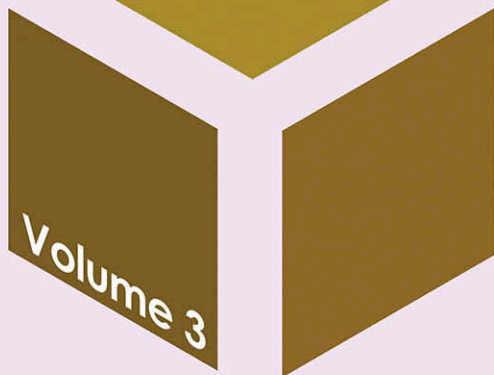




Filosofia e
Interdisciplinaridade

Metafísica e
Fenomenologia **Hermenêutica**

Dialética e Filosofia da **Ciência**



Volume 3

A Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS chegou à 15ª edição no ano de 2015, evento que ocorreu no período de 22 a 24 de setembro. Foram três dias de intensa atividade filosófica com palestras de professores/pesquisadores e sessões temáticas. Em especial, os Grupos de Pesquisa do PPG tiveram papel atuante com debates e apresentações de trabalho de pós-graduandos e graduandos da PUCRS e de outras instituições superiores do Brasil. Este terceiro volume dos Anais da XV Semana Acadêmica contém o artigo de abertura do Prof. Fabio Caprio (PUCRS), um dos palestrantes da XV Semana Acadêmica, e textos vinculados aos Grupos de Pesquisa em Filosofia e Interdisciplinaridade e Metafísica e Fenomenologia Hermenêutica. Além disso, contempla textos sobre temas em Dialética e Filosofia da Ciência. A Semana Acadêmica tem promovido eventos nos quais são apresentadas pesquisas e contribuições de boa qualidade em Filosofia, principalmente nas Áreas de Concentração do PPG em Filosofia da PUCRS (Metafísica e Epistemologia, Ética e Filosofia Política). Ademais, a Semana Acadêmica estimula o debate franco, a pesquisa responsável e a produção de argumentos rigorosos sobre diversos tópicos e problemas em Filosofia. Também proporciona um espaço de publicação de textos de professores, pesquisadores, pós-graduandos e graduandos.



- Epistemologia Analítica e Social
- Filosofia na Idade Média
- Metafísica Analítica
- Filosofia da Mente



- Teoria da Justiça e Cultura Política
- Filosofia Sistemática: Dialética e Filosofia do Direito
- Ética e Filosofia Política



- Filosofia e Interdisciplinaridade
- Metafísica e Fenomenologia Hermenêutica
- Dialética e Filosofia da Ciência



- Ética, Contemporaneidade e Desconstrução
- Lógica de Transformação: Crítica da Democracia





XV SEMANA
ACADÊMICA
do **PPG** em **Filosofia**
da **PUCRS**

Filosofia e
Interdisciplinaridade

Metafísica e
Fenomenologia **Hermenêutica**

Dialética e Filosofia da **Ciência**

XV SEMANA
X ACADÊMICA
do **PPG** em **Filosofia**
da **PUCRS**

Volume 3

Φ editora fi

ORGANIZADORES

Jair Tauchen

Marco Antonio Scapini

Capa: Tatiane Marks
Diagramação: Lucas Fontella Margoni
Revisão dos autores.



Todos os livros publicados pela
Editora Fi estão sob os direitos da
Creative Commons 4.0

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

TAUCHEN, Jair; SCAPINI, Marco Antonio (Orgs.).

XV Semana Acadêmica do Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da PUCRS: volume 3 [recurso eletrônico] / Jair Tauchen,
Marco Antonio Scapini (Orgs.) -- Porto Alegre: Editora Fi, 2015.
427 p.

ISBN - 978-85-66923-77-3

Disponível em:

<http://www.editorafi.org>

1. Filosofia. 2. Programa de Pós-Graduação. 3. Anais. 4. Revista.
I. Título.

CDD-100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

Sumário

<u>A fenomenologia da imagem em Sartre</u>	
<i>Fabio Caprio Leite de Castro</i>	9
<u>Hegel, da Reconciliação <i>Versöhnung</i> ao Conceito <i>Begriff</i>: o conhecimento do objeto a partir da realidade por este mesmo realizada</u>	
<i>Adilson Felicio Feiler</i>	22
<u>Suprassunção, História e Liberdade em Hamlet (Há mais coisas entre Shakespeare e Hegel do que suporia a vã filosofia)</u>	
<i>Antonius A. Minghetti</i>	31
<u>O Papel da Microscopia no Realismo de Entidades</u>	
<i>Bruno Malavolta e Silva</i>	59
<u>A lógica subjetiva em Espinosa e Hegel: uma análise crítica sobre a constituição do <i>eu</i></u>	
<i>Camila Palhares Barbosa</i>	75
<u>As paixões no século XVII</u>	
<i>Denise Pereira da Silva</i>	93
<u>Jean-Jacques Rousseau e as bases da discussão psicogenética</u>	
<i>Diandra Dal Sent Machado</i>	106

A Ciência da Lógica de Hegel enquanto determinação imanente do pensar	
<i>Diego Süss Endler</i>	122
Da consciência imediata à consciência-tarefa: a proposta de Ricoeur a partir da psicanálise de Freud	
<i>Douglas Carré</i>	145
Hegel e a História da Filosofia como <i>Geschichte</i>	
<i>Eduardo Garcia Lara</i>	158
A questão do ser e o desvio pela analítica existencial	
<i>Emanuel Bagetti Zeifert</i>	173
Sobre a ideia não pragmatista do início da filosofia em Hegel	
<i>Federico Orsini</i>	188
Fraser vs. Honneth: redistribuição e reconhecimento – considerações sobre um modelo monista e dual de justiça	
<i>Francisco Jozivan Guedes de Lima</i>	206
Liberdade e minorias: uma aproximação das filosofias de Paulo Freire e Richard Rorty	
<i>Giovane Martins Vaz dos Santos</i>	221
O problema da identidade pessoal em Paul Ricoeur: narratividade e hermenêutica do si	
<i>Jeferson Flores Portela da Silva</i>	238
La impronta foucaultiana en la propuesta de Ian Hacking acerca de las ciencias humanas	
<i>María Laura Martínez</i>	255

Hegel y Hinkelammert: o el sujeto frente a la Irracionalidad Racionalizada	
<i>Oscar Pérez Portales</i>	273
A gênese do conceito na Fenomenologia do Espírito de G.W. F. Hegel	
<i>Rafael Ramos Cioquetta</i>	299
Cusset e a invenção americana da teoria francesa	
<i>Ricardo Lavalhos Dal Forno</i>	316
A priori paradigmáticos, concebibilidade y filosofía	
<i>Ricardo Navia</i>	333
Os dois aspectos da liberdade em Hegel e a síntese dialética: reconhecimento e dignidade	
<i>Rosana Pizzatto</i>	344
Heidegger e Gumbrecht sobre a vivência estética	
<i>Sabrina Ruggeri</i>	363
Reconhecimento e amor-próprio: Axel Honneth, leitor de Rousseau	
<i>Tiago Porto</i>	379
Leitura de realidade a partir do modelo lógico peirciano	
<i>Tiziana Cocchieri</i>	396
“Sobre o ouvir”: da palavra ao diálogo	
<i>Viviane Magalhães Pereira</i>	414

A fenomenologia da imagem em Sartre

Fabio Caprio Leite de Castro

Introdução

Uma das chaves de leitura dos escritos de Jean-Paul Sartre consiste em percorrer os momentos de seu pensamento, tomando-se como eixo de análise a fenomenologia da imagem. O tema da imagem jamais foi abandonado pelo filósofo, exercendo um papel absolutamente essencial na psicanálise existencial, assim como no método progressivo-regressivo. Nosso objetivo é mostrar como Sartre retorna constantemente a seu projeto de uma fenomenologia da imagem, sobretudo em textos como o *Saint Genet* e o *Idiota da Família*.

I - A Imaginação e O Imaginário

Desde muito cedo, Sartre ocupou-se com o tema da imagem, tendo sido este o tema do seu *mémoire de Diplôme d'Études Supérieures*, redigido sob a direção de Henri Delacroix. (EJ, p. 27). Esse texto, que continha 272 páginas datilografadas, nunca foi publicado. Depois do período de estudos na Alemanha, ainda em 1934, Sartre atendeu ao pedido de Delacroix, e redigiu *A Imaginação*, que foi publicado em 1936. A sequência desse primeiro livro foi *O Imaginário*, publicado somente em março de 1940.

A estrutura de *A Imaginação* é a de um texto com formato acadêmico, no qual Sartre apresenta os grandes sistemas metafísicos e as teorias científicas da imagem, oferecendo uma crítica ao que ele chamou de concepção

clássica da imaginação. Como assinala Daniel Giovannangeli, o objetivo de Sartre era inicialmente mostrar que as teorias de Descartes, de Leibniz e de Hume, apesar de suas diferenças, convergem no sentido de uma concepção comum da imagem, fazendo dela uma *coisa*. (GIOVANNANGELI, 2007, p. 137-138). No que diz respeito às teorias psicológicas examinadas, Sartre aceita a ideia de que toda consciência é uma *síntese*, mas assinala que o erro sempre consistiu em aplicar à imagem uma noção prévia de síntese, em lugar de conceber a particularidade de uma *síntese imaginante*. (SARTRE, 1936, p. 162).

A solução para os impasses e contradições dessas perspectivas encontra-se na fenomenologia de Husserl. A imagem não seria de forma alguma um conteúdo inerte que corresponde a uma necessidade de síntese proveniente da consciência: *a imagem é ela mesma uma síntese*, uma consciência que exige uma descrição particular. No entanto, Sartre entende que há questões pouco esclarecidas por Husserl, merecedoras de um aprofundamento. Uma dessas questões é a natureza da intencionalidade na imaginação, ou seja, o que permite distingui-la claramente da percepção. Outra questão assinalada por Sartre é a diferença da imagem externa, que se vale dos mesmos dados sensoriais da percepção, porém através de uma intencionalidade imaginante, e da imagem mental.¹ Ainda, uma última questão refere-se à definição de rememoração como presentificação da coisa, onde o uso da noção de imagem-lembrança leva ao risco de tomá-la como uma impressão sensível renascente. Assim termina *A Imaginação*, com o anúncio da tarefa realizada em *O Imaginário*, no qual propõe estabelecer

¹ A diferença entre ambas está na sua *hylé*, ou seja, no dado material subjacente ao ato intencional. A noção de *hylé* proveniente da fenomenologia husserliana será abandonada por Sartre a partir de *O Ser e O Nada*.

descrição da função “irrealizante” da consciência e seu correlativo noemático, o imaginário. (SARTRE, 1940, p. 13).

A essência da imaginação indica um contraste relativamente à percepção. A imaginação é *irrealizante*: ela coloca o objeto do mundo sobre um fundo de nada. Em sua descrição fenomenológica da imaginação, Sartre designa as quatro características essenciais da imagem: (1) Toda imagem é uma consciência; (2) A imagem se dá por um fenômeno de quase-observação; (3) Toda consciência imaginante coloca seu objeto como um nada; (4) A consciência imaginante produz e conserva a imagem de maneira espontânea. (SARTRE, 1940, p. 17-39). Passemos à explicação de cada uma destas características.

(1) A imaginação é um ato sintético da *consciência imaginante*, uma síntese ativa que nasce, se desenvolve e desaparece nas vivências da consciência, ainda que o objeto dessa consciência possa permanecer imutável. (2) A consciência imaginante não é uma percepção. A consciência perceptiva nunca se dá por inteiro, pois ela procede por projeção em uma série de perfis. Já a consciência imaginante procede por *quase-observação*, ou seja, os seus objetos não existem de modo algum no mundo perceptivo e nada mais são do que a consciência. (SARTRE, 1940, p. 28-29). (3) O objeto imaginário é transcendente, mas a consciência imaginante não o coloca como existente, ela realiza um ato de *crença posicional*. Este ato somente pode tomar quatro formas: ele pode colocar o objeto como *inexistente*, ou como *ausente*, ou como *existindo alhures* e, ainda, também pode se *neutralizar* na forma de uma suspensão de juízo. (SARTRE, 1940, p. 32). Podemos dizer, assim, que todo ato imaginante supõe a negação da existência imediata de seu objeto ou, em outras palavras, o ato imaginante coloca seu objeto apesar de seu nada de existência imediato. (4) Enfim, por contraste com a consciência perceptiva, que se caracteriza pela passividade das sínteses passivas – descrição que mudará em *O Ser e o Nada* –, a consciência imaginante dá-se a si mesma

como uma consciência espontânea de um objeto produzido e conservado por seu ato.

Depois do exame dessas quatro características essenciais da imagem, Sartre estabelece uma descrição fenomenológica das várias formas de imaginação, tanto de objetos externos, como retratos, desenhos, caricaturas, como da imagem mental, passando igualmente pelo tema do saber e da afetividade relacionados ao imaginário. A descrição de uma afetividade produzida na ausência (ou inexistência) do objeto, a *afetividade-imagem*, conduz a um exame do sentido da imagem em nossa vida cotidiana. Em outras palavras, uma relação com o imaginário se estabelece tanto como a relação que se produz com o mundo percebido. E isso a tal ponto que se torna possível fazer a escolha de perpetuar a imaginação enquanto *vida imaginária*. A vida imaginária é resultante de uma constante *produção poética do ego*, tema anteriormente abordado por Sartre na *Transcendência do Ego*. Em o imaginário, fica mais clara a intencionalidade imaginante desta autoprodução de si: o *ego* é uma imagem.

Sartre retornará a esse tema diversas vezes. Nos contos *O Quarto*, *Erostrato* e *Intimidade* – publicados em *O Muro*; na peça de teatro *Os Sequestradores de Altona*; assim como nas críticas literárias sobre Baudelaire, Mallarmé e Jean Genet. Ao final da obra sartriana, *O Idiota da Família* é o livro no qual Sartre tentará mostrar a radicalidade da escolha do imaginário por Flaubert (no primeiro e segundo tomos) e pelos pós-românticos (terceiro tomo), descrevendo a sua mais profunda tensão e contradição.

[...] A escolha do imaginário e a Negação absoluta se condicionam e se contradizem: esta, como recusa radicalizada de tudo o que é, anuncia-se como exigência de desrealização e, por aí, faz do autor um imaginário. Mas, em consequência disso, ela passa ela mesma a irrealidade e se torna Negação irreal do Ser?. (SARTRE, 1972, p. 178).

Após uma análise da estética sartriana, vamos nos concentrar em duas questões centrais do *Saint Genet* e do *Idiota da Família*, relacionadas à escolha radical do imaginário.

II – A estética como recusa do estetismo

Sartre não levou a cabo o projeto de escrever uma *Estética*. O que encontramos em sua obra, além do capítulo de *O Imaginário* destinado ao Belo na obra de arte, são as numerosas análises de obras e artistas específicos, de modo que a sua estética se oferece pelo *exemplo*. Como afirma Michel Sicard, talvez seja esta, precisamente, a sua característica mais marcante: a estética sartriana não é um *estetismo*. (SICARD, 1989, p. 201). Ao contrário, a estética é em Sartre “perturbação do gênero”, compreensão do estilo, crítica do sentido, descrição do espírito objetivo e da arte-neurose, descrição do belo pelo imaginário.

O sentido da recusa ao estetismo é que o belo não tem mais a característica de uma natureza fixa ou de uma categoria da razão. Para Sartre, o artista está engajado na superação da contradição entre o belo e o feio, ou seja, ele é responsável pela *criação* da obra de arte, ao mesmo tempo em que ele lhe dá um valor estético. Além da perspectiva do artista, há também o lado do público, onde a intuição se estabelece de forma habitualmente *contemplativa*. Essa distinção entre a criação e a contemplação encontra-se mais precisamente nos *Cadernos para uma Moral*.

“[...] a contemplação da obra de arte nos permite captar como eu posso apreender o fim do Outro: a obra de arte se apresenta a mim como fim absoluto, exigência e apelo. Ela é endereçada à minha pura liberdade e por aí me revela a pura liberdade do Outro.” (SARTRE, 1983, p. 516).

Essa descrição pode ser ampliada à própria estética, na medida em que ela se forma em um jogo entre o artista e o público. De um lado, há a criação, a perturbação e a dispersão do artista; do outro, a recepção, a crítica e a totalização pelo público, de outro. Essa hipótese se confirma (1) pelo fato de que Sartre analisava a *vida* dos artistas, como Baudelaire, Mallarmé, Genet, Tintoret, Wols ou Giacometti através da psicanálise existencial: a arte é obra e comportamento; e (2) pelas tentativas de capturar as transformações e os movimentos dialéticos do espírito objetivo por meio do método progressivo-regressivo, como em *O Idiota da Família*.

Na perspectiva da crítica de arte, Sartre recusa a redução da arte a um sentido previamente dado, à uma distinção apriorística entre o belo e o feito. Essa redução teria como pressuposto a subordinação do artista às representações ou interpretações universalizantes que lhe roubariam o principal, a sua potência criadora. Contra essa redução, Sartre preferiu a análise de artistas perturbadores, dos artistas de ruptura. A arte é antecipadora e tem o papel de *vanguarda*. É assim que a arte-neurose da burguesia da metade do século XIX antecipa o espírito objetivo do pós-romantismo. Nesse mesmo sentido, a arte corresponde a um projeto individual representado como o jogo do “perde-ganha”, ou seja, o fracasso carrega consigo uma espécie de vitória.

O Belo é imagem. Assim sendo, o julgamento estético, qualquer que seja, é um julgamento que aponta para o irreal. É possível falar do estilo do escritor ou do poeta, assim como dos materiais utilizados pelo pintor, das tecnologias da nova arquitetura, ou da execução de uma peça ou de uma sinfonia. Todos os julgamentos sobre a matéria, enquanto ela constitui *a matéria da obra de arte* tratam finalmente da imagem, na medida em que a matéria da obra de arte é sempre um meio de acesso à imagem. Toda

contemplação estética e toda criação artística se fundam no irreal.

III – O problema do Mal no Saint Genet

É notável como o imaginário se mostra um dos recursos mais significativos na aplicação da psicanálise existencial que Sartre efetua no *Saint Genet*. O escritor e dramaturgo ainda estava vivo e escrevia as suas peças de teatro quando Sartre redigiu o livro. Ou seja, nesse caso, tratava-se de uma psicanálise de um autor ainda vivo, a fim de mostrar as variações de seu projeto original ao longo da vida, seus *tournequets* e as suas conversões até se tornar um escritor. Uma das questões mais importantes do livro é o modo como Genet tenta *ser* ou se identificar com o ladrão, o criminoso e o traidor que os Outros veem nele.

O conceito de Mal está profundamente associado ao do Outro, é o Outro que mediatiza sua aparição. O Mal é uma preocupação do homem de Bem, foi o homem de Bem quem o inventou. (SARTRE, 1952, p. 39). Genet não será o Mau absoluto *por e para* si, ninguém pode sê-lo, aliás. Na medida em que ele quer ser ladrão e mau para *ser* o Mal, ele busca coincidir com o olhar do Outro. O Mal é, assim, projeção. Aqueles que condenam Genet mais severamente por sua maldade ou sua homossexualidade têm provavelmente inclinações semelhantes, que são negadas e detestadas em um outro.

Como Genet não é idêntico a este Outro (ao Mau), nem poderia sê-lo, é necessário que ele se decida pela maldade, que ele escolha se fazer o que ele *é* (Outro). A todo instante, é necessário que o olhar, mesmo o imaginário, transforme a criança em ladrão. É para ser ladrão que ele rouba, para conferir um Ser a esta aparência. O roubo é neste sentido um ato poético, um ato pelo qual o poeta recria sua natureza e a consagra ao mesmo tempo, um ato que se

desenrola na dimensão do real e do sonho. (SARTRE, 1952, p. 85 e p. 391). Aos olhos de Genet, nesse momento preciso, o Mal era possível: ele fazia o mal para ser Mau, ele queria se conferir um ser.

Entretanto, a tentativa de Genet fracassou, levando-o a transformar sua perspectiva em estetismo sombrio. Na escolha do estetismo da beleza sombria, Genet coloca o Mal como impossível: a escolha do Mal muda de direção, no sentido de que ele será mau *para ser* um Traidor. Sartre mostra que o sentido da criminalidade de Genet e da santidade não estão totalmente afastados.

[...] o ladrão e o Santo se assemelham nisto que eles consomem sem produzir [...]. E se nós definimos objetivamente a Santidade pela função que ela exerce em uma comunidade religiosa, veremos que a traição de Genet exerce uma função semelhante na Sociedade do crime. (SARTRE, 1952, p. 221-222).

Somente diante de um novo fracasso, desta vez de seu estetismo sombrio, Genet experimentou o poder poético da linguagem, tornando-se escritor. A intuição fundamental do *Saint Genet* é que a vida de Genet é fadada ao fracasso por sua própria escolha. Todas as tentativas de *ser* Mau ou de *fazer* o Mal – do mendigo, do ladrão, do homossexual, do poeta – enfim, fracassaram.

A ideia do Mal, mediada pelo Outro, é originalmente o medo do homem honesto diante da sua própria liberdade, uma projeção de suas possibilidades sobre o outro. O Mal é inicialmente um objeto aos olhos do homem de Bem. O mau deve se servir deste olhar para *ser* Mau. Há, assim, dupla alienação: o homem honesto aliena uma parte de suas possibilidades reais e o mau tenta instalar o Mal nele mesmo, alienando sua liberdade para *ser* Mau. A identificação com o Mal produz, no entanto, a contradição e a má-fé. Não é possível identificar-se com o Mal, com uma função, no olhar

do Outro, sem para isso renunciar um certo número de possibilidades, isto é, tornar-se uma coisa. O Mal é impossível, ou seja, não pode ser realizado ou encarnado, justamente porque ele é uma imagem. Se ele é impossível, não podemos nem realizá-lo nem evitá-lo: estamos em um mundo imaginário. (SG, p. 46). Aquele que deseja o Mal absoluto deverá lidar com suas contradições, mas não realizará nunca o seu fim.

Isso ocorre porque jamais podemos nos identificar a nós mesmos ao modo de um objeto, sem que a temporalidade rompa qualquer possibilidade de uma síntese total de si: “nós só podemos querer ser o que somos no imaginário.” (SARTRE, 1952, p. 685). É necessário mostrar como essa operação põe o Mal e porque este é uma escolha do imaginário. “O ato será imaginário já que o Mal é a imaginação”, escreve Sartre em um comentário à peça *Les Bonnes*. (SARTRE, 1952, p. 685). Solange e Claire, os personagens da peça, sabem que elas não terão o tempo de ir até o crime projetado, este é apenas representado. O travestimento das personagens é um dos instrumentos de Genet: ele quer assim radicalizar a aparência. Segundo a interpretação de Sartre, ele quer mostrar justamente que a culpabilidade do culpável lhe chega de fora. (SARTRE, 1952, p. 680). Porém, o culpável não pode *fazer* o Mal, já que o seu estatuto é imaginário. “O Mal não se *faz*; o imaginamos; esta é a solução de todas suas contradições. O Mal radical não é a escolha da sensibilidade, é a do imaginário.” (SARTRE, 1952, p. 398).

IV – O imaginário radical no Idiota da Família

Sartre afirmou diversas vezes, em inúmeras entrevistas nos últimos anos de sua vida, que o *Flaubert* representava um retorno às questões de *O Imaginário*, que o levou a vislumbrar um uso ainda mais radical do imaginário

a partir dos recursos da fenomenologia da imagem. Em *O Idiota da Família*, ele afirma isso em uma importante nota de rodapé:

Imaginar é ao mesmo tempo produzir um objeto imaginário e se imaginarizar; eu não insisto o suficiente nisso em *O Imaginário*. Todavia, se a pessoa que produz uma consciência imaginante não teve dificuldade em se adaptar ao real, ela conserva a consciência não tética (de) se produzir irreal em um universo real. (...) No caso de um pensamento mais ou menos viciado de autismo, essa consciência não tética permanece, mas sua advertência não é ouvida: as razões dessa surdez intencional são diferentes segundo o caso. Em *Gustave*, nós o sabemos, ela se explica pelo “impacto” do Outro, que lhe desviou, desde a sua pequena infância, de levar em consideração a evidência íntima e permanente de sua ipseidade. (...) Assim, paradoxalmente, é a primazia do Outro suportada que inclina a criança a procurar as fábulas do autismo, ou seja, de uma solidão que tende a se radicalizar. (SARTRE, 1971a, p. 913).

Com base na psicanálise existencial e no método progressivo-regressivo, Sartre avança consideravelmente em sua descrição do imaginário no *Idiota da Família*, mostrando a radicalidade a que pode chegar um projeto de vida imaginário, onde o próprio imaginário se estabelece como valor máximo e absoluto. Por si só, mereceriam um estudo à parte a descrição da produção do imaginário, da imaginarização, da relação imaginante com a linguagem, do uso do imaginário ao longo das transformações dialéticas no desenvolvimento da *proto-história* do sujeito até a produção da obra de arte. Nosso objetivo aqui consiste apenas em mostrar como Gustave Flaubert opera uma radicalização da imagem e se descobre, em sua *personalização*, o mestre do imaginário.

Ao se descobrir Autor, Flaubert radicaliza a escolha da imagem e a imaginarização, procurando técnicas de escrita para dominar a arte e derrubar os valores ordinários. A “totalização em exterioridade” do jovem Flaubert, através da qual ele assume uma perspectiva externa e absoluta do ser, tem a marca da imagem e o irreal como *valor supremo*.

É necessário supor uma inversão da tábua de valores ordinários: a criança será super-homem, ele se arrancará da espécie, se ele desvaloriza radicalmente a realidade que a gente lhe recusa e se, assumindo a desrealidade como a condição de sua grandeza, ele faz do irreal o valor supremo. (SARTRE, 1971a, p. 917).

A atitude estética do jovem Flaubert encontra seu fundamento nele mesmo, já que ele se quer “anti-prosa” e “anti-verdade”. A poesia para o jovem Flaubert é uma atividade passiva, uma vivência silenciosa que se encontra fora da linguagem. Mais tarde, quando o Poeta torna-se Artista, a desmoralização sistemática será o meio para estabelecer sua crença no nada como *imperativo estético*. “Nessa época, Flaubert não hesita mais: a atitude poética era somente a fuga no imaginário; a atividade artística consiste a desvalorizar o real realizando o imaginário.” (SARTRE, 1971b, p. 1495). Para o Flaubert Poeta, a realidade resta intacta; era ele mesmo que evadia no irreal. Artista, ele retorna ao mundo para reduzi-lo a nada, o que supõe evidentemente um novo movimento de sua imaginarização, como naufrágio e recusa do humano. (SARTRE, 1971a, p. 1021). É assim que a consciência imaginante põe o imaginário como valor: Gustave ou a realidade só podem se esvaziar em nada *através* do imaginário e tendo *por fim* o imaginário.

As técnicas de totalização em Flaubert configuram seu *niilismo* e a radicalidade de sua *ética imaginária*. Como as duas éticas, a real e a imaginária, são duas maneiras de se

apresentar como *irrealizáveis* a realizar, a ética imaginária pode se passar facilmente por uma ética real. A contradição é inevitável e produz necessariamente o seguinte imperativo: “Tu deves, logo tu não podes!” (SARTRE, 1971b, p. 1417). A análise desse imperativo contraditório é feita por Sartre no capítulo que trata do contexto social de Flaubert, em especial *O Colégio*, e faz referência à contradição histórica entre os imperativos sociais da burguesia e da aristocracia entre os anos 1830 e 1840.

Reflexões finais

A fenomenologia da imagem certamente pode ser utilizada como um eixo central de leitura da obra sartriana, não apenas no plano estritamente filosófico, mas também no tocante à aplicação da psicanálise existencial e do método progressivo-regressivo. Ao tomar uma nova posição em *A Imaginação* e *O Imaginário* acerca da fenomenologia da imagem husserliana, Sartre abriu caminho à descrição fenomenológica da vida imaginária, que corresponde à produção da obra. A riqueza das análises sartrianas abre todo um campo para os mais variados estudos sobre a radicalidade do imaginário nas produções artísticas, assim como a imaginarização do artista que ela implica.

Referências bibliográficas

GIOVANNANGELI, Daniel. “Sartre: une phénoménologie de l’image”. SCHNELL, Alexander (Dir.). *L’Image*. Paris: Vrin, 2007, p. 135-155.

SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une Morale*. Paris : Gallimard, 1983.

_____. *L’idiot de la Famille – Gustave Flaubert, de 1821 à 1857*. Vol. I. Paris : Gallimard, 1988 (1971a).

-
- _____. *L'idiote de la Famille – Gustave Flaubert, de 1821 à 1857*.
Vol. II. Paris : Gallimard, 1988 (1971b).
- _____. *L'idiote de la Famille – Gustave Flaubert, de 1821 à 1857*.
Vol. III. Paris : Gallimard, 1988 (1972).
- _____. *L'imaginaire – Psychologie phénoménologique de l'imagination*.
Paris : Gallimard, 1986 (1940).
- _____. *L'imagination*. 6^a ed. Paris : P.U.F, 2003 (1936).
- _____. *Saint Genet – Comédien et martyr*. Paris : Gallimard, 1952.
- SICARD, Michel. *Essais sur Sartre – Entretiens avec Sartre (1975–1979)*. Paris : Galilée, 1989.

Hegel, da Reconciliação *Versöhnung* ao Conceito *Begriff*: o conhecimento do objeto a partir da realidade por este mesmo realizada

Adilson Felicio Feiler¹

Introdução

Se nos escritos da juventude Hegel tem com a reconciliação uma tarefa sumamente importante, a de superar o estranhamento entre o sujeito e o objeto. Significa: entre sujeito e objeto existe uma unidade totalizante, porém no mero nível orgânico, descritivo. É, por isso, somente no plano do conceito que a superação do estranhamento alcança suas últimas consequências, já que seu fundamento nada mais é senão a totalidade de todas as determinações anteriores.

A reconciliação, no nível do conceito, possui uma dupla tarefa: a de conhecer o objeto, reconstruindo-o conceitualmente a fim de se eliminar o empirismo de Kant e se realizar na realidade, gerando a realidade a partir dela mesma. No conceito, a reconciliação é mais plena, pois esta supõe as determinações anteriores do ser e da essência. A

¹ Pós-doutorando, PUCRS, feilersj@yahoo.com.br

totalidade do ser e da essência elevados até a suprassunção do conceito.

Nossa meta é a de mostrar as duas tarefas do conceito, pela passagem do organicismo vitalista da Reconciliação, no *Espírito do Cristianismo e seu Destino* ao sistematismo logicista, do conceito da *Ciência da Lógica*. Não é uma tarefa simples, já que se tornou-se corrente em diversos círculos de pensamento a difusão de que o pensamento de Hegel, entre a juventude e a maturidade, se caracteriza pela ruptura. De nossa parte, defendemos que, apesar de algumas rupturas operadas pelo pensamento maduro de Hegel com relação às suas conclusões juvenis, o elemento de continuidade o supera, tornando-o fluido, numa dinâmica de totalidade em movimento.

Apresentamos, num primeiro capítulo, com reflexões em torno do papel da Reconciliação no *Espírito do Cristianismo e seu Destino*; mostrando como, pela Reconciliação Hegel supera o estranhamento entre o sujeito e o objeto, um ser, portanto uma propedêutica ao momento descritivo da *Ciência da Lógica*. No segundo capítulo adentramos nas reflexões maduras de Hegel em torno às determinações lógicas do conceito como sistema completo iniciado pelo movimento da Reconciliação. E, no terceiro e último capítulo, avaliamos em que medida é possível afirmar numa dinâmica de continuidade entre as competências da reconciliação para a do conceito.

Esperemos, com estas páginas, reforçar a ideia de que a obra hegeliana inteira constitui uma totalidade em momentos de constante superação dialética.

1. A reconciliação: propedêutica ao conceito

O movimento de reconciliação que Hegel apresenta nos textos da juventude, de maneira particular no *Espírito do*

*Cristianismo e seu Destino*², revelam o esforço de superação do estranhamento do objeto com relação ao sujeito, assim como se tem manifestado na lei dentro do contexto judaico-cristão. Não é mais um objeto contraposto a um sujeito, e nem vice versa, mas sujeito e objeto se reconciliam em torno ao ser, “(...) Ser [é] a síntese do sujeito e do objeto, no qual sujeito e objeto têm perdido sua contraposição” (HEGEL, ECD³, TWS, 1994, p. 326). Assim, no ser, sujeito e objeto constituem uma unidade reconciliada, de modo que é impossível falar de sujeito sem estar implicado no objeto, e nem tratar sobre o objeto sem que o sujeito esteja implicado nele. Portanto, há com o projeto do *Espírito do Cristianismo e seu Destino* uma meta clara de superação do dualismo kantiano⁴. Este ser, produto da reconciliação entre sujeito e objeto, constitui, pois, o princípio imediato, a nada

² Esta obra, que antecede o sistema hegeliano, constitui na visão de Wilham Dilthey a obra mais bela de Hegel. No entanto, não se tem certeza se Hegel a concebeu como um todo acabado ou por fragmentos separados, pois a mesma razão muitos resistem em concebê-la enquanto obra, mas apenas enquanto fragmento. De acordo com as pesquisas atuais, a obra faz parte do período anímico de Hegel, referente aos anos de 1797 a 1800 quando de sua estada em Frankfurt. (Cf. BECKENKAMP, 2009). Além desta obra, no caso de Hegel, também incluímos, na pesquisa, seu epistolário, correspondendo ao período da redação da obra supracitada. De modo particular, destacamos sua famosa carta a Schelling, de 02 de Novembro de 1888.

³ ECD: *Espírito do Cristianismo e seu Destino*

⁴ O espírito do Cristianismo e seu Destino é a obra em que Hegel é instado a estabelecer possíveis leituras da cultura de sua época marcada por revoluções; Hegel responde aos problemas políticos e sociais de sua época. Porém, para tanto, não pode ignorar nenhuma das instituições que compõem a sociedade; entre elas destaca-se a instituição cristã. Segundo Emílio Brito: “[...] três ideias capitais constituem a moldura do ‘Espírito do Cristianismo’: 1) A distinção entre Jesus e Kant, chegando mesmo a rejeitar Kant por estar do lado do Judaísmo; 2) A dualidade do universal e do singular, reconhecida como o princípio do kantismo e rejeitado enquanto que separação; 3) a exigência de ultrapassar Kant pela unificação de seu dualismo”. (Cf BRITO, 2004, p. 20).

determinado, sobre o qual a *Ciência da Lógica* tem seu início. “O começo é, por conseguinte, o puro ser” (HEGEL, CL⁵, 1971, p. 68). Assim como Hegel via na moral e na lei externa ao *Espírito do Cristianismo* uma afronta ao ser, pois “(...) lei e pena não podem reconciliar-se” (HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 341); seu objetivo era o de estabelecer uma totalidade reconciliada. Nesta mesma linha, o conceito na *Ciência da Lógica* é aquele mediante o qual tudo permanece reconhecido em sua totalidade. Por isso, o conceito não é uma representação externa ao pensar, mas é o movimento interno do próprio pensar. O conceito adentra na realidade e não permanece apenas como algo meramente representativo, mas é a realidade em si mesma viva como totalidade objetiva. Hegel, com o Conceito, pretende reconstruir a potencialidade que já se encontra em Aristóteles, como verificamos em suas palavras “Na presente parte posso, pelo contrário, recorrer a essa indulgência pela razão oposta, na mediada em que para a lógica do conceito se encontra um material completamente pronto e solidificado, pode-se dizer um material ossificado, e a tarefa consiste em torná-lo fluido e ativar novamente o conceito vivo” (HEGEL, CL, 1971, p. 243). Assim, como na reconciliação que apresenta relações de interpenetrações entre todos os elementos das polaridades, também o conceito reconhece que tudo faz parte da sua esfera. Nada escapa às determinações totalizantes do conceito.

Na reconciliação não há eliminação das diferenças, mas a reconciliação é um motor da manutenção das diferenças. “Trata-se da busca da identidade na diferença dos opostos do entendimento, reunindo-os em um momento de totalidade em que ambos os termos contraditórios não são absolutamente negados, mas conservados e reunidos com suas diferenças”⁶. Assim, só porque há diferenças faz sentido

⁵ CL: *A Ciência da Lógica*

⁶ Cf. BAVARESCO, 2011, p. 33

falar de reconciliação. É em meio à diversidade das diferenças que se põe o filão reconciliador permeando tudo e despertando o vínculo de interdependência entre os mesmos. Esta interdependência não implica num substrato sobre o qual todas as coisas se apoiam, mas é o movimento mesmo da reconciliação enquanto movimento e tensão permanente, que vai explicitando a realidade como totalidade em relação. Essa totalidade se expressa através de determinações lógicas que, no conceito, constitui o sistema hegeliano completo, a unidade do ser e da essência.

2. A completude do conceito: universal, particular e singular

Assim como a reconciliação é a unidade do sujeito e do objeto, como ser⁷, o conceito é a unidade do ser e da essência e, por isso, é uma realidade universal, aberta a açambarcar a totalidade, desde o sujeito e o objeto reconciliados em torno ao ser até o conceito: a unidade do ser e da essência.

Portanto, o conceito, além de ser resultado do ser e da essência, possui uma realidade originária. É, como o ser, a realidade mais rica e a mais simples (HEGEL, CL, 1971, p. 79). O conceito é o todo, e neste, a reconciliação se faz presente como movimento que une e abre para a universalidade da realidade como totalidade. O conceito universal é conceito puro, infinito, incondicionado, livre e originário. Esse conceito, que na sua indeterminidade e pureza é universal, passa a se diferenciar no momento da particularidade. A determinidade é a particularidade do conceito, porque se diferencia da universalidade. É como particular que o conceito realiza uma função sumamente

⁷ O ser como unidade é o todo, é a realidade mais rica porque no ser já está presente o todo reconciliado, e a mais simples, porque o seu todo é a realidade mais indeterminada e imediata.

importantea: que é a de confronto com as diferenças, e, neste confronto, mostrando a riqueza de sua diversidade. Essa diversidade não é constituída de meras diferenças isoladas, mas em rede e em mutabilidade: “(...) o homem não pode suportar esse medo; da efetividade aterradora do mal e da imutabilidade da lei” (HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 341). E, à medida em que se confrontam, crescem no desvelamento da riqueza que carregam. Embora a determinação particular seja uma negação, é uma negação que não é acéfala, mas produtiva em termos de diferenças múltiplas particulares. Contudo, essa negação particular passa a negar-se num terceiro momento. É o momento da negação da negação. Aquela negação que era particularidade que, como negada, passa a ser singularidade, que não é nada senão a abstração posta. Ou seja, a objetividade se reflete e põe o singular do conceito. Neste singular estão já postos o universal e o particular reconciliados. Não que com isso tenham atingido sua estaticidade, mas estão a todo o tempo em movimento. Ou seja, a reconciliação mostra-se como uma realidade orgânica, dotando o conceito de dinamicidade, como “(...) em construir uma nova cidade em uma terra deserta.” (HEGEL, CL, 1971, p. 243).

3. Reconciliação e conceito: uma aposta no porvir

Realizado este percurso pelas dinâmicas próprias da reconciliação e do conceito e percebendo a interconexão metodológica entre ambos, cabe verificar em que medida é possível apostar no porvir destes. Cabe, por isso, colocar as tarefas da reconciliação e do conceito.

A reconciliação tem como tarefa superar o estranhamento do sujeito e do objeto e operar a unidade⁸

⁸ Conforme a leitura de Erick Calheiros de Lima: “Hegel compreende que a unificação é experimentada no sentimento amoroso, experiência que se faz representar (também artisticamente) pela faculdade imaginativa e sua união peculiar do sentimento e da razão” (LIMA, 2008,

entre estes de modo a salvaguardar as suas diferenças “(...) uma tal unidade não suprassume nem unifica a variedade, senão a deixa subsistir em toda a sua força” (HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 361). As tarefas do conceito são duas: a primeira é a de conhecer o objeto, de reconstruir conceitualmente o objeto, eliminando o empirismo de Kant. “Mas é precisamente a magnitude do próprio objeto que pode ser usada como desculpa da execução incompleta. Afinal, qual objeto é mais sublime para o conhecimento do que a própria verdade?” (HEGEL, CL, 1971, p. 244); e a segunda é a de realizar este projeto na realidade, gerando a realidade a partir de si mesma. (...) ativando novamente o conceito vivo em tal matéria morta (...) construindo uma nova cidade em uma terra deserta” (HEGEL, CL, 1971, p. 243). Aqui o conceito aparece como ideia. O que faz com que a realidade seja gerada dentro dele mesmo é o argumento de sua incompletude, que é nada senão o conceito como ideia. “Mas é principalmente a magnitude do próprio objeto que pode ser usado como desculpa da execução incompleta.” (HEGEL, CL, 1971, p. 243-4). Assim, tal como na reconciliação, que é uma superação constante de estranhamentos para se construir a unidade que faça coabitar a multiplicidade das diferenças, também o conceito que, em seu conhecimento do objeto como realidade que nasce a partir de si mesma, se dá num processo contínuo de emergência da realidade, não de um substrato externo, mas dela mesma. Por isso, o conhecimento do objeto, segundo as dinâmicas próprias da reconciliação é o do conceito, que se dá a partir da realidade por ela mesma realizada, pois “(...) para a lógica do conceito se encontra um material completamente pronto e solidificado.” (HEGEL, 1971, p. 243). É uma realidade única, mas açambarca a universalidade total do real que se mostra em sua riqueza das diferenças particulares refletidas em suas próprias diferenças como

singularidade. Desde as suas obras da juventude, Hegel tem o projeto de um todo lógico. Na visão de um mundo pantrágico que se expressa de maneira lógico-dialética: “O panlogismo pode, pois, bem ser designado como o destino da filosofia hegeliana [...] o pensamento da tragédia, o panlogismo não envolve o pantragismo na conotação negativa de um destino, mas eleva muito mais a seu acabamento positivo”.⁹ Eis, portanto, como reconciliação e conceito, neste fomentar do movimento da realidade total faz com que o conhecimento emerge de dentro da própria realidade do objeto, superando dicotomias e promovendo a plenitude e o porvir.

Considerações finais

Pelo percurso realizado mediante temas hegelianos tão distantes cronologicamente falando dentro do conjunto de sua obra, a saber as dinâmicas da reconciliação e do conceito, fica patente o quanto a obra de Hegel constitui uma unidade. Mesmo que seus escritos da juventude, de onde colhemos a noção de reconciliação, sejam pouco sistemáticos, constituem intuições fundamentais para a sua reflexão madura, que vem a culminar no conceito.

Assim, o todo da obra de Hegel, pela reconciliação entre as realidades do sujeito e do objeto na unidade que é o ser, constitui elemento fundamental para a lógica que vem a culminar no conceito. A imediatidade e indeterminidade universal do ser passa pela negatividade e particularidade da essência para culminar na singularidade do conceito, que da mesma forma reconcilia nele mesmo os elementos da universalidade da particularidade e da negatividade. Aquela metodologia da reconciliação que se depreende do vitalismo hegeliano da juventude o acompanha até a sua obra madura,

⁹ BOURGEOIS, 1986, p. 448.

de modo que todo e qualquer conhecimento do objeto só se dá a partir da realidade realizada por este mesmo objeto.

Referências Bibliográficas

BAVARESCO, A. Estatuto lógico da alteridade hegeliana. In: *Síntese: Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 38, n. 120, p. 27-53, 2011.

BECKENKAMP, J. O jovem Hegel: *formação de um sistema pós-kantiano*. São Paulo: Loyola, 2009.

BOURGEOIS, B. Le droit naturel de Hegel (1802-1803): *commentaire*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1986.

BRITO, E. La vie dans 'L'esprit du Christianisme'. *Hegel e la Vie*. Paris, p. 17-18, 2004.

HEGEL, G. W. F. Der Geist des Christentums und sein Schicksal (1798/1800): Der Geist des Judentums, Der Geist des Christentums. In: HEGEL, G. W. F. Frühe Schriften. Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch, 1994. Werk 1, p. 317-418. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 601).

_____. Wissenschaft der Logik I und II. In: G.W.F. Hegel. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft: Frankfurt, 1990, Vol. 5 e 6.

LIMA, E. C. de. Crítica da moral deontológica no jovem Hegel. In: *Síntese – Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 35, n. 113 p. 3612-380, 2008.

Suprassunção, História e Liberdade em Hamlet (Há mais coisas entre Shakespeare e Hegel do que suporia a vã filosofia)

*Antonius A. Minghetti*¹

1 DIDASCÁLIA EM *HAMLET*

Considerada uma das tragédias mais conhecidas e célebres da Inglaterra, *Hamlet, príncipe da Dinamarca*, peça escrita entre 1599 e 1602, representa uma expressiva evolução da arte de Shakespeare, conforme expressão disposta na própria peça: “um poema ilimitado por sua riqueza e qualidade”. É a tragédia mais requisitada da *Royal Shakespeare Company* e, a que recebeu interpretações das mais diversas.

O quadro refere à Dinamarca, precisamente o castelo de Elsinore; enquanto o enredo descreve a morte em circunstâncias intrigantes do rei Hamlet, e das reações de seu filho, o príncipe Hamlet, protagonista na trama, que após o ocorrido com o pai retorna de imediato a seu país natal e, perplexo depara que mal terminada as cerimônias do funeral,

¹ Doutorando em Filosofia pela PUC - RS; Mestre em Teorias, História e Crítica da Tradução pela UFSC - SC; Mestrado Interdisciplinar em Saúde Coletiva, Tecnologia e Educação pela UNIFOA - RJ; Especializado em Educação pela UNIPLAC - SC; Bacharel em Música Erudita pela FASC - SP; Bacharel em Filosofia pela UNISUL - SC; Pesquisador do Grupo de Estudos em Teologia, Filosofia e Religião da PUC - RS; Avaliador Ad hoc - e-Mec / INEP (anaumin@hotmail.com).

a viúva e rainha-mãe Gertrudes se casara novamente com seu tio Cláudio, irmão de seu pai.

Embora Hamlet, enleado de dúvidas, tentasse assimilar a nova conjuntura, logo defronta o fantasma do rei assassinado rondando as altas torres do castelo a clamar por vingança, que lhe confirma a suspeita de conspiração pela mãe e pelo tio, este que vilmente o envenenara, para logo a seguir ascender o poder, desposando a rainha, sua cunhada:

MARCELO (falando a Hamlet):

Horácio diz que tudo é fantasia nossa
E não quer acreditar de modo algum
Na **visão horrenda** que vimos duas vezes.
Por isso eu insisti pra que estivesse aqui, conosco,
Vigiando os minutos atravessarem a noite
Assim, se a aparição surgir de novo
Ela não duvidará mais de nossos olhos,
E falará com ela.

(g.m.) (HAMLET, 1984, p.40).

O conflito dramático gera um amplo mal-estar, cujo ritmo denota o castelo prenhe de intrigas, a envolver principalmente o príncipe que simula estar louco. No drama, a grande visada shakespeariana foi fazer teatro dentro do teatro, ao tecer várias tramas laterais, as quais tem o príncipe como cerne, quão a visita noturna de Hamlet ao cemitério, onde se dá o termo de todos os termos da obra, o evoc² de Hamlet ao olhar à cabeça da caveira do bobo da corte, personagem de sua infância, ao reviver a grande dúvida de Sócrates *scio me nihil scire*, para se autoquestionar: “O que sou eu de verdade?”. Outra trama ressaltante revive a mulher arquétipo do século XVII, nas personagens de Gertrudes e Ofélia, com suas privações e restrições morais à época, apesar de não evidenciadas claramente na história,

² Grito de evocação em honra ao deus Dionisio (Baco).

principalmente pela mãe Gertrudes, personagem pivô de toda a contextura dramática. Hamlet leva sua amada Ofélia ao suicídio e mata seu pai Polônio por engano, este que se escondera atrás da cortina do quarto de sua mãe, que Hamlet imaginou ser o rei Claudio.

A atmosfera de vingança na peça alcança Laertes, irmão de Ofélia, que envenena a ponta de sua espada e, se associa a Cláudio para vingar a morte do pai e da irmã. O *gran finale* da tragédia envolve uma tétrica dança com a taça de vinho envenenado, que Gertrudes Desconhece, e acaba por sorvê-lo, em meio a um mortal duelo que encerra com a morte de Laertes, que antes ferira Hamlet e, com a morte de Claudio por Hamlet, que o faz beber o restante do vinho que a mãe bebera. O epílogo apresenta a morte de Hamlet e seu último pronunciamento: “O resto é silêncio”!

A temática da obra segue o modelo clássico de toda tragédia grega, a Hibris³, passível de ser traduzido por desmesura e, que não refere um impulso irracional e desequilibrado, mas a intenção de transgressão aos limites impostos pelos deuses aos homens mortais e terrenos. Esse gênero de epopeia segue os rastros de outras obras como *Medeia* de Eurípedes, *Oréstia* de Ésquilo, *Édipo* e *Antígona* de Sófocles, a envolver aspectos políticos ligados ao poder, sua legitimidade, o dever e a vingança, o que insinua ser Hamlet o primeiro homem moderno.

