del ‘Justo a tiempo’*. (Una investigación sobre la naturaleza del trabalho improductivo en las unidades empresariales de una economía capitalista). 1994. Tese (PHD)– ULACIT, São José, Costa Rica, 1994. p. 150. Hay percebe perfeitamente que se trata de uma reflexão transcendental. O que lhe falta é uma crítica da construção de mecanismos de funcionamento perfeito e suas consequências para a convivência humana.
- ⁵ Lembro uma antiga sabedoria chinesa: “O que é uma casa segura? Acredita-se que a casa segura é a casa que tem boas fechaduras e trancas. Mas nunca é suficientemente segura. Para torná-la definitivamente segura, é preciso construir a casa sem portas nem janelas. Mas então, deixa de ser casa. Então, não há casa segura? Sim, há casa segura. A casa segura é uma casa, cujos habitantes vivem em paz com seus vizinhos. Então é segura a casa, embora não tenha nem fechaduras nem trancas.” O primeiro caso é de racionalidade instrumental com sua busca de mecanismos de funcionamento perfeito que subvertem a própria meta de seu progresso. O segundo caso é da racionalidade convivencial. Este segundo caso faz ver efetivamente uma racionalidade e não juízos de valor frente juízos de fato. Essa racionalidade é a resposta à irracionalidade do racionalizado, que é desenvolvida pela razão instrumental. Essa sabedoria chinesa é invento meu, mas não arbitrário. Baseia-se no Tao Te King de Lao-tse, que diz: “Uma porta bem fechada não é a que tem muitos ferrolhos, mas a que não pode ser aberta” (DIANA, 1972, p. 116) Isso significa: uma porta bem fechada deixa de ser uma porta. Se junto isso com várias reflexões de Sun Tzu, resulta a sabedoria chinesa mencionada.
- ⁶ Parece-me que esta problemática da presença de uma ausência aparece primeiro na linguística. Ver: DURAND, Gilbert. *Figures mythiques et visage de l’oeuvre: de la mythocritique à la mythanalyse* (1979). Citada aqui segundo a edição espanhola: *De la mitocrítica al mitoanálisis. figuras míticas y aspectos de la obra*. Barcelona: Anthropos, 1993. Especialmente as páginas 77 a 90. Devo esta referência ao professor Gerardo Morales, da Universidade Nacional, Heredia, Costa Rica. Mas se considera muito mais como um problema da linguística. No entanto, trata-se de um problema de toda ação humana (e toda estrutura) e, portanto, da antropologia. Como tal o tratei em: *Sobre la reconstitución del pensamiento crítico*. Disponível em: <www.pensamientocritico.info>.

Referências

HINKELAMMERT, F. J., MORA JIMÉNEZ, H. **Hacia una economía para la vida**. San José, Costa Rica: DEI, 2005.

MARX, K. **O capital**. Tradução J. Teixeira Martins e Vital Moreira. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Os Economistas 1, t.1).

Recebido em: 20 de março de 2012.

Aprovado em: 25 de abril de 2012.

Resumos/Abstracts/ Resumén

1

A crise da razão

RESUMO

O presente artigo pretende fazer uma reflexão acerca da “crise da razão”. O recorte deste trabalho abrange precisamente a razão erigida como estatuto ontológico no projeto da subjetividade moderna. Pretende-se pontuar que, talvez, esta razão que entra em crise, não significa uma derrocada total rumo ao irracionalismo. A crise de uma noção de razão que reduz toda a força do pensamento ao esforço instrumental do conceito que a tudo calcula, quantifica, pode significar o renascer de uma nova perspectiva de vida. Perspectiva esta que, por ser originária, possibilita e antecede a razão moderna calculadora.

Palavras-chave: Razão. Crise. Cálculo. Vida.

ABSTRACT

The crisis of reason

This article aims at reflecting on the “crisis of reason”. This work’s outline covers precisely the reason erected as an ontological status in the design of modern subjectivity. The intention is to clarify that, maybe, a reason that goes into crisis, does not mean a complete debacle to irrationalism. The crisis of a notion of reason which reduces the strength of the thought to the instrumental effort of the concept that calculates all, quantifies all, could mean the rebirth of a new perspective on life. A perspective that, for being sourced, enables and predates the modern reason calculator.

Keywords: Reason. Crises. Calculation. Life.

Gilvan Fogel

E-mail: <gilvanfogel@gmail.com>.

2

Nietzsche para todos

RESUMO

Trata-se de uma apresentação do pensamento de Friedrich Nietzsche (1844-1900) para o público em geral. A partir do estabelecimento das pretensões que orientam o conjunto da obra, esboçaremos seu desenvolvimento, tendo

em vista a periodização costumeiramente admitida entre os comentaristas, procurando, simultaneamente, lançar luz sobre alguns dos temas, elaborados pelo filósofo, que alcançaram maior repercussão na cultura contemporânea.

Palavras-chave: Periodização das obras de Nietzsche. Filosofia Contemporânea.

ABSTRACT

Nietzsche for all

This is a presentation of Friedrich Nietzsche's thoughts (1844-1900) for the general public. By establishing the claims that guide the work, we outline its development with a view to the periodization usually admitted among the commentators, at the same time seeking to shed light on some of the themes developed by the philosophers who achieved greater impact in the contemporary culture.

Keywords: Periodization of Nietzsche's works. Contemporary Philosophy.