O príncipe Hamlet, passa a ser atormentado pela deliberação em vingar a morte do pai ou permanecer passivo e, se vê forçado à drástica retaliação contra seu tio Cláudio. Assim, a peça segue um curso que transita da demência real para a insanidade fingida, do sofrimento opressivo à cólera inefável, tal a exposição de Hamlet às mazelas como: traição, vingança, incesto, devassidão, corrupção e moralidade entre outras. Não obstante, o órfão vive um dilema etéreo, não ter

³ Conceito grego a um castigo lançado pelos deuses.

qualquer vocação para cometer represálias, a qual encerraria meticuloso planejamento, a exigir uma frialdade que o nobre príncipe não disporia.

A indecisão do príncipe Hamlet que o faz procrastinar sua vingança, se mostra em forma de um protesto a marcar historicamente sua imagem, ao se travestir de preto, cor que ele afirma melhor refletir o estado de sua alma e, absorto em uma loucura anfibológica; cultivava um luto eterno para configurar uma visão funesta, imortalizada à posterioridade e, utilizada em subculturas hodiernas.

2. VISÃO HEGELIANA DE SHAKESPEARE

À produção de Hamlet, especulações dão conta de uma possível influência em Shakespeare, da Thomas Kyd, de só menos tradição, em sua peça *The Spanish Tragedie*, encenada por volta de 1590. Estruturalmente, *Hamlet* é a peça mais longa de Shakespeare, contanto com 4.042 linhas com 29.551 palavras, onde aproximadamente setenta e três por cento se faz em verso e, vinte e sete em prosa. Acredita-se na existência de um esquisso que apresentaria um primeiro Hamlet, produzido a dez ou doze anos antes da conclusão da obra basal, que os críticos denominaram de *Ur-Hamlet*.

Shakespeare escreveu Hamlet a partir da história de um príncipe dinamarquês, referenciado no *Gesta Danorum*, obra do historiador medieval Saxo Gramaticus (século XII), escrita em latim que na edição inglesa de 1514, recebeu o título de *Danish History*; a versão utilizada por Shakespeare supõe-se seja a de Belleforest, intitulada de *s Tragiques Histoire*, de 1570.

Amleth, o filho vingador, regrafado por Shakespeare como Hamlet, durante amplo tempo ao longo da peça, se

finje de louco, dominando o Ágon⁴ da tragédia, atro⁵ aparentado para propositadamente demonstrar seu constrangimento moral à conduta da rainha mãe Gertudres e de seu tio Cláudio, que teria assassinado seu pai, ao pingar gotas de um nefasto veneno no ouvido do rei, enquanto ele dormia num banco de um jardim do castelo.

Entremeio se encontra Polônio o prelado do castelo, um peculiar palaciano que tudo procura harmonizar, pai da jovem Ofélia, a prometida de Hamlet e de Laertes, estudante tal como Hamlet, que mais tarde cooptado por Cláudio se tornaria o antagonista de Hamlet, ao procurar vingar a morte do pai. Além dos personagens centrais, gravitam os coadjuvantes Rosencrantz e Guildenstern, ex-colegas de Hamlet, posto cooptados por Cláudio.

2.1 O simbolismo hegeliano em *Hamlet*.

Os estudos do simbolismo começaram no sentido moderno da palavra, somente quando se entendeu a necessidade de aprender a analisar os conteúdos de uma Obra de Arte, separadamente da forma, o que pode ser claramente identificado na obra de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831 ou 34) “A Ideia e o Ideal” (2000), uma distinção convertida em pedra angular de sua Estética.

Para Hegel (2001), especialmente na fase primitiva, o desenvolvimento das artes, que havia predominado nos reinos da Babilônia e do Egito, se caracterizava especialmente pelo simbolismo. No sistema hegeliano reconhecia-se na arte uma função cognitiva racional, mas ela, a arte era relegada a uma esfera inferior em comparação com

^{4 4} Na dramaturgia grega clássica, o Agon ou Ágon refere-se à convenção formal de acordo com a qual o combate verbal dos personagens deve ser organizado.

⁵ Tristeza; de mau agouro; infausto, sombrio.

a filosofia. Hegel entende a obra de arte como um meio pelo qual o homem exteriorizaria aquilo que ele internamente, realmente seria dentro de uma estrutura, que tenderia cada vez mais para o conhecimento portanto, a arte se prestaria a realização sensível do universal.

Assim, para Hegel (2001), a beleza seria a expressão máxima do Ideal, cuja expressão máxima se deu no ideal clássico, quando representou uma forma de ser do espírito, expondo o que nele existia de sublime e que, ao se fundir na beleza, se viu em beleza transformado; dessa forma, o belo artístico seria um produto do espírito, encontrado somente nos seres humanos e nas obras que eles produzem.

Para Hegel, a ideia do bem, da verdade e do belo se completa, porque o que existe em tudo é a ideia e, nesta a estética ocupa o primeiro lugar. Assim, o belo não seria uma realidade absoluta e intocável pelo humano, muito pelo contrário, o belo se faz resultado do trabalho humano e, dele toda obra de arte reflete a consciência social. Hegel vê a obra de arte como produto da atividade instintiva humana:

[...] quanto mais alto se situa o artista, mais consistente deve ser sua exposição das profundezas do ânimo e do espírito, as quais não são imediatamente conhecidas, sendo que podem apenas ser fundadas pelo fato de que o próprio espírito se dirige ao mundo exterior e interior. É por sua vez pelo estudo que o artista toma consciência deste Conteúdo e conquista a matéria e o Conteúdo de suas concepções (HEGEL, 2001, p.50).

Hegel (2001) se aproxima de Platão ao abordar a questão do ideal e do belo, ao entender que a beleza só pode se exprimir na forma, porque somente ela é a manifestação exterior que através do idealismo objetivo do ser vivente, se oferece à intuição e à contemplação sensível. Portanto, os conceitos morais e espirituais próprios da natureza humana, são demudados via imaginário em multiformas da

omnipresença da potestade do Criador, que refletem a tentativa de transposição da realidade dura e cruel da vida cotidiana e, um projetar para si, exemplos a serem abraçados.

Assim se mostra Hamlet! Uma obra clássica, bem ao gosto de Hegel, que traz à consciência aquilo que verdadeiramente somos e, ao mesmo tempo em que jaz contemporânea ao retratar mazelas instauradas no seio da própria família. A obsessão por uma vingança, na qual a dúvida e o desespero concentrados no príncipe Hamlet, pintados principalmente em seus monólogos, adquirem uma impressionante dimensão trágica, ao envolver traição, assassinato, ódio, vingança e amor em atributos que compõem toda a vida vivida do homem moderno. Nos diálogos que compõe a obra, Shakespeare, mostrou ser um profundo conhecedor da natureza humana, ao compô-lo da propriedade de permanência temporal, em que representa o homem em toda a sua nudez essencial.

2.2 A Moral hegeliana em *Hamlet*

Para Hegel (2000), a arte deveria ter um fim que bastasse em si, porquanto a religião, os costumes e a moral já constituam objetos existentes em si, e quanto mais a arte às aspirações religiosas e às tendências morais que suavizem costumes, mais elevado o fim atingido. Nesse sentido, mesmo não sendo o fim último da arte, se presta a instruir os povos, sobretudo no modo de representação. Imaginar que apenas as abstrações e as reflexões desempenham o principal papel na arte, seria relegar a arte a uma abstração coberta de ornamentos exteriores que não passam de simples aparência; constituiria em uma figuração secundária do elemento sensível, ignorando completamente a natureza da arte:

De uma obra de arte, até no sentido mais autêntico da palavra, é sempre possível extrair consequências e

conclusões. Como de tudo o que acontece na vida real e concreta, também dela se podem deduzir ensinamentos. Isso se fez, sobretudo no passado, como se verifica nos prefácios à obra de Dante, onde se indica sempre aquilo em que consiste a alegoria, quer dizer, o ensino geral que cada canto supõe [...]. Aquilo que, sobretudo, se exproba nesta maneira de ver, foi a subordinação do que há de sensível na obra de arte, proposições morais abstratas (HEGEL, 2000, p.54).

Para Hegel (2000), todas as representações tem por objeto os acontecimentos humanos, suscetíveis de implicar uma moral; para tanto usa como exemplo a bela e histórica pecadora Maria Madalena, que levou ao pecado mais homens do que os arrependimentos destes provocados, para então questionar se poderia existir arrependimento sem pecado? Hegel responde que somente no homem e no espírito humano o mundo é cindido em dois, donde de um lado se põe o mundo verdadeiro e eterno das determinações autônomas e, de outro a natureza, as inclinações naturais, o mundo dos sentimentos, dos instintos, dos interesses pessoais e subjetivos.

Shakespeare, em Hamlet, investe precisamente no mundo dos acontecimentos humanos, contemplando-o de sentimentos, ao apresentar profundo conhecimento do homem, quando o despe do idealizado para aproximá-lo do homem do mundo vivido, à mercê das constranges mundanas:

Hamlet é um divisor de águas na forma como o dramaturgo via a si mesmo e suas habilidades. Tudo o que já havia escrito parece, de repente, uma preparação para esse momento, à medida que ele voa mais alto e atinge horizontes mais amplos para mostrar todos os prismas de sua arte perfeita, encantando a plateia com arroubos de imaginação e sabedoria analítica cujos mistérios jamais serão

completamente desvendados (HOLDEN, 2003, p. 173).

A representação do homem em toda a sua essência é tão bem estruturada na tragédia de Hamlet, que ela se faz atemporal ao apresentar características da natureza do ser humano *ad-eternum*, na peça é abordada com extrema pregnância⁶ por Shakespeare:

HAMLET: *Pois é; não achas que é meu dever agora –
Com esse que matou o meu rei e prostituiu minha mãe;
Que se interpôs entre a eleição ao trono e as minhas esperanças;
Que lançou o anzol da infâmia pra pescar minha própria vida –
Não é meu dever de consciência abatê-lo com suas próprias armas?
E não seria criminoso deixar que essa pústula da natureza
Continuasse a disseminar sua virulência?*
(HAMLET, 1984, p.12).

A leitura de Hamlet suscita recordações de aspectos vividos ou presenciados de qualquer leitor. Tal seria essa atemporalidade que Virgínia Woolf (1987), londrina e integrante do grupo de Bloomsbury, círculo de intelectuais sofisticados que investiu contra as tradições literárias, políticas e sociais da era vitoriana, comenta que ler por vários anos Hamlet e anotar as impressões que dele se registra, seria praticamente registrar a própria autobiografia.

Para Mikhail Mikhailovich Bakhtin (2003), filósofo e pensador russo, teórico da cultura artística europeia, Hamlet é eterno:

Shakespeare tornou-se eterno através de sua obra, e Hamlet tem uma parcela muito grande nessa canonização. Isso somente é possível porque as obras de Shakespeare estão carregadas de

⁶ Qualidade que tem uma forma de impregnar o espírito do indivíduo e de ser por ele percebida no processo de agrupação de elementos.

atemporalidade, polissemia e verossimilhança. A verossimilhança caracteriza-se pelos aspectos referentes à natureza humana presentes em sua obra. Não podemos “trancar” Shakespeare em seu tempo, pois ele pertence a todos os tempos: “Como já dissemos, uma obra da literatura se revela antes de tudo na unidade diferenciada da cultura da época de sua criação, mas não se pode fechá-la nessa época: sua plenitude só se revela no grande tempo. (BAKHTIN, 2003, p. 364)

Na tragédia que acomete Hamlet, ao imbricar sofrimento e razão, Shakespeare marca o caráter depressivo do protagonista, com uma notável carga de tristeza que libera o sofrimento pessoal através e um sofrimento extremado, que só se encerra na finitude do príncipe. Hamlet é um pessimista por excelência; ao ter consciência do mundo assume que não há como ser feliz e, afirma: “[...] existe algo de podre no reino da Dinamarca”.

O príncipe é um personagem curioso, controverso e simultaneamente fascinante, ao ponto de alguns estudiosos o consideram como a personificação da dúvida, da hesitação e da inação, enquanto que para outros é símbolo da vingança. O personagem de Hamlet não faz o gênero romântico, pelo contrário, talvez seja o precursor do homem moderno, porque o texto de Shakespeare apresenta uma determinidade que não se faz transcendente, posto que dado perder o sentido metafísico da vida, de que serviria Hamlet viver.

2.3 A supressão na história de *Hamlet*

O mais dramático e ontológico solilóquio de Hamlet, inicia com uma atroz dúvida: “Ser ou não Ser”, existir ou dormir o eterno sono da morte? Essa enigmática questão promove um retorno à Escola Eleata e encontrar dois pensamentos antagônicos; com Parmênides de Eleia (530-

460 a.C.) e com Heráclito de Éfeso (535 – 475 a.C.). Para o primeiro para quem o *ser* seria único, imutável e eterno. Em um de seus poemas narra o encontro com a deusa Verdade, que o instrui a se afastar do caminho sensível, posto levasse a um caminho conflituoso, que aliciasse os homens a crer que *ser* e *não-ser* pudessem ser iguais. Para Parmênides somente o *ser* poderia *ser* pensado dado que o *não-ser* não seria. Ao segundo, considerado o pai da dialética, o filósofo do devir, O *ser* seria e *não-seria* ao mesmo tempo.

Para o professor José Pinheiro Pertille em Hegel, existe uma história original, fundada na narrativa de eventos para conservá-los na memória, uma história reflexiva, que explica os eventos históricos em torno de princípios oriundos da observação de fatos particulares e, por fim, uma história filosófica, que elucida a razão na história sob a luz da filosofia: “A melhor representação da relação entre pensar e ser no sistema hegeliano não seria a de sua reunião por uma via mecânica e artificial, mas através da compreensão da unidade orgânica e viva que eles formam” (PERTILLE, 2013).

É nesta última observação de Pertille, que esta pesquisa se propõe vincular Hamlet à ideia de *Aufhebung*, de suprassunção:

Vemos o Reino Germânico suprassumir os princípios anteriores dos Reinos Oriental, Grego e Romano. O princípio do Reino Germânico é o converter da oposição do espírito entre subjetividade e objetividade para acolher em sua interioridade sua verdade e sua essência concreta. A partir da dialética hegeliana, é possível perceber como o sistema proposto pelo filósofo é constituído “por uma série infinita de *Aufhebungen*” (PERTILLE, 2013).

Para Pertille, dos conceitos filosóficos hegelianos, *Aufhebung* se faz extrema relevância por conter os sentidos de

suprimir, guardar e elevar, em um sistemático discurso em movimento:

[...] suprasumir e o suprasumido (o ideal) constituem um dos conceitos mais importantes da filosofia, uma determinação fundamental, que é repetido facilmente por todos os lados, mas cujo sentido tem que ser tomado de uma maneira determinada, particularmente em sua diferenciação do nada. O que se suprassume não vem a ser com isso um nada. Nada é o imediato. Um suprasumido, ao contrário, é um mediado, ele é o não sendo, porém como resultado, saído de um ser. Ele tem com isso a determinidade, da qual ele procede, já em si (PERTILLE, 2013).

Considerando o conceito de *Aufhebung* de Hegel, cumpre ressaltar a avocação em Hamlet ao “*Ser ou não-Ser*”:

*HAMLET: Ser ou não ser – eis a questão.
Será mais nobre sofrer na alma
Pedradas e flechadas do destino feroz
Ou pegar em armas contra o mar de angústias –
E, combatendo-o, dar-lhe fim? Morrer; dormir;
Só isso. E com o sono – dizem – extinguir
Dores do coração e as mil mazelas naturais
A que a carne é sujeita; eis uma consumação
Ardentemente desejável. Morrer – dormir –
Dormir! Talvez sonhar. Aí está o obstáculo!
Os sonhos que hão de vir no sono da morte [...]
[...] Que bem merece e desejamos com fervor.
Dormir... Talvez sonhar: eis onde surge o obstáculo:
Pois quando livres do tumulto da existência,
No repouso da morte o sonho que tenhamos
Devem fazer-nos hesitar: eis a suspeita
Que impõe tão longa vida aos nossos infortúnios.
Quem sofreria os relbos e a irrisão do mundo,
O agravo do opressor, a afronta do orgulhoso,
Toda a lancinação do mal-prezado amor,*

*A insolência oficial, as dilações da lei,
Os doestos que dos nulos têm de suportar
O mérito paciente, quem o sofreria,
Quando alcançasse a mais perfeita quitação
Com a ponta de um punhal? Quem levaria fardos,
Gemendo e suando sob a vida fatigante,
Se o receio de alguma coisa após a morte,
Essa região desconhecida cujas raias
Jamais viajante algum atravessou de volta –
Não nos pusesse a voar para outros, não sabidos?
O pensamento assim nos acovarda, e assim
É que se cobre a tez normal da decisão
Com o tom pálido e enfermo da melancolia;
E desde que nos prendam tais cogitações,
Empresas de alto escopo e que bem alto planam
Desviam-se de rumo e cessam até mesmo
De se chamar ação.*
(g.m.) (HAMLET, 1984, p.12).

Hamlet atinge o clímax de sua angústia em um momento dramático do texto, em que ele questiona o movimento ao suicídio como fuga para os sofrimentos desse mundo:

HAMLET: *Oh, que esta carne tão, tão maculada, derretesse,
Explodisse e se evaporasse em neblina!
Oh, se o Todo-Poderoso não tivesse gravado
Um mandamento contra os que se suicidam.
Ó Deus, ó Deus! Como são enfadonhas, azedas ou rançosas,
Todas as práticas do mundo!*
(HAMLET, 1984, p.12).

É possível encontrar ressonâncias desta tragédia que acomete Hamlet e, melhor entender a sua pseudoloucura, na descrição que Hegel (2001) faz do “Repouso do Ideal” da determinidade, quando assume que a pureza suprema do ideal consistiria no fato de que deuses, Cristo, apóstolos,

santos, penitentes e piedosos serem apresentados beatos em seu repouso, onde não seriam tocados pelo elemento terreno com sua miséria e mazelas:

[...] no âmbito do mundano e humano, o ideal se mostra de tal modo ativo que qualquer conteúdo substancial que preencha o ser humano guarda a força de apenas dominar o particular da subjetividade. Por meio disso, com efeito, o particular no sentir e agir é arrancado da contingência e a particularidade concreta é exposta em concordância maior com sua **autêntica verdade interior**; como, pois, em geral, o que se denomina de nobre, excelente e completo no peito humano nada mais é do que a verdadeira substância do espiritual, a eticidade e, a divindade que se anunciam como **potência no sujeito**. O ser humano, por isso, deposita sua atividade e força de vontade viva, seus interesses, paixões etc. apenas nesta substancialidade para nela dar satisfação às suas internas necessidades verdadeiras **(g.m.)** (HEGEL, 2001, p.187).

Para Hegel (2001), por mais que no ideal a determinidade do espírito e sua exterioridade surjam em si mesmas resumidas (*Resümiert*), o princípio do desenvolvimento que envolve a diferença que leva a contraposição na relação com o exterior se fazem ao mesmo tempo unidos com a particularidade voltada para a existência, que leva à determinidade processual (*Prozessierenden*) do ideal, apreendida universalmente como ação.

Não por acaso que Hamlet, em um de seus diálogos, questiona existência da *quinta-essência* do pó, o espírito de Deus dentro do Homem, ao reafirmar o seu não fascínio pelo homem:

*Que obra-prima é o homem!
Como é nobre em sua razão!
Que capacidade infinita!*

*Como é preciso e bem feito em forma e movimento!
Um anjo na ação! Um deus no entendimento, paradigma dos
animais, maravilha do mundo.
Contudo, pra mim, é apenas a quintessência do pó.
**O homem não me satisfaz; não, nem a mulher
também, se sorri por causa disso (g.m.)** (HAMLET, 1984,
p.41).*

Relevante salientar que este texto de Shakespeare é praticamente re-edição *fac-similar* do texto preâmbulo da magnífica obra “A Dignidade do Homem” (1486), de Giovanni Pico, conde de Mirândola e Concórdia. Ainda, nesse texto, Shakespeare se aproxima do sofista Protágoras de Abdera (480 a.C.), que admitia "O homem como a medida de todas as coisas, das coisas que são, enquanto são e, das coisas que não são, enquanto não são".

Não obstante a inconsonância do equilíbrio emocional de Hamlet, Shakespeare com este personagem desafia a aporia do *Delfus Oraculum*: o conhecer a *si-mesmo*, quando ao mesmo tempo em que o personagem age como cético ao duvidar de tudo que o circunda, conclui que sua razão não se achava efetivamente em posse de nenhuma certeza e, nem poderia realmente possuir nenhuma.

Essa estratégia de Hamlet na busca por sua liberdade, mais lembra “O príncipe” de Maquiavel, dado que suas reações derivem de decisões lógicas e estratégicas, através de ações marcadas pelo fim que ele busca empreender; sua luta interna contra a imoralidade da realidade mundana instituída no reino podre da Dinamarca.

Para Hegel essa ação implica despojar o mundo de sua realidade viva:

De um lado deparamos com o homem sujeito à realidade vulgar e à temporalidade terrestre, atormentado pelas exigências e tristes necessidades da vida, amarrado à matéria, atrás de fins e prazeres

sensíveis, vencido e arrastado por tendências e paixões; do outro lado, vemo-lo a elevar-se até as ideias eternas, até o reino do pensamento e da liberdade, a sujeitar a vontade às leis e determinações gerais, a despojar o mundo da realidade viva e florescente para resolvê-lo em abstrações, condição esta do espírito que só afirma o seu direito e a sua liberdade quando domina impiedosamente a natureza, como se quisesse vingar as misérias e violências que ela o obriga a suportar (HEGEL, 2000, P.36).

Hamlet caminha confuso se deparando entre a misoginia e a misantropia; assim, o “eu” de Hamlet se põe insano propositadamente ao afirmar metaforicamente:

HAMLET(se referindo a traição da mãe):

*Ela se agarrava a ele como se seu desejo crescesse
Com o que o nutria. E, contudo, um mês depois...
É melhor não pensar! **Fragilidade, teu nome é mulher!**
Um pequeno mês, antes mesmo que gastasse
As sandálias com que acompanhou o corpo de meu pai,
Como Níobe, chorando pelos filhos, ela, ela própria
Ó Deus! Uma fera, a quem falta o sentido da razão,
Teria chorado um pouco mais – ela casou com meu tio,
O irmão de meu pai, mas tão parecido com ele
Como eu com Hércules! Antes de um mês!
Antes que o sal daquelas lágrimas hipócritas
Deixasse de abrasar seus olhos inflamados,
Ela casou. Que pressa infame,
Correr assim, com tal sofreguidão, ao leito incestuoso!
Isso não é bom, nem vai acabar bem.
Mas estoura, meu coração! Devo conter minha língua!
(g.m.) (HAMLET, 1984, p.12).*

A distensão interna face às vicissitudes de Hamlet, assim se afirma e se mostra:

HAMLET: *Portanto, como estranho, deve ser bem recebido.
Há mais coisas no céu e na terra, Horácio,
Do que sonha a tua filosofia.*

Mas, vamos lá;

Aqui, como antes, nunca, com a ajuda de Deus,

Por mais estranha e singular que seja minha conduta –

Talvez, de agora em diante, eu tenha que

Adotar atitudes absurdas –

Vocês não devem jamais, me vendo em tais momentos,

Cruzar os braços assim, mexer a cabeça assim,

Ou pronunciar frases suspeitas,

(g.m.) (HAMLET, 1984, p.28).

Ao recorrer a Hegel (2001), encontrar-se-á a ação como determinidade enquanto ideal, como própria à inocência amigável da beatitude celestial e angelical, um repouso inativo onde a grandiosidade da potência a repousar autonomamente sobre si tanto quanto o fechamento (*Beschlossenheit*) se mostra em geral sobre o que é em si mesmo substancial, como movimento e desdobramento ativo do interior com o espiritual, aonde o espírito total e pleno se expande em suas particularidades, saindo de seu repouso e defrontando-se consigo mesmo, em face de a oposição ao mundano confuso e, que na dissociação (*Zerspaltung*) não consegue subtrair-se ao infortúnio e à desgraça do finito:

Mesmo os deuses eternos do politeísmo não vivem na paz eterna. Eles se dividem em facções e lutas com paixões e fins opostos e devem submeter-se ao destino. Mesmo o Deus cristão não está subtraído à passagem pela humilhação do sofrimento, inclusive pelo opróbrio da morte e não é libertado da dor da alma, na qual ele deve gritar: “Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste?”. Sua mãe sofre semelhante dor áspera e a vida humana em geral é uma vida de conflito, de lutas e de dores. Pois a

grandeza e a força medem-se verdadeiramente apenas na grandeza e na força da oposição, a partir da qual o espírito consegue novamente se reconciliar na unidade em si mesmo; a intensidade e a profundidade da subjetividade se distinguem tanto mais fortemente quanto mais infinita e terrivelmente as circunstâncias se encontrarem em tensão e quanto mais despedaçadoras forem as contradições, sob as quais a subjetividade, contudo, deve permanecer firme em si mesma. É apenas neste desdobramento que se confirma a potência da Ideia e do ideal, pois a potência consiste apenas em manter-se no negativo de si (HEGEL, 2001, p.188).

Em Hamlet o sofrimento libera mais sofrimento, para o qual Shakespeare logra responder à sua maneira, refazendo o percurso do Gênesis; Hamlet se defronta com Caim e o pecado no seio de sua própria família com suas conseqüências: “Comerás o pão com o suor do teu rosto, até que voltes à terra de que foste tirado; porque és pó, e em pó te hás de tornar” (GÊNESIS, 3:19).

Hamlet não suporta esta provação e se esvai em si, se adjudicando em intensa tristeza; esta reconhecida no período medieval como um dos sete pecados capitais. Shakespeare realça a figura de Caim na boca do personagem Hamlet quando este depara o bobo da corte: “Esse crânio já teve língua um dia, e podia cantar. E o crápula o atira aí pelo chão, como se fosse a queixada de Caim, aquele que cometeu o primeiro assassinato” (HAMLET, 1984, p.97).

A essa ação da particularidade do ideal, Hegel (2001) reconhece que ela adentra via desenvolvimento na relação com o exterior da história, leva a introdução a um mundo que, em vez de expor a concordância livre e ideal, do conceito e de sua realidade em si (*na sich*) mesma, mostra antes uma existência que simplesmente não é como deveria ser.

Hegel (2001) trata a especificidade do ideal a partir do “Estado Universal do Mundo”, que apresenta a subjetividade ideal, enquanto organismo vivo, que traz ao sujeito a determinidade da ação, do agir, de se mover e ser ativa na medida em que deve executar e realizar o que contém em si. Para tal carece de um mundo que a envolva tal a advir suas realizações. Para Hegel, falar desta relação com o mundo significa falar de um estado e, compreender o modo universal no qual o substancial se apresenta, enquanto aquilo que seria autenticamente essencial no seio da efetividade espiritual, que une os fenômenos decorrentes, como no estado da cultura (*Bildung*), das ciências, das religiões, das finanças, da justiça, da vida familiar e de outras instituições (*Lebenseinrichtungen*), onde esses aspectos são apenas formas de um e mesmo espírito, no conteúdo que neles se explicita e efetiva.

A ausência desse substancial, após a tragédia, leva Hamlet à insatisfação total com a vida por ele vivida, a ponto de assumir que mesmo confinado a uma casca de noz, poderia se sentir o rei do espaço infinito se não fossem seus pesadelos:

HAMLET: *A Dinamarca é uma prisão!*

ROSENCRANTZ: *Então o mundo também.*

HAMLET: *Uma enorme prisão, cheia de células, solitárias e masmorras – a Dinamarca é das piores.*

ROSENCRANTZ: *Não pensamos assim, meu senhor.*

HAMLET: *Então pra você não é. Não há nada de bom ou mau sem o pensamento que o faz assim. Pra mim é uma prisão.*

ROSENCRANTZ: *Não será sua ambição que faz que ela seja? Vai ver a Dinamarca é pequena demais pro seu espírito.*

HAMLET: *Oh, Deus, eu poderia viver recluso numa casca de noz e me achar o rei do espaço infinito se não tivesse maus sonhos*

(g.m.) (HAMLET, 1984, p.40).

2.4 – Estética e Juízo Apodítico hegeliano em *Hamlet*

Hegel ao primar pelo belo como algo espiritual, parte da premissa da inexistência material, **subsumindo-o à** classe de conceito sem realidade física, portanto pertencente ao plano espiritual, submetido à imaginação do sujeito. Por isso, conferiu a estética à categoria de ciência filosófica do sensível.

Para Hegel, as emoções estéticas difeririam das emoções comuns por possuírem um elemento polissêmico de universalidade. Estas emoções são intrinsecamente dependentes das complexas representações sensíveis, mas as únicas capazes de expressá-las. Entretanto estas emoções transcendem as próprias representações, quando se unem dinamicamente a uma pluralidade indefinida de representações outras. É a partir desse conceito que se faz presente a análise do texto *shakespeariano*, especificamente de Hamlet, enquanto parte admirável do acervo literário inglês. Nessa concepção, o belo do texto literário se apresenta como o sensível experienciado.

Para Hegel nenhum texto literário poderia ter uma beleza como a do Sol, posto que neste ela seja absoluta e não um produto do gênio humano:

Bajo el aspecto *formal*, incluso una mala ocurrencia que pase por la cabeza del hombre, *está por encima* de cualquier producto natural, pues en tal ocurrencia está siempre presente el sello del espíritu y de la libertad. En lo relativo al *contenido*, es cierto que, por ejemplo, **el sol tiene una dimensión absolutamente necesaria**, mientras que una ocurrencia desafortunada desaparece como *casual* y transitoria. Sin embargo, tomada por sí misma, una existencia natural como la del sol es indiferente, no es libre en sí y consciente de sí; y si la consideramos en su conexión necesaria con otras cosas, no la

consideramos para sí mesma, ni, por tanto, como bella (**g.m.**) (HEGEL, 1989, p.6).

A análise hegeliana do belo refere implicitamente o belo artístico por considerá-lo superior, relegando o belo natural a um plano segundo. Shakespeare em Hamlet estabelece uma conexão entre a verdade incontestável do Sol e a verdade que os homens colocam em sua existência:

POLÔNIO (falando à Rainha, le um texto da carta de Hamlet a sua filha Ofélia):

Boa senhora, um só momento.

“Duvida que o sol seja a claridade,

Duvida que as estrelas sejam chama,

Suspeita da mentira na verdade,

Mas não duvida deste que te ama!

Oh, cara Ofélia, sou tão ruim com os versos.

Suspiros sem inspiração.

Mas que eu te amo com um amor supremo,

Crê – meu supremo encanto.

Adeus – Teu para todo o sempre, dama queridíssima,

Enquanto a máquina deste corpo me pertencer, Hamlet.”

Isto minha filha me mostrou – por obediência.

E ainda confiou aos meus ouvidos as solicitações do Príncipe;

Como aconteceram, em que lugar, e quando.

(g.m.) (HAMLET, 1984, p.36).

Para Hegel (2001), o “eu” pode permanecer senhor e mestre de tudo o que existe e nada existirá em nenhuma esfera da eticidade, do direito, do humano e do divino, do profano e do sagrado que não necessite ser primeiramente estabelecido pelo “eu” e que, por isso, também não possa igualmente ser destruído pelo “eu”. Por causa disso, tudo o que é em-si-para-si é apenas uma aparência e não é verdadeiro e efetivo devido a si mesmo e por meio de si mesmo, mas tão somente mero aparecer por meio do “eu” que, com violência e arbitrariedade, dispõe livremente de

tudo o que é em-si-e-para-si. Atribuir valor a algo (*Geltenlassen*) ou superá-lo depende totalmente do bel-prazer do “eu” que, enquanto “eu”, já é absoluto em si mesmo.

As figuras do juízo na reflexão de Orsini, que apresentam a transição para o juízo particular, se mostram em um movimento, cujo movedor não pode ser a reflexão do sujeito sobre um objetivo desejado, mas o hiato entre o pensar conceituante (o pensar que compreende a si mesmo como verdade) e cada uma de suas determinações finitas, como se vê Hamlet em determinadas situações:

*Quando tivermos escapado ao tumulto vital
Nos obrigam a hesitar: e é essa **reflexão**
Que dá à desventura uma vida tão longa.
(g.m.) (HAMLET, 1984, p.12).
E assim a **reflexão** faz todos nós covardes.
E assim o matiz natural da decisão
Se transforma no doentio pálido do pensamento.
E empreatadas de vigor e coragem,
Refletidas demais, saem de seu caminho,
Perdem o nome de ação.
(g.m.) (HAMLET, 1984, p.52).*

Para Federico Orsini (2015), primeiro o sujeito se mostra “inteiro”, enquanto a subjetividade do elemento predicado contenha os momentos do seu conceito, ambos submetidos a efetividade e ao singular, onde se constitui universal, como na exposição de Hamlet: “Um rei tão excelente compará-lo com este é comparar Hipérion, deus do sol, como um sátiro lascivo” (g.m.) (HAMLET, 1984, p.12). Aqui, o predicado “sátiro lascivo” é uma particularidade que se faz fundamento pelo qual o singular, o rei pai Hamlet, corresponde ao seu conceito de excelência. Em segundo lugar, Orsini indica que no juízo apodítico está abordada a questão da “verdade do juízo em geral”, a qual consiste no movimento pelo qual o singular (sujeito) e o universal (predicado) “se correspondem e têm o mesmo

conteúdo”. Assim, Hamlet na forma do juízo “em geral” constitui um arrolamento do singular ao universal, com o Conceito a constituir o conteúdo lógico do juízo, concretizando a unidade entre forma e conteúdo.

Em Hamlet encontramos a forma que cultiva uma visão funesta e, um conteúdo que reflete um luto eterno:

HAMLET: Parece, senhora? Não, madame, é! Não conheço o *parece*.
Não é apenas o meu manto negro, boa mãe,
Minhas roupas usuais de luto fechado,
Nem os profundos suspiros, a respiração ofegante.
Não, nem o rio de lágrimas que desce de meus olhos,
Ou a expressão abatida do meu rosto,
Junto com todas as formas, vestígios e exposições de dor,
Que podem demonstrar minha verdade. Isso, sim, *parece*,
São ações que qualquer um pode representar.
O que está dentro de mim dispensa e repudia
Os costumes e galas que imitam a agonia.
(g.m.) (HAMLET, 1984, p.11).

Para Orsini (2015), a verdade do juízo se realiza quando o desenvolvimento do sujeito tem o mesmo valor do desenvolvimento do predicado. Assim se faz Hamlet! Apresenta sob o ponto de vista da forma, um movimento de oposição abstrata entre singular e universal à *correspondência* (*Entsprechung*) entre ambos. Do conteúdo de Hamlet, uma tragédia familiar e ao mesmo tempo política, parte do movimento que apresenta o grau qualitativo de um conceito miscigenado de compaixão e terror, para explicitar e justificar a *concreta universalidade* posta no enredo, a natureza humana, em uma relação que de um lado apresenta o personagem Hamlet que constitui o universal objetivo ou o *gênero* e, de outro o *singularizado*, o incidente envolvendo a tragédia na família real de Elsinore.

Em Hamlet surge compaixão no deparar o sofrimento de Hamlet e terror quando Cláudio planeja a morte de Hamlet; compaixão e terror são características inerentes ao homem. Bakhtin (2003) a esse modelo de interação denomina formas saturadas e plenas de sentido inerentes à natureza humana.

Segundo Orsini (2015), a proposição final consiste da análise do conteúdo universal do predicado. Para que esse conteúdo possa ser idêntico ao conteúdo do sujeito inteiro, ele não pode se comportar como um universal “por si” (simplesmente diferente do singular); tem que se apresentar como unidade ou correspondência entre si mesmo (como *dever*), no caso do exemplo citado, Hamlet é o filho da mãe que traiu o pai, do que vai resultar sua aversão às mulheres, e o singular na sua constituição (como *ser a*), no caso específico exemplificado seria o incidente posto irredutivelmente.

CONCLUSÃO

Em Hegel existe uma distinção entre o belo natural e o belo artístico, este último relacionado com a pureza do espírito enquanto que o belo natural se encontra diretamente submetido à realidade da natureza. Exclui Hegel o belo natural em privilégio do belo artístico, dado que neste que o espírito desenvolve toda a sua potencialidade, conquanto que a natureza em si já possua condições independentemente determinadas, porque imitar não seria uma equidade da beleza artística. Hegel, portanto, contraria a vulga opinião que considera ser a beleza criada pela arte humana inferior a da natureza, contrariando, portanto correntes outras que interpretam a beleza artística a partir da natureza. Para Hegel, a beleza ao emanar do espírito contém, pois a ideia do bem, da verdade e do belo, referindo puros objetos como realidade perfeita e potencialmente organizada, sem condicionamentos de um belo a priori.

Para Hegel, a arte objetiva à verdade, embora a apresentação desta, enquanto manifestação do espírito não atinja sua forma plena na arte. Como para Hegel (2007), na fenomenologia do espírito a verdade é sempre histórica e, a arte deve se constituir na apresentação sensível dessa verdade para se constituir dentro da esfera da historicidade. A obra de arte como verdade e manifestação sensível, tem como elevado atributo, fenômenos da realidade (*Realität*) e, um devir mais real que o do próprio cotidiano (*Wirklichkeit*).

Ver Hamlet sob a visada de Hegel permite deparar o significado daquilo que induz o sensível e, não apenas, leva seu expectador à representação autêntica da ideia. O poema exposto em solilóquio e em colóquio na obra se mostra como arte e por vezes como fuga dela, porque aspira desde seu início ser parte da história, onde segundo Hegel, desaparece a pura sensibilidade para dar lugar à espiritualidade. Segundo Heriberto Arns (1959), Hegel, em “A Fenomenologia do Espírito”, tem uma concepção de Arte Absoluta, que não apenas apresenta a existência humana, mas uma apresentação superior desta existência, como conquista do próprio Eu, onde a Existência e a Obra de Arte se apresenta como uma mesma coisa.

Shakespeare em Hamlet se mostra um profundo conhecedor da natureza humana, ao apresentar o príncipe de Elsimore, que excede a tragédia funesta e infere o excepcional uso do intelecto humano, ao utilizar a razão como uma espada em artimanhas, na elaboração da grande vingança cujo cimo se dá perante toda a corte, quando Hamlet incute a uma trupe de atores, a realidade mesma de sua vida vivida; representar intelectualmente, uma comédia que reproduz a covarde cena da morte de seu pai, expondo seu assassino, o então rei Cláudio.

Durante a tragédia, a natureza humana emerge a todo o momento, ao expor vingança, dor, ódio, traição e amor. Não obstante a racionalidade humana, o personagem Hamlet

vive em cada um de nós ao expressar sentimentos desapiedados pela angústia singular, como ira, vingança, também pertencente ao homem, sentimentos que William Shakespeare explorou profundamente, ao pensar natureza imperfeita da maior criação divina. Hamlet, portanto implica questões da vida vivida, por isso reflete uma própria realidade permanente da história humana.

A estrutura dramática e, a profundidade de caracterização da natureza humana em Hamlet, propicia a análise e a interpretação de complexas questões éticas e filosóficas a partir da concepção hegeliana de estesia e de juízo, que leva em conta a condição humana e a vida do espírito; primeiro quando promove a interlocução da filosofia com a história, traço comum a conceitos e ideias de Hegel, por segundo ao considerar o conceito de liberdade implícito na obra, como a faculdade de Hamlet se autodeterminar em suas deliberações e, até mesmo de escolher a morte, como legado grego que permeia todo o enredo.

Uma constante característica de Hamlet ao longo da peça foi revelar a *consciência-de-si* (o espírito objetivo), que sempre expressou o caráter da imprevisibilidade das ações por ele levadas a efeito no cursar do enredo. Esta característica que Shakespeare apõe no texto, sobretudo marca o juízo apodítico de Hegel que acomete Hamlet, uma relação posta, explicitada nos próprios termos das relações humanas que a obra comporta, ao identificar a identidade concreta do conceito. Essa forma persistente de identidade na obra unifica primordialmente a relação de sujeitos e predicados, com um conteúdo trágico que reflete o conceito que Shakespeare procurou retratar na história.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARNS, Heriberto. A Tagédia: O

**homem – Edgar Allan Poe. Ed.
Impressora Paranaense, Paraná:
1959.**

BAKHTIN, Mikhail. *Estética da criação verbal*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

Bayer, Raymond. *História da Estética*. Tradução de José Saramago, Editorial Estampa, Lisboa: 1995.

BÍBLIA SAGRADA. Tradução dos originais mediante a versão dos Monges de Maredsous (Bélgica) pelo centro bíblico católico. Ed. Ave-Maria, 125ª edição. São Paulo: 1999.

Hegel, G. W. F. *Lecciones de Estética*. (Título original: *Vorlesungen über die Ästhetik*). Trad. de Raúl Gabás. Edicions 62 S | A, Barcelona: 1989.

HEGEL, G.W.F. *Cursos de Estética*. Tradução de Marco Aurélio Werle. Ed. Edusp. São Paulo: 2001.

_____. Prefácio: Fenomenologia do Espírito. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

HEGEL, G.W.F. *Estética – A Ideia e o Ideal – O Belo Artístico ou o Ideal*. Trad. de Orlando Vitorino. Ed. Nova Cultural. São Paulo: 2000.

HOLDEN, Anthony. *William Shakespeare*. Trad. de Beatriz Horta, Ediouro, São Paulo: 2003

INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Jorge Zahar Editora, Rio de Janeiro: 1997.

MAQUIAVEL. O Príncipe. Trad. de Alfredo Alquino, Ed. Circulo do Livro, São Paulo: *sine data*.

ORSINI, Federico. *O juízo apodítico - Seminário Hegel –* Disciplina Filosofia e Interdisciplinarietà IV. PPG em Filosofia da PUCRS, Porto Alegre: 2015.

PERTILLE, José Pinheiro. *Hegel - A tradução da história pela razão*. VII Congresso Internacional da Sociedade Hegel Brasileira. Revista do Instituto Humanitas Unisinos, Ano XIII, São Leopoldo: 2013

SHAKESPEARE, William. *Hamlet*. Trad. de Millôr Fernandes, Pocket Editora, São Paulo: 1984.

WOOLF, Virginia. *Charlotte Brontë. In the essays of Virginia Woolf*. Vol. 2: 1912-1918. Ed. Andrew McNeille. Londres: 1987. *In uma história da leitura*. Trad. de Pedro Maia Soares. Companhia das Letras, São Paulo: 1987.

O Papel da Microscopia no Realismo de Entidades

*Bruno Malavolta e Silva*¹

Ian Hacking introduz o realismo de entidades como a posição que “afirma que uma boa parte das entidades teóricas existe”². Neste contexto, o realismo de entidades é caracterizado como um meio-termo entre o realismo científico tradicional e o anti-realismo: de um lado, o realismo científico tradicional afirma que as teorias científicas bem sucedidas são verdadeiras (ao menos aproximadamente); de outro, o anti-realismo nega isto ou assume uma posição cética sobre a questão; entre estes dois extremos, o realismo de entidades propõe dividir a posição realista em dois níveis – realismo de entidades e realismo de teorias – mantendo uma postura realista somente com o primeiro nível.

Esta é a apresentação tradicional do realismo de entidades, feita por Hacking³ e repetida desde então em artigos sobre o assunto. Nestes termos, porém, ela é imprecisa e levanta de imediato algumas questões. Isso pode ser bem apreciado se perguntarmos qual o núcleo epistêmico do realismo de entidades. O realismo científico é uma posição epistêmica cujo núcleo lógico consiste em alguma versão do princípio condicional de sucesso-verdade:

¹ Mestrando pelo ppgfil da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Contato: malavolta3@gmail.com

² HACKING, 1983, p.27.

³ HACKING, 1983, p.27.

Princípio de Sucesso-Verdade: “para qualquer teoria x , se esta teoria é bem sucedida empiricamente (Sx), então ela é verdadeira ou aproximadamente verdadeira (Vx)”.

No princípio acima, os termos “bem sucedida” e “verdadeira” são predicados que serão diferentemente detalhados e refinados dentro de cada versão de realismo científico. Em contraste, o anti-realismo pode ser expresso através de um princípio segundo o qual “para qualquer teoria x , se esta teoria é bem sucedida empiricamente (Sx), então ela é empiricamente adequada”. A partir de então, para que o realismo de entidades seja compreendido de modo mais preciso como um meio termo entre realismo e anti-realismo, precisamos perguntar qual o princípio de sucesso-verdade que expressa seu núcleo epistêmico. Isso levanta duas questões como centrais: em primeiro, cabe perguntar pela noção de ‘sucesso empírico’ usada como antecedente do princípio. Em especial, deve ser especificado como determinamos quais entidades mencionadas nas teorias científicas existe, isto é, qual o critério epistêmico que permite justificar uma postura realista com alguma entidade teórica. Em segundo, o realismo de entidades deve especificar que propriedades veritativas podem ser inferidas a partir de uma teoria bem sucedida. Em destaque, um ponto a ser tornado mais claro é o de até que ponto o realismo de entidades pretende ser independente do realismo de teorias, isto é, até que ponto a crença na existência de uma entidade teórica pode ser independente da crença em teorias sobre esta entidade⁴?

Na maior parte da literatura sobre o realismo de entidades, a posição é interpretada como equiparada ao realismo fenomenológico de Nancy Cartwright⁵. O realismo fenomenológico baseia-se em uma distinção entre leis fenomenológicas e leis fundamentais de teorias científicas.

⁴ Essa dificuldade é bem problematizada por MUSGRAVE, 1996, p. 20.

⁵ CARTWRIGHT, 1983.

As leis fundamentais são as afirmações científicas mais gerais, que abarcam uma variedade maior de fenômenos, que podem ser usadas como explicações em diversos contextos, e que formam a base unificadora das principais ciências. Em contrapartida, as leis fenomenológicas, chamadas assim por sua ligação mais direta com os fenômenos da experiência, são *descrições* generalizadas (geralmente causais) dos fatos, e como tais ainda podem manter sua veracidade, porém sem capacidade explicativa. É importante frisar que ambas as leis podem abarcar entidades teóricas e entidades observáveis. Nestes termos, o realismo fenomenológico defende uma postura realista com as leis fenomenológicas utilizadas em teorias bem sucedidas. Do mesmo modo, propõe-se interpretar o realismo de entidades como afirmando que devemos crer na existência de entidades que cumpram um papel nas leis fenomenológicas das teorias bem sucedidas, mas que assume uma postura cética a respeito das leis fundamentais destas teorias.

A leitura fenomenológica do realismo de entidades ganha bastante suporte quando atentamos para o argumento da intervenção (ou argumento experimental) que pretende estabelecer a existência das entidades teóricas manipuladas pelos cientistas de modo controlado⁶. O argumento propõe que, se manipulamos um objeto para interferir em outro objeto, então assumidamente o primeiro deles têm de existir. Este é o principal argumento de Hacking em favor do Realismo de Entidades, e aqui Hacking profere seu famoso slogan sobre elétrons: “*so far as I’m concerned, if you can spray them, they’re real*”⁷. O ponto central aqui é o de que, quando cientistas manipulam (putativamente) entidades, eles *agem assumindo* certas propriedades causais destas entidades. Em

⁶ As passagens cruciais para o argumento são dadas em HACKING, 1983, p. 262-74.

⁷ HACKING, 1983, p. 23.

termos abstratos, a manipulação de uma entidade pressupõe, minimamente, a assunção de uma lei fenomenológica que inclua um princípio causal segundo o qual “uma entidade do tipo X provoca um efeito E quando estimulada pela causa C”, tal como pressupõe a existência de uma entidade X. Se não conferirmos que o cientista assume a veracidade de uma entidade teórica com certas propriedades causais especificadas deste modo, então tornaremos completamente irracional seu intuito de investigar uma segunda entidade teórica a partir deles. O argumento pode ser usado para suportar a seguinte forma de realismo fenomenológico:

Realismo fenomenológico: Se uma teoria permite a manipulação controlada de uma entidade putativa (S_x), então essa entidade existe e as leis fenomenológicas utilizadas em sua manipulação são verdadeiras (V_x).

Assim, em conformidade com a interpretação tradicional de Hacking, certos pontos do realismo de entidades são não somente coerentes com o realismo fenomenológico, mas também certamente favoráveis à sua defesa, com destaque ao argumento da intervenção. No entanto, ao invés de me aprofundar nos detalhes do realismo fenomenológico e no suporte fornecido pelo argumento da intervenção, quero oferecer uma leitura alternativa do realismo de entidades, a que denominarei interpretação *observacionista*, focada em um de seus aspectos frequentemente negligenciados ou confundidos: a observação instrumental.

O realismo de entidades observacionista defende a existência das entidades que observamos instrumentalmente. A sugestão é a de que a observação *instrumental* de entidades teóricas sirva não só como base de referência de certos termos referentes a entidades teóricas, como também sirva de base epistêmica para crermos em sua existência. O ponto central para a defesa desta posição será, portanto, justificar a confiabilidade de processos de observação instrumental, mostrando assim que a distinção anti-realista entre o

observável o e inobservável a olho nu é uma distinção que não marca os limites de nosso conhecimento, e para este propósito deve ser substituída por uma noção de observação instrumental. O núcleo epistêmico do realismo observacionista é, assim, o seguinte:

Realismo Observacionista. Se observamos uma entidade putativa através de um instrumento confiável (Sx), então ela existe tal como a observamos (Vx).