Olímpio Pimenta

E-mail: <olimpix@ig.com.br>.

3

Nietzsche e as razões da culpa

RESUMO

Devotar atenção demasiada ao significado da malha interpretativa que reveste o problema da culpa tende a revelar ansiedade em demasia pelo esclarecimento, o que pressupõe a meditação calculante. A mesma ansiedade comparece recorrente nas demais formas discursivas, a saber, nas diversas áreas de conhecimento, que entrelaçam e perpassam o problema da culpa, tais como, a interpretação psicológica, a jurídica, a religiosa, a estética e a filosófica. Não suponho plausível negar que as extensas pesquisas e ilustrações promoveram um avizinhamo de horizontes. Mas com que objetivo? O objetivo da trama parece concentrar esforços, na tentativa de favorecer a "ruminação" da condição humana a partir do decaimento do gosto, especialmente a partir da culpa! Porém, a partir da análise das razões da culpa, não nos conformamos com a ideia de condicioná-la ao ultramundano!

Palavras-chave: Nietzsche. Culpa. Moral.

ABSTRACT

Nietzsche and the reasons for guilt

To devote too much attention to the meaning of interpretative mesh, which encases the problem of guilt, tends to reveal too much anxiety for clarification, which assumes the calculating meditation. The same anxiety appears in other discursive forms, namely, in the various areas of knowledge, which entwine and run through the problem of guilt, such as psychological, legal, religious, philosophical, and aesthetic interpretation. I do not assume it plausible to deny that extensive research and illustrations have brought horizons closer. But to what end? The goal of the plot seems to concentrate efforts in an attempt to encourage “rumination” of the human condition from the decay of taste, especially from guilt! However, from the analysis of the reasons of *guilt*, we are not satisfied with the idea of conditioning it to the ultramundane!

Keywords: Nietzsche. Guilt. Moral.

Roberto Sávio Rosa

E-mail: <savio_rosa@yahoo.com.br>.

4

Os limites da ontologia cartesiana: uma reflexão acerca da metafísica de Descartes partir da filosofia de Heidegger

RESUMO

O presente artigo pretende fazer uma reflexão acerca do cogito cartesiano. Devemos ressaltar que em questão não estará o cogito enquanto fundamento de uma ciência segura; questionar-se-á, sim, se essa natureza pensante possui envergadura bastante para atingir um estatuto ontológico que sustente toda a realidade visualizada sob seu prisma.

Palavras-chave: Razão. Conhecimento. Mundo. Ser-no-mundo.

ABSTRACT

The limits of the Cartesian ontology: a reflection on Descartes's metaphysics from the perspective of Heidegger's philosophy

This article aims at reflecting on the Cartesian cogito. We should emphasize that the reflection's scope is not the cogito while grounds for a safe science; instead, it should be asked whether this thinking character has enough stature to reach an ontological statute that holds up all reality displayed under its prism.

Keywords: Reason. Knowledge. Being-in-the-world.

Carlos Roberto Guimarães

E-mail: <betorrancho@yahoo.com.br>.

5

O convite para a suspeita filosófica: notas sobre o ensinamento heideggeriano nos *Seminários de Zollikon*.

RESUMO

A convite do psiquiatra suíço Medard Boss, Heidegger ministrou seminários para psiquiatras e estudantes de psiquiatria na cidade de Zollikon. Dessa experiência, que durou uma década, resultou a obra *Seminários de Zollikon*, a qual contém as atas das aulas, registros de diálogos entre Heidegger e Boss e cartas enviadas pelo filósofo ao psiquiatra. Tendo essa obra como guia, pretendemos meditar sobre o modo como Heidegger tentou estabelecer com seus alunos um profundo olhar a respeito dos fundamentos ontológicos das ciências. Com esse artigo, almejamos indicar a natureza dos ensinamentos heideggerianos acerca da relação entre a ciência e a filosofia, bem como enfatizar o cuidado do filósofo na preparação e condução das aulas, cuja meta era convidar aqueles cientistas suíços a cultivar a suspeita filosófica.

Palavras-chave: Ciência. Filosofia. Heidegger. Ontologia.

ABSTRACT

The invitation to the philosophical suspicion: notes on Heidegger's teaching at the Zollikon seminars

At the invitation of Swiss psychiatrist Medard Boss, Heidegger lectured to psychiatrists and psychiatry students in the city of Zollikon. This experience, which lasted a decade, resulted in the Zollikon Seminars, a work that contains the minutes of lessons, records of the dialogues between Heidegger and Boss, and letters sent by the philosopher to the psychiatrist. With this work as a guide, we intend to meditate on how Heidegger attempted to establish

with his students a deep look about the ontological foundations of science. With this article, we aim to indicate the character of Heidegger's teachings about the relationship between science and philosophy, as well as emphasize the philosopher's caution in preparing and giving his classes, whose goal was to invite those Swiss scientists to cultivate the philosophical suspicion.

Keywords: Science. Philosophy. Heidegger. Ontology.

Caroline Vasconcelos Ribeiro

E-mail: <carolinevasconcelos@hotmail.com>.