Em sua defesa, Hacking argumenta em favor da microscopia como processo de observação instrumental. Comumente, atribui-se a Hacking dois argumentos para tanto: o argumento da fabricação, baseado no fato de que cientistas são capazes de fabricar objetos microscópicos e visualizá-los; e o argumento da consiliência, baseado na coerência entre diferentes tipos de microscópio. Hacking não é explícito quanto a quais sejam as relações lógicas contidas em seus argumentos. No caso dos argumentos da fabricação e da consiliência, é tentador reconstruir os argumentos de modo complementar, tal que a mesma hipótese realista (segundo a qual microscópios são instrumentos de observação confiáveis) ganhe força explicativa diante dos dois fenômenos invocados, fabricação e consiliência. A fim de esclarecer este ponto, será proveitoso primeiro analisarmos uma intuição diferente e mais básica presente (ao menos implicitamente) nos argumentos pela microscopia, a saber, a intuição *prima facie* de realismo que operadores de um microscópio possuem ao interagir com ele. A análise desta intuição permitirá contrapô-la às intuições da fabricação e da consiliência, de modo à melhor demarcá-las.

Há quem diga que o mero ato de operar com um microscópio seja um argumento contundente contra o anti-realismo científico. Giere afirma que “in order to see that “antirealism is just *bizarre*” we just have to “look at electron microscope pictures of chromosomes, of DNA – we have

some pretty nice pictures of DNA⁸. Também Miller convida “anyone who thinks disbelief in unobservables is always a rational option to get a microscope and acquire data”⁹. É claro que anti-realistas já olharam no microscópio e continuaram sendo anti-realistas. Mas o que é exatamente que torna essa experiência tão convincente para alguns?

Segundo Hacking, o ato de ver com um microscópio requer não somente observação passiva, mas interferência:

In fact a philosopher will certainly not see through a microscope until he has learned to use several of them. Asked to draw what he sees he may, like James Thurber, draw his own reflected eyeball, or, like Gustav Bergman, see only ‘a patch of color which creeps through the field like a shadow over a wall’. He will certainly not be able to tell a dust particle from a fruit fly’s salivary gland until he has started to dissect a fruit fly under a microscope of modest magnification. [...] That is the first lesson: you learn to see through a microscope by doing, not just by looking. There is a parallel to Berkeley’s *New Theory of Vision* of 1710, according to which we have three-dimensional vision only after learning what it is like to move around in the world and intervene in it. Tactile sense is correlated with our allegedly two-dimensional retinal image, and this learned cueing produces three dimensional perception¹⁰.

As citações de Giere e Miller sugerem que aquilo que vemos quando observamos pelo microscópio já nos dá evidência suficiente para o realismo, e Hacking aprofunda que esta sensação de realismo é mais forte quando interagimos com o espécime analisado. Cabe perguntar,

⁸ GIERE, em Callebaut (ed.) 1993, p.171.

⁹ MILLER, 1987, p.465.

¹⁰ HACKING, p. 189.

portanto, o que explica a sensação de verossimilhança obtida ao operar com um microscópio, e se ela é motivada por valores epistêmicos legítimos, podendo servir de base para um posicionamento realista, ou se não passa de uma sensação psicológica subjetiva. Com isto precisaremos a relevância da intuição realista obtida pela microscopia.

Uma hipótese sobre isto é sugerida por Van Fraassen em favor do anti-realismo: ele propõe que a certeza psicológica da microscopia seja advinda da imersão do cientista numa linguagem teórica¹¹. A proposta de Van Fraassen recebe suporte pela tese da incomensurabilidade perceptiva de Thomas Kuhn¹², segundo a qual cientistas de paradigmas diferentes “vivem em mundos diferentes”, isto é, percebem o mundo como sendo povoado por indivíduos diferentes (para citar o exemplo clássico, onde Priestley, influenciado pelo plano de fundo de sua teoria, pensava ver flogisto, nós, influenciados pela química atual, pensamos ver oxigênio). Similarmente, a sugestão de Van Fraassen é a de que, dado a imersão do cientista em um plano de fundo com teorias que explicam o funcionamento de microscópios de modo não-problemático, e ainda com teorias sobre a entidade teórica concordantes com as imagens do microscópio, a certeza psicológica dos objetos observados no microscópio seria eminente (assim como era para Priestley a crença de que *via* flogisto). No entanto, e aqui entra o aspecto anti-realista da explicação de Van Fraassen, se o diagnóstico da certeza do microscopista mostra que sua origem é advinda de crenças sobre entidades teóricas (sejam elas as que pensemos estar observando, ou as que pensemos ser responsáveis pelo funcionamento do microscópio), então ela não poderá servir de base para a crença em outras

¹¹ Van FRAASSEN, 1980, p.80-91.

¹² KUHN, 1970.

entidades teóricas, uma vez que a crença nessas primeiras entidades ainda não foi justificada.

Ian Hacking rejeita a plausibilidade da explicação acima, pela razão de que não é necessário saber sobre o funcionamento do microscópio para utilizá-lo – biólogos raramente saberão o suficiente de física sobre o microscópio para satisfazer o físico - e tampouco nossas intuições realistas são restritas aos casos em que já temos um conhecimento de fundo profundo sobre a entidade examinada. Basta aprendermos a operar com o microscópio e dissecarmos uma mosca para adquirirmos alguma confiança em seu funcionamento.

It may seem that any statement about what is seen with a microscope is theory-loaded: loaded with the theory of optics or other radiation. I disagree. One needs theory to make a microscope. You do not need theory to use one. Theory may help to understand why objects perceived with an interference-contrast microscope have asymmetric fringes around them, but you can learn to disregard that effect quite empirically. [...] Practice - and I mean in general doing, not looking - creates the ability to distinguish between visible artifacts of the preparation or the instrument, and the real structure that is seen with the microscope. This practical ability breeds conviction¹³.

Replicando à Hacking, Seager¹⁴ refina a explicação de Van Fraassen para lidar com os casos de Hacking (casos onde o operador do microscópio não está imerso num plano de fundo teórico sob o microscópio e o espécime). Seager defende que é possível explicar a intuição realista nesses casos como análoga às intuições realistas que temos quando

¹³ HACKING, 1983, p.191.

¹⁴ SEAGER, 1995.

operamos em uma realidade virtual. Nesses casos, a realidade virtual nos parece factível na medida em que é satisfaz três condições: (i) a realidade virtual é plausível no sentido de ser coerente com nossas teorias gerais sobre como o mundo é (nesse caso, não se trata de nossas expectativas teóricas sobre objeto virtualmente apresentado, mas de nossas expectativas comuns sobre como objetos em geral se comportam em termos de iluminação, gravidade, e outros fatores); (ii) os objetos da realidade virtual são suficientemente complexos para parecerem objetos reais; e (iii) a realidade virtual nos é apresentada de vários modos sensíveis diferentes, e portanto sobrevive ao método de verificação por consiliencia (podemos não só vê-la, mas controlar micro-injeções e interagir com ela de outras maneiras). Segunda Seager, um sistema de realidade virtual que apresente estas características causará no operador uma sensação de realismo com os objetos operados. E uma vez diagnosticada a certeza psicológica por esta explicação, Seager aponta sua compatibilidade com uma ontologia anti-realista. É claro que vemos haver uma relação causal entre o espécime e a imagem microscópica, mas o que se coloca em questão é se a estrutura do espécime é, no nível microscópico, semelhante a estrutura que nos é apresentada pelo microscópio. Pode ser o caso, por exemplo, que a estrutura do espécime tenha uma diferença compensada por uma distorção do microscópio¹⁵. Ainda assim, se as três condições acima estiverem satisfeitas, a realidade virtual tenderá a provocar uma sensação de realismo em seu operador.

A explicação de Seager permite lidar de modo adequado com os casos onde não há conhecimento de fundo relevante sobre o espécime. Como vimos, são nesses casos em que a explicação de Van Fraassen falha (pois a intuição realista não pode ser explicada por uma imersão teórica do cientista

¹⁵ O exemplo é de DOUVEN, 2002.

quando o cientista não possui conhecimento de fundo sobre o espécime). Com isso, concluímos que a intuição realista obtida ao operar com o microscópio está subdeterminada, isto é, é compatível tanto com uma explicação realista quanto com uma explicação anti-realista, e não pode ser usada isoladamente como argumento em favor de uma dessas posições.

No entanto, ainda é possível argumentar que, em casos especiais, existem fatores que reforçam a intuição do microscopista, e que quando o fazem, tornam a explicação do anti-realista inadequada. Acredito que esta seja a finalidade dos casos oferecidos por Hacking, os quais apresentaremos pelo Argumento da Fabricação e pelo Argumento da Consiliência. A estratégia comum destes argumentos é a mesma do tradicional Argumento do Milagre, tentando mostrar que, em casos especiais, o uso experimental do conhecimento de fundo no qual o cientista está imerso possibilita sucessos empíricos que não poderiam ser explicados a não ser pela verdade aproximada desse conhecimento de fundo. Vamos aos detalhes:

We shrink the visible world. Consider the grids used to re-identify dense bodies. The tiny grids are made of metal; they are barely visible to the naked eye. They are made by drawing a very large grid with pen and ink. Letters are neatly inscribed at the corner of each square on the grid. Then the grid is reduced photographically. Using what are now standard techniques, metal is deposited on the resulting micrograph [...] I know that what I see through the microscope is veridical because we made the grid to be just that way¹⁶.

O argumento da fabricação é baseado em casos onde cientistas usam suas teorias para produzir com sucesso

¹⁶ HACKING, 1983, p. 191.

objetos microscópicos. O primeiro aspecto interessante destes casos é a existência de *novas predições*: as teorias do cientista o fornecem expectativas precisas sobre o que será visto no microscópio em circunstâncias experimentalmente desconhecidas até então, e as expectativas são satisfeitas com sucesso. O segundo aspecto interessante é que, mais do que isso, o cientista obtém a nova predição através da *manipulação* do espécime microscópico de modo a induzir um novo fenômeno microscópico, de *construir* um objeto microscópico prevendo seu formato a ser visto no microscópio. Para esclarecer a relevância das novas predições nestes casos, devemos distinguir claramente entre dois modelos de casos:

Modelo 1 (sem nova predição):

- (i) Os cientistas olham no microscópio e visualizam no espécime a estrutura x.
- (ii) Com base na estrutura x visualizada, os cientistas elaboram a teoria T.
- (iii) O sujeito S aprende a teoria T. O sujeito S olha no microscópio e visualiza a estrutura x em conformidade com a estrutura predita por T.

Modelo 2 (com nova predição):

- (i) Os cientistas elaboram a teoria T com base em evidência E que não inclui microscopia.
- (ii) O sujeito S aprende a teoria T. O sujeito S olha no microscópio e visualiza a estrutura x em conformidade com a estrutura predita por T.

A explicação de Van Fraassen pela imersão teórica é suficiente para o modelo 1, mas não para o modelo 2. No modelo 1, a intuição de realismo produzida pela experiência microscópica é explicada com sucesso pela coerência entre as expectativas teóricas de S e a estrutura microscópica visualizada. Ao mesmo tempo, a coerência entre expectativas teóricas e experiência microscópica pode ser facilmente explicada pelo processo de elaboração da teoria T que incluiu a experiência microscópica como evidência. Nos casos de nova predição, no entanto, (conforme modelo 2), a coerência entre teoria e experiência microscópica não pode ser explicada pelo processo anterior de elaboração da teoria, pois por hipótese nesses casos a teoria foi elaborada sem levar em conta a experiência microscópica. Nesses casos, intuição realista surge não só pela imersão teórica, mas é reforçada pelo potencial explicativo da hipótese realista para explicar a coincidência entre expectativas teóricas e experiência. Este foi o caso, por exemplo, quando os primeiros microscópios de emissão de campo confirmaram a estrutura hexagonal dos anéis de benzeno:

[...] [the field emission microscope] was taken to confirm what F.A. Kekule (1829-96) had postulated in 1865, that the benzene molecules are rings involving six carbon atoms. The original theory about the field emission microscope was that one was seeing essentially shadows of the molecules, [...] People kept on regarding the micrographs of the molecules as genuinely correct representations¹⁷.

Assim, se uma teoria nos dá a única razão para que a imagem microscópica de um objeto seja de um modo, e a imagem se mostra assim, então a teoria realizou uma nova predição, e logo está mais confirmada. Se a teoria está mais confirmada, então a experiência pela microscopia forneceu

¹⁷ HACKING, 1983, p. 191.

alguma base epistêmica para a crença na realidade da imagem prevista. Similarmente, podemos defender o mesmo ponto utilizando os casos de consiliência entre microscópios apresentados por Hacking:

Low powered electron microscopy reveals smats dots in red blood platelets. These are called dense bodies, that means simply that they are electron dense, and show up upon a transmission electron microscope without any preparation or staining whatsoever. [...] Two physical processes – electron transmission and fluorescent re-emission – are used to detect the bodies. These processes have virtually nothing in commom between them. They are essencialy unrelated chunks of physics. It would be a preposterous coincidence if, time and again, two complete different physical processes produced identical visual configurations which were, however, artifacts of the physical processes rather than real structures in the cell¹⁸.

Nos casos de consiliência, vemos coisas iguais em microscópios diferentes e teoricamente independentes, isto é, microscópios com funcionamento mecânico diferente e construídos a partir de teorias independentes no mostram imagens iguais (ou muito semelhantes) ao interagir com um mesmo espécime.

Assim como nos casos de nova predição, a explicação pela imersão teórica falhava em explicar a coerência entre as expectativas teóricas e a experiência microscópica obtida independentemente, agora, nos casos de consiliência, a explicação falha em lidar com a coerência entre diversos microscópios desenvolvidos independentemente. Os resultados podem ser sintetizados a

¹⁸ HACKING, 1983, p.200-1.

partir de uma inferência pela melhor explicação no seguinte modelo:

P1a. Teorias elaboradas independentemente da microscopia predizem uma estrutura microscópica coerente com a visualizada em microscópios.

P1b. Microscópios com funcionamento diferente e construídos a partir de teorias independentes mostram imagens semelhantes.

P2. A hipótese realista de que estes microscópios são confiáveis e estas teorias são aproximadamente verdadeiras explica com sucesso a coerência entre microscópios e teorias independentes.

P3. Nenhuma outra hipótese explica esta coerência tão bem quanto a hipótese realista.

Logo: A hipótese realista é correta. Os microscópios são confiáveis e as teorias são aproximadamente verdadeiras.

É interessante notar que P1a ou P1b por si só já poderiam motivar uma inferência pela melhor explicação. Quando, no entanto, microscópios de um mesmo tipo estão envolvidos em casos de consiliência e de novas predições (p1a e p1b), então a mesma hipótese realista da confiabilidade destes microscópios ganha poder unificador, tendo papel explicativo para os tipos de casos.

Por fim, quero apontar que a defesa do realismo de entidades observacionista é relevante por pelo menos duas razões. Em primeiro, uma das propostas mais marcantes do “Representar e Intervir” de Hacking é a sua crítica a uma filosofia e história da ciência obcecada pela teoria e negligente com a experimentação. E aqui, um dos pontos de Hacking é o de que “a experimentação tem uma vida própria”, isto é, a realização e desenvolvimento de experimentos, e mesmo a invenção de aparatos tecnológicos,

é muitas vezes realizada sem uma compreensão teórica desses experimentos ou aparatos. O realismo de entidades observacionista permite compreender melhor as intuições realistas e a atitude experimental existentes nestes casos. Em segundo, defendendo a confiabilidade da observação instrumental, o realismo de entidades abre novas bases para a defesa de realismos mais contenciosos. Por exemplo, se evidenciarmos casos históricos onde a observação instrumental confirmar propriedades de uma entidade teórica que já eram descritas por uma teoria antes desta observação, teremos um caso a favor da confiabilidade metodológica utilizada no desenvolvimento desta teoria, ponto para o realismo. Isso é especialmente relevante para as posições realistas parciais que tentem defender uma postura realista focada em certas teorias apoiadas por metodologias mais bem fundamentadas¹⁹.

CALLEBAUT, W. *Taking the Naturalistic Turn*. Chicago: University of Chicago Press. 1993.

CARTWRIGHT, N. *How the laws of physics lie*. Oxford: Oxford University Press. 1983.

DEAN, P. *How to be a scientific realist (if at all): a study of partial realism*. 2012. Tese (Doutorado em Filosofia) - London School of Economics. Londres. 2012.

DOUVEN, I. "Testing Inference to the Best Explanation". *Synthese*, 130, pp. 355–377. 2002.

HACKING, I. *Representing and intervening: Introductory topics in the philosophy of natural science*. Cambridge: Cambridge University Press. 1983.

¹⁹ Cf. DEAN, 2012, Cap. 1.

KUHN, T.S. *The Structure of Scientific Revolutions*. 2nd edição. Chicago:

University of Chicago Press. 1970.

MILLER, R. *Fact and Method*. Princeton: Princeton University Press, NJ. 1987.

MUSGRAVE, A. "Realism, Truth and Objectivity". In: COHEN, R. S.; H. R.; R. Q. (eds.). *Realism and Anti-Realism in the Philosophy of Science*. Boston. 1996. Pp. 19-44.

SEAGER, W. "Ground Truth and Virtual Reality: Hacking VS Van Fraassen" *Philosophy of Science*, 62, pp. 451-000. 1995.

A lógica subjetiva em Espinosa e Hegel: uma análise crítica sobre a constituição do *eu*

*Camila Palhares Barbosa*¹

SUBSTANCIA E CONHECIMENTO EM ESPINOSA

A substância [*thing*] para Espinosa não pode ser considerada como outra coisa senão necessariamente existente (D1)², e que tem nela mesma sua essência e seu conceito, portanto, pode apenas ser concebida por si mesma, não necessitando de qualquer outro conceito para sua formação (D3)³. A substância quando definida, finita (D2)⁴ e com suas próprias afeições (D5)⁵, envolve sua essência no próprio existir, e, nesse sentido, não reflete ou nega o seu ser [*being*] pela existência de outro objeto [*thing*]. Nessa premissa,

¹ Mestranda do PPG em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), camilabarbosa.ri@gmail.com.

² D1 “By cause of itself I understand that whose essence involves existence, or that whose nature cannot be conceived except as existing” (Ethics. 11/45).

³ D3 “By substance I understand what is in itself and s conceived thru itself, i.e., that this concept does not require the concept of another thing, from which it must be formed.” (Ethics, 11/45).

⁴ D2 “That thing is said to be finite because we always conceive another that is greater.” (Ethics, 11/45).

⁵ D4 “By mode I understand the affections of a substance, or that which is in another through which it is also conceived”. (Ethics, 11/45).

Espinosa afirma que a finitude de uma substância se dá quando esta é limitada por outra substância de mesma natureza, por exemplo, um corpo – sendo considerado como um objeto – é limitado apenas pela ação de outro corpo, e não por um pensamento, uma vez que o pensamento é essencialmente outra substância (q.e.d.).

A substância, contudo, tem sua essencialidade eterna e infinita quando suas afeições ou atribuições são igualmente infinitas e que tem, em cada um destes atributos, a expressão da essência da substância. Essa substância infinita é chamada por Espinosa de deus [*God*]⁶ ou natureza [*Nature*], fato que retira a possibilidade transcendental de divindade e torna um objeto de matéria necessariamente existente no mundo.

Uma vez considerada verdade que toda substância que existe, existe necessariamente, então, toda substância precisa existir *à priori* de suas afeições (como demonstrado em D3 e D5), pois sua essência depende de determinada causa⁷, e apenas posteriormente, determina-se o conhecimento de si:

From a given determinate cause the effect follows necessarily; and conversely, if there is no determinate cause, it is impossible for an effect to follow (A3) [...] The knowledge of an effect depends on, and involves, the knowledge of its cause (A4). (Ethics, 11/46).

Portanto, se os atributos são a essência da substância, então, eles são parte e únicos a ela. Nessa premissa, Espinosa afirma que duas substâncias que contêm diferentes atributos não tem nada em comum entre si, e conseqüentemente, não

⁶ “by God I understand a being absolutely infinite, i.e., a substance consisting of an infinity of attributes, of which each one express an eternal and infinite essence” (Ethics, 11/46).

⁷ A2 “What cannot be conceived through another, must be conceived through itself.” (Ethics, 11/46).

podem ser a causa uma da outra, assim como não são de mesma natureza (como demonstrado em D3).

If there were two or more distinct substances, they would have to be distinguished from one other either by a difference in their attributes, or by a difference in their affections (by P4). If only by a difference in their attributes, then it will be conceded that there is only one attribute. But if by a difference in their affections, then since a substance is prior in nature to its affections (by P1), if the affections are put to one side and [the substance] is considered in itself, i.e. (by D3 and A6⁸), considered truly, one cannot be many, but only [one of the same nature or attribute]. (Ethics, 11/48).

Por conseguinte, toda a substância necessita ser infinita (P8)⁹, uma vez que apenas uma substância de mesma natureza pode limitar sua existência (conforme demonstrado em D2), assim como definido (por P5)¹⁰, não existem duas substancias de mesma natureza ou mesmos atributos. Nesse sentido, a substância, no sistema de Espinosa, é necessariamente uma verdade eterna.

Considera-se, então, a existência necessária de um “ser absolutamente infinito [*absolutely infinite being*]” (Ethics, 11/53), o que, segundo Espinosa, comprova a existência de deus ou da totalidade da natureza. Ao mesmo tempo, se a substância é infinita e não se pode haver mais de uma substancia e seus atributos, então, nesse sentido, “nada pode

⁸ A6 “A true idea must agree with its objects”. (Ethics, 11/47).

⁹ P8 “Every substance is necessarily infinite” (Ethics, 1/49).

¹⁰ P5 “In nature there cannot be two or more substances of the same nature or attribution” (Ethics, 11/48).

ser ou ser concebido sem deus, mas tudo que existe está em deus¹¹”. (Ethics, 11/61).

Dessa verdade eterna, contida na infinidade da substância, provêm todas “particularidades”, como o ser humano, assim como todos os demais seres e coisas, que constituem uma parte considerada finita de deus. Nessa premissa, Espinosa afirma que nós, seres humanos, somos uma parcela ou parte expressiva da realidade (D1)¹², isto é, da substância, que consegue conhecer [a substância] através dos atributos que participa, são eles: pensamento [*thought*] e extensão [*extension*].

Thought and extension, body and mind, are two sides of one and the same reality. Spinoza calls them identical, i.e., that they express the same reality in two different ways. In other words, there is a structure which may be expressed in an infinite number of aspects, and that we human beings know two of these aspects: thought, i.e., the very structure of thought, because we are thought, i.e. mind; and extension, the whole structure of matter, because we are matter, i.e., body. (CUZZANI, 2015. p. 96).

Na concepção de Espinosa, portanto, está expressa a ideia de que corpo e mente são, na sua essência, atributos de deus, e que as concepções de mundo são atribuições da ação da mente sobre os objetos existentes (D3)¹³. Uma vez que o corpo e a mente, isto é, o ser humano, é considerado

¹¹ “[...] we have demonstrated that nothing can be or be conceived without God, but all things are in God”.

¹² D1 “By body I understand a mode that in a certain and determinate way expresses God’s essence insofar as he is considered as an extended thing.” (Ethics, 11/84).

¹³ D3 “By idea I understand a concept of the Mind that the Mind forms because it is a thinking thing [...] I say concept rather than perception, because the word perception seems to indicate that the Mind is acted on the object. But concept seems to express an action of the Mind.” (Ethics, 11/85).

um dos modos [*modes*] ou atribuições [*attributes*] da substância, e não substância em si, então, podemos ser afetados por demais atributos da substância [ou do ser absolutamente infinito] (A4)¹⁴. Nessa premissa, Espinosa afirma que nós não somos capazes de perceber ou conceber nada da natureza, ou da existência de deus, senão, a ideia dos corpos ou objetos que são atributos parte da essência dessa totalidade¹⁵. Da existência singular de uma substância, afirma-se, logo, que o ser humano não constitui uma existência necessária (P10)¹⁶, portanto, não constitui uma substância, pois mais de um ser humano existe, e não podemos conceber mais de uma substância de mesma natureza.

Desta forma, conforme demonstrado em D3, se atributos são parte da substância, o pensamento também deve ser considerado uma parcela da essência de deus, e nesse sentido, pode-se afirmar que deus pensa (P1)¹⁷. As ideias, ou pensamentos, de deus, são igualmente infinitos na infinidade dos atributos da substância, e, portanto, para Espinosa, quanto “mais coisas [*things*] um ser pensante [*thinking being*] pode pensar [*thinks*], mais realidade ou perfeição¹⁸, nele contém” (Ethics, 11/86).

¹⁴ A4 “We feel that a certain body is affecting in many ways”. (Ethics, 11/86).

¹⁵ P1 “Singular thoughts, or this or that thought, are modes that express God’s nature in a certain and determinate way. Therefore there belongs to God an attribute whose concept all singular thoughts involve, and through which they are also conceived”. (Ethics, 11/86).

¹⁶ P10 “The being of substance does not pertain to the essence of man, or substance does not constitute the form of man.” (Ethics, 11/93).

¹⁷ P1 “God is a thinking thing.” (Ethics, 11/86).

¹⁸ D6 “By reality and perfection I understand the same thing”. (Ethics, 11/85).

For there we inferred that God can form the idea of his essence, and that all the things that follow necessarily from it, solely from the fact that God is a thinking thing, and not from the fact that he is the object of his own idea. So the formal being of ideas admits God as it's causes insofar as he is a thinking thing. (Ethics, 11/88).

Adicionalmente, se todo pensamento provém de deus, que é a coisa pensante, e seu pensamento tem infinitos atributos, de diferentes coisas em diferentes modos, e tudo que segue, segue da necessidade de sua existência, então deve existir uma ideia única que é definida pela essencialidade da substância (P4)¹⁹. Nesse sentido, a singularidade das coisas ou das ideias não existe senão compreendido na substância, e estas singularidades, ou atributos, não existem necessariamente, nisto, compreende-se que a existência do ser humano e da subjetividade do pensamento, não só é não necessário, enquanto singularidade, como também não modifica a ordem de existências dos demais atributos da essência da substância na sua universalidade (P7)²⁰.

Whatever happens in the singular object of any idea, there is knowledge of it in God, only insofar as he has the idea of the same object [...] Whatever happens in the object of any idea, there is an idea of it in God (by P3), not insofar as he is infinite, but insofar as he is considered to be affect by another idea of [an existing] singular thing (by P9)²¹; but the

¹⁹ P4 “God’s idea, from which infinitely many things follow in infinitely many modes, must be unique”. (Ethics, 11/88).

²⁰ P7 “The order and connection of ideas is the same as the order and connection of things”. (Ethics, 11/89).

²¹ P9 “The idea of a singular thing which actually exists has God for a cause not insofar as he is infinite, but insofar as he is considered to be effected by another idea of singular thing which actually exists; and of this [idea] God is also the cause, insofar as he is affect by another third [idea], and so on, to infinity”. (Ethics, 11/92).

order and connection of ideas (by P7) is the same as the order and connection of things; therefore, knowledge of what happens in a singular object will be in God only insofar as he has the idea of the same object, q.e.d. (Ethics, 11/89).

A essência do ser humano, portanto, para Espinosa, está na relação e interação necessária entre nós, com outros atributos²². Tudo que existe como ser; existe por causa e como parte da totalidade da substância, disso decorre que, a atribuição de emoções, comportamentos, ações e pensamentos, resultam da causa dessa interação:

For the human body is affected in a great many ways by external bodies, and is disposed to affect external bodies in a great many ways. But the human Mind must perceive everything which happens in the human body. Therefore, the human Mind is capable to perceive a great many things, and this is the more capable [as the human body is more capable], q.e.d. (Ethics, 11/103).

A mente humana, para Espinosa, é constituída por um composto de várias ideias (P15)²³, que tem grande capacidade de perceber e conceber outros corpos, isto é, objetos. A mente, portanto, só tem conhecimento de si quando concebe outras afeições pelas quais o corpo é afetado (P19)²⁴. A possibilidade da ideia provém, contudo, do conhecimento de deus sobre ela, e nesse sentido, pode-

²² L1 “Bodies are distinguished from one another by reason of motion and rest, speed and slowness, and not by reason of substance”. (Ethics, 11/97).

²³ P15 “The idea that constitutes the formal being [esse] of the human Mind is not simple, but composed of a great many ideas”. (Ethics, 11/103).

²⁴ P19 “The human Mind does not know the human Body itself, nor does it know that it exists, except through ideas of affections by which the Body is affected”, (Ethics, 11/108).

se afirmar que deus tem conhecimento da mente humana, e esta também se relaciona com a ideia de deus (P20)²⁵. Contudo, afirma Espinosa, as ideias concebidas [*perceived*] pela mente humana, não envolvem necessariamente um conhecimento adequado (P24)²⁶, uma vez que não é capaz de perceber uma coisa como existente em sua totalidade, mas sim apenas suas afeições com as quais pode se correlacionar.

[...] The idea of an affection of the human Body involves the nature of an external body insofar as the external body determines the human Body in a certain fixed way. But insofar as the external body is an individual that is not related to the human Body, the idea, or knowledge, of it is in God insofar as God is considered to be effected with the idea of another thing which is prior in nature to the external body itself. So adequate knowledge of the external body is not in God as he has the idea of affection of the human Body, or the idea of an affection of the human Body does not involve adequate knowledge of the parts composing the human Body, q.e.d. (Ethics, 11/111).

O conhecimento, portanto, na essência de deus é eterno e infinito, mas a mente do ser humano só consegue ter algumas percepções adequadas da verdade absoluta da substância. Espinosa argumenta, então, que existe a possibilidade do conhecimento e este, se dá em três estágios [*steps*]: (I) conhecimento inadequado ou falso; (II) conhecimento racional, ou, conhecimento apropriado da relação das coisas com seu conceito comum e, por fim, (III) conhecimento intuitivo, ou, o conhecimento da

²⁵ P20 “There is also in God an idea, or knowledge, of the human Mind, which follows in God in the same way and is related to God in the same way as the idea, or knowledge, of the human Body”. (Ethics, 11/108).

²⁶ P24 “The human Mind does not involve adequate knowledge of the parts of composing the human Body”. (Ethics, 11/110).

singularidade das coisas em suas expressões como atributos da substância.

No sistema de Espinosa, então, o conhecimento só é alcançável ao ser humano, enquanto partes reconhecidas por nossa mente, daquela externalidade que afeta nossos corpos, contudo, não conseguimos perceber a totalidade infinita da substância, ou de deus. O coisidade no mundo, não obstante, existe sem a necessidade da subjetividade da mente humana, ou da atribuição de conceitos e juízos à forma pela qual esta relação entre atribuições da natureza se dão, mas sim, existe na própria essência da substância, que é constituído e é causa de sua essência em si.

SUBSTÂNCIA E O CONHECIMENTO EM HEGEL

A Lógica de Hegel, que forma o pensamento e o conhecimento do mundo, é constituída por três momentos, são eles: o ser, a essência e o conceito. Hegel estabelece o ser como o momento imediato do pensamento em que somos o tudo e o nada simultaneamente, ou seja, que o conhecimento sobre si mesmo ainda é indeterminado, e nesse sentido, não temos nenhuma outra informação senão a objetividade daquela imediatidade. Um segundo momento, para Hegel, aparece na negação do ser, chamado de essência. Na essência, o ser nega a si mesmo, e num momento de reflexão em que reconhece aquilo que este não é, o pensamento descobre não apenas o outro e reconhece como diferente de si, mas descobre sua própria essência, ou, segundo Hegel, o momento de afirmação da afirmação. Nesses dois momentos, devem ser considerados de modo imediato e abstrato, em que o pensamento ainda está incompleto e finito pela sua objetividade, e são chamados, portanto, de momentos do *devir*. Apenas no conceito, o pensamento chega a sua completude. No momento do conceito, afirma Hegel, a identidade do objeto é revelada, e

através de sua subjetividade, a substância se torna “o absoluto, o efetivo em si e para si existente – em si como identidade simples da possibilidade e da efetividade, essência absoluta que contém em si toda sua efetividade e a possibilidade”²⁷. Esses três momentos são dinâmicos e representam o movimento no qual a substancialidade é apresentado ao pensamento. Contudo, a relação entre estes movimentos são justapostos, logo, o conceito é necessariamente o terceiro movimento, posteriormente ao ser e a essência.

Uma vez que apenas na doutrina do conceito a subjetividade da substância é revelada, priorizarei a doutrina do conceito subjetivo para fins de explicitar a constituição do conhecimento e do pensar em seu absoluto. O conceito, portanto, é para Hegel a “unidade absoluta do *ser* e da *reflexão*”²⁸ e nessa premissa, no conceito é expressa a verdade da substância, e relaciona a coisa e o mundo com o pensar.

A lógica objetiva, que considera *ser* e *essência*, constitui, por conseguinte e propriamente a *exposição genética do conceito*. Mais precisamente, a *substância* já é a *essência real* ou a *essência* na medida em que essa está unida ao *ser* e penetrou a efetividade. O conceito tem, desse modo, a substância como a sua pressuposição imediata; ela é o em si do que ele é como *manifesto*²⁹.

A substancialidade se dá, nesse sentido, através de três movimentos: (I) como potência absoluta ou negativa, que consiste apenas como ser posto originário simples do *ser-em-si*, e que não consegue pôr-se a si mesmo; (II) a substância é o *ser-para-si* que se põe como negatividade e que se relaciona consigo mesma, ela é então o *pôr*, que “era o

²⁷ HEGEL, p. 175.

²⁸ HEGEL, p. 174

²⁹ HEGEL, p. 174.

originário, torna-se, na causalidade *por meio da relação com o outro*, aquilo que é em si³⁰; (III) momento em que cada um dos lados, o *ser-em-si* e o *ser-para-si* tornam-se opostos e ao mesmo tempo idênticos consigo mesmo, em que ao se relacionar com seu idêntico e com seu negativo a substância torna-se o absoluto. Destes três momentos, quando em completude, i.e., quando torna-se *ser-em-si-e-para-si*, a substância é “consumada” em algo mais elevado, que é o conceito, ou o sujeito. Nessa premissa, Hegel afirma:

A passagem da relação da substancialidade ocorre por meio da necessidade própria e imanente e não é nada mais que a manifestação de si mesma, que o conceito é a sua verdade e a liberdade é a verdade necessária³¹.

A liberdade, portanto, é apenas alcançada no momento do conceito, onde a subjetividade, ou a “identidade de si e para si existente” constitui a necessidade da substância, e porque torna-se *ser-posto*, o conceito é igualmente universalidade e singularidade, enquanto relação consigo mesmo. Para Hegel, a simples relação do conceito consigo mesmo, é em si uma *determinidade absoluta* e imediatamente identidade simples, contudo essa relação consigo mesmo é igualmente a negação da *determinidade*, onde este conceito é *universal*. Desse modo, também, a determinação da negatividade, se relaciona consigo, e torna-se igualmente o *singular*.

No momento em que o conceito torna-se, portanto, *ser-posto*, e é idêntico com o *ser-em-si-e-para-si*, então os três momentos (universalidade, particularidade e singularidade) são o conceito como sua totalidade. Nesse sentido, a

³⁰ HEGEL, p. 175.

³¹ HEGEL, p. 177.

universalidade é “o conceito puro e universal”³², em que a relação é puramente idêntica com si e é ao mesmo tempo o movimento de determinar e o distinguir. A particularidade é o conceito determinado, onde este é posto (em negação) como distinto de outros, ou como quem “se relaciona com um *outro* como sendo um *aquém* dela mesma”³³. A singularidade, por sua vez, reflete como diferença absoluta da negatividade, em que a identidade de si, para ser outro, e torna-se juízo, em que toda determinação é uma negação. Esses três momentos são necessariamente dinâmicos, e, embora num primeiro momento como postos imediatos e autônomos, os momentos tornam-se como o conceito do conceito, em que esses três momentos, perdem-se, “pois assim ele [o conceito] não é mais a unidade posta das mesmas e elas não são mais momentos, como a aparência do mesmo, mas como subsistentes em si e para si”³⁴.

Portanto, para Hegel, o retorno dos três momentos em um em si, representa que o conceito nada mais é que o Eu. Nesse sentido, o Eu não apenas possui conceitos que são determinados e que se relacionam com o mundo, mas também o próprio Eu é um conceito que chega a sua existência.

[...] O eu é primeiramente esta pura unidade que se relaciona a si mesma, e isso não imediatamente, e sim na medida em que abstrai de toda determinidade e conteúdo e retorna para liberdade da igualdade destituída de limites consigo mesma. Assim ele é universalidade, unidade que apenas por meio daquela postura negativa, que aparece como abstrair, é unidade consigo e, desse modo, contém dissolvido em si todo ser-determinado. Em segundo lugar, o eu, como a negatividade que se refere a si mesma, é do

³² Hegel. p. 204.

³³ Hegel. p. 209.

³⁴ Hegel. p. 228.

mesmo modo imediatamente singularidade, ser determinado absoluto, o qual se opõe ao outro e o exclui; personalidade individual. Aquela absoluta universalidade, que é imediatamente do mesmo modo singularização absoluta, e um ser-para-si-mesmo, que é pura e simplesmente ser-posto e apenas este ser-para-si-mesmo por meio da unidade como ser-posto, constitui igualmente a natureza do eu como do conceito [...]³⁵

Para Hegel, então o conceito não é sua referencia no mundo, nem conceito de algo, e, portanto, não é uma representação mental, pois o conteúdo do conceito, i.e., aquilo que este é, é o Eu-penso no mundo. Nesse sentido, pode-se dizer que em Hegel “o Eu como universal verdadeiro e o pensar como um dos seus atributos particulares”³⁶ e uma vez que o pensar é uma propriedade do Eu, este necessariamente toma consciência do que se refere ao fora de si, e a consciência, por conseguinte, se opõe ao mundo.

O entendimento, ou o conhecimento, é então para Hegel uma apropriação do objeto ou da coisa pelo Eu, em que a relação da propriedade do eu e da propriedade da coisa, e nesse sentido, afirma Hegel, “eu tenho conceito e conceito”³⁷. É fundamental, contudo, que o conceito esteja no plural, uma vez que para que um conceito seja um conceito, ele precisa ser distinto de outros conceitos, i.e., reconheça as diferenças interiores e exteriores de si mesmo. O pensar é nesse sentido, uma referencia ao seu outro, que deve ser capaz de dar juízo, silogismo e estabelecer uma dialética para o entendimento de si mesmo. Aqui, Hegel busca fazer uma crítica ao pensar como forma formal e

³⁵ HEGEL. p. 181.

³⁶ FERRARIN, 2015. p.12.

³⁷ Hegel. p. 181.

subjetiva adotada pela filosofia, que segundo Hegel, retira a liberdade necessária do pensar.

Uma vez que o conceituar se dá *em-si-e-para-si*, o objeto deve passar de sua aparência imediata para o *ser-posto*, e sua unidade que num primeiro momento é exterior, concebe que “o eu o penetra pensativamente³⁸”. Nesse sentido, se o objeto passa de uma realidade unicamente exterior, para um conceito, então, subjetivo também, ou, nas palavras de Hegel “o objeto tem essa objetividade, desse modo, no conceito e esse é a unidade da consciência em si, na qual ele foi acolhido³⁹”. O conceituar, e a completude da realidade do objeto que se relaciona com o Eu, portanto, se dá apenas enquanto relação da objetividade com a subjetividade, em que o objeto passa a representar não apenas sua exterioridade, mas a concepção subjetiva atribuída pelo Eu-penso a essa realidade, e nesse sentido, o pensar torna o objeto aquilo que é, e que pertence ao objeto em sua exterioridade, mas que através da relação com o Eu torna-se a representação do conceito. Para Hegel, portanto, diferentemente de Espinosa, a exterioridade do objetivo não nos compreende, mas está necessariamente relacionada conosco, essa relação o abstrai de sua objetividade, na subjetividade, de forma recíproca.

CRÍTICA DE HEGEL AO SISTEMA DE ESPINOSA

Para Hegel, o sistema apresentado por Espinosa representa apenas a substância alocada em sua essência, ponto em que a substância “permanece ali estacionada⁴⁰”. Nesse sentido, a crítica de Hegel dá-se em função da necessidade de um ponto de partida em que a substância se coloca imediatamente como absoluto, e nesse sentido, o

³⁸ Hegel. P. 182.

³⁹ Hegel. p. 182.

⁴⁰ Hegel. p. 177.

entendimento e do próprio pensar, ficam aquém da subjetividade, o que para Hegel é uma substituição do Eu como ponto de ação, para um ser divino, ou, em nos termos de Espinosa, no qual o conceito encontra o absoluto e completo na imediatidade da substância, i.e., de deus ou da natureza.

Nessa premissa afirma Hegel, “o sistema não pode, por conseguinte, ter a relação com ele de ser-lhe apenas oposto; pois assim essa oposição seria ela mesma algo unilateral⁴¹”. Além disso, nesse sistema a refutação de si, se dá dentro do próprio sistema, por atributos que não estão em correspondência. Não há em Espinosa, a necessidade de um momento mais elevado, que é o conceito em Hegel, para que haja o conhecimento da totalidade, ou seja, do absoluto. Pelo contrário, Espinosa afirma que a substância, em sua imediatidade, já sabe de si, e pensa na totalidade de suas atribuições, pois ela é infinita e única desde sua concepção como ser existente, e que precisa apenas de si mesma para existir.

O sistema ou lógica Hegeliana, entretanto, exige que no conceito o existir seja pensado como um singular universal, que torna-se ser-posto, ou seja, torna-se abstrato. Fica claro, portanto que para Hegel apenas com a passagem da realidade pela lógica subjetiva da doutrina do conceito, i.e., apenas com o Eu-penso, a objetividade do mundo pode ser representada.

Um tal ponto de vista com a relação da substância tão elevada e em si mesmo tão rico não ignora de fato aquelas suposições, mas também as contém; um dos atributos da substância espinosana é o pensamento. Tal ponto de vista compreende antes as determinações sob as quais essas suposições o contestam, dissolvem e atraem para si, de modo que

⁴¹ HEGEL, p. 177.

elas aparecem no mesmo, mas nas modificações a ele apropriadas⁴².

Nesse sentido, Hegel argumenta que Espinosa não diferencia os momentos do pensar enquanto substância e do pensar enquanto indivíduo, ou seja, em sua particularidade; o pensamento é, portanto, posto na substância absoluta como causa de si mesma e independente do Eu. Além disso, a substancialidade espinosana é considerada apenas em si e para si.

Para Hegel, entretanto, a própria substancialidade mesmo como absoluto necessita descobrir a si mesma, e pensar seu Eu, tornando-se, então, necessariamente um Eu-penso. Nessa premissa, a substância possui uma relação necessária com o momento de sua negatividade, onde esta se expõe a sua reflexão e descobre sua totalidade, através do conceito.

CONCLUSÃO

Hegel e Espinosa argumentam lógicas onde a pressuposição de pessoa ou do Eu é totalmente excluída, pois em Espinosa a substância é sua materialidade e consiste no próprio existir e nos seus atributos, sua forma e conteúdo são dados no imediato em que esta [substância] existe, e para Hegel, o ser e a essência que são formas objetivas do Eu, chegam a sua verdade absoluta através do conceito, ou da afirmação da afirmação do Eu. Nesse sentido, pode-se notar que para ambos os autores o Eu não tem nenhum tipo de condição prévia ao momento de sua existência, portanto, o pensar, o conhecimento, o relacionar com o mundo e a subjetividade são constituídos através dessa lógica, por si mesma.

Contudo, podemos evidenciar que ambos os autores também trabalham com possibilidade do conhecimento e do

⁴² HEGEL, p. 178.

pensar como uma atribuição caracterizada como faculdade, isto é, capacidade da substância. Nessa premissa, em ambos os sistemas, a possibilidade do conhecimento como verdade do absoluto é concebível, contudo, para Espinosa, uma vez que só a substância (ou deus) tem conhecimento em sua completude, nós como partes dos atributos da substância, o Eu consegue apenas conhecer uma parte dessa verdade absoluta, a partir de sua relação com os outros corpos que são também partes da mesma substância. Uma vez que somos parcela de deus, conseguimos ter conhecimento de seus atributos, e reconhecer a própria existência da substância. Além disso, uma vez que para Espinosa a própria substância pensa, em sua singularidade, sem a necessidade de outra relação senão aquela consigo mesma, então todos nossos pensamentos também nada mais são que atributos desta.

Hegel, por sua vez, também tem uma concepção de absoluto ou de substancialidade real que é apresentado num primeiro momento imediato em que esta existe, contudo, diferente de Espinosa, o conhecimento do absoluto é possível em sua completude através da subjetividade, ou seja, do Eu que transforma a objetividade, e nesse sentido a própria substância, em seu nível mais elevado de conhecimento de si, que é apresentado no conceito. Portanto, podemos identificar que para Espinosa o sistema é posto plenamente como materialista, onde a própria subjetividade é um corpo, ou parte do corpo, que é atributo da natureza. Para que o absoluto exista, nesse sentido, necessita apenas da existência da substância, e não há nenhuma dependência do sistema como um todo, e nem do pensar, com a construção do Eu, e nesse sentido, o Eu é apenas parte não necessária da materialidade do mundo. Já em Hegel, a lógica ganha uma característica metafísica, pois a subjetividade não é dada como material, ou objetiva, pois ela é constituída após os três momentos da substância, até

que chega ao conceito como reveladora de sua verdade absoluta, i.e., do seu conceito. Não obstante, embora Hegel admita e inclua em seu sistema o mundo como um real dado, exterior ao Eu, ainda sim, a consolidação do conceito como realidade, que tem uma parte de si formada pela objetividade do mundo, precisa necessariamente ser elevada no âmbito da subjetividade do conceito.

REFERÊNCIAS

BARBIERI, Greice Ane. *A relação de substancialidade na Ciência da Lógica*. Revista Opinião Filosófica, Porto Alegre, v. 03; n°. 02, 2012.

FERRARIN, Alfredo. *A efetividade do pensar*. Tradutor: Federico Orsini. Seminário sobre a lógica subjetiva de Hegel, 2015.

HEGEL, G.W.F. *Ciência da Lógica*. Tradutor: Marco Aurélio Werle. Ed: Barcarolla, 2012.

SPINOZA, Benedictus de. *On Ethics*. Princeton University Press, New Jersey, 1988.

As paixões no século XVII

Denise Pereira da Silva

Introdução

É no reconhecimento e na análise de uma reação interna às coisas que nos afetam externamente, assim como nas ações geradas neste processo que identificamos os conceitos chave mobilizados em uma teoria das paixões. O que sentimos e como reagimos à forma com que determinados eventos nos afetam é onde se encontra a base para a maioria das teorias sobre o tema. As paixões ou os afetos, como são chamados no século XVII, são, no mais das vezes, tidos como responsáveis por produzirem certas ações específicas e reações quanto a certos eventos. A intenção aqui é justamente tentar compreender como funciona esse mecanismo por muitas vezes responsável pelo surgimento de ações e quais são os fatores envolvidos neste processo.

Admiração, desejo, tristeza, alegria, amor e ódio são categorizados de acordo com suas ocorrências, e constituem o quadro conceitual básico das teorias neste período. Sendo estes os principais tipos de afetos, será na maneira como alguns autores os classificam e organizam que estarão concentradas as atenções neste texto. O comprometimento aqui será contido na exposição de algumas teorias. As análises que encontramos sobre as paixões no século XVII são feitas, no mais das vezes, sob o ponto de vista de um processo composto, em que, a partir do contato com algo externo ou alguma representação, há uma reação que varia de acordo com certos tipos de circunstâncias e estímulos. Como veremos, alguns autores deste período identificaram o que eles acreditavam ser a classificação correta de acordo

¹ Mestranda da UFRGS. E-mail: denisepsp@hotmail.com

com a qual ocorrem esses eventos. O conhecimento das paixões em geral e o combate de algumas de suas especificidades, principalmente das atitudes geradas por elas, pode agora estar ligado a questões éticas e políticas. As paixões desempenham um papel determinante nas ações humanas em geral, e o conhecimento acerca deste mecanismo é essencial para a compreensão da natureza humana e dos fatores responsáveis por suas motivações e alterações. Por isso suas raízes devem ser expostas para que possamos compreender como elas funcionam e futuramente identificar qual a melhor maneira para evoluirmos dentro destes parâmetros.

1. O valor das paixões

Uma característica constitutiva das paixões é quanto ao seu conteúdo valorativo, e os meios pelos quais isso é estabelecido. Sendo este um dos principais fatores de motivação de um sujeito, é importante esclarecer aqui quais são as interpretações dos principais autores deste período. Neste ponto, temos duas hipóteses que podem ser trabalhadas: ou bem as paixões são boas em si mesmas, como um objeto e sem relação com quem as sente; ou bem elas são valoradas de acordo com o agente. De acordo com a primeira perspectiva, um sentimento de vingança, p.ex., pode ser visto positivamente pela sua capacidade, muitas vezes, de proporcionar prazer àquele que o sente. Enquanto para o segundo tipo de valoração, a vingança, por ser uma paixão baseada no ódio que visa algum prejuízo, não poderá nunca ser avaliada de maneira positiva. Como aqui o interesse será focado nas paixões em sua essência, ou seja, como ela surge e como se dá esse processo, esta característica será particularizada de acordo com a teoria de cada autor em sua exposição. Enquanto Descartes diz que amamos algo porque esse algo nos faz bem, Spinoza afirma que uma coisa nos faz bem porque a amamos. Em tais estudos a concepção

de bem e de mal vem agregada em cada teoria de uma maneira específica, tornando necessária uma breve exposição de cada uma destas perspectivas.

Descartes, em seu livro *As Paixões da Alma*, afirma na conclusão final de seu trabalho que as paixões são todas boas por natureza:

*E agora que conhecemos todas (as paixões), temos muito menos motivos de as temer do que tínhamos antes; pois verificamos que são todas boas por natureza e que só devemos evitar o seu mau uso e excessos, contra os quais os remédios que expliquei poderiam bastar, se cada um tivesse cuidado bastante para praticá-los.*²

É devido a forma como elas surgem e por seu caráter motivacional que ele não as classifica negativamente. O que acaba por tornar uma paixão prejudicial é apenas o uso que se faz dela. A visão cartesiana avalia as paixões positivamente por elas ser motivadoras de ações, mas reconhece nelas igualmente, uma capacidade de gerar efeitos por hora negativos em quem as sente, de acordo com uso que é feito.

Na visão spinozista, encontramos paixões boas e ruins. Que são caracterizadas de acordo com a alteração produzida na potência de agir do corpo e da alma. Esse efeito por sua vez, pode ser positivo, funcionando como motivador. Ou negativo, restringindo uma referida ação. O autor é claro ao especificar como se dá essa diferença, "*não é por julgarmos uma coisa boa que nos esforçamos por ela, que a queremos, que a apetecemos, que a desejamos, mas ao contrário, é por nos esforçarmos por ela, por querê-la, por apetecê-la, por desejá-la, que a julgamos boa*"³. É de acordo com o desejo sentido, que algo será avaliado positiva ou negativamente, ou seja, com bom ou mau. O que Spinoza faz, é salientar diante disso, que nem sempre sabemos reconhecer de forma correta aquilo que nos

² Cf. Descartes. *As paixões da alma*, art. 211.

³ *Ética* 3. P9 escólio

afeta. Por vezes, o que ocorre, é que acreditamos que algo nos faz bem, sem termos o conhecimento da verdadeira causa de nosso bem-estar. É apenas ao atingirmos um nível superior de conhecimento que seremos capazes de identificar corretamente essas características, e como veremos mais adiante, é neste conhecimento que se encontra a chave para uma vida feliz.

A visão de Hobbes é similar à de Spinoza: o autor defende que tudo o que desejamos é bom e o que temos aversão é ruim. Hobbes inclusive, se compromete com a afirmação de que não faz sentido usarmos as palavras “bom” e “mau” sem relacionarmos estas às pessoas que as usam.

Seja qual for o objeto do desejo de qualquer homem, esse objeto é aquele que cada um chama de *bom*; ao objeto do seu ódio e aversão chama *mau*. Pois as palavras “bom” e “mau” são sempre usadas em relação à pessoa que as usa. Não há nada que o seja simples e absolutamente, nem nenhuma regra do bem e do mal que possa ser extraída da natureza dos próprios objetos. Ela só pode ser tirada da pessoa de cada um⁴.

Além dessa descrição, Hobbes ainda, assim como Descartes, define as paixões em termos de princípio de movimento, ou seja, toda a paixão possui um caráter motivacional, que o autor considera como responsável pela origem de movimento. Enquanto para Spinoza, as paixões geram alterações na potência de agir humana, e possuem além de um aspecto motivacional que gera movimentos, um poder de restrição de movimentos. Devido a essas diferentes estruturas interpretativas, uma exposição da classificação feita por cada teoria, pode ser um caminho para uma melhor compreensão. Com base nessas classificações, será possível uma melhor compreensão dos critérios para a formulação teórica destes processos.

⁴ Cf. *Leviatã*. Capítulo VI. [24]

Ao dizer que amo alguma coisa ou alguém, eu amo porque essa coisa ou essa pessoa me faz bem? Ou é porque uma coisa ou uma pessoa me faz bem que eu a amo? Qual a forma de classificação defendida por cada um desses autores?

1.1. A classificação das paixões em cada teoria

Um ponto em comum e central na maneira como os filósofos tratavam os estudos sobre as paixões na filosofia moderna, pode ser encontrado nos quadros conceituais utilizados por eles. Das diversas maneiras pelas quais somos afetados, a sua maioria mantém a sensibilidade como fonte. Nesta seção, o esforço será em fornecer uma análise comparativa entre as principais classificações, expondo seus pontos em comum e suas divergências, de modo que se esclareça quais são os fatores envolvidos, como eles se alteram e se relacionam.

Descartes define as paixões como *“percepções, sentimentos ou emoções da alma, que referimos particularmente a ela, e que são causadas, mantidas e fortalecidas por algum movimento dos espíritos”*⁵. A explicação que ele oferece a seguir determina que essas paixões pertencem tanto a alma quanto ao corpo. Tais paixões são colocadas como mudanças na alma, causadas por objetos que são conhecidos pelo corpo. De acordo com Descartes, não há outros pensamentos, se não as paixões, capazes de atingir a alma tão intensamente.

Na teoria das paixões cartesiana, o afeto primitivo identificado por Descartes é a admiração. Esse conceito, ao contrário da maneira como ele utilizado nos dias de hoje, não envolve ainda qualquer tipo de valoração. A admiração cartesiana é a paixão causada pela representação de algo cujo valor ainda não é conhecido. Esse afeto causa surpresa ou

⁵ As *Paixões da Alma*. artigo 27.

espanto justamente por se tratar de algo em certo sentido desconhecido, e por se tratar de um primeiro contato em que ainda não se sabe se tal objeto trará consigo uma sensação de prazer ou dor. Porém, uma vez feita essa identificação, determina-se se o objeto de admiração é bom ou mau, e de acordo com essa reação, iremos amá-lo ou odiá-lo. Diante de tal sentimento, ocorre então a geração de um esforço, que será concentrado ou em um uma aproximação ou afastamento do seu objeto causador. Se tal tentativa obtiver sucesso, e objeto perseguido for representado como seu, o gozo do bem que essa situação causa, é o que Descartes define como alegria⁶. Caso contrário, se o desejo da posse do objeto amado, ou afastamento do objeto odiado não for saciado, o mal por isso causado dá origem à tristeza. Nesta classificação, alegria e tristeza são tidos como resultados da satisfação de um desejo, ou de aproximação daquilo que faz bem e de afastamento do que faz mal.

Na doutrina spinozista, por sua vez, a classificação encontrada se altera com relação a visão cartesiana. Tanto por razões ontológicas quanto de classificação, a ordem utilizada por Spinoza para explicar a ocorrência das paixões, é diferente. Na *Ética*, Spinoza considera como afetos primitivos, a alegria e a tristeza, que na estrutura cartesiana, encontram-se como um último efeito. De acordo com Spinoza, é deles que surgem e se estruturam os demais afetos. É importante que se siga uma outra alteração específica do vocabulário spinozista. O termo “paixão” aparece aqui, unicamente quando associado a uma ideia confusa, e quando não podemos ser sua causa adequada. Tal descrição se faz presente devido a estrutura epistemológica descrita por Spinoza em três gêneros de conhecimento. Sendo o primeiro deles o único associado a uma faculdade sensível. Nesta teoria, o que temos é que “*afetos são as afecções do corpo pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, e*

⁶ *As Paixões da Alma*. Artigo. 91.

*ao mesmo tempo as ideias destas afecções*⁷. Sem entrarmos aqui em uma discussão sobre as relações mente e corpo que encontramos nesta teoria, é importante destacar a específica diferença imposta pelo autor entre os termos por ele utilizados. Paixão para Spinoza é uma ideia confusa.

Um afeto que aumenta minha potência de agir, é identificado como alegria, e um afeto que diminui minha potência de agir é chamado de tristeza. Aquilo que é capaz de aumentar minha potência de agir, é bom, e o que causa sua diminuição é mau. Um dos objetos centrais do estudo spinozista, é a necessidade de um combate aos afetos dos quais não somos causa adequada e que diminuem nossa potência de agir. Em uma primeira análise, é como se nosso entendimento ficasse satisfeito com uma determinada explicação sobre algo e, não sabendo que ela não está correta, acaba por não procurar suas causas verdadeiras⁸. Porém, aquele que se esforça por conhecer as coisas de acordo com suas causas, ou seja, por conhecê-las verdadeiramente, terá, segundo Spinoza, uma visão diferente das coisas pelas quais é afetado.

O que Spinoza parece tentar nos dizer ao esclarecer essa diferença entre os conceitos que serão mobilizados, é que alguns dos afetos que alteram nossa potência de agir nós conhecemos adequadamente, e outros não. Diante disto, ocorre que no momento em que se conhece adequadamente as causas daquilo que nos afeta deixamos de ter uma paixão e passamos a ter um afeto. Caracterizando assim uma alteração na potência de agir cuja a causa é conhecida adequada e verdadeiramente. Os afetos admitem causas precisas que nos permite compreendê-los. Seguindo isso, não é por combatermos as paixões que nos tornamos mais

⁷ *Ética* 3. Definições. Explicação.

sábios. Pelo contrário. É apenas ao desenvolver um tipo superior de conhecimento e mais adequado sobre as coisas, que seremos capazes de compreender certos afetos, e desta forma, reprimir paixões que diminuem nossa potência de agir⁹. Apenas o conhecimento verdadeiro, e mais superior de todos é capaz de nos livrar das paixões. Só padecemos de paixões por não as conhecer adequadamente. Ao conhecermos as causas, não padecemos mais.

Na classificação hobbesiana, assim como na spinozista, ao sermos afetados por algo, a representação gerada por esse contato já traz em seu conteúdo a informação sobre se esse algo me afeta positiva ou negativamente. Ao ter contato com determinado objeto, sinto desejo ou repulsa e o esforço a seguir será no empenho em manter-me próximo ao que desejo, e longe do que tenho repulsa. Hobbes descreve as paixões como pertencentes à natureza humana, elas são as mesmas em todos os homens, apesar de poderem ter objetos diferentes. Em sua definição, Hobbes se refere às paixões como a “origem interna dos movimentos”¹⁰. Ele nomeia o esforço pelo qual buscamos aquilo que nos afeta, de desejo ou apetite, e o contrário disso é identificado como aversão. O objeto pelo qual se tem aversão é odiado, e por sua vez, o que se tem desejo, é amado. O interessante da definição encontrada em Hobbes, é que as paixões são exclusivamente esses esforços, quando concebidos antes de se revelarem corporalmente, segundo o autor, é em um impulso invisível gerador de ações que estão localizadas as paixões. Elas são exatamente esse início de movimento, antes mesmo que ele possa ser chamado de movimento. Esse movimento tem como causa um objeto externo, o qual ele busca ou repulsa.

Como Hobbes mantém seu foco em uma análise política dos homens, e a maioria de suas obras é constituída

⁹ *Ética* 5 P42

¹⁰ *Leviatã*, Cap. Vi. Título.

sobre esse aspecto, para uma melhor compreensão dessa classificação, vejamos a aplicabilidade desta em seu trabalho político.

Em um estudo sobre a natureza política do homem, Hobbes, identifica um motivo político para a necessidade do controle das ações causadas pelas paixões. Nesta teoria, criada sobre uma estrutura primitiva do homem e da sociedade, Hobbes afirma que um homem em estado natural possui algumas paixões que o lideram em uma existência antes da instituição de um governo. Segundo Hobbes, o homem em seu estado natural, sem ter que lidar com as ameaças ou vantagens do convívio em sociedade, deseja preservar a sua liberdade individual. Porém, tal desejo sempre vem acompanhado de um desejo de domínio sobre os demais. Desta forma, o que ocorre, é o que Hobbes chama de uma guerra de todos contra todos. Em um quadro onde todos são tomados por esse sentimento, a guerra geral acaba por ser a única perspectiva possível. Graças a isso, dentro de um regime contratualista, em que o homem deve renunciar certos bens para garantir uma vida sem guerra, a renúncia desse desejo de liberdade se torna essencial. Se olharmos desta forma podemos dizer que o controle das ações geradas por essa paixão específica é necessária para que um estado de paz seja possível, e se coloca desta maneira como a única via para que tenhamos um convívio pacífico em sociedade.

Nas três teorias até aqui brevemente expostas, podemos reconhecer uma busca em comum por um controle dos efeitos destas paixões, que são as ações geradas por elas. Independentemente de quais são as razões para se fazer isso, o ponto de onde esses autores partem é justamente da investigação sobre como fugir de certos efeitos indesejados, que algumas paixões trazem consigo. Primeiro constata-se que existem nocividades e benefícios em potencial escondidos nas paixões. Em segundo lugar, e

não menos obvio ou importante, a conclusão a que se chega é de que não existe a possibilidade de termos alguma defesa contra algo que não conhecemos. Pode-se dizer que é desta maneira que nascem a maior parte dos estudos sobre as paixões nesta época, em uma busca sobre como tirar delas apenas benefícios e evitar as suas possíveis reações negativas. Como na maioria das definições encontradas as paixões são causadas por objetos externos, isso pode comprometer em alguns momentos a maneira como identificamos algo como bom ou ruim, devido a sua interferência direta na identificação das coisas que amamos ou odiamos.

Um estudo que pode trazer alguma contribuição para a compreensão desse mecanismo de apreensão é uma investigação sobre a origem destes afetos e sua relação com a sensibilidade.

1.2. Da relação das paixões com a sensibilidade

Na *Ética*, obra que tem entre outras finalidades encontrar uma via de controle sobre as paixões, Spinoza se refere às nossas limitações com relação aos afetos, como dito, com relação apenas quando estes estão associados a um caráter passivo de conhecimento, que é ligado diretamente às deficiências de nosso sistema perceptivo. Como nesta teoria apenas as emoções produzidas com base exclusivamente em dados sensíveis podem gerar engano quanto sua origem, é interessante que façamos algum esforço em entender as razões pelas quais Spinoza faz essas afirmações. Tal esforço será aqui ilustrado por um exemplo prático. Ao entrar em uma sala onde a temperatura está mais agradável do que a do exterior, é possível que eu identifique a janela como sendo a razão para o meu bem-estar, quando na realidade, o responsável de fato pela temperatura da sala é o ar condicionado. Neste caso o possível amor que eu possa vir a sentir pela janela seria fruto de um engano. De acordo com a teoria spinozista, as únicas paixões que

concordam com a razão, são as chamadas paixões ativas. Seguindo essa definição, para que um afeto possa ser dito ativo, a própria mente deve ser sua causa. É importante lembrar que, para Spinoza, esses afetos são alterações na potência de agir¹¹. Sendo assim, só teremos uma paixão ativa quando a mente for a causa única de uma determinada ação, tanto da própria mente quanto do corpo. Isso sem ligação com a sensibilidade, que é a causa de confusões nestes estados. A responsável pelo afeto deve ser exclusivamente a mente. O que pode ocorrer é uma deturpação no reconhecimento e na avaliação dos benefícios e das causas em questão, e justamente por isso, essa é uma capacidade que deve ser aprimorada.

A relação das paixões com o sistema perceptivo também é reconhecida na obra cartesiana sobre a natureza das paixões. Descartes abre seu tratado sobre as paixões da alma com uma série de explicações físicas e biológicas sobre o sistema de funcionamento do corpo humano. E no *Leviatã*, Hobbes apresenta uma semelhante estrutura de funcionamento, em que os objetos afetam os órgãos causando determinadas sensações, que são avaliadas gerando desejo ou aversão. Por fim, o que temos é que um aprimoramento da capacidade de controlar as paixões se concentra nas ações negativas ou prejudiciais que elas podem gerar. Quanto a isso, devemos aumentar gradativamente nosso comprometimento com um comportamento moralmente mais desejável. Spinoza mantém que, no momento em que temos uma postura de controle sobre nossas ações, somos capazes de analisar mais claramente suas causas, e isso traz consigo a possibilidade de um

¹¹ Ao lidar com os afetos apenas em termos de potência de agir, é preciso considerar que esta potência, em si, é única. Ela só pode ser alterada negativa ou positivamente e nunca as duas coisas ao mesmo tempo, com relação ao mesmo afeto. Cada coisa que te afeta, ou te faz agir ou limita sua potência.

conhecimento adequado de afetos. Pode-se dizer que o caráter nocivo de algumas paixões é composto por um engano da sensibilidade, juntamente com uma falta de reflexão pessoal acerca do que acontece, e principalmente sobre como devemos reagir a cada uma destas situações.

O conselho de Spinoza, para aumentarmos nosso controle sobre as paixões, de forma a diminuir essa nocividade, é reconhecer nas situações já ocorridas aquilo que não se deve fazer ao ser afetado por uma ou outra paixão. Assim como Descartes, que identifica na vontade humana uma possibilidade de controle dessas ações negativas "*se a cólera faz levantar a mão para bater, a vontade pode comumente retê-la; se o medo incita as pessoas a fugirem, a vontade pode detê-las, e assim por diante.*"¹². É nessa razão particular que se encontra a capacidade de estancar as paixões, e conseqüentemente seu mau uso.

Desta forma, é possível afirmar que a origem causal de decisões impróprias que podem trazer algum prejuízo, está na incapacidade de controlar e reconhecer certos impulsos, inclusive de sabe reconhecer o que nos faz bem e o que nos faz mal. Alguns enganos sensíveis também entram nesse pote. A questão central desses estudos, encontra em um esforço individual o seu único remédio.

Conclusão

Como visto, apesar de divergentes em alguns pontos, é possível afirmar que algumas das principais teorias desenvolvidas no século XVII oferecem classificações satisfatórias para explicar o funcionamento das paixões. É com base em cálculos do que faz bem e do que faz mal, que são tomadas muitas atitudes. Porém, a identificação dos valores que devem estar envolvidos neste cálculo ainda pode ser dita imperfeita em certas ocasiões. Sempre descritas

¹² *As Paixões da Alma*. Artigo. 46.

como fatores determinantes de ações, as paixões se mostram responsáveis por uma série de reações humanas, e não estão livres de um julgamento ético. No controle das ações geradas pelas paixões podemos encontrar tanto alicerces para um aprimoramento ético, que traz consigo a possibilidade de um conhecimento mais puro e elevado, quanto o caminho para uma vida de paz em sociedade. Essa característica reconhecida muitas vezes como o cerne do comportamento humano, é composta de aspectos particulares que se mobilizam de maneira semelhante em todos aqueles que as sentem. Por isso, seu estudo requer tanto uma visão geral das reações humanas, quanto subjetiva, para que na união destes dois aspectos se reconheça uma estrutura comum a todos. Ao menos esta é a forma que podemos encontrar nas teorias de alguns dos principais autores do século XVII.

Referências bibliográficas:

DESCARTES, R., *As Paixões da Alma*, trad. J. Guinsburg & B. Prado Jr., in *Os Pensadores*, 3ª ed., São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 293, 227, 252, 234.

HOBBS, T. *Leviatã*. Tradução de João Paulo Monteiro; Maria Beatriz Nizza da Silva. 1ª ed. São Paulo: Livraria Martins Fontes Ltda, 2003, p. 47, 46.

SPINOZA, B. *Ética*. Tomaz Tadeu. 3ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010, p 177, 163, 409.

Jean-Jacques Rousseau e as bases da discussão psicogenética

Diandra Dal Sent Machado'

Considerações iniciais

Atualmente, o debate psicogenético é feito pelas mais diversas áreas do conhecimento. Áreas como a Educação e, mais recentemente, as Neurociências fazem sua discussão. Todavia, esse debate foi construído como tema “forte” no escopo da Psicologia.

A Psicologia tem história recente como ciência separada da Filosofia. Foi na Filosofia e junto do desenvolvimento de áreas tal como a Fisiologia que ela encontrou sua possibilidade de delineamento como área à parte. Psicologia e Filosofia são áreas de conhecimento distintas. Entretanto, entendemos que aquilo que foi elaborado por alguns filósofos auxiliou na constituição e no aperfeiçoamento de temáticas atualmente próprias do campo da Psicologia. Com esse entendimento, nas linhas a seguir, propomo-nos a pensar como a proposta educacional de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) influenciou parte da discussão psicogenética que foi sendo construída conforme o próprio progresso da Psicologia como campo de conhecimento.

¹ Licenciada em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC e mestra em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS, com financiamento CNPQ. Participante do Grupo de Estudos em Epistemologia Genética e Educação (NEEGE). E-mail: diandra_mac@hotmail.com.

Emílio ou Da Educação: um novo modelo pedagógico

A obra *Emílio ou Da Educação* (1762), de Jean-Jacques Rousseau, é marco da modernidade no que concerne à temática educacional. Esse tratado filosófico-educacional tem Emílio como personagem principal e a condução da obra se dá concomitantemente ao seu desenvolvimento.

Em *Emílio*, Rousseau descreve² o processo que possibilita ao ser humano tornar-se cidadão. O cidadão moderno é aquele que, idealmente, não está mais subjugado ao poder da religião e da tradição. Portanto, ele precisa tomar as próprias decisões e conduzir as próprias ações. O cidadão moderno é aquele que deve ser capaz de pensar e de agir por si próprio, isto é, de ser autônomo.

Rousseau propõe que o ser humano não nasce cidadão; ele se torna cidadão. Tornar-se cidadão não é uma espécie de potencialidade, mas de possibilidade. De igual modo, existe o desenvolvimento da racionalidade e da autonomia. Em suma, Rousseau é ciente de que existe um processo que pode desencadear esse *vir a ser* do cidadão e dessas suas capacidades. Para entender como o ser humano pode vir a se tornar esse cidadão autônomo, e, para tanto, racional, Rousseau fixa atenção no processo formativo.

Para tratar do desenvolvimento da racionalidade e da autonomia de Emílio, Rousseau acompanha todo o seu processo formativo, desde a mais tenra idade. Nesse sentido, ele dedica parte de seu tratado ao período da infância de Emílio. Ao tratar da infância de seu sujeito-modelo, Rousseau reconfigura o entendimento que predominou no medievo acerca dessa temática. Rousseau pode ser considerado um pensador iluminista, embora, ao mesmo tempo, um romântico. De modo geral, o Iluminismo se opunha ao pensamento medieval. No que concerne à temática da infância, o pensamento de Rousseau pode ser

² Como descrição de uma criação literário-filosófica.

entendido como o maior opositor ao ideário que o Iluminismo propõe superar. Mas, qual era o entendimento medieval acerca da infância?

Conforme Philippe Ariès³, o entendimento medieval era de que a infância não passava de um período a ser ultrapassado. A idade adulta era entendida como de maior valor perante as demais idades e a infância era uma espécie de pedágio necessário para alcançá-la. A infância jamais era entendida como algo que tivesse um valor em si mesmo. Para Ariès, a infância, tal como a entendemos atualmente, é uma invenção da modernidade. O historiador não propõe que a infância não existisse antes do período moderno. O que não existia era o entendimento da infância como algo importante em si. Na modernidade, as famílias passaram a se organizar em torno das crianças e, ao contrário do comumente vivido em períodos anteriores, as crianças começaram a ser entendidas como algo que não poderia ser substituído facilmente ou com total resignação por parte da família quando de sua morte. Esse acontecimento está diretamente ligado à diminuição da mortalidade infantil, por sua vez, vinculada ao maior desenvolvimento científico de então.

O entendimento da infância como algo que tem valor em si mesmo é o que surge de novo. Mais que isso, a modernidade rompe com a ideia medieval de que a criança é um adulto em miniatura e que sua única função é crescer logo em tamanho. Essa mudança não se deu abruptamente, mas como um processo que se desenrolou por séculos. Conforme Ariès⁴, é possível acompanharmos esse processo por meio da observação de pinturas do período medieval: em um primeiro momento, as crianças eram representadas

³ ARIÈS, Philippe. *História Social da criança e da família*. Tradução: Dora Flaksman. 2 ed. Rio de Janeiro: LTC, 2006.

⁴ ARIÈS, Philippe. *História Social da criança e da família*. Tradução: Dora Flaksman. 2 ed. Rio de Janeiro: LTC, 2006, p. 19 e ss.

como verdadeiros adultos em miniatura, diferindo dos adultos apenas nas proporções; paulatinamente, elas passam a ser representadas com feições realmente infantis. Ainda conforme o historiador⁵, esse progresso pode ser acompanhado também na Literatura. Nela, a criança passa a ser uma temática central possível.

Embora todas essas mudanças nas Artes de modo geral, Rousseau é quem elabora teoricamente a ideia de que a criança não é um adulto em miniatura. Ele propõe que a infância tem continuidade no adulto e nos demais períodos da vida do ser humano. Mas, refuta a ideia de que o ser humano já está pronto desde a infância e que só precisa crescer em tamanho.

Emílio e a proposta do desenvolvimento da razão

Com a publicação de *Emílio*, Rousseau finaliza, de certo modo, um processo iniciado na *Didática Magna*, de Iohannes Comenius (1592-1670). Comenius já manifestava uma preocupação com o sujeito em formação e suas etapas de desenvolvimento. Mas, é com Rousseau que a preocupação com a criança enquanto criança é posta em pauta, ao mesmo tempo em que se sistematiza a ideia de desenvolvimento. Com Rousseau, começa-se a pensar que as possibilidades de aprendizagem do ser humano estão vinculadas ao seu desenvolvimento orgânico e intelectual.

Emílio tem como mote a ideia de que o ser humano pode ser autônomo. Para que possa ser autônomo é preciso, antes, desenvolver sua racionalidade. Conforme Barbara Freitag⁶, para Rousseau, “[a] razão, ao contrário do sentimento moral, não é [...] inata”. O ser humano racional e

⁵ ARIÈS, Philippe. *História Social da criança e da família*. Tradução: Dora Flaksman. 2 ed. Rio de Janeiro: LTC, 2006, p. 19 e ss.

⁶ FREITAG, Barbara. *Piaget e a Filosofia*. São Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista, 1991, p. 17.

autônomo não está dado pronto desde sempre; ele precisa se desenvolver nessa direção. Com essa proposta, o filósofo genebrino se diferencia de diversos pensadores. Mais que isso, ele se diferencia pela ideia de que a formação (ou educação) é fator fundamental para a possibilidade do pleno desenvolvimento dessas capacidades.

O ser humano se desenvolve no mundo, físico e social. Rousseau demarca que o espaço em que se dará a formação de *Emílio* é de grande influência em seu desenvolvimento. Rousseau poderia ter escolhido diversos espaços para ambientar seu tratado e opta por um: *Emílio* cresce e é educado em uma paisagem de pradarias e de florestas, longe da cidade e de suas instituições. Ele é inserido no grande centro social somente em períodos posteriores de seu desenvolvimento, quando ele já tem condições intelectuais de lidar com as instituições sociais e suas demandas. Essa proposta contrariava a prática comum que arremessava as crianças o mais cedo possível ao convívio e aos artifícios sociais. Conforme Rousseau, isso acontecia porque as crianças ainda eram entendidas como adultos em miniatura.

Em *Emílio*, a criança é posta como critério e medida do aprender. Ela passa a ser o centro do próprio processo formativo. Todavia, o mestre continua tendo papel fundamental nesse novo modelo pedagógico. Rousseau pensa uma formação ainda baseada na mestria, tal como era a formação medieval. Porém, seu entendimento acerca da função do mestre está diretamente ligado à ideia de desenvolvimento do indivíduo. O mestre tem a função de auxiliar o indivíduo a se desenvolver, mas é este quem se desenvolve, quem conduz o próprio processo de desenvolvimento. O mestre apenas lhe auxilia nessa condução. Em Rousseau, o exercício da mestria não é impositivo. *Emílio* é o sujeito das próprias ações e não mero receptor passivo das ações do mestre ou do entorno. A ruptura com a ideia de passividade intelectual não pode ser

entendida distante do ideário iluminista. Nele, o ser humano não é mais guiado por Deus ou pelo destino, mas pela própria razão, isto é, guiado por si mesmo. A razão é humanizada; por isso, ela pode ser desenvolvida mediante as atividades do sujeito.

Rousseau descreve a formação de Emílio dividindo-a em períodos de tempo. Esses períodos se referem a momentos de seu desenvolvimento orgânico e intelectual. O Livro I do tratado em questão é dedicado ao período que vai do nascimento de Emílio aos seus dois anos de idade. Nele, o autor trata da importância de que um adulto assegure a sobrevivência da criança: provendo alimentação, cuidando da higiene, entre outros. Junto disso, o preceptor começa a auxiliar a criança naquilo que Rousseau denomina uma espécie de educação dos sentidos. Essa educação dos sentidos obedece à máxima de permitir que a criança aja livremente, experienciando o mundo por meio dos sentidos, isto é, de seu corpo.

O Livro II trata do período que vai dos dois aos doze anos de Emílio. Nesse longo período de tempo, há continuidade na educação dos sentidos e, pouco a pouco, ela passa a funcionar como base para o desenvolvimento da razão intelectual⁷. Conforme Rousseau⁸,

[c]omo tudo que entra no conhecimento humano entra pelos sentidos, a primeira razão do homem é uma razão perceptiva; ela é que serve de base à razão intelectual: **nossos primeiros mestres de filosofia são nossos pés, nossas mãos, nossos olhos. Substituir tudo isso por livros, não é ensinar-nos a raciocinar, é ensinar-nos a nos servirmos da**

⁷ FREITAG, Barbara. *Piaget e a Filosofia*. São Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista, 1991, p. 19.

⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou Da Educação*. Tradução: Sérgio Milliet. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1968, p. 121. Grifo nosso.

razão de outrem; é ensinar-nos a acreditarmos muito e a nunca sabermos coisa alguma

A razão perceptiva, característica maior desse período do desenvolvimento de Emílio, é uma espécie singular de razão: uma razão que ainda não é capaz de lidar com ideias muito complexas. Conforme Streck⁹, para Rousseau, “[a] educação teria, pois, como princípio básico a experiência. Nada de ensinamentos precoces, que a criança não seja capaz de compreender”. Rousseau fala em níveis de compreensão. O nível de compreensão de Emílio está diretamente ligado ao progresso de seu desenvolvimento; conforme este é ampliado, amplia-se também aquele.

A razão perceptiva é condição de possibilidade para a razão intelectual, portanto, para a autonomia. Com isso, Rousseau garante espaço privilegiado para o corpo no que concerne ao desenvolvimento da razão. A possibilidade da razão e da autonomia se dá a partir do corpo, pelo efetivo exercício dos sentidos em sua relação com o mundo externo. Esse exercício vai transformando o sujeito no decorrer de seu desenvolvimento. Mais que isso, essas transformações são o próprio desenvolvimento.

O Livro III é dedicado ao Emílio adolescente, dos 12 aos 15 anos. Nele, Rousseau alia educação manual e intelectual. O cidadão hipotético de Rousseau é parte de um tempo em que passa a ser necessário fazer as coisas por si mesmo. A classe nobre, cuja servidão do outro lhe permitia prescindir de fazer as coisas por si mesma, começava a ser ameaçada de extinção. Por isso, “[a]ntes de ser um intelectual, *Émile* deve ser um artesão. Ter um ofício, exercer uma profissão manual significa, ao mesmo tempo, treinar o espírito e desenvolver além das habilidades manuais

⁹ STRECK, Danilo Romeu. *Rousseau e a Educação*. Belo Horizonte: Autentica, 2008, p. 36.

as faculdades intelectuais”¹⁰. Concomitante à educação manual, vai dando-se o desenvolvimento da razão como razão intelectual, isto é, da razão em níveis mais qualificados. Em seguida, dá-se aquilo que Rousseau denomina como educação moral, objeto do Livro IV.

O Livro IV abrange dos 15 aos 20 anos de Emílio. Conforme o autor, a educação moral é imprescindível para a plena efetivação da autonomia do cidadão. Esse tipo de educação se dá na dependência do desenvolvimento da razão intelectual do sujeito, logo, de toda a sua formação anterior. De modo geral, a educação moral de Emílio pode ser entendida como uma educação para a convivência em sociedade. Por fim, no Livro V, Rousseau trata da educação de Emílio como cidadão, como alguém que vive e é parte de uma sociedade. Neste momento, idealmente, Emílio já tem todas as condições de pensar e agir autonomamente. Ele pode ser autônomo porque se desenvolveu como ser racional. Esse desenvolvimento não se dá como maturação, mas como construção paulatina que depende de ações por parte do sujeito e de demandas e desafios advindos do meio.

A rápida visita que fizemos aos livros que compõem *Emílio* nos servem ao propósito de entender, nele, o precursor da ideia de desenvolvimento da razão. Essa ideia constitui centro importante de toda a discussão psicogenética posterior. Fazemos essa defesa a partir da influência de Rousseau na constituição da Epistemologia Genética, de Jean Piaget (1896-1980). Piaget é, ainda hoje, um dos principais nomes quando se trata da discussão psicogenética.

¹⁰ FREITAG, Barbara. *Piaget e a Filosofia*. São Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista, 1991, p. 21.

O debate psicogenético e a influência rousseauiana

Conforme Danilo Streck¹¹, “[i]nicia-se com Rousseau o estudo sistemático da infância como parte do estudo do [ser humano], e várias correntes psicológicas e sociológicas modernas podem reclamá-lo como seu precursor. Jean Piaget foi ciente dessa influência.

Em um texto de Piaget de 1935, lemos a seguinte passagem: ‘Sem dúvida, Rousseau percebeu que ‘a criança tem maneiras de ver, de pensar e de sentir que lhe são próprias’; **sem dúvida, demonstrou eloquentemente que não se aprende nada a não ser por uma conquista ativa**, e que o aluno deve reinventar a ciência em vez de repetir suas fórmulas verbais... **As noções** da significação funcional da infância, **das etapas do desenvolvimento intelectual e moral**, do interesse e da atividade verdadeira, já se encontram em sua obra...’¹²

Emílio já antecipava aquilo que veio a ser o mote da defesa da Psicologia (sobretudo, genética) aplicada à Educação: a aprendizagem está ligada ao nível de atividade do (a) aluno (a), bem como ao seu desenvolvimento. Para que exista conquista efetiva em termos de aprendizagem, é preciso que exista atividade. Em Rousseau, Emílio precisa agir para ser capaz de conhecer de fato; aquilo que outros lhe dizem, sem que ele atue sobre, não se torna conhecimento. Daí a crítica rousseauiana à educação livresca. Essa crítica aparece de algum modo também em Piaget. Para Piaget, a ação é o que constitui a possibilidade de construção do sujeito racional e autônomo. Essa possibilidade vai sendo

¹¹ STRECK, Danilo Romeu. *Rousseau & a Educação*. Belo Horizonte: Autentica, 2008, p. 23-24.

¹² FREITAG, Barbara. *Piaget e a Filosofia*. São Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista, 1991, p. 21-22. Grifos nossos.

realizada conforme as atividades desse sujeito, sempre em relação com o meio (objeto). Assim como Rousseau, Piaget defende que a possibilidade da razão e da autonomia não é algo imediato, mas um processo que se desenrola no tempo. Para explicar esse desenvolvimento no tempo, Piaget lança mão da ideia de estádios de desenvolvimento.

Conforme Freitag¹³, “[n]ão há dúvida de que Piaget tomou os [períodos] do desenvolvimento intelectual de ‘Émile’ como paradigma para suas observações e experiências clínicas”. Mas, é justamente nesse ponto que Piaget se diferencia de Rousseau e constrói um pensamento próprio: comprovando o desenvolvimento da razão por meio de testes clínicos, isto é, por meio de sua Psicologia Genética. Com isso, Piaget confirma cientificamente boa parte daquilo que Rousseau havia antecipado por meio de criação literário-filosófica: a razão tem uma gênese, ou melhor, sucessivas gênese. Mais que isso, ela existe sempre como continuidade, todavia, em níveis cada vez mais qualificados.

De modo geral, Piaget fala em quatro grandes estádios¹⁴ do desenvolvimento. Estádios são períodos que concentram mais fortemente algumas características da construção e da evolução das capacidades operatórias do sujeito. Esses quatro grandes períodos são denominados de sensório-motor, pré-operatório, operatório concreto e operatório formal. Em função do formato deste trabalho, não apresentaremos em que consiste cada um desses estádios¹⁵, tal como fizemos com os períodos de

¹³ FREITAG, Barbara. *Piaget e a Filosofia*. São Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista, 1991, p. 22.

¹⁴ Piaget utiliza o termo *stade* para falar desses períodos do desenvolvimento, de tal modo que podemos compreender esses períodos como estados, ou ainda, como estados de equilíbrio.

¹⁵ Maiores informações podem ser encontradas na obra *Epistemologia Genética*, de Piaget, assim como em outros de seus trabalhos. A referência

desenvolvimento de Emílio. Contudo, destacamos que, (i) assim como em Rousseau, os estádios anteriores são sempre condição de possibilidade para os posteriores; (ii) as idades que marcam esses estádios são médias encontradas por Piaget em suas pesquisas, não constituindo uma idade fixa e válida para todos os seres humanos, pois, o desenvolvimento depende de fatores que são singulares para cada sujeito.

O pleno desenvolvimento das capacidades próprias a cada estágio é o que possibilitará que as capacidades do estágio subsequente possam ser desenvolvidas. Assim como Emílio precisava antes passar por uma educação dos sentidos e saber fazer as coisas por si mesmo para adiante poder guiar plenamente o próprio pensamento e suas ações em sociedade, o sujeito piagetiano também precisa desenvolver-se paulatinamente, como continuidade no tempo e mediante suas ações. Tanto Rousseau quanto Piaget dão à ação um papel central em suas teorias. Agindo o ser humano se constrói como aquilo que ele é, ou melhor, como aquilo que ele *está sendo*¹⁶.

Piaget entende a ação, basicamente, em dois sentidos: como *assimilação* e como *acomodação*. A ação assimiladora consiste em agir sobre o objeto (i.e., tudo aquilo que pode ser objeto de pensamento). Ao agir sobre o objeto, o sujeito retira qualidades deles e as incorpora em suas estruturas. Quando a ação assimiladora não logra efeito, acontece uma espécie de desequilíbrio entre as estruturas cognitivas do sujeito e as qualidades do objeto. Nesse momento, há a necessidade da ação acomodadora, isto é, da ação do sujeito sobre si mesmo. O sujeito age sobre si

completa da obra citada se encontra na bibliografia indicada ao final deste trabalho.

¹⁶ A ideia de que o sujeito está sendo apoia-se na defesa de que desde que exista interação (assimilação e acomodação) o sujeito está em constante possibilidade de transformação, isto é, de construção de si em patamares cada vez mais qualificados em termos de estruturas cognitivas.

mesmo na tentativa de reestabelecer o antigo estado de equilíbrio. Nessa ação, ele se reestrutura. Ao se reestruturar, ou ainda, ao se reorganizar¹⁷, o sujeito não volta ao antigo estado, mas se constrói em patamares cada vez mais qualificados. Em seu duplo sentido, como assimilação e acomodação, isto é, como *interação*, a ação dispara o desenvolvimento da razão. Assim como Rousseau, Piaget propõe que o desenvolvimento da racionalidade é o que permite a existência de um ser humano plenamente autônomo. Mas, o epistemólogo genebrino difere de Rousseau quanto ao entendimento de uma espécie de moralidade “natural”. Para Piaget, tanto a racionalidade quanto a moralidade são construídas pelo sujeito mediante suas ações no mundo. Para ambos, sem uma razão plenamente desenvolvida, esgota-se a possibilidade de uma autonomia efetiva.

A construção da racionalidade e de tudo aquilo que ela possibilita, tanto em Rousseau quanto em Piaget, encontra na formação um papel crucial. Em Rousseau, esse papel é declarado ainda nas primeiras páginas de seu tratado. Nelas, o autor afirma que a educação não se dá de um único modo, mas conforme o espaço em que ela é empreendida. Rousseau fala em termo de universais, mas é ciente de que o espaço, físico e social, influi sobremaneira naquilo que será possível executar em termos educacionais. Com menos intenções educacionais do que epistemológicas, Piaget leva isso em conta a todo o momento. Sua teoria foi fortemente marcada pela Biologia, mas, ao mesmo tempo, ela propõe que as construções do sujeito estão também na dependência das condições materiais que lhe são disponibilizadas. Piaget propõe que as estruturas cognitivas são continuidade das estruturas orgânicas, ou melhor, elas são estruturas orgânicas. Mas, essa continuidade depende do exercício e das

¹⁷ Aquilo que o sujeito *estava sendo* é denominado como organização.

transformações que incidirão sobre essas estruturas orgânicas, e, daí o papel do meio, em sentido amplo.

O espaço, físico e social, é onde se dá a formação do sujeito como aquilo que ele pode *vir a ser*. Piaget entende o movimento de interação como aquilo que desenrola o processo de evolução das estruturas cognitivas do sujeito. Para que exista interação, o meio é fator necessário. Não há possibilidade de estabelecimento de relação com apenas um polo. Dito de outro modo, organismo ou sujeito e meio ou objeto são igualmente necessários nesse processo. Para Piaget, sem interação não existe desenvolvimento da razão, e, conseqüentemente, da autonomia.

Como vimos, Rousseau garante espaço ao corpo na constituição da razão. Piaget, mais que qualquer outro, demarcou que a razão humana é orgânica. Para ele, o sujeito é sempre um organismo, todavia, transposto em patamares cada vez mais qualificados, pois cognitivo. Mas, para ambos, o desenvolvimento da razão não pode ser explicado tão somente pelo viés biológico ou pelo viés histórico, social. Segundo Freitag¹⁸, tanto para Rousseau, quanto para Piaget e colaboradores, “nenhum desses fatores conseguiria explicar, isolado dos demais, a psicogênese. Sua interação permanente e seu encadeamento incessante são responsáveis pelo resultado: a construção das estruturas do pensamento formal, isto é, da razão”.

Considerações finais

A obra de Jean Piaget não constitui a totalidade da discussão psicogenética. Diversos autores fizeram e fazem parte dela. Mas, sem dúvida, sua obra é parte bastante relevante dessa discussão. De igual modo, a obra de Jean-Jacques Rousseau não foi a única influência na elaboração da

¹⁸ FREITAG, Barbara. *Piaget e a Filosofia*. São Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista, 1991, p. 23.

Psicologia e da Epistemologia Genética de Piaget e colaboradores. Consideramos ousada em demasia a afirmação de que Rousseau inaugura aquilo que atualmente entendemos como discussão psicogenética. Com este texto, não temos qualquer intenção de fazer essa defesa. Todavia, não podemos desconsiderar a influência do pensamento rousseauiano sobre a obra de um autor como Piaget, bem como não podemos desconsiderar o papel crucial que este e suas pesquisas tiveram e tem dentro da temática da psicogênese, sobretudo, da psicogênese da razão. Dito isso, podemos entender o pensamento de Rousseau não como aquilo que inaugurou, mas como aquilo que ofertou algumas das bases para a constituição da discussão psicogenética delineada posteriormente.

Referências bibliográficas

- ARIÈS, Philippe. *História Social da criança e da família*. Tradução: Dora Flaksman. 2 ed. Rio de Janeiro: LTC, 2006.
- CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*. Tradução: Álvaro Cabral. Campinas: Unicamp, 1992.
- CASSIRER, Ernst. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Tradução: Erlon José Paschoal. São Paulo: UNESP, 1999.
- DENT, N. J. H. *Dicionário Rousseau*. Tradução: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- DOZOL, Marlene de Souza. *Da figura do mestre*. São Paulo e Campinas: EDUSP e Autores Associados, 2003.
- FREITAG, Barbara. *Piaget e a Filosofia*. São Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista, 1991.

KESSELRING, Thomas. (1990), “Os quatro níveis de conhecimento em Jean Piaget”. *Revista Educação e Realidade*. V. 15, n.1.

KESSELRING, Thomas. *Jean Piaget*. Tradução: Antônio Estevão Allgayer, Fernando Becker e Roberto Hofmeister Pich. Caxias do Sul: EDUCS, 2008.

MONTANGERO, J; MAURICE-NAVILLE, D. *Piaget ou a inteligência em evolução*. Tradução: Fernando Becker e Tânia Beatriz Iwazsko Marques. Porto Alegre: Artmed, 1998.

PIAGET, Jean. *Biologia e Conhecimento: ensaio sobre as relações entre as regulações orgânicas e os processos cognoscitivos*. Tradução: Francisco M. Guimarães. Petrópolis: Vozes, 1973.

PIAGET, Jean. *Adaptación vital y psicología de la inteligencia*. Madrid: Siglo XXI, 1978.

PIAGET, Jean. Coleção Os Pensadores. *A epistemologia genética; Sabedoria e ilusões da filosofia; Problemas de psicologia genética*. Tradução: Nathanael C. Caixeiro; Zilda Abujamra Daeir; Célia E. A. Di Piero. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

PIAGET, Jean. *Fazer e compreender*. Tradução: Cristina Larroudé de Paula Leite. São Paulo: Melhoramentos/EDUSP, 1978.

PIAGET, Jean. *O nascimento da inteligência na criança*. 4. ed. Tradução: Alvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1987.

-
- PIAGET, Jean. *Psicologia e Pedagogia*. Tradução: Maria Alice Magalhães D'Amorim e Paulo Sérgio Lima e Silva. 10.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.
- PIAGET, Jean. *Development and learning*. In LAVATTELLY, C. S. e STENDLER, F. Reading in child behavior and development. New York: Hartcourt Brace Janovich. Tradução: Paulo Francisco Slomp. Disponível em: <http://www.ufrgs.br/psicoeduc/piaget/desenvolvimento-e-aprendizagem/>.
- PIAGET, Jean; GRÉCO, Pierre. *Aprendizagem e Conhecimento*. Tradução: Equipe da livraria Freitas Bastos. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1974.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou Da Educação*. Tradução: Sérgio Milliet. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1968.
- STRECK, Danilo Romeu. *Rousseau & a Educação*. Belo Horizonte: Autentica, 2008.
- TODOROV, Tzvetan. O espírito das Luzes. Tradução: Mônica Cristina Corrêa. São Paulo: Barcarolla, 2008.
- RAMOZZI-CHIAROTTINO, Zélia. *Psicologia e Epistemologia Genética de Jean Piaget*. São Paulo: EPU, 1988.
- RAMOZZI-CHIAROTTINO, Zélia. *Em busca do sentido da obra de Jean Piaget*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1994.
- RAMOZZI-CHIAROTTINO, Zélia. *Organismo, lógica e sociedade no modelo piagetiano de conhecimento*. In: FREITAG, Bárbara (Org.) Piaget: 100 anos. São Paulo: Cortez, 1997.

A Ciência da Lógica de Hegel enquanto determinação imanente do pensar

Diego Süss Endler¹

Introdução

Essa visão instituída por Hegel na modernidade de que o pensamento precisaria determinar-se em função de si mesmo, engendrando logicamente categorias de forma imanente, gerou um grande impacto na própria concepção de filosofia na época e revolucionou fortemente muitas ideias que serviram não apenas para corroborar e ratificar o sistema hegeliano, mas também e acertadamente para criticá-lo².

O pensamento engendra logicamente categorias de forma reflexiva tão somente em função de si mesmo, ou seja, o pensamento que se determina sem sofrer internamente a influência de elementos externos. Nesse processo interno de determinação do pensamento, que ao final da lógica adentraria na esfera do real a caminho de tornar o espírito

¹ Doutorando em Filosofia – PUCRS. Bolsista CAPES. E-mail: diego_endler@hotmail.com

² “Hegel é dos pensadores mais importantes da história da humanidade. Como já dissemos todo o pensamento anterior conflui nele, e todos os seus sucessores, em medida diversa, ou derivam dele, ou elaboram suas filosofias em diálogo com o hegelianismo, ainda que fosse para refutá-lo”. (MENESES, 2006, p. 19).

absoluto pela sucessiva superação dialética de elementos contraditórios, Hegel considera que seu sistema teria o condão de fechar semanticamente o conceito, enquanto ideia, não sendo possível pesar sobre ele novas contradições.

As contradições, por sua vez, alimentam o sistema até o ponto de sua completa extinção e erradicação que, para o filósofo, representaria o alcance do absoluto para a razão especulativa.

Cabe ressaltar que a lógica de Hegel apresenta uma unidade sistêmica que objetiva, dialeticamente, universalizar o conceito e achar as condições do conhecimento de forma não arbitrária. Por isso é necessário mostrar, mesmo que brevemente, a diferença substancial que paira sobre a concepção de conhecimento traçada nas linhas hegelianas das do pensamento analítico.

A lógica analítica não indica satisfatoriamente um caminho seguro na formação do pensamento, pois todo esse processo seria conduzido por critérios arbitrariamente dados e não construídos pela força imanente da reflexão como buscava Hegel³. A filosofia analítica é tida como uma teoria

³ “A *Ciência da lógica*, como o título já diz, quer ser primeiramente *uma nova elaboração da metafísica (ontologia) e da lógica* – isto é, a primeira verdadeiramente científica, uma vez que as categorias e formas lógicas não seriam – como em Aristóteles e ainda em Kant – apenas catadas descritivamente, mas geradas conforme um método imanente, fundamentado em última instância e, por isso, absoluto (...)”, (HÖSLE, 2007, p. 87, grifos do autor). Sobre isso, também ensina Eduardo Luft: “Esta suposta concorrência entre dialética e lógica formal marcou época, alimentando expectativas de que uma abordagem reflexiva e autofundante em ‘lógica dialética’ seria capaz de superar o déficit de reflexão da lógica formal, ou mesmo superá-lo, como vimos, em um discurso que, evitando o apelo a uma hierarquia infinita de níveis de linguagem ou tipos lógicos (Russell), dobrar-se-ia sobre si mesmo, fundado-se de modo último ou incondicional. Não é o caso de negar que Hegel tenha defendido de fato o projeto de superação da lógica formal em uma lógica dialética responsável pela fundamentação última do saber. Pelo contrário, esta parece ser mesmo uma das pretensões centrais de sua *Ciência da Lógica*”. (2011, p. 18, grifo do autor).

que não apresenta uma visão geral da realidade, pois apresenta, segundo Puntel, meros fragmentos teóricos sem a profundidade de um exame sério e necessário⁴.