6

Experiência e metafísica em Bergson

RESUMO

Bergson desenvolve sua filosofia ligando-a, por inteiro, à retomada de um termo filosófico então em quase completo desuso e alvo de críticas gerais: a metafísica. Ele o faz, porém, sem qualquer viés arcaizante, muito pelo contrário. Sua filosofia é fonte de uma renovada exposição de uma metafísica marcadamente moderna, e tão desvinculada de sua antiga forma, que devemos considerar Bergson como um criador absolutamente original nesse terreno. Ele estaria para a metafísica, como os primeiros físicos modernos estiveram para a completa renovação da ciência, e, algum dia, talvez, atribuiremos a ele a verdadeira revolução copernicana da filosofia... Mas uma metafísica moderna não poderia perder de vista os temas modernos por excelência do campo filosófico e, talvez, a Bergson desperte especial interesse o da experiência. Por uma razão: a grande inovação da metafísica bergsoniana é a sua ligação direta ao movimento e às tendências e articulações com o real; a experiência surge então como um verdadeiro vetor que porta consigo a metafísica; ela é o instrumento ativo para a investigação e mesmo para a realização da metafísica, seja como uma experiência integral, seja como intuição, seja em sua ligação direta que Bergson busca precisar, com a própria duração.

Palavras-chave: Bergson. Metafísica. Experiência.

ABSTRACT

Experience and metaphysics in Bergson

Bergson develops his philosophy by fully connecting it to the resumption of a philosophical term almost not used and generally criticized: The metaphy-

sics. He does it, however, without any archaizing bias. On the contrary. His philosophy is a source of renewed exposure of a distinctly modern metaphysics, so detached from its ancient form, which one must consider Bergson as the absolutely original creator in this field. He would be to metaphysics as the first modern physicists were for the complete renovation of science, and someday, perhaps, we will credit him for philosophy's real Copernican revolution... But a modern metaphysics could not lose sight of the modern themes of the philosophical field par excellence and, perhaps, Bergson's philosophy awakens special interest to experience. For a reason: the major innovation of the Bergsonian metaphysics is its direct connection to the movement and the trends and articulations of the reality; the experience then arises as a real vector that carries metaphysics with it; it is the active investigation tool, and even for the accomplishment of metaphysics, either as a whole experience, either as intuition, either is in its direct relationship, which Bergson seeks to make precise, with its own duration.

Keywords: Bergson. Metaphysics. Experience.

Leonardo Maia Bastos Machado

E-mail: <leomaiabm@gmail.com>.

7

O eclipse da razão segundo Horkheimer

RESUMO

O presente artigo trata do conceito conhecido como “razão instrumental”, elaborado inicialmente nas palestras que Horkheimer proferidas nos Estados Unidos, no final da II Guerra Mundial. O objetivo é contextualizar o conceito com base na teoria crítica, cuja ênfase crítica ao positivismo e ao modelo capitalista tecnocrático circunscreve uma contribuição fundamental de Horkheimer e dos teóricos da chamada Escola de Frankfurt para o tema da crise da razão.

Palavras-chave: Razão instrumental. Razão subjetiva. Razão objetiva. Crise da razão.

ABSTRACT

The Eclipse of Reason according to Horkheimer

This article addresses the concept of “instrumental reason” in its initial development through lectures that Horkheimer delivered in the United States

at the end of World War II. The goal is to contextualize the concept based on critical theory, whose critical emphasis to positivism and the capitalist technocratic model circumscribes Horkheimer's and the Frankfurt School theorists' fundamental contribution to the theme of the crisis of reason. Key-words: Instrumental reason. Subjective reason. Objective reason. Crisis of reason.

Carla Milani Damião

E-mail: <cmdw16@gmail.com>.

8

O governo de si e o governo dos outros: o papel da razão

RESUMO

O presente artigo fazia parte de meu livro intitulado “*A parrhêsia em Michel Foucault: um enunciado político e ético*”, que foi lançado em 2011. A transcrição em separado aborda as Luzes, ou Iluminismo, ou *Aufklärung*, quando Foucault inicia seu curso de 1983 no Collège de France, problematizando a questão do uso da razão na filosofia de Kant. Depois de analisar o estado de minoridade/majoridade e do espaço privado/público, Kant conclui que no estado de minoridade os indivíduos não fazem uso de sua razão e a *Aufklärung* é exatamente o convite para cada um pensar por si mesmo, “ter a coragem de pensar por si mesmo” (e não depender dos outros). A herança kantiana é atual no momento em que é preciso que cada indivíduo use sua razão de modo crítico. Essa perspectiva está ligada ao tema geral do dossiê que questiona a razão “hoje”. O tema ético se sobressai na expressão kantiana *Sapere, audi!* isto é, tenhas a coragem (uma virtude) de te servires de teu entendimento!

Palavras-chave: Foucault. Kant. Esclarecimento.

ABSTRACT

The government of self and others: the role of reason

This article was part of my book titled “*Parrhêsia in Michel Foucault: a political and ethical statement*”, released in 2011. The separate transcript covers the Lights, or Enlightenment, or *Aufklärung*, when Foucault begins his 1983 course at Collège de France, questioning the use of reason in Kant's philosophy. After analyzing the state of minority/majority and the private/public space, Kant concludes that in the state of minority individuals do not

make use of their reason and the *Aufklärung* is precisely the invitation for each one to think for themselves, to “have the courage to think for oneself” (and not to depend on others). The Kantian inheritance is current at the time, and each individual must use their reason critically. This perspective is related to the overall theme of the dossier that questions the reason “today”. The ethical theme excels in the Kantian expression *Sapere Audi, that is, Have the courage* (a virtue) to use your own intelligence!