Hegel é um dos filósofos mais estudados de todos os tempos e, um dos motivos, além do conteúdo denso e instigante, foi em função de tentar reconstruir uma visão ontológica perdida pelo crescimento do empirismo e do racionalismo no período que sucedeu a metafísica medieval até Kant. Esse resgate foi, entretanto, radicalizado pelo pensador até o limite de conceber uma ontologia apta a determinar um conceito absoluto, tornando-se alvo, não sem razão, de justas críticas.

Não apenas nos dias de hoje, mas também a própria história do saber racional confirma a tese que existe um padrão inteligível em constante modificação, e que paulatinamente muitas definições tidas como absolutas e inquestionáveis vão perdendo força, abrindo espaço para a configuração de outras estruturas aptas a expressar racionalmente a interação e compreensão do ser humano diante do mundo.

Muitas são as possibilidades lógicas de articulação do saber frente ao dinamismo inerente às múltiplas e não previsíveis categorias ontológicas que servem para construir coerentemente uma vasta gama de elementos conceituais assim organizados e que favoreçam conhecer o que ainda se encontra na penumbra da razão.

⁴ “A prova de longe mais importante para a fragmentariedade teórica da filosofia analítica é falta de uma teoria geral sobre a realidade como um todo ou, (...), de uma teoria do ser. De modo geral, pressupõe-se uma concepção geral da realidade (do mundo, do universo), na grande maioria dos casos no sentido de uma visão geral difusa de cunho materialista; mas ela dificilmente é explicitada como tal, muito menos submetida a um exame teórico sério”. (2008, p. 9).

A lógica hegeliana: influências, crítica e desenvolvimento

Ao contrário do que Kant estabelecera enquanto condições para o saber, determinando doze categorias como condições para um conhecimento seguro⁵, e cuja pretensão era estipular um tribunal da razão que, pela via do método, pudesse estabelecer um grau de certeza científica⁶, Hegel buscou construir um sistema filosófico em que o ponto de partida não pudesse ser delimitado previamente através de regras para o pensar como em seu antecessor.

Mesmo influenciado pelo pensamento kantiano, Hegel soube estabelecer um juízo crítico sobre o mesmo a fim de aprofundar um conhecimento totalmente discursivo e que fosse capaz de abandonar a sensibilidade. Outra influência substancial para a constituição do sistema hegeliano é a herança dialética deixada por Platão, onde seria

⁵ Tábua dos juízos: 1) Quantidade dos juízos (universais, particulares e singulares); 2) Qualidade (afirmativos, negativos e infinitos); 3) Relação (categóricos, hipotéticos e disjuntivos); 4) Modalidade (problemáticos, assertóricos e apodíticos). (KANT, 2012, p. 108).

⁶ “Kant dizia que qualquer objeto necessariamente possui certas características, que são constitutivas dele ou que são “condições da possibilidade” dele. Essas determinações necessárias do objetivo Kant chamava, em concordância com a tradição, “categorias”. Kant apresentou uma tábua de quatro categorias: quantidade, qualidade, relação e modalidade, cada uma com três subcategorias.⁸ Portanto, ele dizia que qualquer objeto tem qualidade, quantidade, relação e modalidade. Essas categorias são as condições lógicas da objetividade. Isso quer dizer, o objeto implica logicamente determinações quantitativas, qualitativas, relacionais e modais – mesmo que a lógica deixa em aberto quais sejam essas determinações num caso específico. Estes conceitos das categorias apresentam, portanto, as estruturas fundamentais da realidade (empírica) que se encontram em qualquer objeto real. Portanto, a ciências destes conceitos deveria ser altamente significativa, porque ela revela a base imprescindível e imperturbável de qualquer outra investigação da realidade tanto quanto da compreensão da realidade como um todo”. (UTZ, 2011, p. 46)

possível tornar o pensamento conteúdo de si mesmo em uma instância especulativa capaz de eliminar paulatinamente contradições, indo além do formalismo racional calcado no entendimento não reflexivo⁷.

Hegel foi um filósofo que ambicionava construir um sistema de filosofia capaz de atingir uma concepção absoluta tanto na esfera lógica⁸ como na esfera de manifestação do real. Seu entendimento sobre as possibilidades lógicas do pensar eram predominantemente voltadas a uma concepção ontológica em que partiria do Ser como a mais indeterminada das categorias do pensamento e em sua estrutura mais fundamental. O ponto de partida de sua *Ciência da Lógica* traduz justamente essa indeterminação do Ser como o elemento que deve buscar a mediação a fim de estabelecer categorias lógicas que amparem a execução do pensamento que pensa a si mesmo.

Logo na introdução de sua obra (*Wissenschaft der Logik*), Hegel sustenta que a lógica, enquanto ciência, deve

⁷ “Assim, ao contrário da racionalidade formal, morta, proporcionada pelo entendimento somente, Platão teria desvendado a essência da dialética, uma lógica que tem por conteúdo o pensamento mesmo, e que move e vivifica as ideias justamente dada sua negatividade interna onde os contrários convertem-se mutuamente, e a unidade especulativa é atingida. O resgate do ideal grego, assim, toma uma caráter peculiar em cada autor do Idealismo e Romantismo alemão. No caso de Hegel, cremos que seu maior avanço, a conceitualização de um método dialético que se constituiu como resposta frente a toda modernidade filosófica, carrega uma ancestralidade privilegiada em Platão mais do que qualquer outro autor da antiguidade grega. Essa ancestralidade pauta-se, enfim, na redescoberta da força do negativo que mobiliza e vivifica os conceitos abstratos, as representações arbitrárias e externas que dominaram por tanto tempo a história da filosofia. Este negativo é, segundo o próprio Hegel, justamente o que marca a dialética platônica e que foi esquecido por toda a tradição ocidental”. (CRESSONI, 2014, p. 199).

⁸ “Na *Ciência da Lógica* o desenvolvimento se referirá sempre ao absoluto, todos os conceitos aqui desenvolvidos dizem respeito ao absoluto, são a sua explicitação e autofundamentação”. (LUFT, 1995, p. 64, grifo do autor).

iniciar por aquilo que ele mesmo define como a “questão mesma” sem a ela estabelecer quaisquer reflexões preliminares, sendo que, por sua vez, o objeto investigado não poderia estar dissociado de seu método, como ocorreria em todas as demais ciências⁹.

O filósofo parte de um começo que seja absoluto por si só e sem a dependência de outros conceitos ou matérias a ele ligado, com o objetivo de afastar a pressuposição arbitrária de formas e definições¹⁰. Seu intento era de buscar formas de reflexão que fossem amparadas e fundamentadas na própria lógica, pois regras e leis do pensamento resultariam de um processo contido em seu interior¹¹ e não fora dele.

Os conceitos resultariam do processo advindo da lógica que a si mesmos dariam origem em graus de determinação mais acentuados, razão pela qual a mera pressuposição não poderia refletir aquilo que de fato são. O método dialético utilizado por Hegel faculta a concepção de sínteses que promovam o aprimoramento das categorias

⁹ “Es fühlt sich bei keiner Wissenschaft stärker das Bedürfnis, ohne vorangehende Reflexionen von der Sache selbst anzufangen, als bei der logischen Wissenschaft. In jeder anderen ist der Gegenstand, den sie behandelt, und die wissenschaftliche Methode voneinander unterschieden; so wie auch der Inhalt nicht einen absoluten Anfang macht, sondern von anderen Begriffen abhängt und um sich herum mit anderem Stoffe zusammenhängt”. (HEGEL, 1969, p. 35)

¹⁰ “Diesen Wissenschaften wird es daher zugegeben, von ihrem Boden und dessen Zusammenhang sowie von der Methode nur lemmatischer Weise zu sprechen, die als bekannt und angenommen vorausgesetzten Formen von Definitionen und dergleichen ohne weiteres anzuwenden und sich der gewöhnlichen Art des Raisonnements zur Festsetzung ihrer allgemeinen Begriffe und Grundbestimmungen zu bedienen”. (Idem, p. 35)

¹¹ “Die Logik dagegen kann keine dieser Formen der Reflexion oder Regeln und Gesetze des Denkens voraussetzen, denn sie machen einen Teil ihres Inhalts selbst aus und haben erst innerhalb ihrer begründet zu werden”. (Idem, p. 35)

lógicas em graus mais elevados de determinação e estabilidade, onde novas formas de superação não seriam mais exigidas¹².

O Ser enquanto mera indeterminação é desprovido de sentido, uma vez que torna-se logicamente necessário estabelecer o seu contrário como forma de determiná-lo¹³. O Ser torna-se possível, na estrutura lógica do pensamento, em função de seu contrário, ou seja, o Nada. Dessa primeira combinação dialética entre categorias contrárias, mas dependentes entre si, resulta como síntese o Devir.

A partir dessa delimitação abstrata, Hegel desenvolve logicamente toda a estrutura do pensar reflexivo não estabelecendo distinções entre o objeto e o conteúdo, pois, segundo ele, o próprio movimento interno desse mesmo conteúdo teria a capacidade de movê-lo para frente sem reflexões exteriores que, enquanto tais, antecipariam,

¹² “Hegel’s primary object in his dialectic is to establish the existence of a logical connection between the various categories which are involved in the constitution of experience. He teaches that this connection is of such a kind that any category, if scrutinised with sufficient care and attention, is found to lead on to another, and to involve it, in such a manner that an attempt to use the first of any subject results in a contradiction. The category thus reached leads on in a similar way to a third, and the process continues until at last we reach the goal of the dialectic in a category which betrays no instability”. (McTAGGART, 2012, p. 1).

¹³ “Em Hegel, o ‘ser’ constitui o início do sistema das determinações. Sendo esse início, ele justamente representa só imediatez indeterminada, já que no início ainda não está dada nenhuma determinação mais precisa, caso contrário não estaríamos mais lidando com o início ou não teríamos considerado nem exposto todos os passos individuais ou momentos do processo da (auto)determinação gradativa do início. Deter-se no ser como início significa que sempre se dirá só ‘ser’ e, por conseguinte, não se avançará, ou significa asseverar que ainda não se disse *nada* além ou nada determinado além do mero ‘ser’. Portanto, se não se nomear nada determinado além do ser, o que se tem é só o ser e, portanto, nada. (PUNTEL, 2010, p. 147, grifos do autor).

erroneamente, a sequência de seus momentos¹⁴. Importa ressaltar, para guardar o contexto de possíveis ideias contraditórias, que na imanência do pensamento que pensa a si mesmo determinadas categorias reflexivas são passíveis de antecipação por serem necessárias¹⁵.

Obviamente que essa construção lógica não ocorre de forma instantânea. Na Ciência da Lógica, Hegel parte do pensamento mais elementar e engendra de forma ordenada características ainda mais complexas que favoreçam o entendimento das estruturas analisadas bem como das que

¹⁴ “Wie würde ich meinen können, daß nicht die Methode, die ich in diesem Systeme der Logik befolge - oder vielmehr die dies System an ihm selbst befolgt -, noch vieler Vervollkommnung, vieler Durchbildung im einzelnen fähig sei; aber ich weiß zugleich, daß sie die einzige wahrhafte ist. Dies erhellt für sich schon daraus, daß sie von ihrem Gegenstande und Inhalte nichts Unterschiedenes ist; - denn es ist der Inhalt in sich, *die Dialektik, die er an ihm selbst hat*, welche ihn fortbewegt. Es ist klar, daß keine Darstellungen für wissenschaftlich gelten können, welche nicht den Gang dieser Methode gehen und ihrem einfachen Rhythmus gemäß sind, denn es ist der Gang der Sache selbst. In Gemäßheit dieser Methode erinnere ich, daß die Einteilungen und Überschriften der Bücher, Abschnitte und Kapitel, die in dem Werke angegeben sind, sowie etwa die damit verbundenen Erklärungen, zum Behuf einer vorläufigen Übersicht gemacht und daß sie eigentlich nur von *historischem* Werte sind. Sie gehören nicht zum Inhalte und Körper der Wissenschaft, sondern sind Zusammenstellungen der äußeren Reflexion, welche das Ganze der Ausführung schon durchlaufen hat, daher die Folge seiner Momente vorausweiß und angibt, ehe sie noch durch die Sache selbst sich herbeiführen”. (HEGEL, 1969, p. 50, grifos do autor).

¹⁵ “Para Hegel, a lógica é o pensamento pensando em si mesmo. Isto é, estamos a pensar sobre o próprio processo de pensamento a fim de identificar seus componentes distintivos e os modos como estão relacionados. Não estamos interessados na dinâmica psicológica, causal mas sim nos tipos de pensamento que são universais e necessários, os tipos de pensamento mais reflexivos que as pessoas compartilham. A lógica enuncia as operações intelectuais mais básicas”. (BURBIDGE, 2014, p. 115).

ainda serão¹⁶. A superação de cada momento na esfera lógica favorece a delimitação de novas formas de pensar para, de maneira especulativa, aprender a conhecer, uma vez que o pensar necessitaria libertar-se de um modo de raciocínio tão somente baseado na sensibilidade concreta¹⁷.

O conteúdo da verdade buscado pelo pensamento visa progredir ante a esfera racional no intuito de reter sua essência e tornar a lógica minimamente abstrata¹⁸. A lógica hegeliana, entendida, também, como uma metalógica¹⁹, apropria-se de um movimento de auto-fundamentação circular que confere a ela, de modo interno, maneiras de

¹⁶ “A maneira mais sensata de proceder é averiguar as características mais elementares do pensamento e, em seguida, incorporar as mais complexas de uma maneira ordenada, de modo que precisamos apenas entender o que já foi discutido para fazer justiça ao novo item a ser discutido. (BURBIDGE, 2014, p. 115).

¹⁷ “Ist solche noch darin begriffen, sich vom sinnlich-konkreten Vorstellen und vom Rasonieren loszureißen, so hat sie sich zuerst im abstrakten Denken zu üben, Begriffe in ihrer *Bestimmtheit* festzuhalten und aus ihnen erkennen zu lernen”. (HEGEL, 1969, p. 52-53, grifo do autor).

¹⁸ “Vornehmlich aber gewinnt der Gedanke dadurch Selbständigkeit und Unabhängigkeit. Er wird in dem Abstrakten und in dem Fortgehen durch Begriffe ohne sinnliche Substrate einheimisch, wird zur unbewußten Macht, die sonstige Mannigfaltigkeit der Kenntnisse und Wissenschaften in die vernünftige Form aufzunehmen, sie in ihrem Wesentlichen zu erfassen und festzuhalten, das Äußerliche abzustreifen und auf diese Weise aus ihnen das Logische auszuziehen - oder, was dasselbe ist, die vorher durch das Studium erworbene abstrakte Grundlage des Logischen mit dem Gehalte aller Wahrheit zu erfüllen und ihm den Wert eines Allgemeinen zu geben, das nicht mehr als ein Besonderes neben anderem Besonderem steht, sondern über alles dieses übergreift und dessen Wesen, das Absolut - Wahre ist”. (Idem, p. 55-56).

¹⁹ “Se a Fenomenologia do Espírito pode ser compreendida como uma metaepistemologia que combate a epistemologia pura, a Lógica madura de Hegel deve ser entendida como uma metalógica que põe em xeque a ontologia e a lógica ‘puras’ ou ‘dogmáticas’”. (LUFT, 2011, p. 20-21, grifos do autor).

determinar as esferas do pensamento em categorias conceituais e que representam o núcleo de sua argumentação²⁰.

É visível que a proposta de Hegel pode causar um certo desconforto nos operadores da lógica formal justamente pelo fato desta trabalhar com conceitos rigorosamente definidos não deixando margem para ambigüidades²¹. Cabe frisar que o pensamento hegeliano influenciou, mesmo que indiretamente, o surgimento da filosofia analítica como um contraponto ao idealismo alemão²², pois a lógica formal tão somente caracteriza-se por

²⁰ “A *Lógica* é o segundo grande resultado derivado da visão de Hegel, e trata-se de uma derivação crucial, como já vimos, porque é a única candidata real ao papel de prova dialética estrita. Se o real existe e tem a estrutura que tem por necessidade conceitual, então a tarefa da *Lógica* é mostrar essa estrutura conceitual por meio do puro argumento conceitual”. (TAYLOR, 2014, p. 253, grifos do autor).

²¹ “Analíticos e Dialéticos argumentam e disputam, uns com os outros, sem jamais se entender. E porque falam línguas diversas, cada um com a suas características próprias. São duas línguas diferentes com sintaxes diferentes. Os analíticos, para expressar algo, utilizam frases ou proposições compostas de sujeito, predicado e Cúpula (respectivamente de argumento e função), somente tais construções sintáticas possuem um valor de verdade, apenas elas, não os conceitos, são verdadeiros ou falsos. Na linguagem dialética, entretanto, tais proposições compostas de sujeito e predicado não são, via de regra, utilizadas na argumentação. As "idéias" de Platão e os "conceitos" de Hegel, porém, sempre possuem um valor de verdade e sempre apresentam algo como verdadeiro ou como falso (as idéias se atraem mutuamente, elas entram em conflito e se repelem, elas se reúnificam), mesma que quase nunca se desdobrem explicitamente em sujeito e predicado. Esta diferença fundamental de estrutura sintática dá a ambas as línguas características próprias, tornando-as radicalmente diferentes uma da outra. Aí reside a razão mais profunda por que Analíticos e Dialéticos discutem um com os outros sem jamais se entender”. (CIRNE-LIMA, 1994, p. 439, grifos do autor).

²² “Considera-se que a filosofia analítica, pelo menos em parte, surge de uma reação contra Hegel ou contra a filosofia inspirada por Hegel. Em certa medida, isso é correto. A filosofia de Bertrand Russel e G. E. Moore, nas primeiras décadas do século XX, que se tornou

regras pré-definidas que delimitam o campo de atuação de seus pressupostos na busca da forma correta de organizar o pensamento. Lorenz Puntel sustenta que a filosofia analítica apresenta um caráter fragmentário que não denota a possibilidade de compreender o pensamento filosófico em escala universal como já pretendiam os gregos no início das primeiras conjecturas crítico-rationais da antiguidade, razão pela qual a ideia de sistema mantém viva a possibilidade de estender universalmente o saber²³.

Essa mesma lógica nada mais faz do que ambicionar a validade formal de um determinado argumento em detrimento de sua verdade, ou seja, existe, equivocadamente, o predomínio da forma sobre o conteúdo não possibilitando qualquer mudança de sentido inerente aos conceitos passíveis de determinação²⁴. Ao contrário disso, a proposta

enormemente influente na filosofia analítica subsequente, foi desenvolvida em reação consciente às concepções idealistas que muito deviam a Hegel”. (HYLTON, 2014, p. 517).

²³ “A filosofia sistemática (...) é o resultado de duas convicções teóricas básicas que foram tomando forma no decorrer de muitos anos de intenso estudo crítico das concepções filosóficas fundamentais da história e da atualidade. Essas convicções podem ser apresentadas na forma de duas teses. A primeira tese diz que aquele empreendimento teórico iniciado há mais de dois mil anos sob a designação de ‘filosofia’ representa, por sua intenção, sua autocompreensão e suas realizações, uma forma de conhecimento de caráter universal. A segunda tese pode ser articulada na forma da seguinte constatação: a filosofia atual – e, neste caso, muito especialmente a assim chamada filosofia analítica – praticamente não corresponde a esse caráter abrangente ou universal da filosofia; ela possui, por via de regra, um caráter *fragmentário* – condicionado por vários fatores”. (2008, p. 1, grifos do autor).

²⁴ “(...) Hegel realiza em sua lógica uma crítica radical à aceitação incondicional de critérios imutáveis de sentido. A parte mais importante da lógica consiste por isto na superação da fixação cega numa lógica simplesmente formalística e enquanto tal irrefletida com suas regras fixas da constituição do significado e da argumentação. Significados e argumentações se desenvolvem no diálogo e não são por esta razão simplesmente fixáveis através de regras. Não há critérios imutáveis e não

contida na Lógica de Hegel é de buscar uma determinação conceitual em uma rede de relações que seja capaz de lhe atribuir sentido, sendo que forma e conteúdo fazem parte de um mesmo movimento que busca universalizar-se. De maneira relacional os conceitos ganham sentido nas mais variadas formas de interação.

Hegel, no início da Ciência da Lógica, promove uma suspensão do juízo estabelecendo um diálogo radical com ceticismo, onde tudo é colocado em dúvida para, em função disso, estabelecer uma lógica de determinações conceituais estruturadas em vista do movimento dialético que visa superar, racionalmente, as contradições que nascem da indeterminação dos conceitos. Daí também resulta a necessidade de eliminar contingências a fim de tornar sólida a proposta do filósofo em que antecipa o resultado final enquanto esfera do absoluto.

Pode parecer estranho que em um sistema que visa eliminar elementos categoriais cujos modos de operação podem ocorrer de uma forma ou outra possa antecipar quaisquer resultados, pois quando se fala em contingência, infere-se que os resultados não poderiam ser delimitados antes de sua efetivação. Mas em Hegel toda contingência traz consigo, também, elementos necessários capazes de sanar as contradições²⁵ advindas do exercício racional²⁶, sendo que

há condições de verdade que não sejam postas por nós e não deversem ser julgadas por nós”. (OLIVEIRA, 2004, p. 113).

²⁵ “A contradição se dá entre a pretensão de adequação por parte do conceito e sua inadequação *de facto* (...)”. (TAYLOR, 2014, p. 258, grifo do autor).

²⁶ “Mostramos que nossos conceitos categoriais indispensáveis são contraditórios. Porém, enquanto contraditórios, cada um deles está necessariamente relacionado com outro que resolve a contradição no seu nível. Consequentemente, temos uma relação necessária fundada numa contradição. E isso combina perfeitamente com a ontologia de Hegel”. (Idem, p. 258).

gradativamente o alcance do absoluto apresentaria uma face mais acentuada da necessidade em desfavor da contingência.

O termo contingência, por si só, já causa inúmeras controvérsias na tentativa de interpretação na obra hegeliana, pois sua superação, tão característica do movimento dialético que impulsiona a razão na busca de sua verdade absoluta, ficou órfã de uma delimitação mais conclusiva e direta²⁷. Apesar disso, fica claro que o filósofo apropria-se do termo na exposição de seu sistema especialmente no que abrange a filosofia do real, uma vez que no entendimento que paira sobre o caso, constata-se que Hegel não envolve contingência em sua lógica em virtude de que cada categoria vai apresentar uma única sucessão²⁸.

A lógica hegeliana é atemporal, ou seja, não sofre influência do devir histórico no transcorrer do seu processo de determinação da ideia, justificando, outrossim, a ausência de contingências que nasceriam na exteriorização do pensamento na esfera do real. Hegel busca a construção lógica de conceitos de maneira especulativa no intento de torná-la absoluta, uma vez que se fosse determinada historicamente pela exterioridade contingencial as categorias seriam tidas como dadas e previamente concebidas, algo não

²⁷ “As explicações em *CL* e *Enc. I* não discriminam suficientemente entre esses diferentes modos como a contingência pode ser superada. (...) A Lógica de Hegel subentende que a contingência, tal como outras categorias, deve ser exemplificada no mundo. Mas não fornece uma explicação satisfatória de (a) onde a linha divisória deve ser traçada entre o contingente e o não-contingente; (b) por que será traçada nesse ponto e não em algum outro; ou (c) como a existência de puras contingências é compatível com outras características do seu pensamento, por exemplo, seu extremo teísmo e sua negação da existência de qualquer distinta e informe matéria ou conteúdo”. (INWOOD, 1997, p. 236, grifo do autor).

²⁸ “A lógica, na concepção de Hegel, não envolve contingência: qualquer categoria dada tem uma única sucessora”. (Idem, p. 235-236).

aceito pelo filósofo²⁹. É através de seu método dialético que as categorias passam a enredar-se em um movimento de síntese que visa, gradativamente, a determinação dos conceitos que carecem de um sentido último.

Como Hegel mesmo acentuava, a dialética alimenta-se das contradições presentes na relação entre as categorias para impulsionar todo o desenvolvimento lógico que, de forma incondicional, teria o absoluto como ponto de chegada³⁰. A cada contradição superada pelo movimento dialético o alcance do absoluto torna-se mais próximo. Categorias contraditórias entre si não são meramente suprimidas do plano racional como acontece com a lógica formal que adota o princípio de não contradição como característica de argumentos válidos.

²⁹ “É claro que de um ponto de vista histórico, a CL explica o que já está dado, o que já conhecemos e já usamos: a lógica, i. é, as formas e as regras do nosso pensar. Nessa perspectiva externa a CL é reconstrução (...). Mas se o ponto de partida fosse definido pelas categorias e regras lógicas enquanto historicamente dadas, a CL sempre permaneceria dependente de algo histórico, logo contingente. E se o método da lógica então consistisse em recolher determinações já dadas, a CL seria uma ciência do tipo “empírico”, uma “lógica natural” (...), pois usaria um “senso interior” para perceber alguns objetos já existentes por si mesmos no espaço lógico ou na língua, e em seguida um método apenas “analítico” para esclarecê-los (...). Assim a ciência da lógica não seria especulativa, logo não absoluta. Hegel desaprova a lógica tradicional exatamente por proceder de tal modo. Não devemos recolher categorias, mas desenvolvê-las”. (UTZ, 2005, p. 168-169, grifos do autor).

³⁰ “Na Lógica, a dialética é essencialmente um método de expor nossas categorias fundamentais (entendidas em sentido amplo de modo a incluir não apenas nossos conceitos fundamentais, mas também nossas formas de juízo e de silogismo). Ela é um método de exposição no qual se mostra que cada categoria é implicitamente autocontraditória e, por sua vez, desenvolve-se necessariamente na próxima categoria (formando, assim, uma série hierárquica continuamente conectada que culmina na categoria omni-abrangente que Hegel chama de ideia absoluta). (FORSTER, 2014, p. 157).

Hegel transcende a esfera do simples formalismo para ensinar que cada síntese dialética traz consigo elementos oriundos de seu movimento anterior e que os mesmos encontram-se guardados em um nível superior da racionalidade, demonstrando, sequencialmente, estarem aptos a engendrar novas formas de determinação conceitual. A solução proposta pelo filósofo, no sentido de não separar o conteúdo de seu método na obtenção de novas categorias organizadas na estrutura imanente do pensar, consistiria em relacionar progressiva e internamente as mesmas na linha de um discurso especulativo³¹.

Se para Hegel a estrutura lógica do pensamento identifica-se com a estrutura lógica do ser, toda a realidade ontológica estaria presente na Lógica enquanto requisito para a compreensão do mundo em suas mais diversas formas de manifestação. Separar o método de seu conteúdo promoveria tão somente um déficit cognitivo nesse processo

³¹ “Como afirma Hegel no Prefácio da primeira edição da *Ciência da Lógica*: ‘somente a natureza do conteúdo pode ser o que se move no conhecimento científico, posto que é ao mesmo tempo a própria reflexão do conteúdo o que põe e produz sua própria determinação’. Ora, para expor essa necessária articulação dinâmica e progressiva entre um conteúdo e sua forma, entre uma exposição e sua matéria, ao contrário de proceder-se através de uma aplicação exterior de formas universais do pensamento, as quais seriam assim tomadas mais propriamente como fôrmas do pensamento, é preciso apresentar um meio através do qual aquele movimento intrínseco fosse possível. Em outras palavras, ao invés de categorias formais ou transcendentais logicamente independentes dos conteúdos, ainda que sejam condições de possibilidade para seu conhecimento, a estruturação do discurso especulativo interdita tais separações, em busca de um encadeamento interno entre seus diversos elementos em níveis progressivos de determinação e concretude. Nesse sentido, a expressão *aufheben* se apresentaria para Hegel como apta para designar essa operação, através dos diferentes significados que possui na língua alemã, suficientes para abarcar em um conceito o modo de desenvolvimento próprio do progredir imanente do pensamento”. (PERTILLE, 2011, p. 62, grifo do autor).

de determinação conceitual que estruturaria toda a realidade. Além disso, o sistema das categorias deve obedecer um princípio que ampare a realidade do mundo em categorias conceituais coerentes entre si.

Como já exposto no transcórre deste trabalho, a lógica hegeliana delimita desde suas primeiras linhas os aspectos definidores de uma abordagem capaz de conduzir o pensamento a um patamar isento de contradições e, sobre isso, muitas controvérsias surgem em contraposição. Em filosofia parece ser muito arriscado oferecer conclusivamente certos preceitos uma vez que a própria racionalidade humana está sujeita a muitas influências capazes de dissuadir rapidamente as certezas que orientam convicções tidas como inabaláveis.

Criar uma estrutura lógica que amparasse o desenvolvimento conceitual a um nível absoluto, configuraria a impossibilidade de extrair novas composições ontológicas dentro de um processo relacional que não limita de modo último onde o conceito deve chegar para atingir plenamente sua determinação.

Partindo do princípio que os conceitos apenas se determinam em redes conceituais e que muitas são as formas de relação, vislumbra-se que o projeto filosófico de Hegel caminha em um sentido único e determinado, inclusive aferindo que as contingências assumiriam um grau de necessidade diante de suas pretensões finais e absolutas.

Aqui reside um problema que atrai críticas na tentativa de refutar essa tese hegeliana, pois se as redes conceituais estabelecem um princípio de organização com base na coerência e que esta ocorre em múltiplas direções, a via unidirecional de Hegel estaria comprometida e o sistema por si só colapsaria. Segundo Eduardo Luft, a proposta de Hegel consiste em uma teleologia do incondicionado, ou

seja, o fim estaria previamente orientado a chegar a um deslinde final e absoluto³².

Em contraposição à ideia hegeliana, em que o devir histórico se daria unidirecionalmente, Luft defende uma teleologia imanente e dinâmica. Isso quer dizer que as possíveis configurações obedecem o princípio da coerência como forma de determinação em sentido multidirecional, o que inviabiliza a noção de absoluto. Disso resulta, em desfavor de Hegel, um sistema ontológico aberto sempre a novas configurações em que as relações obedeceriam a regra da coerência ordenando-se historicamente e de forma não antecipável³³.

Considerações finais

A reflexividade do pensamento que pensa a si mesmo como forma de determinação do conceito, traduz o objetivo central da Ciência da Lógica de Hegel. Esse processo representa uma trilha onde o conceito, enquanto princípio orientador do mundo, sofre um processo de autodeterminação a caminho de sua absolutização. Como visto, o filósofo engendra logicamente categorias em um grau de necessidade que faculta eliminar contradições na intenção de emergir a ideia enquanto conceito realizado. Uma vez que o conceito exterioriza-se naquilo que é

³² “(...) o devir universal é compreendido por Hegel como um processo progressivo de revelação da subjetividade para si mesma. O mundo é regido por aquilo que chamo de *teleologia do incondicionado*, ou seja, um movimento orientado a um fim incondicionado: a realização da subjetividade absoluta no mundo. Como o fim está predeterminado e é único, todo o processo histórico é compreendido por Hegel de modo unidirecional. (LUFT, 2005, p. 105, grifo do autor).

³³ “(...) há múltiplos modos possíveis de estabelecer um sistema autocoerente de determinações, e tais possibilidades não estão prefiguradas antecipadamente ou a priori pela exigência de coerência do todo – elas são constituídas historicamente”. (Idem, p. 107).

entendido como filosofia do real, novas formas de determinação se efetivam na busca do espírito absoluto.

Sua forma lógica não associa-se ao um puro formalismo analítico por não ser condizente com o viés especulativo da obra, razão pela qual a mesma é entendida por alguns intérpretes como uma “metalógica”³⁴. A lógica formal faz uma clara distinção entre método e conteúdo e suas inferências são carregadas de estruturas arbitrárias que não explicam a origem do pensamento em sua estrutura mais fundamental.

O Ser é a forma categorial mais indeterminada e sua mediação existe em função de sua imediata contradição: o Nada. Todas as demais categorias derivam dessa estrutura primeira e que se determinarão dialética e imanentemente sem a influência de qualquer elemento externo. Hegel discordava da possibilidade de serem criadas regras para o pensamento, pois essas deveriam confundir-se com o próprio conteúdo na obtenção de juízos *a priori*.

Em vias de conclusão, a principal crítica que recai sobre o pensamento hegeliano tem uma direta conexão com sua visão de absoluto. O pensador tinha, de fato, a pretensão de construir um sistema que fosse capaz de realizar esse mesmo absoluto de forma subjetiva em toda a existência³⁵.

Ainda, segundo Luft, a Ciência da Lógica apresenta um impasse decisivo associado ao saber absoluto: se dialeticamente todas as contingências seriam eliminadas, o

³⁴ Cfe. artigo de Eduardo Luft: “A *Lógica* como metalógica” (Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos, ano 8, n. 15 Dezembro-2011: 16-42, grifo do autor).

³⁵ “Grosso modo, a Idéia hegeliana é um processo de autodesenvolvimento da subjetividade na direção do pleno conhecimento de si mesma. Devemos ter em mente, contudo, que o conceito de “subjetividade” não se aplica aqui apenas ao pensamento humano. Falamos da natureza do pensamento, que é a natureza do ser em geral e, portanto, de um princípio metafísico que pervade tudo o que há”. (LUFT, 2005, p. 99).

potencial crítico do método seria totalmente suprimido na manifestação plena da ideia, acarretando sua dissolução³⁶. Assim, caso a Ciência da Lógica, enquanto núcleo fundante do sistema hegeliano apresentasse problemas no seu interior, toda estrutura restaria comprometida³⁷.

Torna-se evidente que um possível alcance do saber absoluto mostra-se incompatível na caracterização de um conceito de mundo. A seta que indica um caminho aceitável de organização entre o pensamento e sua realidade definidora aponta para a coerência enquanto princípio de determinação³⁸.

O pensamento organiza-se em redes conceituais que buscam a todo momento a realização e efetivação da coerência para não perderem determinação. No caso da perda de coerência em uma determinada rede, toda estrutura buscará se auto-organizar em múltiplos modos possíveis para restabelecer sua determinação perdida.³⁹

O dinamismo presente nesta ontologia relacional e processual se mostra mais adaptável a circunstâncias não previstas justamente pelo potencial de buscar a todo

³⁶ “Isso só é possível ao se eliminar qualquer presença de afirmações contingentemente verdadeiras no sistema das categorias. Mas tal presença é condição necessária de possibilidade de ativação do lado crítico da dialética, ou seja, no círculo pleno da Idéia a criticidade é eliminada. Como a Idéia é a dialética em suas três dimensões, isso significa sua autodissolução”. (LUFT, 2001, p. 187).

³⁷ “(...) a *Lógica* não é apenas uma das partes do sistema hegeliano, mas o seu núcleo fundante e, se há problemas em seu interior, eles inevitavelmente contaminam todo o sistema de Filosofia. (Idem, p. 189, grifo do autor).

³⁸ “O Princípio da Coerência reza: ‘*só o coerente permanece determinado*’”. (LUFT, 2005, p. 70, grifos do autor).

³⁹ “Se toda perda de determinação nas partes implica preservação da coerência em uma totalidade que determina a si mesma, todo e qualquer evento no mundo é ou sistema ou instância de um sistema, e o mundo é eterno enquanto sistema”. (LUFT, 2005, p. 81).

momento configurações aptas à manutenção da coerência⁴⁰.

Por fim, a lógica hegeliana, enquanto manifestação do pensamento que pensa a si mesmo, na imanência de seu desenvolvimento dialético e que pretende alcançar uma totalidade sem contradições e contingências, não condiz com novas formas de articulação do pensamento que se modifica sempre e de forma imprevisível⁴¹.

REFERÊNCIAS

BURBIDGE, John W. *A concepção hegeliana da lógica*. Tradução de Guilherme Rodrigues Neto. In: BEISER, Frederick (Org.). Hegel. São Paulo: Editora Ideias e Letras, 2014.

CIRNE-LIMA, Carlos R. V. Carta sobre dialética - o que é dialética? *Síntese*. Belo Horizonte, v. 21, n. 67, 1994.

CIRNE-LIMA, Carlos R. V.; LUFT, Eduardo. *Ideia e movimento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

⁴⁰ “Coerência é o alvo imanente, o atrator, de todo o processo de determinação, mas há múltiplos, potencialmente infinitos modos de realizá-la, entre os extremos do predomínio máximo do Uno sobre o Múltiplo, ou vice-versa. Enquanto se dá na face extrema do predomínio máximo do Uno sobre o Múltiplo, a coerência se manifesta como *ordem*, enquanto se dá na face oposta do extremo predomínio do Múltiplo sobre o Uno, a coerência se manifesta como *caos*. Em todos os casos, o existente se dá em uma trama relacional com outro(s) existente(s), mesmo que de modo radicalmente instável e fugidio, quer dizer, tudo se dá ou se manifesta em ou como uma *configuração*”. (LUFT, 2014, p. 18).

⁴¹ “O mundo é totalidade absoluta. Mas há potencialmente infinitos modos possíveis re realizar a autocoerência do todo, e potencialmente infinitas *configurações de mundo* associadas à preservação da coerência do universo enquanto sistema. *A coerência reverbera em múltiplas configurações*”. (LUFT, 2005, p. 86, grifos do autor).

- CRESSONI, André. *A vida negativa do logos. A herança platônica na Wissenschaft der Logik de Hegel*. In: GONÇALVES, Marcia C. F. (Org.). *O pensamento puro ainda vive – 200 anos da Ciência da Lógica de Hegel*. São Paulo: Barcarolla, 2014.
- FORSTER, Michael. *O método dialético de Hegel*. Tradução de Guilherme Rodrigues Neto. In: BEISER, Frederick (Org.). *Hegel*. São Paulo: Editora Ideias e Letras, 2014.
- HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik*. In: *Georg Wilhelm Friederich Hegel: Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969, v. 5-6.
- HEGEL, G. W. F. *Ciência da lógica - excertos*. Tradução de Marco Aurélio Werle. São Paulo: Barcarolla, 2011.
- HÖSLE, Vittorio. *O Sistema de Hegel: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*. Tradução de Antonio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Vozes, 2007.
- HYLTON, Peter. *Hegel e a filosofia analítica*. Tradução de Guilherme Rodrigues Neto. In: BEISER, Frederick (Org.). *Hegel*. São Paulo: Editora Ideias e Letras, 2014.
- INWOOD, M. *Dicionário Hegel*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Ed. Vozes, 2012.
- LUFT, Eduardo. *A Lógica como metalógica*. *Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos*, v. 1, n. 15, Jul/Dez 2011, p. 16-42.
- LUFT, Eduardo. *As sementes da dúvida*. São Paulo: Editora Mandarin, 2001.

-
- LUFT, Eduardo. *Para uma crítica interna ao sistema de Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.
- LUFT, Eduardo. *Platão ou platonismo: um tópico em dialética descendente*.
<https://ideiadacoerencia.files.wordpress.com/2014/07/platc3a3o-ou-platonismo-enviado-rohden-em-29-11-e-publicado-academia.pdf> . Acesso em 30/06/2015.
- LUFT, Eduardo. *Sobre a coerência do mundo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- McTAGGART, John; McTAGGART, Ellis. *Studies in the hegelian dialectic*. New York: Cambridge University Press, 2012.
- MENESES, Paulo. *Abordagens hegelianas*. Rio de Janeiro: Vieira & Lent, 2006.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Dialética hoje: lógica, metafísica e historicidade*. São Paulo: Loyola, 2004.
- PERTILLE, Jose Pinheiro. *Aufhebung*, meta-categoria da lógica hegeliana. *Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos*, v. 1, n. 15, Jul/Dez 2011, p. 58-66.
- PUNTEL, Lorenz B. *Em busca do objeto e do estatuto teórico da filosofia*. Tradução de Nélio Schneider. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010.
- PUNTEL, Lorenz B. *Estrutura e ser: um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática*. Tradução de Nélio Schneider. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2008.
- TAYLOR, Charles. *Hegel*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Realizações Editora, 2014.

UTZ, Konrad. O método dialético de Hegel. *Veritas*, Porto Alegre, v. 50, n. 1, Março 2005, p. 165-185.

PUNTEL, Lorenz B. O projeto da Ciência da Lógica. *Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos*, v. 1, n. 15, Jul/Dez 2011, p. 43-57.

Da consciência imediata à consciência-tarefa: a proposta de Ricoeur a partir da psicanálise de Freud

*Douglas Carré*¹

“A psicanálise tem um valor de revolução copernicana.

A relação toda do homem consigo mesmo

muda de perspectiva com a descoberta freudiana”²

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

As conferências e os seminários de Franz Brentano, eloquente intérprete de Aristóteles e da psicologia empírica, estimularam e tornaram mais complexo o pensamento de Sigmund Freud. Os textos de Brentano “sobre psicologia deixaram sedimentos significativos na mente de Freud”³ e não somente na dele, como também, na de Edmund Husserl,

¹ Mestrando em Filosofia pela UFSM-RS. Bolsista CAPES. Contato: douglascarre@hotmail.com

² LACAN, J. *O Seminário Livro 2*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1985, p. 23.

³ GAY, P. *Freud, uma vida para o nosso tempo*. São Paulo: Companhia das letras, 1988, p. 44.

cujos interesse pela filosofia foi despertado nas aulas de Brentano em Viena.

A fenomenologia, fundada por Husserl, é, segundo ele, a “ciência fundamental da filosofia”⁴, pois se desenvolve como um fazer voltado à investigação das essências e à descrição de seus aspectos à consciência. Sendo uma ciência eidética, isto é, “uma ciência que pretende estabelecer exclusivamente conhecimentos de essência”⁵, a fenomenologia, através da *epoché*, busca chegar às coisas mesmas para trazer à consciência o que é relativo aos atos intencionais.

Diante deste horizonte vasto, instigante e empreendedor, aberto por Husserl, encontramos Paul Ricoeur, com sua monumental obra filosófica. Dizer que Ricoeur é um fenomenólogo não significa especificar uma tese ou um conjunto de teses que sejam necessárias para demarcá-lo frente a outras filosofias, pois a fenomenologia nunca quis ser uma escola com doutrinas e posturas básicas e fundamentais aceitas por todos os seus membros, mas, desde o início, se apresentou como um método, um movimento sempre aberto e marcado por uma inspiração comum no tratamento dos mais distintos problemas filosóficos e nas muitas e diversas conclusões a que cada fenomenólogo chegou.

A herança fenomenológica de Ricoeur ao se deparar com a psicanálise esbarra, sobretudo, no que toca a crítica empreitada por Husserl ao psicologismo e ao psiquismo.

Para quem foi formado pela fenomenologia, a filosofia existencial, o regresso dos estudos hegelianos, as investigações de tendência linguística, o encontro com a psicanálise constitui um abalo

⁴ HUSSERL, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Aparecida: Ideias e Letras, 2006, p. 25.

⁵ HUSSERL, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Aparecida: Ideias e Letras, 2006, p. 28.

considerável. Não é tal ou tal tema da reflexão filosófica que é tocado e reposto em questão, mas o conjunto do projecto filosófico⁶.

Ao se encontrar com Freud, Ricoeur busca interpretá-lo filosoficamente e não fazer um estudo crítico da psicanálise. Ele lê Freud como a um dos clássicos da filosofia, como um monumento da cultura e não como um analista ou um analisando. Sua leitura, portanto, é de Freud, enquanto documento escrito, e não da psicanálise em sentido geral, uma vez que lhe careceria a experiência clínica necessária para tal e o encontro imprescindível, com os pós-freudianos, dissidentes ou discípulos de Freud⁷.

Buscaremos, neste artigo, demonstrar como Ricoeur, ao reconhecer a contribuição que a psicanálise freudiana trouxe à filosofia reflexiva, revê o conceito de consciência, tão caro à fenomenologia. Usaremos como guia nesta reflexão o Capítulo II de “O Conflito das Interpretações”⁸, o Livro III de “Da Interpretação: ensaio sobre Freud”⁹ e o Capítulo IV dos “Escritos e conferências I: em torno da psicanálise”¹⁰.

1. O *COGITO* FERIDO

Sigmund Freud constatou que ao longo da história três grandes golpes feriram o narcisismo da humanidade. O primeiro foi dado por Copérnico ao evidenciar que a Terra não está no centro do Universo e que nós, homens, não

⁶ RICOEUR, P. *O Conflito das interpretações*. Porto: RÉS, 1988, p. 100.

⁷ Cf. RICOEUR, P. *Da Interpretação: Ensaio sobre Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

⁸ RICOEUR, P. *O Conflito das interpretações*. Porto: RÉS, 1988.

⁹ RICOEUR, P. *Da Interpretação: Ensaio sobre Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

¹⁰ RICOEUR, P. *Escritos e Conferências 1: em torno da psicanálise*. São Paulo: Loyola, 2010.

somos o centro do cosmos. O segundo por Darwin ao arrancar-nos a ilusão de que descenderíamos de Adão e Eva e por isso seríamos seres especialmente criados por Deus. E o terceiro foi desferido por ele próprio ao descobrir o inconsciente e provar-nos que não somos sequer senhores de nós mesmos, pois a consciência é a menor parte e, certamente, a mais fraca de nossa vida psíquica.

A cada vez, o ser humano foi desalojado de uma ilusão de dominação; o ser humano se descobre não ser nem o centro do mundo, nem o ponto culminante da vida, nem o senhor em sua própria casa¹¹.

O pai da psicanálise, não obstante as contestações que recebeu ao supor e trabalhar cientificamente com a hipótese de uma psique inconsciente, justifica a existência da mesma dizendo que a sua suposição não só é necessária como, também, legítima e apresenta provas de sua existência.

Ela é necessária porque os dados da consciência têm muitas lacunas; tanto em pessoas sadias como em doentes verificam-se com frequência atos psíquicos que pressupõe, para sua explicação, outros atos, de que a consciência não dá testemunho. Esses atos não são apenas as ações falhas e os sonhos dos indivíduos sadios, e tudo o que é chamado de sintomas e fenômenos obsessivos na psique dos doentes – nossa experiência cotidiana mais pessoal nos familiariza com pensamentos espontâneos cuja origem não conhecemos, e com resultados intelectuais cuja elaboração permanece oculta para nós. Todos esses atos conscientes permanecem desconexos e incompreensíveis se insistimos na pretensão de que através da consciência experimentamos tudo o que nos sucede em matéria de atos psíquicos, mas se inscrevem numa coerência

¹¹ RICOEUR, P. *Escritos e Conferências 1: em torno da psicanálise*. São Paulo: Loyola, 2010, p. 111.

demonstrável se neles interpolamos os atos inconscientes inferidos¹².

Se de fato a consciência é apenas uma entre outras localidades da vida psíquica, então o sujeito pensante pode não ser aquilo que ele pensa e crê ser.

O *cogito* [...] é aquilo mesmo que se furta à conceptualização analítica. Nós o procuramos na consciência? A consciência se anuncia como representante do mundo exterior, como função superficial, como uma simples sigla na fórmula desenvolvida Cs-Pcpç. Procuramos o ego? É o id que se anuncia. Recorremos do id à instância dominadora? É o superego que se apresenta. Buscamos o ego em sua função de afirmação, de defesa e de expansão? É o narcisismo que se descobre, supremo anteparo entre si e si mesmo. O círculo tornou a se fechar e o ego do *cogito sum* escapou a cada vez¹³.

A certeza provinda do *cogito* cartesiano se esfacela diante da crítica freudiana e coloca em xeque a filosofia que vinha sendo construída sobre os corolários da consciência imediata. Como já aludimos acima, para Paul Ricoeur, em “O Conflito das Interpretações”, todo o conjunto do projeto filosófico entra em jogo com o encontro a psicanálise. Para ele, “o filósofo contemporâneo encontra Freud nas mesmas paragens que Nietzsche e que Marx; os três levantam-se perante ele como os protagonistas da suspeita, os descobridores de máscaras”¹⁴.

Não há dúvida nenhuma de que a obra de Freud é tão importante para a tomada de consciência do

¹² FREUD, S. *Obras completas V. 12*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 102.

¹³ RICOEUR, P. *Da Interpretação: Ensaio sobre Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1977, p. 344.

¹⁴ RICOEUR, P. *O Conflito das interpretações*. Porto: RÉES, 1988, p. 100.

homem moderno como a de Marx ou a de Nietzsche; o parentesco entre estes três críticos da consciência “falsa” é gritante¹⁵.

O encontro com a psicanálise, portanto, supõe e pede uma revisão geral das mais diversas e importantes proposições filosóficas. A ética, a epistemologia, a estética, a política, a ciência, a religião, entre outras, são convidadas e instigadas a repensar, objetivamente, seus discursos frente a alguns conceitos psicanalíticos, pois as teorias freudianas da pulsão, do desejo, do narcisismo, do recalque, do inconsciente, da sublimação, entre outras, confrontam diretamente o discurso geral da filosofia. Contudo, Ricoeur acredita que há possibilidade de se continuar a reflexão filosófica na era pós-psicanalítica, porém a filosofia precisa lançar mão dos conceitos psicanalíticos e abandonar “a ingenuidade e segurança da consciência imediata”¹⁶.

Ricoeur constata ainda que a intenção comum aos três mestres da suspeita – Nietzsche, Freud e Marx – está muito além do simples questionamento levantado pela dúvida metódica de Descartes, pois eles nos apresentam um problema infinitamente mais radical: a consciência não é o que parece ser. Para ele, “a questão da consciência é tão obscura como a questão do inconsciente”¹⁷. É preciso, pois, repensar o conceito de consciência de tal forma que o inconsciente possa ser o seu outro. Todavia, até mesmo a busca de compreender o inconsciente, a partir daquilo que se sabe da consciência, ou mesmo do pré-consciente, é tarefa impossível, uma vez que, já nem a consciência é compreendida.

¹⁵ RICOEUR, P. *O Conflito das interpretações*. Porto: RÉS, 1988, p. 147.

¹⁶ FRANCO, S. G. *Hermenêutica e Psicanálise na Obra de Paul Ricoeur*. São Paulo: Loyola, 1995, p. 193.

¹⁷ RICOEUR, P. *O Conflito das interpretações*. Porto: RÉS, 1988, p. 100.

2. A CONSCIÊNCIA-TAREFA

Após este momento de penumbra antifenomenológica, que desorienta o filósofo e o faz questionar a apodicticidade da reflexão e a imediaticidade da consciência¹⁸, Ricoeur propõe que a reflexão tome o caminho indicado na metapsicologia freudiana, a psicologia que leva aos bastidores da consciência: abandone, num primeiro momento, o domínio puramente descritivo e chegue ao ponto de vista tópico/econômico para depois, num segundo momento, se apropriar do instrumental interpretativo oferecido pela metapsicologia.

No desapossamento da consciência, primeira etapa proposta por Ricoeur em sua tentativa de incorporar o arcabouço psicanalítico à reflexão filosófica, reconhece-se o inconsciente como localidade psíquica, questiona-se os objetos de amor do sujeito e reconhece-se, também, a presença do narcisismo, pois ele, impedindo-nos de ver que não conhecemos nada sobre nós mesmos, ilude-nos a pensar que somos tal qual acreditamos que somos e, ainda mais, engabela-nos a acharmos que somos donos e senhores de nossa psique. Enfim, “é só mediante um processo de humilhação que o ego aprende alguma coisa sobre si mesmo”¹⁹.

Como diz Ricoeur²⁰ “é preciso perder a consciência para encontrar o sujeito”. A segunda etapa em sua proposta é o reapossamento do sentido pela via da interpretação. Metodologicamente, há, portanto, uma via de questionamento da consciência que remete ao inconsciente e outra via de retorno que requer uma retomada da

¹⁸ FRANCO, S. G. *Hermenêutica e Psicanálise na Obra de Paul Ricoeur*. São Paulo: Loyola, 1995.

¹⁹ FRANCO, S. G. *Hermenêutica e Psicanálise na Obra de Paul Ricoeur*. São Paulo: Loyola, 1995, p. 193.

²⁰ RICOEUR, P. *O Conflito das interpretações*. Porto: RÉES, 1988, p. 170.

consciência através da interpretação dos rebentos do inconsciente que aparecem na consciência. Ainda que os representantes da pulsão estejam completamente afastados e apareçam totalmente distorcidos, mesmo assim, eles podem ser manifestados em termos de psiquismo consciente. Esta crença da psicanálise na possibilidade de que os pensamentos inconscientes possam ser transformados em pensamentos conscientes fundamenta a teoria ricoeuriana de que se a consciência imediata é falsa, uma segunda consciência, agora mais confiável, não só é presumível como passa a ser uma tarefa.

A consciência, dizia eu, é tão obscura como o inconsciente. Terá que se concluir que agora já não há mais nada a dizer sobre a consciência? Não. Tudo o que se pode dizer, depois de Freud, sobra a consciência parece-me estar incluído nesta fórmula: a consciência não é origem mas tarefa. Sabendo o que sabemos agora sobre o inconsciente, que sentido podemos dar a esta tarefa? [...] A questão é esta: que significa o inconsciente para um ser que tem a tarefa de ser uma consciência?²¹.

No momento em que a consciência passa a ser problema, tudo o que se pode dizer sobre ela depois de Freud, Nietzsche e Marx, segundo Ricoeur, é que ela não é origem, mas sim tarefa. Muito mais do que um dado, a consciência é antes uma tarefa. Passando a ser tarefa, e só podendo ser indiretamente alcançada, a consciência precisa ser reapropriada. Ela está sumida, desaparecida, extraviada, está longe do cerne da experiência e dos objetos da minha posse. A superação da alienação de si mesmo é mister para a reflexão. A reapropriação do si se dá nos signos e nas obras humanas. Sendo assim a interpretação se faz necessária. A reflexão precisa, portanto, da hermenêutica para não ser

²¹ RICOEUR, P. *O Conflito das interpretações*. Porto: RÉES, 1988, p. 109.

ingênua e poder recuperar o si pelos signos espalhados na cultura.

3. A REAPROPRIAÇÃO DO SENTIDO

Desde Freud, Nietzsche e Marx a interpretação foi concebida como desmistificação e repúdio as ilusões do passado, haja vista a atitude de crítica e suspeita contra a filosofia e a própria cultura tradicional que vinham se desenvolvendo baseadas no *cogito* cartesiano. A desconstrução e a dissolução da consciência imediata, ingenuamente tomada, até então, como única possibilidade e localidade da vida psíquica, traz-nos uma problemática que ultrapassa qualquer mero problema de ordem epistemológica, pois a consciência é tomada, agora, como localidade psíquica epidérmica, derivada, suscetível aos desejos inconscientes e alicerçada apenas nas memórias básicas e acessíveis do pré-consciente.

A teoria das ideologias de Marx, a genealogia da moral nietzschiana e a crítica freudiana das ilusões criaram um verdadeiro motor de interpretação que arranca as máscaras e os disfarces da consciência e faz-nos dar conta, uma vez por todas, de que não existe uma hermenêutica universal, isto é, não existe um cânone universal que norteie e dê à interpretação a segurança metafísica da qual gozava.

Paul Ricoeur, fazendo-nos passar do desapossamento da consciência imediata e do iconoclastismo lança-nos à redescoberta e à restauração do sentido em suas manifestações simbólicas. Ultrapassando a hermenêutica da suspeita, voltamo-nos, agora, ao símbolo.

Com sua máxima “O símbolo dá o que pensar”, Ricoeur nos diz duas coisas fundamentais: é o símbolo que dá, isto é, não somos nós que lhe pomos sentido; e o que ele dá é “que pensar”. “A sentença sugere, portanto, ao mesmo tempo, que tudo está já dito em enigma e, contudo, que é

sempre preciso tudo começar e recomeça na dimensão do pensar”²².

No símbolo, mais propriamente em seu caráter arqueológico e teleológico, Ricoeur vê a saída dialética e, talvez, resolutória, para a problemática levantada pelo desapossamento da consciência. Se, por um lado, o símbolo nos faz repetir nossa infância, por outro, empreende nossa vida adulta. Os símbolos são, ao mesmo tempo, regressivos e progressivos, são arcaísmo e teleologia, memória e antecipação. Se a psicanálise consegue isolar o disfarce, derrubar a máscara e revelar intenções secretas contidas nos símbolos, de outro modo é preciso uma superação que salvasse a dimensão futura. É aí que Ricoeur constata que:

Só um estudo dessas relações concretas, dessas mudanças de ênfase e dessas inversões de papéis entre a função de disfarce e a função de desvelamento, poderia superar o que permanece abstrato na própria oposição entre regressão e progressão. Pelo menos deixamos patente que, de agora em diante, é a partir da linguagem e a partir da função simbólica que esta dialética concreta deve ser elaborada²³.

A proposta de Ricoeur é partir para uma hermenêutica do símbolo que suponha a passagem pela crítica dos mestres da suspeita e que seja, assim, uma verdadeira escuta do símbolo, porém, agora, não mais ingênua e alicerçada sobre a consciência imediata, portadora e doadora de sentido, mas uma escuta crítica e instruída que leve em conta as reflexões e as descobertas da psicanálise de Freud.

²² RICOEUR, P. *O Conflito das interpretações*. Porto: RÉS, 1988, p. 283.

²³ RICOEUR, P. *Da Interpretação: Ensaio sobre Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1977, p. 417.

Da mesma forma como Aristóteles percebeu que “o ser se diz de vários modos”, também o símbolo, para Ricoeur, não é unívoco, suporta em si condições que são suscetíveis de interpretações múltiplas e diversas. Ricoeur ultrapassa Freud, em sua visão parcial dos símbolos – a temática freudiana do símbolo é, por vezes, monótona, pois suas representações além de serem inúmeras podem, qualquer uma delas, representar sempre as mesmas coisas – afirmando que a dimensão onírica é apenas uma dimensão. Para ele Freud não percebe que os símbolos nos sonhos estão em fim de carreira, já se tornaram um lugar comum como uma simples locução linguística, porém existem “símbolos vivos, criativos e criadores, que inclusive abrem novas portas de sentido além das até o momento presentes na cultura”²⁴.

Os grandes conflitos de interpretações que pode surgir a partir destas afirmações ricoeurianas são resolvidos por nosso filósofo através de sua proposta dialética interpretativa. O desapossamento da consciência é o primeiro momento, pois ela não é o lugar da origem do sentido e o discurso filosófico baseado em uma consciência dada e imediata está posto em crise. Direciona-se, assim, ao encontro do inconsciente em vista da arqueologia do sujeito. Esta, ao invés de lançar-nos para trás, remete-nos para frente numa abordagem progressiva em vista de uma investigação das figuras que possam emergir do símbolo. Assim se recupera o símbolo com toda a sua plenitude, força e movimento que não apontam somente para trás, isto é, para a arqueologia, mas para frente, para a teleologia.

²⁴ FRANCO, S. G. *Hermenêutica e Psicanálise na Obra de Paul Ricoeur*. São Paulo: Loyola, 1995, p. 208.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Paul Ricoeur, ao debruçar-se sobre as obras de Freud, não apenas deu-se conta da importância da psicanálise no que toca a renovação da filosofia contemporânea, como deu largos passos neste projeto.

O problema próprio a Ricoeur é o da hermenêutica, isto é, o problema da interpretação e do sentido. Ao se deparar com a metapsicologia freudiana e suas implicações à consciência imediata, ele busca reencontrar no símbolo e na sua interpretação a saída para a crise da filosofia fundamentada na consciência como único lugar da vida psíquica. Partindo dos símbolos, em sua arqueologia e teleologia, Ricoeur percebe que eles não possuem algo a nos oferecer somente em termos linguísticos, mas naquilo de fundamental que expressam ao ser humano, pois, segundo ele, os símbolos possuem uma base não só antropológica, mas ontológica.

Ricoeur busca, desmistificando a consciência e apontando suas inúmeras ilusões, restaurar o sentido do símbolo, intento que só pode ser levado em frente através de uma nova tomada de consciência, agora não mais alicerçada sobre as certezas do *cogito* cartesiano e, muito menos, dominada pelo narcisismo.

Enfim, deixando morrer os ídolos, isto é, as ilusões da consciência imediata, Ricoeur propõe-se a recuperar, nos símbolos, em sua profundidade não dita, o sentido dizível da existência humana.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FRANCO, Sérgio de Gouvêa. *Hermenêutica e Psicanálise na Obra de Paul Ricoeur*. São Paulo: Loyola, 1995.

FREUD, Sigmund. *Obras completas V. 12*. Tradução de Paulo César de Souza. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

GAY, Peter. *Freud, uma vida para o nosso tempo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Aparecida: Ideias e Letras, 2006.

LACAN, Jacques. *O Seminário Livro 2*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1985.

MARTÍNEZ, T. Calvo; CRESPO, R. Ávila. *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación: symposium internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur*. Barcelona: Anthropos, 1991.

RICOEUR, Paul. *Da Interpretação: Ensaio sobre Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

_____. *Escritos e Conferências 1: em torno da psicanálise*. São Paulo: Loyola, 2010.

_____. *O Conflito das interpretações*. Porto: RÉS, 1988.

Hegel e a História da Filosofia como *Geschichte*

*Pensamento Especulativo e Sistema de
Desenvolvimento na Introdução de 1820 aos
Cursos da História da Filosofia*

Eduardo Garcia Lara¹

Embora o estudo da filosofia sob uma perspectiva histórica seja quase tão antigo quanto à própria filosofia, esta, mais ou menos até a época de Kant, funcionou sobretudo como introdução à filosofia e à lógica. Ao longo dos séculos XVIII e XIX, contudo, tal estudo passou por uma notável transformação teórico-metodológica e tornou-se um gênero de valor intrínseco e tópico independente no currículo universitário alemão. Entre os trabalhos relevantes a essa mudança, destacam-se aqueles de Heumann, Brucker, Gurlitt e Bardili, Reinhold, Tiedermann, Buhle, Tennemann, Ast e do próprio Hegel, que ofereceu cursos sobre história da Filosofia em Jena, no inverno de 1805-6, em Heidelberg, nos invernos de 1816-17 e 1817-18, e em Berlim, no verão de 1819 e nos invernos de 1820-1, 1823-4, 1825-6, 1827-8, 1829-30 e 1830-1, a última delas interrompida pelo seu falecimento.

Embora parte desse material tenha sido perdida, algumas transcrições e as Introduções de 1816 e 1820 sobreviveram, agrupadas e editadas por Michelet, um de seus discípulos, na edição póstuma de seus trabalhos (aparecendo em três volumes, entre 1833 e 1836)². Nesses cursos, depois

¹ Mestrando – Filosofia – PUCRS. Bolsista CNPq.

² A escolha da Introdução de 1820, conforme organizada por Hoffmesiter (HEGEL, 1959) e traduzida por Heloisa da Graça Burati (HEGEL, 1995), deve-se ao fato de apenas essa e a de 1816 terem restado

de dissertar sobre a filosofia oriental (chinesa e indiana), Hegel analisa a filosofia grega, de Tales a Proclo, mais da metade das aulas, e, em seguida, um breve relato da filosofia medieval e renascentista faz seguir-se pela filosofia moderna, de Bacon a Schelling. E, embora não figure nominalmente, na seção final, “Resultados”, examina a história da filosofia como um todo, apresentando o idealismo alemão como ponto culminante desse processo.

Nas introduções a esses Cursos, Hegel discute a natureza da filosofia, sua história bem como apresenta os princípios metodológicos de sua investigação. Ele não está interessado em uma crônica das ideias filosóficas ou em algum tipo de doxografia. A principal função dessas introduções aos Cursos é justificar seu caráter científico, *i.e.*, como essa disciplina representa uma “*Wissenschaft*” necessária ao sistema de filosofia. À sua época, conforme lembra Nuzzo (2003), a consideração que se tinha da história da filosofia enfrentava duas contradições que pareciam afetar a própria ideia de sua cientificidade – ou sustenta-se a alegação de que a filosofia tem uma história e, neste caso, a contradição não pode ser evitada, ou aceita-se a conclusão de que o paradoxo de uma história da filosofia estigmatiza a impossibilidade de pensamento filosófico como tal. Para essa autora, a tarefa de Hegel é estabelecer uma ideia de filosofia e história da filosofia capaz de uma refutação definitiva destas posições. No entanto, ele não se limita a rejeitar os paradoxos em questão, mas mostra também como é precisamente o seu reconhecimento que dialeticamente leva à ideia do método específico da história da filosofia.

conforme escritas pelo próprio Hegel. O problema do desenvolvimento é melhor desenvolvido nessa introdução. Ver a introdução de Beiser (HEGEL, 1995) para uma história editorial dos Cursos.

Embora não exista consenso sobre o papel da história da filosofia no sistema de Hegel³, deve-se destacar a importância dos Cursos à sua compreensão. Para ele, tem-se o pensamento como substancial no homem, *i.e.*, aquilo que caracteriza o homem enquanto tal, e, sem que se estabeleça sinonímia entre os dois termos, para Hegel, o que concerne ao pensamento em geral aplica-se, outrossim, à filosofia, tomada como pensar o pensamento (LAUER, 1983). Dessa forma, a leitura da Fenomenologia do Espírito e da Lógica, tal qual da Enciclopédia das Ciências Filosóficas, sugerem a necessidade de uma filosofia da filosofia que permita uma melhor compreensão da porção final do Espírito Absoluto, daí a história da filosofia. Tanto na lógica — que aspira ser a explicação das implicações do pensamento sem referência ao pensamento concreto —, quanto na própria história da filosofia — que traça e analisa o processo histórico percorrido pelo pensamento —, tem-se a tarefa de traçar esse processo do pensamento⁴. Para Hegel, no próprio âmago da Filosofia, tem-se essa historicidade, que caracteriza a própria essência da realidade efetiva, e o pensamento como um todo é entendido como uma unidade contínua e

³ Ver, sobretudo, os trabalhos de Walsh (1965), Caponigri (1974), Gueroult (1988) e Bouton (2000).

⁴ “*It is precisely in and through its history that we see what philosophy is. On this interpretation, then, the history of philosophy would be the philosophy of philosophy, the coping stone of the philosophy of absolute spirit and of the whole Hegelian system?*” (LAUER, 1983, p. 9). Assim, se, por um lado, conforme conclui Frederick Beiser no prefácio à tradução de Elizabeth Haldane, esse lugar não é claro — para ele, o filósofo deixa-o em aberto (HEGEL, 1995) —, desqualificá-lo implicaria, pois, negligenciar também o papel da arte e da religião, motivo pelo qual sustenta Quentin Lauer, que a Filosofia do Espírito Absoluto, estágio final da Filosofia do Espírito, “[...] *constitutes the quantitatively major portion of the legacy Hegel has bequeathed to posterity (although, paradoxically enough, very little of it was published by Hegel himself—the courses he gave were transcribed by students and ultimately published posthumously) [...] the whole corpus of Hegel’s writings [...] fit not only neatly but also convincingly into this systematically articulated structure?*” (LAUER, 1983, p. 7).

inteligível e a atualidade como a manifestação concreta de um absoluto em processo.

Nesse sentido, o idealismo alemão introduziu uma série de novos entendimentos a respeito da historicidade na medida em que inventa a qualidade ontológica do histórico ao atribuir historicidade ao Absoluto. As expressões mais claras desses conceitos absolutos de historicidade aparecem, sobretudo, no sistema da identidade de Schelling e na dialética de Hegel. Tratar-se-ia a identidade de Deus e da Natureza não de um Ser-em-Identidade spinoziano, mas um ser em transformação, um processo absoluto – a história da consciência progressiva da identidade entre sujeito absoluto e objeto absoluto. Isso é, tratar-se-ia o projeto do idealismo Absoluto da dinamização do panteísmo de Spinoza⁵. O filósofo alemão apresenta sua própria ideia de história da filosofia ao analisá-la como processo dialético integrando correntes antecipatórias desse idealismo. Em todas as introduções aos Cursos, Hegel descreve o processo da história da filosofia como um movimento de desenvolvimento (“*Entwicklung*”), termo que designa o desenvolvimento peculiar da totalidade orgânica, cuja lógica interna é guiada pela ideia e não implica referência direta ao tempo, ainda que não esteja oposta a ele. Trata-se de um movimento que ocorre na totalidade de um sistema como movimento através do qual esse sistema é instituído.

Tanto a filosofia quanto as outras formas do espírito e seus movimentos, são sempre mais que a objetificação de um outro. Assim, seu desenvolvimento é também uma repleção (“*Erinnerung*”) através da qual o espírito aumenta sua apreensão e autodeterminação através de sua autoexternalização. Hegel afirma que a exteriorização do pensamento filosófico na sequência histórica de seus sistemas é, ao mesmo tempo, a interiorização (“*Insichgehen*”) e a repleção (“*Erinnerung*”) da consciência filosófica – um

⁵ Ver o estudo sobre Spinoza (LARA, 2014).

aprofundamento de seu caráter autoreflexivo (LAURENTIIS, 2003). Destarte, ademais, posto que a autoreferencialidade é característica da Filosofia, seu avanço no tempo seguir-se-á conforme uma trajetória interna. Nesse sentido, o avanço do conhecimento filosófico tem como implicação uma cognição aumentada no que diz respeito ao sujeito cognoscente. Em outras palavras, esse desenvolvimento não é direcionado apenas para fora, exteriorização, mas também se interioriza. O saber filosófico começa quando o pensamento compreende que seus objetos são determinados por ele mesmo e apenas uma história filosófica da filosofia pode apreender a dimensão internalizante ou recoletiva do desenvolvimento externo do espírito, isso é, através da reconstrução das *subrassunções* sucessivas dos princípios filosóficos na história dos sistemas de filosofia (LAURENTIIS, 2003).

Além disso, tal desenvolvimento não vai para a exterioridade, mas o afastamento no desenvolvimento é também um ir para dentro; quer dizer, a Ideia universal permanece como fundamento e continua a ser o onienglobante e o imutável. Porque o sair da Ideia filosófica no seu desdobramento não é uma alteração, um tornar-se outro, mas constitui igualmente um entrar-em-si, um afundar-se em si, a progressão faz que a Ideia universal, antes mais indeterminada, se tome em si mais determinada. O ulterior desdobramento da Ideia ou a sua maior determinidade é uma mesma e única coisa. Aqui, o que é mais extensivo é também o mais intensivo. A extensão enquanto desenvolvimento não é uma dispersão e separação, mas de igual modo uma consolidação, que é tanto mais poderosa e intensiva quanto mais rica e ampla é a expansão, o que é consolidado. A filosofia é, pois, por sua vez o conhecimento de tal desenvolvimento e, enquanto pensar conceitual, ela própria é esse desenvolvimento pensante. Quanto mais viçoso é

semelhante desenvolvimento, mais perfeita é a filosofia (HEGEL, 2005, p. 27).

Falar em organicidade na História da Filosofia, “natureza orgânica da filosofia” ou “filosofia como sistema progressivo de sistemas” significa afirmar que, em seu desenvolvimento na história, a filosofia pode ser comparada a um organismo vivo e que o pensamento filosófico é um, ele existe somente como um todo dinâmico de partes e teorias, inter-relacionadas. A filosofia mantém uma identidade específica em todas as suas transformações e desenvolve-se ao longo do tempo devido a uma unidade interna, e, como a descrição da ontogênese de um organismo, a descrição da filosofia na história requer um conceito de automovimento em que a conotação de mudança não implique a transição para outra coisa.

São estas as proposições abstratas acerca da natureza da Ideia e do seu desenvolvimento. Assim se encontra em si mesma constituída a filosofia ilustrada. É uma Ideia no todo e em todos os seus membros, do mesmo modo que num indivíduo vivo palpita, em todos os membros, uma vida e se ouve uma pulsação. Todas as partes que nela sobressaem e a sistematização das mesmas provêm da Ideia única; todas estas especificações constituem somente espelhos e cópias de uma vitalidade; têm a sua realidade efetiva unicamente nesta unidade, e as suas diferenças, as suas diversas determinidades são em conjunto apenas a expressão e a forma contida na Ideia. Como a Ideia é o centro, que é ao mesmo tempo a periferia, a fonte luminosa, que em todas as suas expansões não vai para fora de si, mas em si permanece presente e imanente; portanto, ela é o sistema da necessidade e da sua própria necessidade, que é assim igualmente a sua liberdade (HEGEL, 2005, p. 28).

Na Ciência da Lógica (1812-6), as diferenças no pensamento de Ser, Essência e Conceito são funções das diferenças na relação de cada um com o pensamento, mas é na introdução aos Cursos sobre a História da Filosofia é onde Hegel, particularmente, torna explícita essa autoreferencialidade e afirma que é a diferença específica do pensamento filosófico sobre as outras modalidades de pensamento. Assim, o movimento lógico e cronológico do pensamento filosófico é identificado como autodesenvolvimento. No processo de desenvolvimento na história da filosofia, Hegel destaca a unidade necessária de três movimentos: (1) a filosofia única desenvolve-se de acordo com o seu conceito – Hegel chama de dedução científica do conceito de filosofia; (2) este primeiro movimento abre-se à dimensão da existência e do tempo em que a unidade e singularidade que a filosofia exibiu em seu conceito se desdobra na multiplicidade das filosofias diferentes na sucessão temporal da história, a nível da aparência do que Hegel chama de “história externa”, momento necessário exigido pela a necessidade de realização do conceito de filosofia em sua ideia; e, finalmente, (3) nesse resultado, o processo se volta para a unidade do conceito de que agora é realizado em sua “ideia”. A ideia é, assim, a totalidade completa da multiplicidade de filosofias, pois é a sua “verdade dialética” (a verdade do resultado) e “presença” recordada. Essa ideia é o processo da “história da filosofia”⁶.

Para Hegel, então, o objeto da história da filosofia não são as convicções de grupos ou indivíduos — ainda que haja, no corpo de cada trabalho, conceitos filosóficos que representam meramente convicções particulares ou

⁶ Ver Nuzzo (2005). A autora resume a solução de Hegel para as contradições acima mencionadas da seguinte forma: a história da filosofia se desenvolve ao nível da multiplicidade exterior de sistemas produzidos pelo tempo, mas acontece dentro da totalidade do dinamismo da ideia de Filosofia que se desenrola na dimensão da “*Gegenwart*”.

singulares —, tampouco é o caso que todo e qualquer conceito apresentado em uma teoria filosófica é um conceito filosófico. Debruçamo-nos sobre conceitos que fundam teorias e sistemas filosóficos, uma noção que funciona como princípio teórico — a teoria como sistema depende de seu significado e consistência. Esse é o conceito base do sistema do que ele chama “*Grundbegriff*”, conceitos cujo significado, consistência interna e compatibilidade mútua fornecem fundamentos de justificação em que estão inseridos — *e.g.* os conceitos de Ideia, de Platão, e a Mônada, de Leibniz⁷. Em Hegel, a história da filosofia não deve ser simplesmente uma “*Historie*”, uma história contada através de uma perspectiva externa à filosofia ou uma reportagem sobre eventos reais contrastados com eventos ficcionais, mas uma “*Geschichte*”, uma história do desenvolvimento sem a qual o que se desenvolveu não pode ser tornado inteligível. Em Hegel, a história da Filosofia é a história da unicidade da razão e da sua realização. Trata-se, pois, da história do desenvolvimento de um princípio espiritual universal. Em seu desenvolvimento, a multiplicidade não se opõe a unidade da razão, mas trata-se justamente da maneira na qual a unidade constitui a si mesma na forma do processo dialético.

Importa [...] ter [...] uma compreensão mais profunda do que há com esta diversidade dos sistemas filosóficos; o conhecimento filosófico do que é verdade e filosofia permite ainda conhecer semelhante diversidade enquanto tal num sentido inteiramente diverso da oposição abstrata entre verdade e erro. Á elucidação a este respeito abrimos-á a significação de toda a história da filosofia.

⁷ “*A system-identifying concept, for example Plato's “idea” or Leibniz's “monad,” is a unity of other concepts differing from it and among themselves. In virtue of its being an internally differentiated unity, this “concrete concept” contains not the common but rather the differentiating features of the notions it encompasses*” (LAURENTIIS, 2005, p. 15).

Mas em prol de semelhante elucidação é necessário falar a partir da ideia da natureza da verdade e deduzir sobre ela um número de proposições, que aqui não se podem provar. É somente possível torná-las claras e compreensíveis. A convicção a seu respeito e a fundamentação mais próxima pode aqui efetuar-se, mas a intenção é apenas tornar-vos com ela historicamente familiarizados; conhecê-la a ela mesma como verdadeira e fundamentada — eis o afazer da filosofia (HEGEL, 2005, p. 25).

Aqui é onde o filósofo fornece uma interpretação das teorias historicamente documentadas e de seus princípios, o que inclui, ainda que ele transcenda, o significado aparentemente de cada uma delas. Na medida em que, para ele, o tema fundamental da filosofia é o pensamento humano enquanto tal pensando a si mesmo, a história dos sistemas filosóficos dirá respeito à expressão do processo de autoconhecimento absoluto autodeterminante, de modo que seria possível identificar na história da filosofia um significado comum subjacente e progressivo aos princípios filosóficos nos diversos objetos de reflexão filosófica. Hegel comenta que essa noção não pode ser apreendida pelo entendimento sozinho, mas requer o uso da Razão Especulativa (“*Vernunft*”) – *i.e.*, um conceito especulativo alcançado por meio da razão especulativa e que só pode ser apreendido através dela. Em outras palavras, o objeto sobre o qual se debruça a disciplina é o pensamento articulado ao longo do tempo por meio de uma série de teorias (“*Systeme*”) centradas em conceitos (“*Grundbegriffe*”) intrinsecamente especulativos e, portanto, inteligíveis apenas à Razão – tanto este tipo de noção quanto o tipo de pensamento que torna tais noções inteligíveis pode ser chamado “especulativo”.

Após ter explicado deste modo a natureza do concreto em geral, acrescento agora, a propósito do seu significado, que o verdadeiro, em si mesmo

assim determinado, tem o impulso para desenvolver-se. Só o vivo, o espiritual, se move, se mexe em si, se desenvolve. A Ideia é, pois, desdobrando-se a si ou em si concretamente, um sistema orgânico, uma totalidade, que contém em si uma riqueza de estágios e momentos (HEGEL, 2005, p. 27).

O todo sequencial de teorias (“*die Aufeinanderfolge der Systeme*”) mostra fases que correspondem aos princípios internos do pensamento e do agir humano e a sequência das fases é ditada pela necessidade intrínseca à lógica desses princípios. Posto que os sistemas na história da filosofia são expressões diferentes do processo de pensamento, Hegel afirma que seus princípios, ainda que só possam ser conhecidos através de teorias historicamente documentadas, podem ser apenas adequadamente apreendidos como determinações da ideia, cuja conexão lógica é exposta na Lógica. Hegel sustenta que, se distinguirmos os conceitos fundamentais (“*Grundbegriffe*”) dos sistemas que aparecem na história de suas formas exteriores, obtém-se vários momentos da determinação da ideia em seu conceito lógico⁸. Essa ação é determinada no curso de um processo, um tecido de multiplicidades sincrônica e diacrônica que marcam seus termos. Não se trata apenas de dizer que a Filosofia tem uma história, mas que cada filosofia, em suas determinações particulares, é seu próprio tempo recapturado

⁸ Se seguirmos a leitura de Laurentiis (2005), temos que Hegel não desenvolve um argumento explícito à ideia de que a história e a lógica no pensamento filosófico são correspondentes, tampouco que são o mesmo. Para essa autora, o suporte a essa tese encontra-se na metafísica do tempo na Filosofia da Natureza. Trata-se da teoria das direções paralelas e inversas dos desenvolvimentos lógicos e ontológicos da substância cognoscente lógica e ontológica (*wissende Substanz*) em sua forma conceitual (*Begriffsgestalt*), isso é, à substância autoconsciente ou a subjetividade propriamente dita. Não desejo debater a questão do paralelismo (expressão de Nuzzo). Sobre o tema, ver também trabalhos de Butler (1996) e Nuzzo (2012).

em um pensamento que reúne e elabora suas características conceituais. Através de sua multiplicidade de formas de interpretação fenomênica, a Filosofia é, então, um todo orgânico e progressivo, um sistema em desenvolvimento. Trata-se do movimento interno do espírito. E é assim que, acredita-se, esse conceito, “Sistema de Desenvolvimento”, remetido à leitura que Schelling faz dos neoplatônicos e aplicado nas aulas sobre história da Filosofia, revela, além de um método à história da Filosofia, uma filosofia da filosofia, uma filosofia da história, uma ontologia da temporalidade e uma inscrição da temporalidade no próprio âmago da ontologia (BARATA-MOURA, 1996).

À Guisa de Considerações Finais

O estudo das possíveis reconfigurações metodológicas na historiografia filosófica tem uma história própria na medida em que é possível identificar sua emergência enquanto disciplina independente nos séculos XVII e XVIII, tal como traçar o desenvolvimento de alguns métodos empregados pelos historiadores da Filosofia nos séculos subsequentes. Essas obras, posto que fornecem uma apresentação historicamente informada do cânone filosófico, normalmente desempenharam o papel de fonte secundária. Nas últimas décadas, todavia, a historiografia filosófica e seus aspectos metodológicos foram explorados em diversos trabalhos⁹, recebendo atenção também enquanto fonte primária à metafilosofia.

Em Hegel, a história da Filosofia deve ser uma “*Geschichte*”, uma história do desenvolvimento, sem a qual o

⁹ Ver, sobretudo, aqueles trabalhos de Gueroult (1969), Rée (1978), Santinello et al. (2010), Garcia (1992), Pra et al. (1982), Rorty (1984), Popkin (1985), Holland (1985), Piaia (2001), Watson (1993), Inglis (1997), Schneewind (2004), Beck (1969) e Schuback (2004).

que se desenvolveu não pode ser tornado inteligível. Não é o caso, então, que a filosofia apenas tem uma história, mas que cada filosofia, em suas determinações particulares, é seu próprio tempo recapturado em um pensamento que reúne e elabora suas características conceituais. Essa ação é determinada no curso de um processo, um tecido de multiplicidades sincrônica e diacrônica que marcam seus termos. Através de sua multiplicidade de formas de interpretação fenomênica, a filosofia é um todo orgânico e progressivo, um sistema em desenvolvimento. A história da filosofia concerne à história da unicidade da razão e da sua realização, da história do desenvolvimento de um princípio espiritual universal no qual, em seu desenvolvimento, a multiplicidade não se opõe a unidade da razão. Em vez disso, trata-se justamente da maneira na qual a unidade constitui a si mesma na forma do processo dialético. O idealismo alemão representa a dinamização do panteísmo de Spinoza e o conceito “Sistema de Desenvolvimento”, aplicado nas aulas sobre história da filosofia, revela, assim, além de um método à história da Filosofia, uma filosofia da filosofia, uma filosofia da história, uma ontologia da temporalidade bem como a inscrição da temporalidade na ontologia.

Referências Bibliográficas

- BARATA-MOURA, J. History of Philosophy, Philosophy of History, and Ontology in Hegel's Thought. *Nature, Society, and Thought*, v. 9, n° 3, 1996; p. 297-309.
- BOUTON, C. “L’histoire dont les événements sont des pensées: Hegel et l’histoire de la philosophie,” *In: Revue philosophique de Louvain* 98 (2000), pp. 294-317.

- BUTLER, C. *Hegel's Logic: Between Dialectic and History*: Northwestern University Press, 1996. 349 p. (Studies in Phenomenology and Existential Philosophy).
- CAPONIGRI, R. "The Pilgrimage of Truth Through Time: The Conception of the History of Philosophy in G. W. F. Hegel," In MALLEY, O.; et al (ed). *Hegel and the History of Philosophy*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1974, pp. 1—20;
- GARCIA, J. *Philosophy and its history: Issues in philosophical historiography*. Albany, 1992.
- GUEROULT, M. *Histoire de L'histoire de la philosophie, vol. 2: En Allemagne de Leibniz a nos jours*, Paris: Aubier, 1988, pp. 427—465;
- _____. "The history of philosophy as a philosophical problem". *Monist*, vol. 53 (1969), pp. 563-587.
- HEGEL, G.. *Introduction to the lectures on the history of philosophy*. Trad. Quentin Lauer. 2nd. ed. New York: Fordham University Press, 1983.
- _____. *Lectures on the history of philosophy*. Trad. Elisabeth Haldane. [s.l.: s.n.], 1995 (Introdução de Frederick Beiser).
- _____. *Introdução à história da filosofia*. São Paulo: Rideel, 2005.
- _____. *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*. F. Meiner, 1959.
- HOLLAND, A.J. (ed.) *Philosophy, Its History and Historiography*. Dordrecht: Reidel, 1985.

- LAUER, Q. *Hegel's idea of philosophy with a new translation of Hegel's Introduction to the history of philosophy*. 2nd ed. New York: Fordham University Press, 1983.
- LAURENTIIS, A. Metaphysical Foundations of the History of Philosophy: Hegel's 1820 Introduction to the "Lectures on the History of Philosophy. *The Review of Metaphysics*, v. 59, n. 1, p. 3–31, 2005. Disponível em: <<http://homepages.spa.umn.edu/marquit/nst093.pdf#page=42>>.
- NUZZO, A. Hegel's Method for a History of Philosophy: The Berlin Introductions to the Lectures on the History of Philosophy (1819—1831). In: DUQUETTE, D. (Org.). *Hegel's History of philosophy: new interpretations*. Albany, N.Y: State University of New York Press, 2003.
- PIAIA, G.. "Brucker versus Rorty? On the 'models' of the historiography of philosophy" In: *British Journal of the History of Philosophy*, Vol. 9, No. 1, 2001, pp. 69-81.
- POPKIN, R. P. "Philosophy and the history of philosophy" In. *Journal of philosophy*, vol. 82 (1985), pp. 625-632.
- PRA, M. ET AL. *La Storiografia filosofica e la sua storia*. Padova: Antenore, 1982.
- REE, J; AYERS, M.. *Philosophy and Its Past*. Brighton: Harvester, 1978.
- SANTINELLO, G.; PIAIA, G. *Models of the History of Philosophy*. [s.l.]: Springer, 2010.
- SCHNEEWIND, J. et al. *Teaching new histories of philosophy*. [s.l.]: University Center for Human Values, Princeton University, 2004.

SCHNEIDER, U. J. A bibliography of nineteenth-century histories of philosophy in German, English, and French (1810-1899) *In: Storia della storiografia*, v. 21, p. 141-169, 1992.

WALSH, W. H.. “Hegel on the History of Philosophy” *In: History and Theory* (1965), pp. 6782;

WATSON, R. A. ‘Shadow history in philosophy’: *Journal of the history of philosophy*, vol. 31 (1993), pp. 95-109.

A questão do ser e o desvio pela analítica existencial

Emanuel Bagetti Zeifert

1. Introdução

Depois da publicação de *Sein und Zeit* (*SZ*) se tornou um lugar comum considerar como algo dado a ligação entre a tradicional questão metafísica sobre o Ser e a Analítica Existencial, a investigação sobre o ser do *Dasein*. Mas isso nem sempre foi assim, sobretudo quando constatamos que a história da filosofia está repleta de concepções que atribuem à palavra “ser” o sentido de dimensão ou de polo oposto ao polo do pensamento, da subjetividade, da consciência, etc. Essa divisão entre dois âmbitos temáticos propiciou o desenvolvimento das mais variadas teorizações a respeito do estatuto de cada âmbito e, conseqüentemente, uma diversidade de formas adequadas a sua investigação, com a intenção de explicitar em que medida e de que modo eles se relacionavam. Heidegger, no entanto, não reabilitaria a questão metafísica do Ser apenas para desenvolvê-la no sentido tradicional de polo oposto à dimensão do pensamento. Como uma obsessão, ele tentou elaborar a *questão do ser* de modo radicalmente diferente. Essa tentativa tomou forma em *SZ*, obra na qual está registrada a busca incansável do filósofo pela originalidade e diferenciação de

¹ Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS. E-mail: ezeifert@hotmail.com

seu modo de questionamento diante de todos aqueles presentes na tradição filosófica.

Este texto trata de alguns elementos que dizem respeito ao ponto de partida da investigação filosófica de Heidegger. Trata, sobretudo, daquilo que é designado através da expressão “*compreensão de ser*” (*Seinsverständnis*) e que, de uma forma ou outra, relaciona-se com ela. A *compreensão de ser* não se reveste de importância tão somente por desempenhar um papel metodológico na colocação da questão do ser; senão, também, pelo fato de que as condições de desenvolvimento da questão mesma residem nessa *compreensão*. Deveríamos admitir, contudo, que, à primeira vista, parece não haver qualquer grande novidade nisso. Ainda mais quando consideramos os exemplos aduzidos por Heidegger a respeito da compreensão de ser e dos questionamentos a ela referidos. Eles não são retirados apenas do plano da linguagem natural, de modo a ilustrar a sua trivial ocorrência, mas, também, numerosamente apreendidos na história da filosofia, o que demonstra um grau de complexidade que ultrapassa aquele plano. A novidade filosófica que está contida no uso que Heidegger faz da expressão “compreensão de ser” parece residir na articulação unitária da relação entre aquilo de que se trata e o modo de tratamento correspondente a ele, respectivamente: Ser e compreensão.

Esse estado de coisas foi tratado por Heidegger na famosa carta à Husserl a respeito do artigo sobre Fenomenologia para a Enciclopédia Britânica. Diz Heidegger: “O problema do ser diz respeito universalmente tanto ao constituente quanto ao constituído.”² Diz respeito ao constituído, porque não é possível explicar algo ou tematizar qualquer ente em sua constituição única e exclusivamente com “recurso ao ente com o mesmo modo

² HUSSERL, E. *Husserliana, Gesammelte Werke*. Band IX. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1962, p. 601-2.

de ser”. Deve-se, portanto, recorrer ao ente que não tem o mesmo modo de ser e que “constitui o lugar do transcendental”, que “abriga em si justamente a possibilidade da constituição transcendental”. “E o maravilhoso”, diz Heidegger, “reside no fato de que a constituição existencial do *Dasein* torna possível a constituição transcendental de todo positivo”³. A constituição existencial é tão importante e funciona como elemento possibilitante justamente pelo fato de, como constantemente diz Heidegger, “já sempre” (*immer schon*) o *Dasein* dispor dela.

Se considerarmos esses elementos, não podemos deixar de nos surpreendermos com a conexão entre Metafísica e Analítica Existencial através da questão do ser. E isso por diversas razões, mas comecemos com uma pergunta que procura não tomar como óbvia essa conexão: Por que a questão do ser precisaria de um desvio por uma Analítica Existencial? A resposta de Heidegger já é conhecida: *a compreensão de ser é um modo de ser do Dasein e esclarecer esse e outros modos de ser requer uma Analítica Existencial*. Assim, a questão do ser não é uma questão solta no ar, pois, para que ela possa ser feita, o ser já deve, de algum modo, ter se tornado acessível. Enquanto ponto de partida, a *compreensão de ser* é o que articula e expressa a suposta conexão entre os dois polos: *Dasein* e Ser. Dificilmente poderíamos colocar em dúvida esta conexão, ainda mais quando, ao menos em termos intuitivos, a expressão “compreensão de ser” parece ser outra fórmula para aquela intuição que remonta aos primórdios da Metafísica, a saber, de que há uma conexão/relação entre Pensamento e Ser.

Quando, portanto, Heidegger toma como ponto de partida a compreensão de ser, não o faz de forma aleatória. A amplitude dessa concepção lhe servia como uma luva para

³ HUSSERL, E. *Husserliana, Gesammelte Werke*. Band IX. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1962, p. 601-2.

tratar de dois temas tradicionalmente distintos, mas, para ele, intimamente conectados: o ser da tradição Metafísica e o ser do *Dasein* enquanto existência. Em *SZ* está desde o início declarado que o alvo da investigação é o ser em geral, o ser da Metafísica, mas o que encontramos é um livro que desenvolve os múltiplos aspectos ou modos de ser do *Dasein*. Essa não é apenas uma curiosa questão a respeito da obra, senão que resulta de uma convicção teórica com o seguinte teor: há uma conexão que torna possível a *passagem* de uma temática (ser do *Dasein*) à outra (ser da Metafísica). Heidegger mesmo estrutura *SZ* a partir dessa convicção, pois a Analítica Existencial do *Dasein* era, para ele, um estágio prévio relativamente à questão do ser em geral. Em que se baseia, no entanto, essa convicção? A questão do Ser da tradição Metafísica não deveria ser distinta da questão do ser do *Dasein*? Sim. E Heidegger mesmo opera com essa convicção. Seria, portanto, mais adequado perguntar: Que sentido teria desenvolver uma Analítica Existencial como um estágio prévio para a elaboração da questão do ser? Que papel as descobertas da Analítica Existencial desempenhariam com relação à questão do ser?

2. Duas questões sobre a compreensão de ser

A respeito da direção tomada a partir da compreensão de ser, interessam-nos alguns elementos aos quais já foram feitas alusões nas questões anteriores. Nesse sentido, o problema a ser tratado refere-se à possibilidade de elaborarmos um juízo sobre a melhor forma de lidarmos com duas questões: Sabendo que Heidegger, ao menos em *SZ*, desdobrou a compreensão de ser como Analítica Existencial e que isso nos dá uma boa razão para não apenas entendermos a pergunta pelo ser como pergunta pelo ser da Metafísica, senão também como pergunta pelo ser do *Dasein* enquanto existência, então: 1) Qual é o estatuto da noção de “compreensão” para que o resultado da elucidação do que

Heidegger considera ser o fenômeno captado na compreensão de ser possibilite o resultado apresentado na Analítica Existencial? Dito de outra forma: Quais são as convicções teóricas sobre a noção de “compreensão” que permitem a articulação e conexão entre os fenômenos abordados na Analítica Existencial?

A segunda pergunta a respeito da compreensão de ser refere-se ao seguinte: Uma vez esclarecidas as convicções que sustentam certo estatuto da compreensão e do teor daquilo que está articulado na compreensão de ser, então seriam tais convicções suficientes e adequadas à tarefa (da Analítica Existencial) em questão? Adequadas segundo quais critérios?

O caráter abrangente das perguntas e o objetivo por elas visado têm por base a suposição aventada de que é possível empreender uma investigação do conjunto de convicções que estão à base e suportam as análises e resultados apresentados em *SZ*. Mas seria isso possível? Como isto seria feito? Até aqui, temos apenas um programa de intenções e questões a serem colocadas que ainda carece de justificação e explicação, embora não seja de todo estranho para grande parcela dos intérpretes de Heidegger que estes são alguns dos problemas que exigem maiores explicações.

3. O estatuto da compreensão de ser

Logo no início de *SZ* encontramos uma passagem onde a compreensão de ser é mais bem caracterizada quanto ao lugar que ocupa no desenvolvimento da questão do ser. Diz Heidegger:

A mediana, vaga compreensão de ser [*Seinsverständnis*] pode estar permeada, além disso, por teorias tradicionais e opiniões sobre o ser e isso de tal modo que essas teorias permanecem ocultas como fontes da compreensão predominante. – O

que é buscado no perguntar pelo ser não é de todo desconhecido, conquanto de imediato seja pura e simplesmente inapreensível.⁴

Este trecho dá a impressão de que poderia haver uma compreensão de ser que não fosse articulada em forma de teoria. Se fosse assim, então seria também possível, de algum modo, explicitar ou apresentar essa compreensão livre “de teorias tradicionais e opiniões.” Como devemos entender esse âmbito ou dimensão não permeada/livre de teorias tradicionais e opiniões? Existem duas possibilidades: Primeira: Heidegger estaria aludindo à dimensão em que a compreensão de ser se apresenta na linguagem natural, naquilo que se designa como a compreensão cotidiana (como quer que ela possa ser entendida, o que importa é que em um nível está o que é comum e no outro deveria estar o que é a compreensão filosófica). Segunda: Heidegger consideraria a própria linguagem natural ou compreensão cotidiana como que “contaminados” de teorias tradicionais e opiniões e, assim, haveria ou deveria poder existir uma dimensão/âmbito na qual a compreensão de ser seria livre delas.

Essa sem dúvida é uma questão interessante, pois aquilo que aparecerá posteriormente como o elemento da *facticidade* é justamente a constatação de que não é possível tomar o ponto de partida livre de teorias tradicionais e opiniões. Mas, à medida que o filósofo não pode se contentar com ela, o que ele deveria fazer, então, com essa constatação? Uma saída é explicitar a estrutura dessa compreensão “natural” ou compreensão “pragmática e prática”, a outra seria considerá-la como uma dimensão que precede e sustenta, isto é, algo como um nível anterior a essa dimensão da compreensão comum.

⁴ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Tradutor: Fausto Castilhos. Campinas: Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012, p. 43.

Contudo, mesmo que a compreensão de ser, em certo sentido, disponibilize ou possa ser considerada como um ponto de partida à investigação, nem por isso ela pode se apresentar como uma resposta óbvia e satisfatória à questão do sentido do ser. E isso, em primeiro lugar, justamente por aquilo a que se refere Heidegger como o “estar permeada de teorias tradicionais e opiniões”. Não é isso, portanto, o que se busca: esclarecer as teorias tradicionais e opiniões que estão operando na compreensão de ser *vaga e mediana*. Como devemos, portanto, avaliar essa consideração de Heidegger a respeito do estatuto e constituição da compreensão de ser?

Sendo que a compreensão de ser ou, poderíamos também dizer, aquilo que compreendemos pela palavra “ser” de maneira vaga e mediana ou, ainda, aquilo que determina nossa compreensão de ser (o que deveria ser o significado da palavra “ser” que em cada caso está em questão) pode ter o seu teor constituído por “teorias tradicionais e opiniões” (talvez com a escolha das expressões “teorias tradicionais” e “opiniões” Heidegger queira já determinar que sua posição volta-se expressamente contra a tradição filosófica e ele busca romper com essa tradição e, ao mesmo tempo, assinala que a filosofia não se contenta com meras opiniões) e isso de forma alguma interessa à investigação que pretende desenvolver. Seu interesse em apresentar esse estado de coisas deveria ser interpretado como secundário e, de certo modo, desempenhando o papel de oferecer ao leitor um ponto de partida com relação ao qual dificilmente alguém poderia se opor, pois apela justamente à compreensão cotidiana e aos elementos que a suportam. Mais interessante, portanto, é a questão que surge após deixarmos de lado essas considerações de caráter secundário, pois a partir dela voltamos nossa atenção para o modo como deveríamos conceber uma compreensão livre ou não “permeada por teorias tradicionais e opiniões”. O que é a compreensão de ser assim representada?