Keywords: Foucault. Kant. Enlightenment.

Saly da Silva Wellausen
E-mail: <sswellausen@uol.com.br>.

9

Razão destrancendentalizada

RESUMO

Neste artigo discutimos o conceito de razão destrancendentalizada, de J. Habermas, que visa a dar uma resposta ao desafio pós-moderno de uma crítica total da razão sem contudo cair nas aporias da filosofia transcendental de Kant. Para tanto, Habermas lançará mão da virada pragmático-linguística da filosofia para elaborar os conceitos filosóficos de mundo da vida e ação comunicativa. Com eles, Habermas pretende construir um novo paradigma da razão, não mais a razão subjetiva da modernidade, mas uma razão intersubjetiva ancorada nas interações comunicativas que se desenvolvem em diferentes jogos de linguagem e formas de vida. A pluralidade dos jogos de linguagem, entretanto, não leva à polifonia da razão, pelo contrário, ela dá lugar ao acordo mútuo motivado pela busca de entendimento que é justamente o *telos* de toda argumentação. Assim, embora a razão seja destrancendentalizada, no sentido de não mais ser reivindicada como uma faculdade a priori, ela ainda assim guarda um caráter de validade universal, pois todo argumentante, em seus diferentes atos de fala, levanta pretensões de validade *não contingentes* e reconhecidas como legítimas pelos outros participantes do discurso.

Palavras-chave: Razão comunicativa. Habermas. Pragmatismo.

ABSTRACT

Detranscendentalized Reason

In this article we discuss the concept of detranscendentalized reason, by J. Ha-

bermas, that aims to answer the postmodern challenge of a critique of reason without however falling into the difficulties of Kant's transcendental philosophy. To that end, Habermas will use philosophy's linguistic-pragmatic turn to develop the philosophical concepts of lifeworld and communicative action. With them, Habermas intends to build a new paradigm of reason, not the subjective reason of modernity any longer, but an intersubjective reason docked in communicative interactions that develop at different language games and forms of life. The plurality of language games, however, does not lead to polyphony of reason; on the contrary, it gives way to mutual agreement driven by the search for understanding that it is precisely the telos of the whole argument. Thus, although the reason is detranscendentalized, in the sense that it is no longer claimed as a faculty *a priori*, it still keeps a universal validity character, because, all argumentative individuals, in their different speech acts, raise claims of validity *not contingent* and recognized as legitimate by other participants of the speech.

Keywords: Communicative reason. Habermas. Pragmatism.

Josué Cândido da Silva

E-mail:<josil@uesc.br>.

**COLABORARAM
NESTE NÚMERO**

Carla Milani Damião – Doutora em Filosofia pela Universidade de Campinas (UNICAMP) em convênio com a Universidade Livre de Berlim, atualmente é professora da Universidade Federal de Goiás. Possui vários trabalhos publicados na área de estética e sobre a filosofia de Walter Benjamin, entre eles o livro *Sobre o declínio da “sinceridade”. Filosofia e autobiografia de Jean-Jacques Rousseau a Walter Benjamin*.

Carlos Roberto Guimarães – Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), atualmente é professor assistente da Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC).

Caroline Vasconcelos Ribeiro – Doutora em Filosofia pela UNICAMP, atualmente é professora adjunta da Universidade Estadual de Feira de Santana. Organizou, juntamente com S. Aires, o livro *Ensaio de Filosofia e Psicanálise*.

Franz J. Hinkelammert – Doutor em Economia pela Universidade Livre de Berlim, foi professor em várias universidades latino-americanas e é um dos fundadores e pesquisador do Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) em San José, Costa Rica. Autor de várias obras, como *As armas ideológicas da morte e Crítica da razão utópica*, ganhou o prêmio Libertador ao Pensamento Crítico em 2005 pela obra *El sujeto y la ley*, ainda não disponível em português.

Gilvan Fogel – Doutor em Filosofia pela Karl-Ruprecht Universität Heidelberg. Professor titular da Universidade Federal do Rio de Janeiro e membro do conselho editorial da coleção Pensamento Humano, da Editora Vozes.

Josué Cândido da Silva – Doutor em Filosofia pela PUC-SP é professor titular da Universidade Estadual de Santa Cruz. Entre suas publicações destaca-se, o livro *Conversando sobre ética e sociedade*, em coautoria com Jung Mo Sung.

Leonardo Maia Bastos Machado – Doutor em Filosofia pela PUC-Rio, atualmente é professor adjunto da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Tem vários artigos e capítulos de livros publicados sobre a filosofia francesa.

Olímpio José Pimenta Neto – Doutor em Estudos Literários pela UFMG. Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Ouro Preto desde 1993. É autor de vários livros e artigos, entre eles, *Livro de Filosofia: ensaios, Razão e conhecimento em Descartes e Nietzsche, A invenção da verdade e Assim falou Nietzsche*.

Roberto Sávio Rosa – Doutor em Filosofia e Hermenêutica Filosófica pela Universidade de Turim, atualmente é professor adjunto da Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC).

Saly da Silva Wellausen – Doutora e pós-doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), atualmente é professora da Universidade Presbiteriana Mackenzie. Tem vários trabalhos publicados sobre Michel Foucault, entre eles o livro *A parrésia em Michel Foucault: um enunciado político e ético*.

NORMAS PARA A APRESENTAÇÃO DE TRABALHOS

Os **trabalhos** devem ser entregues em três vias impressas, digitados em **editor de texto, salvo em arquivo .doc**, espaço 1,5 entre linhas, papel tamanho A4, com margens de 3 cm, fonte Times New Roman, tamanho 12; notas no fim do documento deverão ser digitadas em tamanho 10. Os artigos não devem ultrapassar 30 laudas (de 20 linhas), ou 6 mil palavras, incluindo as ilustrações gráficas, tabelas, fotografias etc.; as resenhas não devem ultrapassar 5 laudas. As traduções terão uma extensão flexível, haja vista o texto trabalhado.

As **ilustrações** devem ser de qualidade, enviadas separadamente do texto, numeradas em algarismos arábicos, com as fontes apresentadas em Times New Roman, tamanho 10, e devidamente indicadas as suas posições no texto. Os gráficos, mapas e tabelas devem ser apresentados em **planilha eletrônica** ou no **próprio editor de texto**.

O **título do artigo e do subtítulo** (se houver) dos trabalhos (Dossiê e artigos) deve ser digitado em caixa alta e baixa, centralizado, em Word for Windows, espaço simples, fonte Times New Roman, tamanho 14.

Nome (s) do (s) autor (es) alinhado (s) de forma centralizada, em negrito, fonte Times New Roman, tamanho 12, com a indicação abaixo do nome de: titulação, instituição de origem e e-mail para contato do(s) autor(es) e órgão financiador da pesquisa (se houver), em tamanho 10.

O **título da tradução** deve ser digitado em caixa alta e baixa, centralizado, em Word for Windows, espaço simples, fonte Times New Roman, tamanho 14. Nome(s) do(s) tradutor(es) alinhado(s) à direita, em negrito, fonte Times New Roman, tamanho 12, com a indicação abaixo do nome(s) de: titulação, instituição de origem e e-mail para contato do(s) autor(es) e órgão financiador da pesquisa (se houver).

O **título da resenha** deve ser digitado em caixa alta e baixa, centralizado, em Word for Windows, em espaço simples, fonte Times New Roman, tamanho 14. Nome(s) do(s) a, as) resenhista(s) alinhado(a;s) à direita, em negrito, fonte Times New Roman, tamanho 12, com a indicação abaixo do nome(s) da: titulação, instituição de origem e e-mail para contato do(s) autor(es) e órgão financiador da pesquisa (se houver).

Cada texto deve ser acompanhado de um resumo com até 180 palavras, em português, em língua inglesa (**Abstract**), em língua espanhola (**Resumen**) e em língua francesa (**Résumé**). **OBSERVE-SE QUE O TÍTULO E O SUBTÍTULO (SE HOUVER) DESTE TEXTO EMPORTUGUÊS, DEVEM CONSTAR TRADUZIDOS, EM INGLÊS, NO ABSTRACT, EM ESPANHOL, NO RESUMEN, E EM FRANCÊS, NO RÉSUMÉ.**

Abaixo do resumo devem constar as palavras-chave, no mínimo 3 e no máximo 5, devidamente **traduzidas** para keywords, palabras clave e mots-clés.

As resenhas de livros devem ser de obras publicadas nos últimos dois anos, a contar da data de publicação da revista e devem conter três palavras-chave.

Os trabalhos recebidos serão enviados aos pareceristas *ad hoc* que irão se manifestar quanto à sua aceitação.

Os autores que tiverem seus **trabalhos aprovados para publicação** encaminharão uma cópia impressa e arquivo em disquete ou CD-ROM, com a seguinte organização:

- Quadros, mapas, tabelas etc. em arquivo separado, com indicações claras, ao longo do texto, dos locais em que devem ser incluídos. As citações diretas de autores destacadas ou não-, no decorrer do texto, devem seguir a forma: autor, data da publicação, número da página. Exemplos: (JAGUARIBE, 1962, p. 35); (FERREIRA; MELLO, 2008, p.34-35).
- As citações indiretas (paráfrases) de autores, no decorrer do texto, devem seguir a forma: autor e data da publicação. Exemplo: (JAGUARIBE, 1962). Se houver mais de um título do mesmo autor no mesmo ano, eles são diferenciados por uma letra após a data: (ADORNO, 1975a), (ADORNO, 1975b) etc.
- Qualquer que seja a ilustração (gráfico, desenho, esquema, diagrama, fluxograma, fotografia, quadro, mapa, planta, retrato etc.) sua identificação é na parte inferior, precedida da palavra designativa, seguida de seu número de ordem de ocorrência no texto, em algarismos arábicos, e da fonte.
- A tabela, cuja construção deve obedecer às normas da ABNT, é identificada na parte superior, precedida da palavra designativa, seguida de seu número de ordem

de ocorrência no texto, em algarismos arábicos. A fonte dessa informação deve ser indicada na parte inferior da ilustração.

- Todas as notas devem ser inseridas no final do texto e antes das referências. NOTAS são apenas informações complementares e de natureza substantiva, restringindo-se ao mínimo necessário. Elas devem ser digitadas ao final da página, numeradas em algarismos arábicos e em ordem sequencial.
- As referências devem ser colocadas no final do artigo, após as notas, em ordem alfabética, de acordo com as normas da ABNT, atualizadas.