Podemos perceber, pela própria indeterminação das questões que estão sendo apresentadas que ainda não é claro de que se trata com a expressão “compreensão de ser”, pois podemos entender tanto aquilo que é compreendido, o significado da palavra “ser” em cada caso, quanto a capacidade/faculdade de compreender, à medida que é considerada em si mesma. Qual é o objeto de questionamento? O texto de Heidegger não é inequívoco nesse sentido, pois apresenta ao mesmo tempo a compreensão de ser como podendo estar permeada de teorias tradicionais e opiniões, o que poderia significar que uma determinada concepção teórica ou opinião determinaria como o ser é compreendido, mas também podendo significar que determinada concepção teórica ou opinião constitui o teor daquilo que é compreendido. Embora seja sutil, essa distinção parece ser pertinente e pode ser elaborada na seguinte questão: As teorias tradicionais permeiam a compreensão enquanto capacidade ou faculdade ou permeiam o significado que é compreendido?

Um exemplo talvez ofereça alguma ideia do que pensa Heidegger.

Cada um de nós compreende “o céu é azul”; “eu sou alegre” etc. Mas essa mediana compreensibilidade demonstra somente a incompreensibilidade. Ela torna claro que em cada relacionar-se com e ser para o ente enquanto ente reside *a priori* um enigma. Que já sempre vivamos cada vez em uma compreensão de ser e que o sentido do ser esteja ao mesmo tempo encoberto na obscuridade, demonstra a necessidade de princípio de que haja uma repetição da pergunta pelo sentido de “ser”⁵.

⁵ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Tradutor: Fausto Castilhos. Campinas: Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012, p. 39.

Como pode algo ao mesmo tempo ser compreensível e incompreensível? Nesse ponto fica claro que a incompreensibilidade atribuída à “mediana compreensibilidade” não poderia corresponder ao mesmo nível de problematização. Assim, a questão que surge é: Desde que nível de problematização à “mediana compreensibilidade” pode ser atribuída alguma incompreensibilidade?

De alguma forma, essa situação nos mostra que a investigação de Heidegger não poderia se dar por satisfeita, no que concerne às exigências de questionamentos e elucidações, com aquilo que está compreendido em um enunciado do tipo “O céu é azul”. Seu interesse se volta para aquilo que nele é incompreensível.

Se o que é compreendido não é o alvo da investigação, devemos então perguntar, qual é de fato o enigma que se esconde neste enunciado. Por que Heidegger faz uso desses dois exemplos para demonstrar a incompreensibilidade? Existiria uma ligação entre a forma verbal “é” e a expressão “ser” tal como empregada na tradição Metafísica? Poderia a incompreensibilidade residir em supostos não tematizados nesses enunciados, isto é, nas condições que os tornam possíveis?

Quando aludimos aos “supostos não tematizados” nos aproximamos, querendo ou não, do modo kantiano de fazer filosofia, pois tais supostos funcionariam, segundo Kant, como condição de possibilidade de enunciados desse tipo. Muita coisa já aconteceu para que seja possível um “juízo” como “O céu é azul”. Desde Kant se tornou possível nomear, em filosofia, a dimensão que abarca o conjunto de elementos que sustentam certos tipos de enunciado, a saber: a dimensão transcendental. O enigma ou incompreensibilidade residiria, portanto, nas condições de possibilidade que sustentam implicitamente esse enunciado? Nosso objetivo é esclarecer se o questionamento de Heidegger tem como alvo a dimensão transcendental tal

como em Kant. Essa suposição não é descabida, ainda mais quando se considera que a Analítica Existencial se inscreve na tarefa de determinação da “subjatividade do sujeito”, embora Heidegger obviamente queira que isso seja entendido apenas como uma alusão a Kant.

Fica evidente, portanto, que seja qual for o elemento a que Heidegger atribui a incompreensibilidade do enunciado, que ele não é verificado no mesmo plano em que o enunciado é compreendido. Mas nos faltam, por assim dizer, as coordenadas teóricas ou a explicitação dos supostos e critérios que Heidegger tem em mente para que a incompreensibilidade possa ser constatada e que nos possibilitariam também constatar o mesmo que Heidegger. Sem que se esclareça o plano desde o qual a incompreensibilidade pode ser verificada, a afirmação de Heidegger fica solta no ar, sem lastro, sem legitimação. Como podemos acessar esse plano e saber o que Heidegger pressupõe que o permite fazer tal juízo?

Esta se torna uma questão importante à medida que, por um lado, vemos o ponto de partida da problemática justamente onde se dá a compreensão vaga e mediana do ser, isto é, na linguagem natural/cotidiana; também temos, por outro lado, a oportunidade de procurar entender como Heidegger avaliou o ponto de partida da investigação e, assim, obter um esclarecimento sobre a direção que a pesquisa deveria tomar. O filósofo deve (1) retroceder (até os supostos não tematizados) ou (2) alcançar essa dimensão livre de teorias tradicionais e opiniões ou (3) deve, ainda, visar à compreensão cotidiana articulada na linguagem natural? Pelo conjunto de afirmações feitas já neste ponto, todas elas situadas já no início de *SZ*, podemos perceber que, para Heidegger, mesmo essa compreensão cotidiana, a qual já supõe certa compreensão de ser, não pode servir como uma resposta à questão metafísica do sentido do ser e nem a questão mais restrita a respeito do ser do *Dasein*, ela é no máximo um ponto de partida.

Devemos dizer claramente que a compreensão de ser vaga e mediana não contém um enigma quando considerada em si mesma. *Ela apenas contém um enigma quando é submetida ao conjunto de exigências correspondentes ao nível filosófico de tematização.* Poder-se-ia objetar que, com essa afirmação, supomos como dada a resposta exatamente a respeito daquilo que para Heidegger se apresenta como questionável. Mas as coisas não são assim. Se for um fenômeno, ou um estado-de-coisas ou um fato, aquilo a que Heidegger alude com a expressão “compreensão de ser” não pode, desde uma mesma perspectiva, nível ou conjunto de exigências, vir a ser considerado como enigmático. Se a compreensão de ser se constituísse como algo completamente enigmático, então não poderia residir no ponto de partida. Heidegger mesmo assim o considera ao afirmar, em seguida, que aquilo que aí foi compreendido não pode oferecer uma resposta suficiente à questão do sentido do ser.

O enigma, portanto, surge apenas quando se confronta o nível da compreensão de ser cotidiana com o nível filosófico da compreensão de ser e aquilo que são suas exigências de questionamento e articulação. Assim, “[...] essa indeterminação da compreensão de ser cada vez já disponível é em si mesma um fenômeno positivo, exigindo elucidação [filosófica, EBZ]”⁶.

O que pertence propriamente ou em que consiste uma elucidação filosófica da compreensão de ser? A elucidação filosófica da compreensão de ser cotidiana é suficiente ou é necessário ir além dela?

Tais questões têm como alvo esclarecer a meta da investigação e, sobretudo, esclarecer como Heidegger entende a elucidação filosófica, pois é a partir disso que devemos entender se o alvo da investigação é esclarecer a estrutura ou o que quer que seja que é enigmático na

⁶ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Tradutor: Fausto Castilhos. Campinas: Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012, p. 43.

compreensão de ser em nível filosófico. Seria a compreensão de ser, em nível filosófico, aquilo que se encontra à base ou pressuposta na compreensão de ser no nível da linguagem natural?

4. A hipótese de Tugendhat

No contexto dessa problemática, Tugendhat levantou uma hipótese que talvez pudesse fornecer uma explicação mais adequada sobre isso. Ele afirma que a raiz desse problema estaria na crença de Heidegger a respeito da existência de uma concepção de “ser” unitária e fundamental à base de todas as outras. A partir dessa crença, Heidegger pensou que seria possível transpor as estruturas descobertas na Analítica Existencial para a dimensão do ser em geral (da Metafísica). Para Tugendhat, no entanto, como Heidegger não conseguiu nem apresentar uma concepção unitária de ser e nem realizar o projeto de *SZ* orientado por ela, só restaria, portanto, julgar como impossível tanto a passagem da Analítica Existencial à questão do ser como a transposição das estruturas de uma dimensão à outra. Assim, o projeto filosófico de *SZ* poderia ser considerado como um empreendimento fracassado.

Podemos nos perguntar, no entanto, em que medida a exigência de se encontrar uma concepção unitária de “ser” poderia ser considerada como o fator determinante para um juízo definitivo a respeito do fracasso ou sucesso da investigação de Heidegger.

De acordo como vemos as coisas, o juízo de Tugendhat erra o alvo. De forma alguma a questão do ser em geral pode ser considerada como sem sentido e há fortes argumentos para isso. O principal deles diz respeito ao fato de que a exigência de uma concepção unitária, à base de todas as outras, não pode ser uma exigência peremptória para que se julgue a questão. A questão do ser tradicional não tem como alvo da investigação a busca de uma concepção

unitária, não, ao menos, nos termos estabelecidos por Tugendhat.

O primeiro aspecto que pode ser alvo de objeção na hipótese de Tugendhat é o que diz respeito à aceitação da exigência de um conceito de ser unitário, mais fundamental, a ser apresentado como prova da sensatez do ponto de partida articulado intuitivamente já no início de *SZ* e, também, como garantidor de que ainda faz algum sentido perguntar, como fez a *Metafísica*, pelo ser. Uma concepção unitária de ser deveria, portanto, determinar o campo temático e a correção do ponto de partida da investigação. O seguinte trecho ilustra esse ponto:

[...] Heidegger também acreditou que o compreender vai mais longe do que o compreender da linguagem ou, em todo caso, não é claro a esse respeito. Contudo, vamos supor a favor de uma concepção analítico-linguística que ele tinha essa concepção de que o ser é mais amplo que a linguagem. Mas então resta o fato de que a palavra “é” pela qual certamente se orientava e tinha que se orientar (pois, por que outra coisa poderia se orientar quando perguntava pelo ser?) tem que ser, em primeiro lugar, a base de todo compreender linguístico e aqui, novamente, em primeiro lugar, de todo compreender de orações individuais. Logo se pode dar o segundo passo e dizer que é muito natural compreender também todo compreender não linguístico como uma compreensão de ser, ainda que depois, quando não se orienta pelo “é”, já não se sabe bem do que se fala⁷.

Tugendhat assinala, portanto, que Heidegger iniciou sua investigação com a crença de que era possível chegar a uma concepção unitária de ser que estaria à base de todas as outras. Como nenhuma prova foi dada a respeito disso,

⁷ TUGENDHAT, E. *Ser-Verdad-Acción*. Barcelona: Gedisa, 1998, p. 104.

Tugendhat avalia a investigação de SZ a respeito disso como um intento fracassado. Existem, portanto, dois problemas: 1) a crença na concepção unitária, que era a base do projeto e 2) o fracasso do projeto em si mesmo. Há ainda questões que podem ser direcionada às conclusões negativas de Tugendhat. O que significa a expressão “concepção unitária de ser”? O que Heidegger entendia por ela? O que Tugendhat mesmo entende por ela?

O aspecto mais relevante para nossos propósitos, no entanto, é que Tugendhat problematiza a intuição de Heidegger de que a compreensão de ser não se reduz apenas, mas vai além da compreensão da forma verbal “é”. Essa é outra forma de abordar a questão a respeito daquilo que Heidegger tem em vista com a expressão “compreensão de ser” quando ela não é tão somente compreensão linguística, compreensão da existência do *Dasein*, compreensão do polo oposto na relação entre *Dasein* e Ser.

A título de conclusão o que gostaríamos de colocar em destaque é que embora o elemento que funciona como o ponto de partida de Heidegger para colocar e elaborar novamente a questão do ser seja de caráter intuitivo e contenha justamente o apelo a algo que na nossa linguagem cotidiana se apresenta constantemente – os múltiplos modos de emprego do verbo “ser” –, nem por isso parece ser óbvio que saibamos a amplitude da concepção que Heidegger tinha em vista e, ainda menos, que saibamos, sem dúvida alguma, quais foram as suposições teóricas que ele utilizou para que o questionamento pudesse ter tomado essa configuração. Para a continuidade da nossa pesquisa e interpretação são necessários elementos que possam dar algum sentido plausível para a intuição de que a questão do ser não pode ser restrita a compreensão de ser articulada na linguagem cotidiana e no que se entende como polo oposto ao *Dasein*. As perguntas aqui deixadas em aberto têm o sentido de apontar para os problemas que achamos pertinentes e tentar estabelecer uma direção para dar seguimento à interpretação.

Referências Bibliográficas

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Tradutor: Fausto Castilhos. Campinas: Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.

HUSSERL, E. *Husserliana, Gesammelte Werke*. Band IX. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1962.

TUGENDHAT, E. *Ser-Verdad-Acción*. Barcelona: Gedisa, 1998.

Sobre a ideia não pragmatista do início da filosofia em Hegel

Federico Orsini¹

Introdução

Minha contribuição tem um objetivo geral e um objetivo específico. O objetivo geral consiste na tentativa de destacar a motivação que está por trás do interesse atual em comparar idealismo e pragmatismo como duas tradições filosóficas em diálogo. O objetivo específico é a discussão do início da *Ciência da Lógica*, que foi escolhido como pedra de toque para questionar o caráter pragmatista do idealismo de Hegel.

A pergunta mais geral é a seguinte: Qual é a motivação que faz com que o destino atual do idealismo de Hegel apareça depender da sua reformulação pragmatista?

Minha resposta é que o pensamento de Hegel parece fornecer uma alternativa atraente à contraposição, com efeito, consolidada, mas hoje em crise, entre filosofia analítica e filosofia continental². O que é que tornou o pensamento de Hegel tão apto para minar essa brecha que já

¹Professor colaborador Programa de Pós-Graduação Filosofia PUCRS, bolsista PNPd/CAPES, Itália.

E-mail: platoniet@yahoo.it

²Cf. GLOCK, H.J., *What is Analytic Philosophy?* Cambridge, Cambridge University Press, 2008; GLENDINNING, S. *The Idea of Continental Philosophy*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 2006; NUZZO, A. "Introduction: Dialectic Appropriations". In: NUZZO, A. (Ed.) *Hegel and the Analytic Tradition*, London-New York, Continuum, 2010, pp. 1-11.

atravessou o século XX? Precisamente sua suposta afinidade com o pragmatismo. A razão pela qual o pragmatismo goza do privilégio de romper com esquemas velhos é que oferece uma estrutura de referência para remodelar a história da filosofia moderna à luz de respostas pragmatistas às questões centrais da metafilosofia, ou seja: (i) O que é a filosofia? (ii) Como acontece que eu/nós chegamos a filosofar? (iii) Para que a filosofia e, conseqüentemente, os filósofos? Como foi finalmente notado por Sami Pihlström, o pragmatismo *não* é uma doutrina, mas um método de pesquisa. Além disso, o pragmatismo não é uma única maneira de conhecimento nem um único arcabouço categorial (digamos, o esquema do raciocínio que liga meio e fim), mas “um meta-arcabouço destinado a explicar e avaliar os diferentes sistemas que empregamos para categorizar a realidade”³. Se isso for o caso, então poderíamos inferir que a motivação que age na exploração das diferenças e das semelhanças entre o pragmatismo e o idealismo hegeliano é a mesma que está levando a filosofia contemporânea, especificamente sua corrente dominante, i.e., a filosofia analítica, a procurar uma forma apropriada ou ‘racional’ de metafilosofia.

Minha abordagem metafilosófica à relação entre pragmatismo e idealismo de Hegel não pretende ser uma estratégia formalista, a saber, uma estratégia que pressuponha uma concepção já pronta de filosofia e a partir dessa, como uma terceira norma externa, vise criticar os dois termos relacionados. Ao meu parecer, resulta mais frutuosa a tentativa de fazer valer a ideia de uma crítica imanente da razão, ideia comum tanto a Kant quanto aos idealistas pós-kantianos, para avaliar os conteúdos nos quais duas ‘famílias’ metafilosóficas distintas de fato se encontram ou divergem uma da outra.

³Cf. PIHLSTRÖM, S. *The Continuum Companion to Pragmatism*, ed. by S.Pihlström, London-New York, Continuum, 2011, p.1.

Há três eixos principais que constituem o interesse desse encontro: em primeiro lugar, a própria concepção da razão, portanto a ‘agenda filosófica’ em virtude da qual os pragmatistas se aproximam a Hegel e decidem qual parte da sua herança é ‘viva’, porque racional, e qual é ‘morta’, porque irracional; em segundo lugar, a questão da primazia da práxis sobre a teoria, que parece ser contestada por Hegel, na medida em que ele proporciona uma filosofia voltada a sustentar a unidade de teoria e práxis em termos de uma inseparabilidade entre atitudes diferentes do espírito, considerado tanto na sua relação consigo mesmo quanto na sua relação com a natureza; em terceiro lugar, a questão da existência e da qualidade do assim chamado ‘antifundacionalismo’ de Hegel, isto é, mais em geral, a questão de saber se e como é possível fundamentar um ou vários métodos de pesquisa acerca das categorias.

Embora sendo cruciais, esses conteúdos não constituirão o objetivo específico da minha análise. Essa visa examinar a concepção hegeliana do início da filosofia como ciência. O que conecta esse tema com o problema universal da metafilosofia é o conceito operativo de “ausência de pressuposição” (*Voraussetzungslosigkeit*)⁴. No final, tento apontar um aspecto segundo o qual Hegel pode ser chamado de ‘pragmatista’ e dois aspectos segundo os quais ele não pode ser colocado de modo algum na companhia dos pragmatistas.

⁴Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friederich, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). *Erster Teil: Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen*, hgg. E. Moldenhauer, K.M. Michel, *Werke in zwanzig Bänden* (doravante, abreviado como *W*, com número de volume à esquerda e número de página à direita) Band 8 (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970), §78 Anmerkung (*W* 8/168); *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio, Volume I, A Ciência da Lógica*, (tradução por Paulo Meneses, abreviada doravante como *ENC*), São Paulo, Edições Loyola, 1995, p.195.

Quatro questões sobre a relação entre abstração e ausência de pressuposição

Entre as formas de justificação do início da ciência que ocorrem na seção introdutória da “Doutrina do Ser” (1812, 1832), intitulada “*Com o que precisa ser feito o início da ciência?*”, há uma que é claramente distinta de todas as outras. Ela consiste em um peculiar *ato* de abstração, que *produz* ou engendra o próprio início, a saber, o pensar indeterminado do ser como tal, na medida em que liberta o sujeito pensante da autoridade de qualquer pressuposição referente ao que se entende ou se deveria entender por ser e pensar.

A compreensão desse ato de abstração será elaborada através de quatro questões, que podem ser formuladas da maneira seguinte:

- i. Se a forma de justificação do início da ciência através de um ato de liberdade absolutamente abstrata reside *dentro* da ciência *lógica* ou se, antes, precisa ser colocada *fora* da ciência, ou, no máximo, no *limiar* dela.
- ii. Se pensar o puro ser *como* o início da ciência constitui por si mesmo uma pressuposição e, se isso for o caso, como essa pressuposição pode mostrar sua necessidade dentro da ciência.
- iii. Se conceber o início como o *resultado* de uma abstração seja compatível com sua pretendida ausência de pressuposição.
- iv. Se a “ausência de pressuposição” pertence propriamente a *o que* inicia (i.e. o pensar científico) ou a *quem* inicia (i.e., o sujeito filosofante) ou aos dois, e, nesse caso, se pertence aos dois segundo um e o mesmo sentido.

A meu ver, a resposta a todas essas questões necessita de uma compreensão cuidadosa do nexo estreito entre ausência de pressuposição e abstração.

Primeira questão

Vou começar respondendo à questão se aquela que Hegel caracteriza como “exposição simples daquilo que, inicialmente, pertence apenas ao que é ele mesmo o mais simples de tudo, ao início lógico”⁵ precisa ser localizada fora ou dentro da ciência.

Em primeiro lugar, a dita exposição não ocorre antes da ciência, porque o que a precede é matéria de investigação da *Fenomenologia do Espírito*, como está justamente lembrado na seção introdutória da lógica do ser. A *Fenomenologia* não é uma exposição *simples* do início lógico, mas uma apresentação muito longa e altamente mediada da maneira na qual o início lógico precisa *aparecer* (*erscheinen*)⁶ à consciência natural ou comum, na medida em que ela se põe no caminho do desespero que deve conduzi-la para o conhecimento da verdade.

Em segundo lugar, pode se dizer que a *exposição* do início lógico está no limiar da ciência, na medida em que a *ciência* (*Wissenschaft*) não é, para Hegel, um corpo fechado em si mesmo de enunciados corretos acerca de esse o aquele domínio de objetos dados, mas uma conduta do espírito, uma maneira dinâmica de relacionar-se consigo e, ao mesmo tempo, com o mundo que inicialmente lhe aparece estranho. O que é dinâmico no espírito é seu desenvolvimento, ou seja,

⁵HEGEL, Georg Wilhelm Friederich, *Wissenschaft der Logik*, hgg. E. Moldenhauer, K.M. Michel, *Werke in zwanzig Bänden* (doravante citado como *W*, com número de volume à esquerda e número de página à direita), Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1969-1971, Bdd. 5-6: *W* 5/70 (tradução minha).

⁶Cf. *W* 5/66.

a passagem do seu atuar (*Tun*) inconsciente para seu atuar consciente ou *saber* (*Wissen*). Em virtude dessa autotransformação, o espírito traça um caminho que atravessa os limites das formas finitas do saber (i.e., do saber heterodirecionado, saber *sobre* algo) e chega a compreender-se como espírito infinito, a saber, como espírito que sabe da identidade efetiva entre si mesmo como sujeito cognoscente e o objeto ou conteúdo conhecido. Portanto, resolvendo considerar o puro ser, o espírito *deixa* o terreno do saber finito e *entra, ipso facto*, na ciência, no saber da própria essência lógica.

Em terceiro lugar, a “exposição simples” está, por assim dizer, dentro da ciência, enquanto aquilo que é exposto, a saber, o ser puro ou ser como tal, *constitui* o início da ciência lógica, embora de uma forma tal que ele não pode sequer se apresentar como um pensamento determinado, *como* um início.

Análise da implicação recíproca entre ‘ausência de pressuposição’ e ‘abstração’

O início da ciência lógica é livre de pressuposições em três sentidos. Em primeiro lugar, o início é sem pressuposições porque não é um mero ‘estado’, mas um ‘momento’ que pertence a uma *atividade*, i.e., o pensar, que não aponta para a transcendência de um lugar para além de si mesma, enquanto engendra, e *deve* engendrar (para o espírito finito), a partir e através de si tudo aquilo o que ela é. Que o pensar seja sem pressuposição, constitui sua ‘objetividade’, seu ser em e para si, o que equivale, para Hegel, a um sentido não consciencial de ‘subjetividade’⁷. Em

⁷Cf. *W* 5/45: “*Pensar* é uma expressão que atribui a determinação nela contida preferencialmente à consciência. Mas, na medida em que é dito *que o entendimento, que a razão estão no mundo objetivo*, que o espírito e a natureza têm *leis universais* segundo as quais sua vida e suas alterações se

segundo lugar, o início é sem pressuposição porque pertence ao método do pensar *científico*. Nesse sentido, o início é sem pressuposição porque precisa ser imediato, pois, se ele for mediado, pressuporia algo com o qual manter-se em relação, o que, porém, seria justamente a razão pela qual já não se trataria mais do início⁸. Em terceiro lugar, o início é *livre* de pressuposições porque aquilo o que a ciência pressupõe é, paradoxalmente, a *libertação* das pressuposições da consciência comum⁹. Aqui, a ausência de pressuposição não é apenas espontânea, mas é o resultado de um esforço ciente e deliberado de parte do sujeito pensante a fim de empreender o caminho da ciência¹⁰.

fazem, então admite-se que as determinações do pensar igualmente têm valor e existência objetivos” (tradução minha).

⁸Cf. SCHÄFER, R. *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik*. In: *Hegel-Studien, Beiheft 45*, Hamburg, Felix Meiner, 2001, p.239.

⁹A questão se pressupor a libertação das pressuposições da consciência ainda permita de falar de ausência de pressuposição, requer um esclarecimento da noção de ‘pressuposição’ e da relação que intercorre entre *Fenomenologia do Espírito* e *Ciência da Lógica*. Sobre a distinção entre “precondições” para o estudo da filosofia e “pressuposições fundacionais” da mesma, veja-se: WINFIELD, R.D. *Overcoming Foundations. Studies in Systematic Philosophy*, New York, Columbia University Press, 1989, pp. 88-89. Sobre a relação circular, porém não viciosa, entre *Fenomenologia* e *Lógica*, veja-se: KERVÉGAN, J.-F., “La science de l’idée pure”. In: *Archives de Philosophie*, Paris, vol. 75, 2012, pp.199-215, espec. pp. 201-203.

¹⁰Comentando sobre os significados da “ausência de pressuposição” do início, preciso deixar de lado o grande tema da crítica de Hegel ao criticismo de Kant, cuja “ausência de pressuposição” consiste, para Hegel, em ter colocado, pela primeira vez, a questão de uma crítica imanente da razão, i.e., uma crítica na qual a razão se apresenta tanto como juiz quanto como julgado. Parece-me que o motivo pelo qual é Fichte, e não Kant, que aparece como interlocutor privilegiado na discussão sobre o início é o seguinte: por um lado, Kant afirmou a autonomia da razão e a necessidade de articular a crítica em uma metafísica científica da razão; por outro lado, Hegel acha que Kant fique parado em uma combinação de empirismo e idealismo transcendental que lhe impede de empreender uma derivação genética dos conceitos

Esse esforço apresenta-se de duas formas: na forma longa do caminho fenomenológico e na forma breve ou pontual da decisão de querer pensar de modo absolutamente puro. Cada uma tem um aspecto inibidor e um produtivo. A primeira forma tem um aspecto produtivo, na medida em que o sujeito filosofante deve *eleva-se* ao ponto de vista do pensar *como tal* e *refletir* sobre a maneira na qual esse pensar *gera* o conceito da ciência como *resultado* último e efetivo do seu próprio processo; a *Fenomenologia* tem um aspecto inibidor, no sentido que o decurso do saber que aparece restringe as pretensões de verdade levantadas sucessivamente em cada figura da consciência. A segunda forma tem um aspecto produtivo, na medida em que a decisão de considerar o pensar puro significa tirar cada barreira entre o sujeito que decide e o pensar puro, entrar em identidade com o pensar puro e, assim, ser entregue a tudo aquilo que o elemento lógico se revela ser na sua espontaneidade sem pressuposição. O aspecto inibidor consiste na reflexão voltada a impedir o ingresso de esquemas estranhos na consideração imanente desse elemento espontâneo.

A unificação do aspecto inibidor e do aspecto produtivo da ausência de pressuposição apresenta-se como uma exigência, ou seja, como um *dever ser* (*Sollen*) objetivo, ou seja, racional. Sua racionalidade consiste nisso, que ele não é um requisito voltado a garantir de antemão condições para o exercício do pensar como tal, mas antes um impulso da razão para seu autoconhecimento, impulso que é concretamente realizado “por meio da liberdade” (*durch die Freiheit*)¹¹ do ser pensante que resolve filosofar. O dever ser objetivo é a

científicos, o que foi tentado, ao contrário, por Fichte. Sobre as perspectivas e os detalhes da crítica hegeliana de Kant, recomenda-se: FERRARIN, A., *Il pensare e l'io. Hegel e la critica di Kant*, Pisa, ETS, cap. 5 (de próxima publicação).

¹¹Cf. *W* 8/168 (*ENC* §78 Observação, p.156).

tradução do impulso do pensar da sua forma finita para sua forma infinita, ou, mais precisamente, científica. A unificação da forma do saber com seu conteúdo poder-se-ia expressar na forma metódica seguinte: “*se (o pensar) deve ... então precisa*” (*Wenn...soll, dann...muss*)¹². Se o pensar *deve* adquirir a forma de uma ciência, então o início dela *precisa* ser absolutamente abstrato, e esse início é o ser puro.

Na implementação do dever ser, encontram-se três sentidos de ‘abstração’: em primeiro lugar, a abstração como ato de abstrair de todas as pressuposições acerca do sentido do ser assim como do pensar que subjazem às condutas não científicas do pensar; em segundo lugar, a abstração como o produto autônomo desse abstrair, o puro ser como pura abstração que constitui o início da ciência; em terceiro lugar, a abstração como a ausência de pressuposição do pensar científico, na medida em que ele não apenas “abstrai de tudo”, mas também “apreende sua pura abstração, a simplicidade do pensar”¹³.

O primeiro sentido de abstração sugere que o ‘primeiro pensamento’ da ciência provém da, e então pressupõe a, reflexão do pensador. O segundo sentido adiciona que essa abstração desempenha uma função necessária ou objetiva (não meramente psicológica) para que o ser puro seja considerado em e para si, como um pensamento que pertence à natureza lógica do início. O terceiro sentido deixa claro que a abstração *não* deveria ser entendida a rigor como a separação de uma certa característica geral de uma multiplicidade definida de coisas tangíveis, de acordo com uma concepção empirista do conhecimento que faz da tangibilidade o critério da objetividade. Ao contrário, a abstração se revela ser, para Hegel, a maneira necessária na qual o pensar apreende a si

¹²Sobre a alternância de *sollen* e *müssen* na exposição simples do início, cf. *W* 5/68-69.

¹³Cf. *W* 8/168 (*ENC*, p.156).

mesmo na ciência lógica. Portanto, é preciso entender a abstração como uma atividade objetiva e, com isso, autorrelacional. Essa abstração é chamada por Hegel de “abstração pura”. Isso significa que a abstração precisa manifestar algo que constitui essencialmente a natureza do pensar: sua pureza ou simplicidade.

Preservando o valor da polissemia do termo ‘abstração’ no vocabulário hegeliano, é preciso, agora, esclarecer o significado objetivo da abstração enquanto “simplicidade do pensar”.

Em primeiro lugar, precisamos ter ciência de que ‘simplicidade’ não tem principalmente a ver com uma suposta facilidade do procedimento lógico; ainda menos pode ser confundida com uma espécie de atomismo lógico, segundo o qual as determinações do pensar seriam pontos indivisíveis de inteligibilidade, que são meramente idênticos a si mesmos enquanto são incapazes de se relacionar por si uns com os outros. ‘Simplicidade’ significa, sobretudo, que o pensar *como tal* não está em uma relação externa com o que precisa ser pensado (i.e., o tema ou o conteúdo da ciência lógica).

Por um lado, o pensar *lógico* não é o tipo de pensar intencional que é *sobre* algo diferente dele¹⁴. Por outro lado, o pensar lógico não é um autômato destinado a seguir regras inatas do que ele desde sempre teria sido provido. Hegel observa de modo bem claro que o pensar como tal é “a totalidade, em desenvolvimento, de suas determinações e leis próprias”, que o elemento abstrato do pensar ou a *Ideia lógica* “dá a si mesma: [e] não que já *tem* e encontra em si mesma”¹⁵.

¹⁴Cf. *W* 5/44: “Nela [*scil.* na ciência lógica], não se trata de um pensar *sobre* algo, que estaria por si mesmo, no fundamento, fora do pensar, nem de formas que deveriam fornecer meras *características* da verdade; mas as formas necessárias e as próprias determinações do pensar são o conteúdo e a própria verdade suprema” (tradução minha).

¹⁵Cf. *W* 8/67 (*ENC* § 19 Observação, p.65).

O pensar lógico é simples na medida em que não *tem* determinações, ou seja, não é uma coisa com muitas propriedades, mas *produz* as determinações a partir de si. Simplicidade significa produtividade ou espontaneidade pura. Como tal, ela não se contrapõe tanto à concretude, quanto à heteronomia ou positividade.

Em segundo lugar, ‘simplicidade’ significa conhecimento *a priori* do elemento lógico puro (não misturado com algo diferente de si). Uma leitura cuidadosa do parágrafo 12 da *Enciclopédia* de 1830 mostra que Hegel emprega a locução ‘*a priori*’, tradicionalmente usada para designar a ordem de aquisição do conhecimento, em um duplo sentido: (i) *a priori* é o pensar como tal ou a Ideia puramente lógica; (ii) *a priori* é o autoconhecimento da Ideia lógica, seja na sua pureza (como a *Ciência da Lógica* quer apresentá-la), seja na confirmação que ela obtém na medida em que articula a filosofia real (i.e., filosofia da natureza e do espírito). A relevância dessa distinção tem a ver com a diferença entre *das Logische* (o lógico) e *die Logik* (a lógica), entre o pensar como princípio unitário de efetivação tanto das coisas físicas quanto das coisas espirituais (conforme a apropriação hegeliana da substância de Spinoza) e o pensar como o processo através do qual o lógico, que por si está aquém da dualidade entre consciente e inconsciente, chega ao saber de si mesmo na figura ideal da ‘ciência’ e nas figuras reais daqueles que resolvem filosofar.

Segunda questão

A segunda questão pergunta se pensar o puro ser como “o que inicia (*das Anfangende*)”¹⁶ constitua, ele mesmo, uma pressuposição. Pretendo proporcionar uma resposta dupla.

¹⁶Cf. *W* 5/68 (tradução minha).

Em primeiro lugar, o *pensamento* (isto é, pensar *determinado*) do puro ser *como* início lógico é, decerto, o produto de um pensar que reflete *sobre* o ser puro e o determina *como* o *início* de um processo de derivação de determinações ulteriores do pensar. Com respeito ao ser puro, porém, esse determinar é uma pressuposição que é feita pelo filósofo que já completou o decurso da ciência, que já sabe qual é o significado verdadeiro do ser, e antecipa-o em benefício do leitor da *Ciência da Lógica*. O ser puro ou indeterminado pode e precisa ser determinado como o necessário ponto de partida da derivação lógica apenas quando as determinações do método (a saber, início, progressão e fim) surgem de modo imanente no decurso da ciência. Nesse sentido, a tarefa do método é rearticular o significado do puro ser de modo que não exista mais uma discrepância entre o lado do pensar pensado e o lado do pensar pensante, ou seja, entre o lado do pensar como tal e o lado do pensar que reflete sobre ele. Em outras palavras, só no final da ciência não existe mais uma discrepância entre o ser puro e o saber dele como a forma mais indeterminada do pensar conceituante.

Em segundo lugar, não é errado dizer que pensar o puro ser *constitui* uma pressuposição para a ciência lógica. Mas o ponto relevante é que isso não lesa de algum modo a ‘ausência da pressuposição’ da ciência, pois o puro ser não é qualquer objeto que o pensar tenciona, mas a forma mais imediata e indeterminada do próprio pensar como tal. Esse pensar absolutamente abstrato é parte integral da ciência e o que importa na ciência é não *ter* pressuposições, a saber, não tomar conteúdos que venham de fora do seu caminho necessário. Portanto, a questão verdadeira é se o ser puro seja um pensamento ditado por uma pressuposição cega, que está por trás da ciência, ou se ele constitui uma pressuposição *racional*, ou seja, uma pressuposição interna ao pensar que determina a si mesmo de modo totalmente livre (i.e., sem receber conteúdos que se originam de fora), e pode, assim,

reconhecer a necessidade de iniciar com o ser puro. A ambição hegeliana é mostrar que o ser puro corresponde ao perfil do segundo tipo de pressuposição.

Terceira questão

A terceira questão pergunta como pode “o que inicia” ser o *resultado* de uma abstração de tudo e, ao mesmo tempo, ser um início absolutamente primeiro, sem pressuposição. Minha resposta consiste em distinguir dois significados da abstração: a abstração como atividade do espírito e a abstração como modalidade do pensar como tal.

A abstração como ato do espírito “exige uma força e perícia para retirar-se ao pensamento puro, para mantê-lo com firmeza e para mover-se dentro dele”¹⁷. Três ações estão denominadas nessa densa passagem, e nenhum verbo ocorre aí aleatoriamente. O primeiro verbo – “retirar-se ao pensamento puro” – alude à função de suspender a validade de todas as pressuposições do espírito finito a fim de permitir o ingresso na ciência; o segundo e o terceiro verbo – “mantê-lo com firmeza” e “mover-se dentro dele” – designam a ação de refletir, respectivamente, sobre o momento do entendimento e o momento racional do pensar como tal.

A abstração como modalidade pura do lógico é o próprio pensar lógico, na medida em que se determina ‘em e para si’, isto é, sem algum tipo de substratos emprestados da esfera das representações. O esclarecimento sobre como essas duas dimensões da abstração trabalham juntas requer uma análise da noção hegeliana de “refletir (*Nachdenken*)”, que na *Enciclopédia* indica a maneira de pensar peculiar à filosofia. Mas essa tarefa tem que ser deixada para outra ocasião.

¹⁷Cf. *W* 8/67 (*ENC* §19 Observação, p.65).

Quarta questão

No final, podemos proporcionar uma resposta cética à questão se a ausência de pressuposição pertence a rigor ao que inicia (ser puro) *ou* a quem inicia (o sujeito filosofante). Minha resposta é cética, na medida em que acho desnecessário, ou seja, infundado, formular a própria alternativa (“ou-ou”), porque o início lógico, sendo o início da *ciência*, deve unificar *tanto* seu lado puramente lógico *quanto* seu lado espiritual (no sentido hegeliano de *Geist* mencionado na resposta à primeira questão).

Vale a pena fazer um breve comentário sobre uma questão ulterior: se e até que medida o arbítrio, como poder de livre escolha, tem a ver com a ausência de pressuposição de quem inicia a ciência. Como já foi observado, a decisão de querer considerar o pensar como tal estabelece uma mudança na atitude do pensador a respeito do pensar. Essa mudança é o que Hegel chama de “elevação (*Erhebung*)” do pensar finito para o pensar científico. Ele não considera a dita elevação como um processo principalmente psicológico, mas como um processo que, mesmo desdobrando-se *através* da atividade deliberada do *pensador*, não está completamente em controle do pensador. Com efeito, depende de uma escolha arbitrária do pensador *o fato de que* ele resolve ou não filosofar, mas *como* essa resolução precisa ocorrer, o tipo de *conteúdo* em que ela se concentra, o tipo de *estágios* que o pensador *precisa* ter atravessado para chegar ao ponto de vista da filosofia, tudo isso acontece de acordo com um movimento espontâneo (i.e., não reduzível a qualquer vontade que lhe se queira impor) que não depende da escolha de algum sujeito pessoal.

Conclusão

Em conclusão, quero destacar um ponto de similaridade e, mais importante, dois pontos de diferença entre a visão hegeliana do início da filosofia e o pragmatismo.

O ponto de similaridade é o caráter *performativo* da filosofia. Isso significa, em geral, que a filosofia vale mais como uma atividade do que como uma doutrina; especificamente, que a resposta à questão sobre se uma filosofia sem pressuposição seja viável não repousa em um suposto *Grundsatz* (proposição fundamental) do sistema ou em uma compreensão preliminar de ‘como as coisas estão’, mas antes depende de como formulamos a questão sobre as pressuposições e como o pensar é efetivamente exercitado.

Os pontos de diferença concernem à natureza do pensar e da objetividade ou verdade. Embora nem Hegel nem os pragmatistas concebiam o pensar como um ‘espelho da natureza’ (de acordo com a expressão do famoso livro do Rorty), os pragmatistas parecem querer defender uma espécie de humanismo naturalista, no sentido que eles consideram o pensar (muitas vezes confundido com a mente ou a linguagem) como uma atividade que surge da interação prática com o meio ambiente natural, enquanto, ao mesmo tempo, fica “constantemente em serviço para as necessidades e os interesses humanos”¹⁸. Justamente por

¹⁸Cf. PIHLSTRÖM, S. *The Continuum Companion to Pragmatism*, ed. by S.Pihlström, London-New York, Continuum, 2011, p.6. Para uma interpretação humanística do projeto de Hegel com um enfoque pragmatista, vejam-se: BRANDON, R. “Some Pragmatist Themes in Hegel’s Idealism”, in *European Journal of Philosophy*, Hoboken, New Jersey (USA), vol. 7, n.2, 1999, pp.164-189; MAKER, W. “Hegel and Rorty, or, How Hegel Saves Pragmatism from Itself”, *The Owl of Minerva*, Philosophy Documentation Center (USA), vol. 37, n. 2, 2006, pp. 99-125; REDDING, P. “The Relation of Logic to Ontology in Hegel”. In: HAAPARANTA, L.; KOSKINEN J. (Eds.). *Categories and Being. Essays*

isso, os pragmatistas acabam por perder a oportunidade de entender a complexa articulação hegeliana do “pensar objetivo (*objektives Denken*)¹⁹”, que, a meu ver, escapa (e visa escapar) tanto ao naturalismo quanto ao humanismo.

Além disso, os pragmatistas parecem oscilar entre duas atitudes a respeito da objetividade. Por um lado, eles ligam o tema do antifundacionalismo com a extinção das próprias noções de verdade e objetividade, consideradas como remanescentes dogmáticos e, portanto, autoritários, de uma atitude fundacionalista acerca das pretensões do conhecimento. Por outro lado, eles têm a ambição de preservar essas noções, mas apenas sob a condição de traduzir a metafísica de Hegel para uma teoria pragmatista do significado, onde ‘verdadeiro’ e ‘falso’ estão pela aplicação ‘correta’ ou ‘errada’ de regras linguísticas dentro dos arcabouços contingentes que regem nossos jogos de pedir e dar razões. A meu ver, ambas as abordagens ficam a milhas de distância da compreensão hegeliana da verdade, e dificilmente dá para entender como o pensar de *Hegel* possa efetivamente contribuir para a construção de um pragmatismo semântico, senão para reprovar uma consideração unilateral (discursiva, proposicional, utilitarista) do pensar. Para sustentar essa crítica, os intérpretes interessados a defender Hegel dos seus admiradores pragmatistas são chamados a cumprir uma tripla tarefa: esclarecer o conceito hegeliano de verdade; dissolver a tese criptofundacionalista de que a linguagem (ou qualquer outra *estrutura* social, histórica ou natural) seria o cerne da racionalidade; desmontar o hábito enraizado que tende a estabelecer uma incompatibilidade entre qualquer tipo de fundamentação e uma justificação sem pressuposição da ciência e da verdade.

on Metaphysics and Logic. London - New York, Oxford University Press, 2012, pp.145-166.

¹⁹Cf. *W* 5/43.

Referências bibliográficas:

- BRANDOM, R. “Some Pragmatist Themes in Hegel’s Idealism”, in *European Journal of Philosophy*, Hoboken, New Jersey (USA), vol. 7, n. 2, 1999, pp.164-189.
- FERRARIN, A., *Il pensare e l’io. Hegel e la critica di Kant*, Pisa, ETS, cap. 5 (de próxima publicação).
- GLENDINNING, S. *The Idea of Continental Philosophy*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 2006.
- GLOCK, H.J., *What is Analytic Philosophy?* Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friederich, *Wissenschaft der Logik*, hgg. E. Moldenhauer, K.M. Michel, *Werke in zwanzig Bänden*, Bände 5-6, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1969-1971.
- ID., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Erster Teil: Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen*, hgg. E. Moldenhauer, K.M. Michel, *Werke in zwanzig Bänden*, Band 8, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970; *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio, Volume I, A Ciência da Lógica*, tradução por Paulo Meneses, São Paulo, Edições Loyola.
- KERVÉGAN, J.-F., “La science de l’idée pure”. In: *Archives de Philosophie*, Paris, vol. 75, 2012, pp.199-215.
- MAKER, W. “Hegel and Rorty, or, How Hegel Saves Pragmatism from Itself”, *The Owl of Minerva*, Philosophy Documentation Center (USA), vol. 37, n. 2, 2006, pp. 99-125.

-
- NUZZO, A. (Ed.). *Hegel and the Analytic Tradition*, London-New York, Continuum, 2010.
- PIHLSTRÖM, S. (Ed.). *The Continuum Companion to Pragmatism*, London-New York, Continuum, 2011.
- REDDING, P. “ The Relation of Logic to Ontology in Hegel”. In: Haaparanta, L.; Koskinen J. (Eds.). *Categories and Being. Essays on Metaphysics and Logic*. London - New York, Oxford University Press, 2012, pp.145-166.
- SCHÄFER, R. *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik*. In: *Hegel-Studien, Beiheft 45*, Hamburg, Felix Meiner, 2001.
- WINFIELD, R.D. *Overcoming Foundations. Studies in Systematic Philosophy*, New York, Columbia University Press, 1989.

Fraser vs. Honneth: redistribuição e reconhecimento – considerações sobre um modelo monista e dual de justiça

*Francisco Jozivan Guedes de Lima**

1. Introdução – A polarização redistribuição-reconhecimento: uma falsa antítese

Ao tratar da controvérsia e do debate entre redistribuição e reconhecimento enquanto dois modelos de justiça, Axel Honneth e Nancy Fraser orientam-se por duas perspectivas diversas: Honneth propõe um *modelo monista normativo* baseado no reconhecimento; Fraser propõe um *modelo dual ou bidimensional* de justiça que sustenta a mútua imbricação entre redistribuição e reconhecimento.

Fraser identifica dois tipos de justiça social¹: (α) um primeiro tipo mais vinculado à redistribuição de recursos e riquezas entre Norte e Sul, ricos e pobres, proprietários e trabalhadores. Aí residem propostas igualitárias objetivando diminuir os abismos sociais, algo vivenciado, sobretudo, nos

* Cursa doutorado em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Jozivan2008guedes@gmail.com

¹ Cf. FRASER; HONNETH. *Redistribution or recognition?* A political-philosophical exchange, p. 7.

últimos cento e cinquenta anos dentro da dinâmica contraditória do capitalismo que por um lado produz riquezas e, por outro, desigualdades; (β) um segundo tipo de justiça social concerne às “políticas de reconhecimento”, e suas reivindicações visam o igual respeito sob uma perspectiva étnica, racial e de gênero. Aí entram em cena as “ações afirmativas” como meios de reparar minimamente os abusos, violência e exclusões sofridas por mulheres, negros, gays e outras categorias historicamente marginalizadas. Portanto, duas demandas fundamentais têm perpassado as problemáticas da justiça social contemporânea: as reivindicações por redistribuição (*claims for redistribution*) e reivindicações por reconhecimento (*claims for recognition*).

Enquanto projeto filosófico contemporâneo em se tratando do século XX e deste século XXI, o tema da redistribuição emerge a partir da *Theory of Justice* de Rawls (1971) como uma tentativa liberal de articular a liberdade individual com o igualitarismo social dentro de sociedades democraticamente estáveis do ponto de vista constitucional. Ele tem, destarte, uma conotação minimamente kantiana, haja vista pressupor o Estado de direito como uma instância normativa capaz de proteger as liberdades individuais e, por extensão, auxiliar no progresso social.

Já o tema do reconhecimento bebe de uma fonte hegeliana e, por isso, depreende que as relações sociais e a intersubjetividade são anteriores à subjetividade, e que a autorrealização e a construção da consciência efetuam-se a partir de processos sociais e dialéticos de reconhecimento. O tema do reconhecimento foi recepcionado contemporaneamente por Charles Taylor e pela *Teoria Crítica*, e mais especificamente pela sua *terceira geração* que tem como expoente Honneth e sua obra *Kampf um Anerkennung* (1992). O modelo monista honnethiano de justiça entende que a redistribuição é um elemento já intrínseco e necessário às dinâmicas de reconhecimento.

Honneth tem algumas advertências ao modelo redistributivo porque a redistribuição parece não ser suficientemente democrática, mas sim procedimental e operacionalizada de modo vertical, isto é, como um conjunto de bens distribuídos pelo Estado de bem-estar social a cidadãos que estão à espera de assistencialismo público. No seu parecer, os procedimentos redistributivos precedem aos agentes efetivos e prescindem do consenso dos afetados e, nesse sentido, são impostos sem a mínima deliberação. “Ao invés de ‘bens’ nós devemos falar em relações de reconhecimento; ao invés de ‘distribuição’ nós devemos pensar em outros padrões de concessão de justiça”².

Isso atinge em cheio a Rawls³ e à sua teoria da justiça, haja vista a estabilidade social neste autor não depender apenas de princípios equitativos do justo que irão embasar a constituição, mas também demandar na prática a redistribuição de um conjunto de bens básicos (o mínimo existencial), algo do qual o Estado será incumbido de implementar.

Isso se consegue por meio da fiscalização de empresas e associações privadas e pela prevenção do estabelecimento de medidas monopolizantes e de barreiras que dificultem o acesso às posições mais procuradas. Por último, o governo garante o mínimo social, seja através de um salário-família e de subvenções especiais em casos de doença e

² “Instead of ‘goods’ we should speak of relations of recognition; instead of ‘distribution’ we should think of other patterns of granting justice”. HONNETH. “The fabric of justice: on the limits of proceduralism, p. 166.

³ Para Michael Sandel o modelo redistributivista é problemático desde sua origem, a saber, desde o procedimento (o experimento da razão) da posição original. Na sua visão, tal procedimento ao pressupor agentes artificiais (eu noumênicos) e, ipso facto, desengajados de contextos reais de escolhas, torna-se inefetivo e vulnerável. Cf. SANDEL. *El liberalismo y los límites de la justicia*, p. 46.

desemprego, seja mais sistematicamente por meio de dispositivos tais como um suplemento gradual de renda (o chamado imposto de renda negativo)⁴.