Referências

Todas as obras referenciadas devem ser alinhadas à esquerda. **Só devem constar na lista de referências os autores que foram citados, direta ou indiretamente, no bojo do texto**, conforme as normas da ABNT, NBR 6023/2002.

Publicação considerada no todo

Livros, folhetos (manual, guia, catálogo, enciclopédia, dicionário etc.): sobrenome do autor (em caixa alta), nome (em caixa alta e baixa). Título (em negrito; em caixa alta e baixa). Tradução (se houver). Número da edição (se não for a primeira). Local da publicação: Editora, ano.

Exemplos com um autor:

ROMILLY, Jacqueline de. **A tragédia grega**. Brasília: UnB, 1998.

ORLANDI, E. **Análise do discurso**, princípios e procedimentos. 5. ed. Campinas: Pontes Editores, 2003.

_____. **As formas do silêncio no movimento dos sentidos**. Campinas: Editora Unicamp, 1997.

HAGEDORN, Peter. **Oscilações não-lineares**. Tradução de Nazem Nascimento. São Paulo: Edgard Blücher Ltda., 1984.

GOMES, L. G. F. G. **Novela e sociedade no Brasil**. Niterói: EduFF, 1998. (Coleção Antropologia e Ciência Política, 15).

Exemplo com dois autores:

BOGDAN, Robert; BIKLEN, Sari Knopp. **Investigação qualitativa em educação**: uma introdução à teoria e aos métodos. Tradução de Maria João Alvarez, Sara Bahia dos Santos e Telma Mourinho Baptista. Porto, Portugal: Porto, 1994.

Exemplo com três autores ou mais autores:

BARROS, R. F.; SILVA, M. S.; RAMOS, F. O. **A alegria do saber**. Salvador: SCIPIONE, 2000.

OBSERVAÇÃO: Et al., abreviação de Et Alii (latim), atualmente é usado, preferencialmente, nas citações diretas ou indiretas. Na referência com mais de três autores, todos os nomes são grafados conforme o exemplo acima e as normas da ABNT.

Exemplo com organizador ou editor ou diretor ou compilador:

PEROTA, Maria Luiza L. R. (Org.). **Multimeios**: seleção, aquisição, processamento, armazenamento, empréstimo. 3. ed. Vitória: Fundação Ceciliano Abel de Almeida, 1993.

Parte de publicações periódicas ou obras

Artigo, capítulo, volume, fragmento e outras obras: sobrenome do autor (em caixa alta), seguido do nome (em caixa alta e baixa). Título e subtítulo (se houver). Seguido da expressão In: e do sobrenome (em caixa alta) e nome (em caixa alta e baixa) do organizador ou editor ou diretor ou compilador ou coordenador. Título do periódico ou da obra: subtítulo (se houver). Número da edição. Local de publicação: editora, data de publicação. Número do volume e, ou localização da parte referenciada.

Exemplo:

BOLETIM GEOGRÁFICO. Rio de Janeiro: IBGE, 1943-1978. Trimestral.

REZENDE, Fernando. A imprevidência da previdência. **Revista de Economia Política**, São Paulo, v. 4, n. 2, p. 51-68, abr.- jun. 1984.

PORTO, Edgard. Desenvolvimento regional na Bahia. In: AVENA, Armando (Org.). **Bahia século XXI**. Salvador: SEPLANTEC, 2002. p. 97-128.

SANTOS, F. R. A colonização da terra dos Tucuju. In: _____. **História do Amapá**, 1º. Grau. 2. ed. Macapá: Valcan, 1974. cap. 3.

Trabalhos de conclusão de cursos acadêmicos (Especialização, mestrado e doutorado): sobrenome do autor (em caixa alta), seguido do nome (em caixa alta e baixa). Título. Ano de disponibilização ao público. Número de folhas (optativo). Grau acadêmico a que se refere (titulação), nome da instituição do programa (optativo). Instituição em que foi apresentada, local, ano da apresentação.

Exemplo:

LOPES, Roberto Paulo Machado. **Universidade pública e desenvolvimento local**: uma abordagem a partir dos gastos da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. 2001. 150 f. Dissertação - (Mestrado em Economia) Faculdade de Ciências Econômicas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1998.

Documento de evento

Como um todo: Nome do evento (em caixa alta), número do evento (se houver), ano, local (cidade) de realização. Título do documento, seguido de reticências (em negrito) (anais, atas, proceedings, livro de resumos etc.), Local da publicação, editora e data da publicação.

Exemplo:

CONGRESSO DA SOCIEDADE BRASILEIRA DE ECONOMIA E SOCIOLOGIA RURAL, 42., 2004, Cuiabá. **Anais...**, Cuiabá: SOBER, 2004. **Em parte:** Sobrenome(s) do autor(es) (em caixa alta), nome (em caixa alta e baixa). Título. Segue a expressão In: e o nome do evento, número do evento (se houver), ano, local (cidade) de realização. **Título do documento** (anais, atas, proceedings, livro de resumos etc.)... (em negrito), Local da publicação, editora e data da publicação. Localização da parte referenciada.

Exemplo:

FERREIRA, M.; MORENO, Rogério B.; OKAMOTO, M.; GONÇALVES, Paulo S.; MATTOSO, Luiz Henrique C. Comparação da qualidade de látex e borracha natural de diferentes clones da região de Matão, SP. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE QUÍMICA, 36., 1996, São Paulo. **Resumos...** Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Química, 1996. p. PN1-PN1.

* Se o acesso dessa documentação for por meio eletrônico, deve ser acrescido o tipo de suporte da referência conforme as normas da ABNT.

Exemplos:

REUNIÃO ANUAL DA SOCIEDADE BRASILEIRA PARA O PROGRESSO DA CIÊNCIA, 57., 2005, Fortaleza: **Anais...**, Fortaleza: UECE, 2005. 1 CDROM.

SABROZA, P. C. Globalização e saúde: impacto nos perfis epidemiológicos das populações. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE EPIDEMIOLOGIA, 4., 1998, Rio de Janeiro. **Anais eletrônicos...**, Rio de Janeiro: ABRASCO, 1998. Mesa-redonda. Disponível em: <HTTP://www.abrasco.com.br/epirio98/>. Acesso em: 17 jan. 1999.

Documento jurídico (legislação, jurisprudência - decisões judiciais - e doutrina - interpretação dos atos legais)

Cabe: Jurisdição (ou cabeçalho da entidade, no caso de se tratar de normas; em caixa alta). Título (em negrito; em caixa alta e baixa), data de publicação e dados da publicação.

Exemplos:

1 - No caso de legislação

BRASIL. **Código civil**. Organização dos textos, notas remissivas e índices por Juarez de Oliveira. 46. ed. São Paulo: Saraiva, 1995.

2 No caso de jurisprudência

BRASIL. Supremo Tribunal de Justiça. Habeas-corpus nº 181.636-1, da 6ª Câmara Civil do Tribunal de Justiça do Estado de São Paulo, Brasília, DF, 6 de dezembro de 1994. Lex: jurisprudência do STJ e Tribunais Regionais

Federais, São Paulo, v. 10, n. 103, p. 236-240, mar. 1998.

3 No caso de doutrina (monografias, artigos de periódicos, papers etc.) referenciar conforme o tipo de publicação.

Imagem em movimento (filme, videocassete, DVD e outros)

Cabe: Título (em caixa alta e baixa). Direção. Produção. Créditos (diretor, produtor, realizador, roteirista e outros). Elenco relevante. Local de publicação: produtora, data. Especificação do suporte em unidades física.

Exemplo:

CENTRAL do Brasil. Direção: Walter Salles Júnior. Produção: Martire de Clermont-Tonnerre e Arthur Cohn. Elenco: Fernanda Montenegro, Venícius de Oliveira, Marília Pêra, Othon Bastos e Otávio Augusto. [s.l.]: Le Studio Canal; Rio Filme; MCT Productions, 1998. 1 bobina cinematográfica.

Documento iconográfico (pintura, gravura, ilustração, desenho técnico, diapositivo, diafilme, material estereográfico, transparência, cartaz e outros)

Cabe: Sobrenome do autor (em caixa alta), nome do autor (em caixa alta e baixa). Título (em negrito) (quando não existir, deve-se atribuir um nome ou indicar entre colchetes que o documento é sem título). Subtítulo (se houver). Local, editora, data de publicação. Data do suporte. Especificação do suporte.

Exemplo:

KOBAYASHI, K. **Doença dos xavante**. [s.l.: s.n.], 1980. [s.d.]. 1 fotografia. **Documento cartográfico (Atlas, mapa, globo, fotografia de área e outros)** Cabe: Sobrenome do autor (em caixa alta), nome do autor (em caixa alta e baixa). Título (em negrito). Local, editora, data de publicação. Designação específica e escala do suporte.

Exemplos:

ATLAS Mirador Internacional. Rio de Janeiro: Enciclopédia Britânica do Brasil, 1981. 1 atlas. Escalas variáveis.

INSTITUTO GEOGRÁFICO E CARTOGRÁFICO (São Paulo, SP). **Regiões de governo do Estado de São Paulo**. São Paulo, [s.n.], 1994. 1 atlas. Escala 1:2.000.

Documento sonoro (disco, CD, cassete, rolo de fita, mídias de estado sólido: pen-drives, flash-cards, MPs e outros)

No todo:

a- Sobrenome do compositor(es) ou interprete(es) (em caixa alta). Nome do compositor(es), interprete(es) (em caixa alta e baixa). Título (em negrito). Local, gravadora (ou equivalente), data. Especificação do suporte.

b- Sobrenome do entrevistado (em caixa alta). Nome do entrevistado (em caixa alta e baixa). Título (em negrito). Nome e sobrenome do(s) entrevistador(es). Local, gravadora (ou equivalente), data. Especificação do suporte.

Exemplos:

FAGNER, R. **Revelação**. Rio de Janeiro: CBS, 1988. 1 cassete sonoro (60 min), $\frac{3}{4}$ PPS, estéreo.

SILVA, Luiz Inácio Lula da. **Luiz Inácio Lula da Silva**: depoimento [abr.1991]. Entrevistadores: V. Tremel e M. Garcia. São Paulo: SENAI SP, 1991. 2 cassetes sonoros. Entrevista concedida ao Projeto Memória SENAI SP.

Em parte: Sobrenome do compositor(es) e interprete(es) da parte (em caixa alta). Nome do(s) compositor(es) e interprete(es) da parte (em caixa alta e baixa). Título da parte (em caixa alta e baixa). Segue a expressão In: Nome do(s) compositor(es) ou intérprete(es) do todo da obra (em caixa alta e baixa). Título do documento referência no todo (em negrito; em caixa alta e baixa). Local, gravadora (ou equivalente), data. Especificação do suporte. Faixa ou outra forma de individualizar a parte referenciada.

Exemplo:

COSTA, S.; SILVA, A. Jura Secreta. Interprete: Simone. In: SIMONE. **Face a Face**. [s.l.]: Emi-Odeon Brasil, 1977. 1 CD. Faixa 7.

Documento tridimensional (esculturas, maquetes, fósseis, esqueletos, objetos de museu, animais empalhados, monumentos e outros objetos e suas representações)

Cabe: Sobrenome do autor (em caixa alta). Nome do autor (em caixa alta e baixa). Título (em caixa alta e baixa; em negrito). Ano. Especificação do objeto.

Exemplos:

DUCHAMP, M. **Escultura para viajar**. 1918. 1 escultura variável.

BULE de porcelana. [China: Cia da Índias, 18--]. 1 bule.

Partituras

Cabe: Sobrenome do autor (em caixa alta). Nome do autor (em caixa alta e baixa). Título (em caixa alta e baixa; em negrito). Local, editora e ano. Especificação da partitura. Especificação do instrumento.

Exemplos:

BARTÓK, B. **O mandarim maravilhoso**. Viena: Universal, 1952. 1 partitura. Orquestra.

GALLER, L. (Org.). **Canções populares brasileiras**. Rio de Janeiro: Carlos Wehns, 185. 1 partitura (23 p.). Piano.

Outros tipos de documentos

Como um todo: Nome do documento ou título do serviço ou produto (em caixa alta e baixa). Se necessário, parte em negrito. Versão (se houver): subtítulo (se houver), data da publicação. Descrição do meio eletrônico ou suporte (se houver).

Exemplo:

LEGISLAÇÃO brasileira: normas jurídicas federais, bibliografia brasileira de Direito. 7. ed. Brasília, DF: Senado Federal, 1999. 1 CD-ROM.

BRASIL. Supremo Tribunal. **Súmula n. 14.** Não é admissível por ato administrativo, restringir em razão de idade, inscrição em concurso para cargo público. Disponível em: <http://www.truenetm.com.br/jurisnet/sumusSTF.html>>. Acesso em: 29 nov. 1998.

Documento disponível exclusivamente por meio eletrônico

As referências devem seguir o mesmo formato indicado para artigos e/ou matéria de publicações diversas, acrescida das informações relativas à descrição física do meio eletrônico (CD-ROM, on-line e outros). Quando se tratar de obras consultadas on-line, são indispensáveis as informações do endereço eletrônico, apresentando os sinais <>, precedido das expressões Disponível em: e Acesso em:, é opcional referir a hora, minutos e segundos.

Exemplo:

ALVES, Castro. **Navio Negroiro.** [s.l.]: Virtual Books, 2000. Disponível em: <<http://WWW.terra.com.br/virtualbooks//Lport2/navionegroiro.html>>. Acesso em: 10 jan. 2002, 16:30:30.

NOTAS

[s.l.] Não identificado o local de publicação.

[s.n.] Não identificada a editora.

[s.d.] Não identificada a data.

Um ano ou outro - [2000 ou 2003]

Data provável [1978?]

Data certa não indicada no item [2001]

Para intervalos inferiores a 20 anos [entre 1905 e 1910]

Data aproximada [ca. 1936]

Década certa [194-]

Década provável [197-?]

Século certo [19--]

Século provável [19--?]

* Eventualmente, o(s) nome(s) do(s) autor(es) de várias obras são referenciados seguidamente, na mesma página de REFERÊNCIAS, então pode ser substituído por um traço linear que tenha o mesmo tamanho do seu sobrenome. Porém, se nessa seqüência vier o mesmo autor e outro, os nomes serão referenciados totalmente.

Exemplos:

FREYRE, G. **Casa grande & senzala**: formação da família brasileira sob regime de economia patriarcal. Rio de Janeiro: J. Olímpio, 1943.

_____. **Sobrados e mocambos**: decadência do patriarcado rural no Brasil. São Paulo: Nacional, 1936.

FRAGA, Paulo Cesar Pontes. Juventude, narcotráfico e violência no Brasil. In: RIBEIRO, Ana Maria Mota; IULIANELLI, Jorge Atílio S. **Narcot ráfico e violência no campo**. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

_____. Da favela ao Sertão. In: FRAGA, Paulo Cesar Pontes; IULIANELLI, Jorge Atílio S. **Jovens em tempo real**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

FRAGA, Paulo Cesar Pontes; IULIANELLI, Jorge Atílio S. **Os jovens e o Submédio São Francisco**. Rio de Janeiro: Koinonia e Pstrmsf, 1998.

* Glossário, apêndice e anexos são opcionais.

Endereço para envio do trabalho

ESPECIARIA - CADERNOS DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE ESTADUAL DE SANTA CRUZ UESC
Rod. Jorge Amado, Km 16, Torre Administrativa, 3º andar
Salobrinho
CEP: 45650-900 Ilhéus, Bahia

Maiores informações com a coordenação editorial:

Prof. Roberto Sávio Rosa
Telefone: (73) 3680-5386
E-mail: <especiaria@uesc.br>.



IMPrensa UNIVERSITÁRIA

IMPRESSO NA GRÁFICA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DE SANTA CRUZ - ILHÉUS-BA