Prima facie, é como se redistribuição e reconhecimento remontassem aos velhos debates entre liberais e comunitaristas, ou à dicotomia entre *Moralität* kantiana e *Sittlichkeit* hegeliana. “Filosoficamente, portanto, os termos ‘redistribuição’ e ‘reconhecimento’ formam um casal estranho”⁵. É nesse sentido que Fraser depreende que a relação entre redistribuição e reconhecimento tem se estabelecido de um modo marcadamente polarizado: Os redistributivistas costumam rejeitar as políticas de reconhecimento protagonizadas pelos movimentos sociais; os defensores do reconhecimento olham com um certo desprezo para a redistribuição e a concebem como uma espécie de “materialismo fora de moda”. Fraser caminha na contramão dessa polarização. Na sua concepção, a pergunta sobre se um modelo de justiça deve embasar-se apenas no reconhecimento ou somente na redistribuição é deficitária porque há aí uma “falsa antítese”.

2. Para além da dicotomia redistribuição-reconhecimento: o pressuposto da “paridade de participação”

A tese de Fraser que constitui o fio condutor da sua concepção bidimensional de justiça é que “a justiça hoje requer redistribuição e reconhecimento. Nenhum por si só é

⁴ RAWLS. *Uma teoria da justiça*, § 43, p. 304.

⁵ “Philosophically, therefore, the terms ‘redistribution’ and ‘recognition’ make an odd couple”. Cf. FRASER; HONNETH. *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*, p. 10.

suficiente”⁶. A sua estratégia para desfazer a polaridade entre redistribuição e reconhecimento consiste na sua ressignificação, a saber, considerá-la não dentro de um paradigma estritamente filosófico, mas antes de tudo como uma referência às lutas sociais travadas na esfera pública a partir de paradigmas populares de justiça (*folk paradigms of justice*), sejam elas lutas por reconhecimento ou por redistribuição.

A redistribuição e o reconhecimento entendidos dentro de um paradigma popular de justiça podem ser contrastados a partir de quatro aspectos: (i) assumem uma concepção particular de injustiça. A redistribuição concebe a injustiça como oriunda das falhas do processo econômico. O reconhecimento vê a injustiça como resultado da cultura de dominação que impõe o desrespeito a certos grupos (ii) propõem diferentes remédios para combater a injustiça. A redistribuição propõe a reorganização da divisão do trabalho como solução ao igualitarismo. O reconhecimento propõe que os padrões culturais sejam repensados; (iii) ambos diferem com respeito às vítimas que sofrem as injustiças. A redistribuição, seguindo o paradigma marxista, pensa tais atores como classes. O reconhecimento, seguindo uma linha mais weberiana, concebe-os não enquanto relação de produção, mas como indivíduos que sofrem mais ou menos desrespeito e desprestígio; (iv) por fim, diferem no que concerne ao modo que vislumbram as diferenças. A redistribuição as pensa como resultantes de uma política econômica injusta.

⁶ “It is my general thesis that justice today requires *both* redistribution *and* recognition. Neither alone is sufficient”. FRASER; HONNETH. *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*, p. 9.

O reconhecimento as vê como atreladas às variações culturais⁷.

O marxismo ortodoxo tem insistido na tese que o remédio para a injustiça social não é o reconhecimento, mas a redistribuição. Seria preciso, portanto, abolir a propriedade privada e emancipar o proletário. Uma leitura bidimensional do problema da injustiça defende que as desvantagens econômicas acabam por sedimentar um status de subordinação e vice-versa⁸. Um exemplo disso é o caso das mulheres que além de sofrer uma série de restrições por não terem o devido reconhecimento na sociedade, fíndam por ocupar cargos e postos de trabalhos comumente inferiores e menos remunerados quando comparados aos cargos ocupados pelos homens. Na visão de Fraser, a maior característica da injustiça de gênero é o androcentrismo que nada mais é do que a institucionalização perversa de padrões que subestimam a importância da mulher nas interações sociais, legitimando, inclusive, a violência doméstica e outras formas de violência⁹. O mesmo sucede com os negros que sofrem implicações do não-reconhecimento (*misrecognition*) e da mal distribuição (*maldistribution*).

⁷ Cf. FRASER; HONNETH. *Redistribution or recognition?* A political-philosophical exchange, p. 12-15.

⁸ Fraser deixa claro que usa os termos “status” e “classe” para denotar as estruturas de subordinação institucionalizadas a partir de mecanismos econômicos que sistematicamente negam a membros da sociedade o significado e as oportunidades que precisam para participar de modo parêlho com os outros da vida social (*social life*). “A existência de uma estrutura, classe ou status hierárquico constitui um obstáculo à paridade de participação e, portanto, uma injustiça” (“The existence of either a class structure or a status hierarchy constitutes an obstacle to parity of participation and thus an injustice”). Cf. FRASER; HONNETH. *Redistribution or recognition?* A political-philosophical exchange, p. 49.

⁹ Cf. FRASER; HONNETH. *Redistribution or recognition?* A political-philosophical exchange, p. 21.

Para Fraser, Honneth erra ao pensar o reconhecimento em termos de autorrealização (*self-realization*). A vulnerabilidade do reconhecimento honnethiano consiste em focar de um modo exacerbado no desenvolvimento da autoestima, autoconfiança e autorrespeito considerando, sobretudo, sua dimensão psicológica. Claro que a análise de Fraser – pois *Redistribution or recognition* é publicado em 2003 – tem como recorte crítico *Luta por reconhecimento* (1992) e, por isso, ainda não tinha naquele dado momento a oportunidade de se defrontar com os avanços conceituais empreendidos em *Das Recht der Freiheit* (2011), onde Honneth redimensiona de um modo mais forte o reconhecimento conectando-o à dimensão social da liberdade e da eticidade (*die soziale Freiheit*). Aí, para além da dimensão pessoal, a liberdade social é reconstruída também a partir da dimensão do mercado e da esfera pública democrática¹⁰.

Indo na contramão do Honneth de *Kampf um Anerkennung* (1992), Fraser se propõe a pensar o reconhecimento como justiça¹¹. O reconhecimento tem a ver a partir de então com padrões culturais institucionalizados e com *status sociais*, algo que ela designa de “*status model of recognition*”. Essa visão traz consigo quatro vantagens¹²: (i) permite pensar o reconhecimento em termos de obrigação moral (deontologismo) o que põe os indivíduos marginalizados no mesmo patamar de participação; (ii) ao conceber o não-reconhecimento como um *status* de subordinação, localiza o erro nas relações sociais e não na psicologia pessoal ou interpessoal (não psicologização do

¹⁰ Cf. HONNETH. *Das Recht der Freiheit: Grundriß demokratischen Sittlichkeit*.

¹¹ Cf. FRASER; HONNETH. *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*, p. 28.

¹² Cf. FRASER; HONNETH. *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*, p. 30-33.

reconhecimento); (iii) evita a necessidade enfocada por Honneth da autoestima como *conditio sine qua non* para o reconhecimento; (iv) permite pensar o reconhecimento como um bem a ser redistribuído. “Aqui, em outras palavras, reconhecimento é atribuído ao domínio obrigatório universal da moralidade deontológica, como uma justiça distributiva. Na visão da autorrealização, em contraste, as perspectivas para a sua integração social são fracas”¹³.

Na perspectiva de uma concepção bidimensional de justiça, a redistribuição e o reconhecimento não podem se excluir, todavia, em sentido extremo, não podem também diluir-se ou subsumir-se uma a outra. Nas palavras da própria Fraser: “uma concepção bidimensional trata a distribuição e o reconhecimento como perspectivas distintas da justiça. Sem reduzir uma dimensão a outra, ela engloba ambas dentro de um quadro referencial mais amplo”¹⁴. Este quadro referencial mais ampliado tem como pressuposto normativo aquilo que ela designa de “*parity of participation*” (igualdade ou paridade de participação). “De acordo com esta norma, justiça requer arranjos sociais que permitem a todos (adultos) membros da sociedade interagir com os outros como iguais”¹⁵.

A participação é uma categoria normativa central dentro do modelo bidimensional de justiça proposto por

¹³ “Here, in other words, recognition is assigned to the universally binding domain of deontological morality, as is distributive justice. [...]. On the self-realization view, in contrast, the prospects for their conceptual integration are dim”. Cf. FRASER; HONNETH. *Redistribution or recognition?* A political-philosophical exchange, p. 33.

¹⁴ “A two-dimensional conception treats distribution and recognition as distinct perspectives on, and dimensions of, justice. Without reducing either dimension to the other, it encompasses both of them within a broader overarching framework”. Cf. FRASER; HONNETH. *Redistribution or recognition?* A political-philosophical exchange, p. 35.

¹⁵ FRASER; HONNETH. *Redistribution or recognition?* A political-philosophical exchange, p. 36.

Fraser porque ela se propõe a englobar tanto o paradigma da redistribuição de matriz rawlsiano quanto o paradigma do reconhecimento de matriz honnethiano. Para a paridade de participação obter o devido êxito é necessário o cumprimento de duas condições, a saber: (i) uma *objetiva* que diz respeito à distribuição de recursos materiais visando assegurar aos participantes a independência e voz; (ii) e uma *intersubjetiva* que concerne à disponibilização de padrões e valores culturais institucionalizados que possibilitem a garantia de oportunidades iguais atinentes à consecução da estima social. Isso objetiva e confronta todos aqueles padrões culturais que negam, mormente, a alguns segmentos da sociedade uma paridade de participação na vida social.

A condição objetiva segue os padrões da justiça redistributiva e lida com a dimensão econômica; a intersubjetiva põe em cena os aspectos sociais envolvidos na persecução do reconhecimento. A participação só é exitosa se ambas as condições são postas em prática. Nenhuma por si só é suficiente para dar cumprimento e efetivar o modelo da paridade participativa. “Assim, uma concepção bidimensional de justiça orientada para a norma da paridade de participação engloba tanto a redistribuição quanto o reconhecimento, sem reduzir uma à outra”¹⁶.

Fraser cita como um exemplo emblemático do reconhecimento pensado a partir de um modelo bidimensional de justiça o caso do casamento entre indivíduos do mesmo sexo, um tema que encontra fortes resistências na sociedade devido, segundo a autora, a institucionalização de valores e padrões heterossexuais, inclusive em nível jurídico, que negam o princípio normativo

¹⁶ “Thus, a two-dimensional conception of justice oriented to the norm of participatory parity encompasses both redistribution and recognition, without reducing either one to the other”. FRASER; HONNETH. *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*, p. 36.

da paridade de participação a gays e lésbicas¹⁷. Tal *status quo* comumente dá legitimidade às práticas homofóbicas visíveis nas interações sociais cotidianas. Um “remédio transformativo” a essa injustiça consiste na “desinstitucionalização” desses valores heteronormativos, o que implica repensar o casamento como uma instituição celebrada somente entre pessoas de sexo oposto e, *ipso facto*, ressignificar o dogma instituído ao longo do tempo em torno do casamento enquanto instância da procriação, vislumbrado empiricamente no imaginário que o casamento entre pessoas do mesmo sexo, além de quebrar o binômio homem-mulher, afetaria sobremaneira a manutenção e a continuidade da espécie, já que homossexuais seriam incapazes de reprodução biológica natural.

Para Fraser, a negação do direito ao casamento entre indivíduos do mesmo sexo, dentro de um modelo bidimensional de justiça, é dirimida apelando-se para a paridade de participação entendida como uma normatividade deontológica. O deontologismo¹⁸ – e aqui incide veementemente o critério do universalismo moral kantiano – tem sua imprescindibilidade na medida em que defende a irrestrita e universal igualdade de participação de todos os indivíduos na vida social.

Aqui, a norma da paridade de participação garante a gays e lésbicas reivindicações deontológicas, sem recorrer a avaliações éticas – sem, isto é, assumir o julgamento substantivo que relações homossexuais são eticamente avaliáveis. A abordagem da autorrealização, em contraste, não pode evitar pressuposições desses julgamentos, e, portanto, é

¹⁷ Cf. FRASER; HONNETH. *Redistribution or recognition?* A political-philosophical exchange, 39.

¹⁸ “O imperativo categórico é, portanto, só um único, que é este: *Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*”. KANT. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 223.

vulnerável ao contra-julgamento que a negam. Assim, o modelo de *status* é superior ao modelo da autorrealização no tratamento deste caso¹⁹.

A justificação de normas dentro do pressuposto deontológico da paridade de participação evita que diferenças religiosas e outros pluralismos neguem a categorias subalternas e marginalizadas o direito de participar da vida pública, o que confere um caráter profundamente deliberativo e democrático à concepção bidimensional de justiça. A participação, apesar de garantida deontologicamente, está presente na esfera pública como garantia de inclusão, diálogo e deliberação público-democrática. Nas palavras da própria Fraser,

para o modelo de *status*, portanto, a paridade de participação serve como um idioma público de contestação e deliberação sobre questões de justiça. Mais fortemente, ela representa *o principal idioma da razão pública*, a linguagem preferida para conduzir argumentações políticas democráticas sobre questões de distribuição e reconhecimento²⁰.

A pressuposição da paridade de participação como o “principal idioma da razão pública” é algo semelhante à

¹⁹ “Here, the norm of participatory parity warrants gay and lesbian claims deontologically, without recourse to ethical evaluation – without, that is, assuming the substantive judgment that homosexual relationship are ethically valuable. The self-realization approach, in contrast, cannot avoid presupposing that judgment, and thus is vulnerable to counter-judgments that deny it. Thus, the status model is superior to the self-realization model in handling this case”. Cf. FRASER; HONNETH. *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*, p. 40.

²⁰ “For the status model, then, participatory parity serves as an idiom of public contestation and deliberation about questions of justice. More strongly, it represents *the principal idiom of public reason*, the preferred language for conducting democratic political argumentation on issues of both distribution and recognition”. Cf. FRASER; HONNETH. *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*, p. 43.

argumentação de Rawls, a saber, que as doutrinas éticas abrangentes não podem impor de modo autoritário e autorreferenciado seu modo de vida e cosmovisão perante umas as outras, haja vista estarem todas permeadas pelo fato pluralismo razoável, próprio de sociedades democráticas secularizadas. Nesse sentido, os princípios de justiça têm primazia deontológica perante as doutrinas éticas abrangentes (segmentos religiosos, diferentes cosmovisões, etc.). Afinal, o que interessa é que todos podem participar dos processos deliberativos enquanto cidadãos, tendo como *conditio sine qua non* a garantia constitucional.

Fraser ainda salienta ainda dois aspectos fundamentais no que concerne à norma da paridade de participação: (i) há uma explícita complementaridade entre participação e reconhecimento, complementaridade esta que é traduzida por ela em termos de uma *inevitável circularidade*: “reivindicações por reconhecimento podem ser somente justificadas sob condições de paridade de participação, com condições que incluem reconhecimento recíproco”²¹; (ii) a paridade de participação é *universalista* em dois sentidos: “primeiro, ela engloba a todos (os adultos) como parceiros de interações. E segundo, ela pressupõe o igual valor moral dos seres humanos”²².

Apesar da conotação kantiana transcendental e, *ipso facto*, a priori, implícita nessa pressuposição universal da igualdade moral dos seres humanos, o que implicaria o seu

²¹ Thus, there is an unavoidable circularity in this account: claims for recognition can only be justified under conditions of participatory parity, which conditions include reciprocal recognition”. FRASER; HONNETH. *Redistribution or recognition?* A political-philosophical exchange, p. 44.

²² “First, it encompasses all (adult) partners to interaction. And second, it presupposes the equal moral worth of human beings”. Cf. FRASER; HONNETH. *Redistribution or recognition?* A political-philosophical exchange, 45.

não-tratamento simplesmente como meios, mas como fins em si mesmos, Fraser adverte que o sentido de universalidade moral aí presente não pode ser pensada em termos de “a priori”, de uma razão natural, mas em termos pragmáticos, seguindo desta forma as linhas fundamentais da teoria social. A partir desta perspectiva o reconhecimento não é tomado como um remédio para as patologias que afetam o gênero humano em geral, mas como uma profilaxia destinada a combater as patologias resultantes em injustiças advindas de condicionamentos sociais.

Considerações finais

Como demonstrado, a concepção dual ou bidimensional de justiça proposta por Fraser objetiva combater a dicotomia redistribuição-reconhecimento tomando-a como uma “falsa antítese”, já que na prática as injustiças ligadas ao reconhecimento e à redistribuição se inter cruzam e interpenetram. A justiça não pode ser concretizada a partir somente de elementos redistributivos ou apenas a partir de elementos vinculados às dinâmicas de reconhecimento. Na práxis cotidiana há coletividades que sofrem ambas as injustiças, algo que em “Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista” (1997), é designado de “coletividades ambivalentes”:

Essas coletividades são ‘ambivalentes’. São diferenciadas como coletividades em virtude tanto da estrutura político-econômica como da cultural-valorativa. Então, quando oprimidos ou subordinadas, sofrem injustiças ligadas à economia política e à cultura simultaneamente. [...]. Nesse caso, nem remédios redistributivos nem de

reconhecimento isoladamente são suficientes. Coletividades ambivalentes precisam de ambos²³.

Teóricos da justiça devem rejeitar a ideia que se deve escolher entre o paradigma da redistribuição ou o paradigma do reconhecimento isoladamente. Ao invés disso, é salutar que adotem uma concepção bidimensional de justiça fundamentada na norma da paridade de participação que pressupõe o entrelaçamento entre os dois modelos supracitados. Com Fraser, o próprio conceito de “reconhecimento” é ampliado para além da dimensão da “autorrealização” honnethiana; Fraser entende reconhecimento em termos de justiça em sua dimensão marcadamente social. Para ela, o modelo de reconhecimento atrelado à autorrealização ou à autoestima seria apenas um modelo psicologizado de justiça e, por isso, insuficiente para enfrentar as injustiças sociais.

Enfim, no que diz respeito ao aspecto crítico, uma das objeções que se poderia fazer a Fraser é endereçada à sua delimitação da paridade de participação a adultos, como citado anteriormente: “de acordo com esta norma, justiça requer arranjos sociais que permitem a todos (adultos) membros da sociedade interagir com os outros como iguais”. Essa restrição é altamente problemática porque reproduziria o próprio déficit da democracia grega, já que na *polis* a participação na *ágora* era restrita a cidadãos adultos do sexo masculino, economicamente autossubsistentes e ativos, eupátridas (bem nascidos, aristocratas proprietários de escravos), alijando, desta forma, a mulher, o escravo, o estrangeiro e crianças do processo de deliberação pública. Isso implica a imprescindibilidade de a paridade de participação, tomada enquanto pressuposto normativo-deontológico, estender e ampliar sua universalização para além de quaisquer restrições.

²³ Cf. FRASER. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista, p. 259.

Referências bibliográficas

- FRASER, Nancy. “da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista”. In: SOUZA, Jessé (Org.). *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.
- FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*. Translated by Joel Golb, James Ingram, and Christiane Wilke. New York: Verso, 2003.
- HONNETH, Axel. “The fabric of justice: on the limits of proceduralism”. In. OLIVEIRA, Nythamar; HRUBEC, Marek; SOBOTTKA, Emil; SAAVEDRA, Giovanni (Eds.). *Justice and Recognition: On Axel Honneth and Critical Theory*. Porto Alegre / Prague: PUCRS / Filosofia, 2015, p. 155-180.
- _____. *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin: Suhrkamp, 2011.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Trad. Almiro Pisseta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- SANDEL, Michael. *El liberalismo y los límites de la justicia*. Traducción: María Luz Melon. Barcelona: Gedisa Editorial, 2000.

Liberdade e minorias: uma aproximação das filosofias de Paulo Freire e Richard Rorty

Giovane Martins Vaz dos Santos

1. Paulo Freire, filósofo ou pedagogo?

Paulo Freire (1921 – 1997) é um intelectual lido em diversas áreas, de variadas formas. Grande parte dos estudos acadêmicos relacionados à sua obra são das áreas da pedagogia e da filosofia da educação. Na pedagogia, Paulo Freire é tido muitas vezes como o autor de um manual para ser utilizado pelos professores em sala de aula – o “manual Paulo Freire.” Na filosofia da educação, seu trabalho é constantemente associado a ideologias que acabam limitando a sua obra. A proposta do trabalho é tratar Paulo Freire como um filósofo no sentido estrito da palavra. Deste modo, a tarefa que se procura assumir nas próximas páginas é a de evitar uma leitura que coloque Paulo Freire como um teórico específico da área da educação. Ao fazer isso, se estará fazendo o que Richard Rorty (1931 – 2007) aconselhava que fizéssemos quando estudássemos outros filósofos: redescrever, ampliar, e se possível, tornar “útil” para os nossos objetivos a obra estudada.

Também tentarei mostrar que Paulo Freire provavelmente concordaria com Rorty nesta questão. A

¹ Acadêmico de filosofia da PUCRS. Bolsista de Iniciação Científica do CNPq e pesquisador do CEFA – Centro de Estudos em Filosofia Americana. E-mail: giovane.santos@acad.pucrs.br

forma como Freire leu, ensinou a ler e gostaria que fosse lido buscava evitar a limitação de grandes obras intelectuais a “ideias principais.” Um texto com ideias principais é um texto que sempre será lido da mesma forma, como um manual, sem espaço para a imaginação. Infelizmente, alguns de seus “seguidores” leem o próprio Paulo Freire como um manual a ser implementado.

Mas no que Freire se aproxima de Rorty em tudo isso? Para começar, nas bases intelectuais: ambos são leitores de Dewey, um filósofo pragmatista dos EUA do início do século XX. Dewey fez filosofia da educação e ficou conhecido por seu apego pela democracia, “a metafísica das relações do homem e sua experiência com a natureza.”² Rorty e Freire são deweyanos – embora o antiamericanismo da esquerda brasileira dificilmente admita esta influência do pragmatismo em Paulo Freire. Essa influência de Dewey no pensamento dos dois autores desembocou em um gosto incondicional pela liberdade, pela igualdade e pela democracia com justiça social. A seguir, será apresentada, então, a visão dos dois autores acerca da verdade e da liberdade. Buscando, por fim, mostrar como Paulo Freire e Richard Rorty chegaram a conceitos parecidos de *conscientização* e de *redescritção* ou *edificação*, respectivamente.

2. A liberdade para a verdade

Uma das principais características da obra de Richard Rorty é a sua crítica à filosofia moderna, que para o filósofo, girou em torno das ideias de *verdade*, *representação* e *objetividade*. O que incomodou Rorty foi a ideia de verdade como correspondência, ou seja, a ilusão de que a verdade é uma

² DEWEY, J. “Maeterlinck’s Philosophy of Life”, *in: The middle works of John Dewey*. Carbondale, Southern Illinois University Press, 1978. 592 p. Citado por RORTY, R. *Para realizar a América: o pensamento de esquerda no século XX na América*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 1999. 148 p.

representação que devemos procurar fazer da realidade exterior tal como ela é³. Quando buscamos este tipo de representação da realidade, caímos no que Hilary Putnam denominou de “perspectiva do olho de Deus:” um objeto da realidade deve ser representado sob todas as perspectivas possíveis (ou seja, sob nenhuma perspectiva) para que possa corresponder verdadeiramente à realidade.

Rorty também nos considera herdeiros de uma tradição que prioriza a verdade como um requisito para a nossa ação política. Perdemos muito tempo e muita energia procurando por algo que possamos chamar de verdade, para só então, com ela em mãos, partirmos para a ação política. As consequências deste tipo de atitude política podem ser ineficazes ou mesmo desastrosas. Quando olhamos para a história, identificamos rapidamente momentos em que a luta pela adequação do mundo a uma verdade aceita (quase sempre ideologicamente) acabou resultando em conflitos violentos, guerras, regimes totalitários e sofrimento de minorias sociais. Tanto na esquerda quanto na direita, a verdade muitas vezes serviu apenas como um meio para reduzir a liberdade política e cultural.

O projeto filosófico de Richard Rorty de resgatar o pragmatismo americano do início do século XX trouxe consequências importantes para a sua filosofia política. Seus dois principais referenciais teóricos do pragmatismo americano, John Dewey e William James, foram cidadãos de esquerda de um modo que Rorty também gostaria de resgatar. A esquerda americana pós anos 60, segundo o filósofo, adquiriu um caráter imobilista, de espectadora e desesperançada, com um crescente apelo pela “revolução” e com o abandono do reformismo – o fenômeno que alguns acadêmicos americanos denominam de “Nova Esquerda.”

³ Rorty trabalhou o tema em uma das suas obras mais clássicas: RORTY, R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. New Jersey: Princeton University Press, 1980. 395 p.

Posterior à Nova Esquerda, caracterizada pelo antirreformismo e pelo apelo à revolução do proletariado, surge a “Esquerda Cultural.” Rorty usou este termo para falar de uma corrente de esquerda que recorre a teorias extremamente abstratas para explicar os fenômenos sociais. O problema do apelo exclusivo à teoria é o perigo de se explicar um fenômeno abrangendo para toda a sociedade, enquanto o que se busca estudar é apenas um determinado grupo ou parcela da sociedade, ou apenas pequenas características inerentes a determinados setores sociais. Quando a esquerda busca explicar a opressão dos mais fortes em relação aos mais fracos usando da psicanálise, por exemplo, ela corre o risco de acabar perdendo um tempo precioso na resolução dos problemas que surgem dentro da própria teoria para tentar adequá-la à realidade que está sendo analisada – o que implica em uma postura quase exclusivamente de expectadora da realidade. A libido poderia ser uma ferramenta para a explicação de questões específicas da esfera social, mas se torna problemática quando tentamos transformá-la em um princípio motor dos conflitos de grupos sociais.

Apesar de ver muita importância nessas correntes de esquerda para a evolução política e social dos Estados Unidos, Rorty propõe um novo caminho para que a esquerda volte a ser política, isto é, com um foco direto na *polis*, sem o caráter exclusivamente revolucionário da Nova Esquerda e sem a atitude de espectadora da Esquerda Cultural. O caminho proposto por Rorty é a inversão da relação verdade-liberdade: ao invés de gastarmos tempo e energia teorizando, ou de não gastarmos muito tempo para a reflexão porque consideramos nossa ideologia verdadeira, devemos criar um ambiente em que todos os indivíduos sejam livres e iguais, ou seja, sem a possibilidade de que a liberdade de um prejudique a liberdade do outro.

A discussão sobre o que é a verdade é uma discussão que Rorty gostaria de ver superada. Independente do que for

a verdade, nós a utilizamos como um instrumento para nossa prática social e individual, para que coloquemos objetivos em comum a fim alcançarmos um mundo melhor. Seja lá o que for a verdade, ela dará conta de aparecer por si mesma quando construirmos uma sociedade livre, justa e igualitária. Ou seja, o ambiente que Rorty considerava o ideal para o exercício da razão pública. Em uma sociedade assim, não precisaremos combater com a lei nenhum tipo de discurso nem lutaremos pela “aplicação” de alguma ideologia que consideramos verdadeira, mas que pode se mostrar um fracasso. Colocaremos na mesa nossos objetivos mútuos ou conflitantes, e por meio do livre debate a verdade acabará aparecendo espontaneamente. Essa ideia, que para filósofos como McCarthy e Habermas parecia problemática⁴, Rorty considerava uma tendência cada vez mais crescente nas sociedades contemporâneas.

A utopia liberal de Richard Rorty e o seu gosto pela democracia possuem, como vimos, várias semelhanças com as ideias dos filósofos pragmatistas do início do século XX, tais como John Dewey e William James⁵. Como veremos a seguir, Paulo Freire desenvolveu ideias parecidas sobre a relação verdade-liberdade e sobre a democracia – com Dewey e Anísio Teixeira (também pragmatista) como principais referenciais teóricos.

2.1 Paulo Freire e a relação verdade-liberdade

Na filosofia da educação de Paulo Freire, a pedagogia é uma área estritamente ligada à política, ou seja, a educação

⁴ MCCARTHY, T. Private Irony and Public Decency: Richard Rorty's New Pragmatism. *Critical Inquiry*, Chicago, v. 16, n. 2, p. 355 – 370, dez./mar. 1990. Disponível em: < <http://www.jstor.org/stable/1343617> >.

⁵ Além de Donald Davidson, que não se considerava pragmatista, mas foi o referencial teórico para as principais ideias de Rorty acerca da verdade.

escolar deve servir como uma preparação para a transformação da *polis*. Várias leituras da filosofia de Freire o colocam lado a lado com visões marxistas ortodoxas, algumas enfatizando a admiração de Paulo Freire por Che Guevara, às vezes alimentando a interpretação da direita de que a pedagogia de Paulo Freire é uma simples “doutrinação para a revolução socialista.” Na verdade, a filosofia da educação de Paulo Freire visa uma sociedade livre, justa e igualitária, onde a preparação para a vida na *polis* está mais ligada à vida política grega, de vida em sociedade no sentido aristotélico, do que à doutrinação dos estudantes para partidos ou ideologias⁶.

Talvez uma interpretação mais fiel a Paulo Freire deva dar um foco maior à sua influência teórica não marxista. Freire era, de fato, um socialista, no sentido utópico do termo⁷. Na sua prática educacional, intelectual e filosófica, no entanto, ele parecia estar mais próximo do projeto rortiano de renovação da esquerda e de alguns traços do pragmatismo americano do início do século XX.

O mesmo imobilismo e a mesma ortodoxia da esquerda que Rorty denunciou nos Estados Unidos foram denunciados por Paulo Freire no Brasil, especialmente na sua obra autobiográfica *Cartas a Cristina*⁸. Da mesma forma que Rorty, Freire também foi influenciado por Dewey na

⁶ Para uma análise da pedagogia de Paulo Freire a partir da pedagogia grega, Cf. GHIRALDELLI, P. Um grego erótico: Paulo Freire. In: _____. *As lições de Paulo Freire: filosofia, educação e política*. Barueri: Manole, 2012. P. 27 – 30.

⁷ Paulo Freire sempre tratou o socialismo como uma utopia no sentido de apontar os problemas da realidade atual, ao invés de tratá-lo como um objetivo a ser alcançado. A utopia como um modo de realçar problemas que precisam ser resolvidos leva ao movimento, enquanto a utopia como um modelo de sociedade a ser alcançado a qualquer custo leva ao imobilismo ou mesmo ao fascismo.

⁸ FREIRE, P. *Cartas a Cristina: Reflexões sobre minha vida e minha práxis*. 3. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2003. 333 p.

formulação de uma filosofia que se preocupe menos com a *verdade* e mais com a *liberdade*.

A filosofia freireana e a questão da verdade e da liberdade giram em torno do seu conceito antropológico que define (historicamente e socialmente) o ser humano como o ser que é *vocacionado* para *ser mais*. Nas palavras de Freire,

Não hesitaria em afirmar que, tendo-se tornado historicamente o *ser mais* a vocação ontológica de mulheres e homens, será a *democrática* a forma de luta ou de busca mais adequada à realização da vocação humana do *ser mais*. Há, assim, um fundamento ontológico e histórico para a luta política em torno não apenas da *democracia*, mas de seu constante aperfeiçoamento. Não é possível atuar em favor da igualdade, do respeito aos demais, do direito à voz, à participação, à reinvenção do mundo, num regime que negue a liberdade de trabalhar, de comer, de falar, de criticar, de ler, de discordar, de ir e vir, a liberdade de ser⁹.

A *vocação* do ser humano para *ser mais* aparece diversas vezes na obra de Paulo Freire, que faz questão de enaltecer a palavra “vocação,” evitando, assim, um caráter metafísico e “determinista” para a sua concepção antropológica.

Essa vocação ontológica do ser humano só pode ser realizada em um ambiente justo, livre e igualitário: a democracia. À medida que a democracia é melhorada pela transformação política e social, com mais liberdade, igualdade e justiça social, aumenta o espaço de possibilidades para que o indivíduo aperfeiçoe a si mesmo. Portanto, fica claro que para o filósofo, a vocação humana de se aperfeiçoar intersubjetivamente se torna espontânea na

⁹ FREIRE, P. *Cartas a Cristina: Reflexões sobre minha vida e minha práxis*. 3. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2003. p. 192-193.

mesma medida em que a sociedade proporciona condições de liberdade para o exercício da razão pública.

Paulo Freire e Richard Rorty também desenvolveram uma “ferramenta intelectual” para a libertação das minorias sociais: Rorty chamou essa ferramenta de *redescrição* ou *edificação*; Paulo Freire a denominou de *conscientização*. Ambas libertam, como veremos a seguir, não apenas as minorias sociais do preconceito e da discriminação, mas também os agentes desse preconceito e dessa discriminação.

3. Rorty e a (re)descrição das minorias

A filosofia sempre teve a pretensão de ser a área acadêmica detentora da verdade. Por isso um pensador como Rorty, que herdou o perspectivismo de Nietzsche, a noção de verdade de Davidson e a filosofia da linguagem de Wittgenstein, sofreu resistência de outros filósofos que ainda se apoiavam em algumas visões tradicionais da filosofia. Um debate interessante acerca da noção meramente instrumental de verdade utilizada por Rorty ocorreu com o filósofo americano Thomas McCarthy.

McCarthy escreve um artigo sobre a inversão conceitual que Rorty faz da verdade-liberdade para a liberdade-verdade. Para McCarthy, até podemos ter abandonado a noção metafísica de Verdade, mas ainda vivemos sob a noção transcultural de verdade, ou seja, ainda procuramos verdades incondicionais e independentes de variações culturais sobre assuntos específicos¹⁰.

¹⁰ MCCARTHY, T. Private Irony and Public Decency: Richard Rorty's New Pragmatism. **Critical Inquiry**, Chicago, v. 16, n. 2, p. 355 – 370, dez./mar. 1990. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1343617>>.

Rorty responde ao artigo de McCarthy¹¹ com uma compreensão diferente sobre a noção de verdade no mundo contemporâneo: não só abandonamos a noção de verdade transcultural em vários setores da sociedade, como também adotamos formas variadas para falarmos dos mesmos assuntos, formas que escapam do rigor lógico que utilizamos quando teorizamos sobre algo. Como exemplos, Rorty cita os romances, os poemas, a música e o cinema – formas de falarmos sobre o mundo sem que haja a necessidade de recorrermos à teoria ou à noção de verdade ou de validade. Para falar sobre o romance, por exemplo, Rorty introduz sua noção de *redescrição*:

[...] Este desfazer é efetuado pela redescrição, oferecendo um vocabulário para falar de algumas pessoas, situações ou eventos específicos que atravessam o vocabulário que temos até então utilizado em nossas deliberações morais e políticas. O romance não oferece um argumento dentro do mesmo espaço dialético que previamente ocupamos, mas antes oferece um vislumbre de outros espaços. O desejo de redescrever, cultivado pela leitura dos romances, é diferente do desejo de demonstrar, cultivado pelas leituras metafísicas¹².

Portanto, a redescrição, quase que em oposição à demonstração, funciona como uma forma de enxergarmos setores da sociedade, indivíduos ou instituições políticas de outras maneiras, ampliando nossas perspectivas e escapando de uma pretensão lógica de demonstrar algo sob a

¹¹ RORTY, R. 1990. *Truth and Freedom*: a Reply to Thomas McCarthy. **Critical Inquiry**, Chicago, v. 16, n. 3, p. 633-43, mar./jun. 1990. Disponível em: < <http://www.jstor.org/stable/1343643> >.

¹² RORTY, R. 1990. *Truth and Freedom*: a Reply to Thomas McCarthy. **Critical Inquiry**, Chicago, v. 16, n. 3, p. 633-43, mar./jun. 1990. Disponível em: < <http://www.jstor.org/stable/1343643> >. p. 638.

“perspectiva verdadeira.” A redescrição possui a função de aumentar o *espaço lógico* da linguagem da comunidade, e não de reduzir as interpretações ao crivo único da verdade e da falsidade.

Rorty viu na *redescrição* uma ferramenta poderosa para que as minorias sociais possam libertar-se a si mesmas. Os novos meios de comunicação, a utilização do espaço público, os romances, as novelas e o cinema, tudo isso pode ser usado a favor da redescrição das minorias, de modo que os grupos com menos representatividade política e que sofrem ódio social possam ser vistos sob novas óticas que afetam diretamente a nossa sensibilidade em relação a esses indivíduos.

A *redescrição* se encaixa perfeitamente na inversão que Rorty faz na relação verdade-liberdade. Isso por que o ódio às minorias muitas vezes aumenta quando elas apelam apenas para a militância do “olho por olho, dente por dente.” Se olharmos para a história da luta dos movimentos de minorias, notaremos que a ferramenta da *redescrição* é utilizada em vários momentos em favor das minorias e dos grupos oprimidos, seja por charges, seja por manifestações culturais, seja por representações teatrais ou cinematográficas. A *redescrição*, assim como o apreço pela liberdade em contrapartida com a instrumentalização da verdade, é uma *tendência* identificada por Richard Rorty na sociedade contemporânea e não uma invenção filosófica feita por ele.

Recorrer a novas descrições com o intuito de aumentar a *sensibilidade* dos grupos majoritários da sociedade é uma estratégia que garante mais liberdade para as minorias, já que o aumento da sensibilidade implica em um aumento de respeito. A *redescrição* das minorias, para Rorty, é o principal meio para que elas adquiram, diante da sociedade, *autonomia moral*. Como veremos a seguir, Paulo Freire segue uma linha parecida, dentro do que ele chama de *conscientização*.

3.1 Paulo Freire, a *conscientização* e a *pedagogia do oprimido*

O contexto histórico em que Paulo Freire viveu não permitiu que ele chegasse a conhecer o vocabulário da luta por direitos das minorias como nós conhecemos hoje. No entanto, sua filosofia girou em torno do tema da “libertação dos oprimidos,” onde a palavra “oprimido,” geralmente, incluía pessoas de culturas que sofriam preconceito pelo baixo nível de alfabetização, negros, pobres, operários, mulheres, gays e outros.

Ser livre (no sentido de “liberdade” usado por Freire) no Brasil do século XX não era uma tarefa fácil para quem não gozava de condições financeiras básicas. Ao contrário de Rorty, que via nos EUA uma tendência pela liberdade em detrimento da verdade, Freire via no Brasil a *necessidade* como um impedimento para que houvesse um mínimo de *liberdade* para boa parte das pessoas – a fome, por exemplo, afetava milhões de brasileiros. Neste contexto, Paulo Freire propõe a *conscientização* como uma ferramenta para a libertação dos oprimidos.

Conscientizar em um sentido freireano não significa simplesmente tomar consciência de algo, mas sim passar a ter consciência do mundo no que ele deve ser transformado e nas causas que levam o oprimido a ser oprimido. À medida que o oprimido tem suas necessidades básicas supridas, ele pode começar a entender que suas necessidades não são fruto de um destino pré-determinado, mas sim algo que impede o oprimido de ser livre como os outros cidadãos.

Ao invés de partir para a luta armada ou para a “revolução do proletariado,” como pregava parte da esquerda que Paulo Freire começou a caçoar nas suas últimas obras, o filósofo apostou em algo parecido com a *redescritção* de Rorty.

A “pedagogia do oprimido” de Paulo Freire, como dito anteriormente, é muitas vezes vista como uma simples

preparação ideológica para o socialismo. Outras interpretações falam do respeito à cultura do oprimido, de modo que o professor deve tratar os erros do aluno como acertos, evitando a correção e adaptação do aluno à norma culta brasileira, o que poderia ser considerado, por esses comentadores, como um tipo de preconceito.

O objetivo de Paulo Freire com a pedagogia do oprimido era o de trazer a cultura do aluno *desenraizado*¹³ para a cultura do professor, de modo que desta dialética tanto o professor quanto o aluno saíssem culturalmente diferentes. A filosofia da educação de Paulo Freire era baseada na intersubjetividade e na convivência de culturas diferentes, sempre com o fim de melhorar a democracia. Do diálogo entre alunos e professor, da leitura do livro em conjunto com a pesquisa e com as dúvidas suscitadas pelo livro, da absorção de uma nova cultura sem o abandono da cultura antiga, nasce sempre uma releitura do mundo. Ao trazer os alunos para a cultura erudita preservando os traços da cultura antiga, o oprimido passa a ter *autonomia moral* e pode começar a reivindicar aqueles direitos que podem o tornar efetivamente livre.

O que Paulo Freire chama de *releitura* é próximo do conceito de *redescrição* de Rorty no sentido de que uma nova imagem do mundo é criada, tanto nas minorias quanto nas maiorias, favorecendo um processo de transformação social e política. Foi assim que, na esfera política, a luta contra a fome alcançou integrantes de todas as classes sociais. A obra *Cartas a Cristina* possui um parágrafo importante sobre o conceito freireano de *conscientização*:

¹³ O *desenraizado* é o estudante que precisa, por conta do trabalho ou de outro motivo, abandonar a sua cultura para viver em outra. Na nova cultura, o estudante muitas vezes começa a sofrer preconceito, além de ter dificuldades de entender os novos elementos da nova cultura. A pedagogia de Paulo Freire visa trazer o *desenraizado* para a nova cultura sem perder sua cultura anterior.

[...] O discurso do faminto é o seu próprio ato de comer a comida. É diminuindo a necessidade que maltrata que ele fala. É a partir desta coisa concreta – comida – que responde a esta outra coisa concreta – a fome – que o faminto pode, inclusive, preparar-se para, compreendendo melhor ou começando a compreender a razão da sua fome, se engajar na necessária luta contra a injustiça. Mais ainda, engajando um sem-número de pessoas que comem, que vestem, que ouvem música e vivem bem, a campanha necessariamente moverá a muitos, mudando-lhes a maneira de ver e de pensar o Brasil. A campanha as conscientizará e as “converterá”¹⁴.

A *conscientização* é, portanto, uma descrição nova da realidade, que visa à libertação dos que ainda vivem no regime da necessidade. Diferente de Rorty, Paulo Freire não chega a mencionar explicitamente as outras formas de descrição disponíveis na literatura, no cinema, etc. Porém, é razoável dizer que o processo de conscientização não acontece por meio da imposição de uma verdade, mas sim da *sensibilização* das majorias e da *autonomia moral* das minorias – o que, por outro lado, é muito próximo da *redescrição* de Rorty.

4. Conclusão

Aproximar as filosofias de Paulo Freire e de Richard Rorty não é uma tarefa simples, visto que ambos viveram em contextos diferentes: Rorty viveu em uma democracia consolidada, enquanto Freire viveu parte da sua vida em uma ditadura militar e a outra parte em uma democracia imatura. As preferências políticas dos dois filósofos também parecem, em primeira análise, apontar para um impasse em

¹⁴ FREIRE, P. *Cartas a Cristina*: Reflexões sobre minha vida e minha práxis. 3. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2003. p. 237.

qualquer tentativa de fazer uma aproximação teórica na filosofia política dos dois filósofos: enquanto Rorty se autodenomina como um liberal de esquerda anticomunista, Paulo Freire é um socialista com influência católica.

Por outro lado, o referencial teórico dos dois autores, centrado no pragmatismo americano, e o gosto pela democracia e pela liberdade, herdado de filósofos como John Dewey, tornam o pensamento dos dois filósofos muito parecido em alguns pontos. Vimos que tanto Freire quanto Rorty tentam inverter a relação tradicional da esquerda entre verdade e liberdade; ambos, do mesmo modo, veem na *redescrição* ou na *releitura* do mundo um modo de sensibilização em relação ao sofrimento das minorias sociais.

A leitura de Paulo Freire a partir de um viés pragmatista, pode ser uma releitura da própria obra do filósofo – que na maior parte do tempo é tratado apenas como “pedagogo” ou “educador.”

Freire e Rorty oferecem uma leitura inovadora e que levanta muitas discussões sobre o processo de militância política. Em tempos de uma esquerda desgastada e de uma luta intensificada por novos direitos para as minorias, trazer as ideias dos dois autores para o debate público parece ser uma boa ideia.

Referências:

DEWEY, J. *Freedom and Culture*. New York: Prometheus Books, 1989. 134 p. (Great books in philosophy).

_____. *Vida e educação*. 10 ed. São Paulo: Melhoramentos; Rio de Janeiro: Fundação Nacional de Material Escolar, 1978. 113 p. (Tradução: Anísio Teixeira).

FREIRE, P. *Ação cultural para a liberdade: e outros escritos*. 4. ed. v. 10. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. 149 p. (O mundo, Hoje).

_____. *Cartas a Cristina: Reflexões sobre minha vida e minha práxis*. 3. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2003. 333 p.

_____. *Educação como prática da liberdade*. 10 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980. 150 p.

_____. *Pedagogia do oprimido*. 14 ed. v. 21. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983. 218 p. (O mundo, Hoje).

GHIRALDELLI Jr., P. *As lições de Paulo Freire: filosofia, educação e política*. Barueri: Manole, 2012. 98 p.

_____. Rorty, Nietzsche e a democracia. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, v. 4, n. 2, p.17-25, jul. 1998. Disponível em: <<http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br/pt/home/item/21-rorty-nietzsche-e-a-democracia>>. Acesso em: 31 ago. 2015.

GRANIÇO, F. A Verdade no fim da linha e a urgência democrática: Estudos sobre o debate Habermas & Rorty de 2000. **Redescrições: Revista on line do GT de Pragmatismo e Filosofia Norte-americana**, São Paulo, v. 2, n. 1, p.24-36, abr. 2010. Disponível em: <<http://www.gtpragmatismo.com.br/redescricoes/edicao6.htm>>. Acesso em: 31 ago. 2015.

MCCARTHY, T. Private Irony and Public Decency: Richard Rorty's New Pragmatism. *Critical Inquiry*, Chicago, v. 16, n. 2, p. 355 – 370, dez./mar. 1990. Disponível em: < <http://www.jstor.org/stable/1343617> >.

ROCHA, M.J.P. A crítica de Richard Rorty à teoria do conhecimento e uma possibilidade de redescrição. **Redescrições: Revista on line do GT de Pragmatismo**, São Paulo, v. 3, n. 3, p.71-80, dez. 2012. Disponível em: <http://www.gtpragmatismo.com.br/redescricoes/redescricoes/ano3_03/artigo4.pdf>. Acesso em: 31 ago. 2015.

RORTY, R. Democracia e Filosofia. **Redescrições: Revista on line do GT de Pragmatismo**, São Paulo, v. 3, n. 4, p.86-97, dez. 2013. Tradução: Fernando Langkammer dos Santos e Marcelo Martins Barreira. Disponível em: <http://www.gtpragmatismo.com.br/redescricoes/redescricoes/ano4_03/3_rorty.pdf>. Acesso em: 31 ago. 2015.

_____. *Objetividad, relativismo y verdad*: Escritos filosóficos 1. Barcelona: Paidós, 1996. 301 p.

_____. *Para realizar a América*: o pensamento de esquerda no século XX na América. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 1999. 148 p.

_____. *Philosophy and the Mirror of Nature*. New Jersey: Princeton University Press, 1980. 395 p.

_____. 1990. Truth and Freedom: a Reply to Thomas McCarthy. *Critical Inquiry*, Chicago, v. 16, n. 3, p. 633-43, mar./jun. 1990. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1343643>>.

SCOFANO, R. G. Rorty, Paulo Freire e Rubem Alves: Convergências em Educação. **Redescrições: Revista on line do GT de Pragmatismo e Filosofia Norteamericana**, Rio de Janeiro, p.1-9, abr. 2009.

Disponível em:
<<http://www.gtpragmatismo.com.br/redescricoes/redescricoes/memoria/scofano.pdf>>. Acesso em: 30 ago. 2015.

O problema da identidade pessoal em Paul Ricoeur: narratividade e hermenêutica do si

Jeferson Flores Portela da Silva¹

1 INTRODUÇÃO

A proposta da presente investigação é oferecer uma propedêutica àqueles que desejam iniciar seus estudos na problemática da identidade pessoal e da identidade narrativa no pensamento do filósofo francês Paul Ricoeur. Quem é você? Podemos dizer que a problemática da identidade de uma pessoa nos remete diretamente para a questão de quem sou eu? Embora essa questão não esgote as narrativas que temos ao longo da vida, sempre estão latentes em nosso dia-a-dia, quem somos?²

Através da problemática da narratividade, temos um sólido alicerce para contar a história do indivíduo e, por conseguinte, salvaguardar a noção de identidade pessoal, cujo empreendimento, no pensamento de Ricoeur, é fundamental. Segundo Ricoeur, a identidade de uma pessoa é possível de ser estabelecida pelo viés da narrativa, pois esta

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria, UFSM, RS. Bolsista CAPES – Endereço eletrônico: floresfapas@gmail.com

² PELLAUER, David. *Compreender Ricoeur*. Trad. de Marcus Penchel. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 123.

é a forma mais privilegiada de conhecer quem nós somos, um indivíduo que age, sofre, narra. No pensamento ricoeuriano, devemos ter presentes duas modalidades temporais da pessoa que se apresentam como: *identidade-idem* e *identidade-ipse*. A filosofia de P. Ricoeur apresenta desde o início uma preocupação com a questão do sujeito temporal, o que já aparece na obra *Tempo e Narrativa*. Salientamos que esta obra é dividida em três tomos, o primeiro volume tendo sido lançado em 1983 e o último, em 1985. Na obra, *O si-mesmo como um outro* (1990), Ricoeur se propõe a mostrar como a narrativa se vincula ao conceito de identidade pessoal e explorando as duas formas temporais da pessoa se apresentar no espaço-tempo. O primeiro polo temporal é a ipseidade, derivada do latim, possui o significado de movimento, consciência da própria existência. Pois o homem segundo a compreensão de Ricoeur tem consciência de que existe e sua história de vida é a sua identidade pessoal e esta é descrita por uma configuração narrativa. Tal é a importância da narrativa que a identidade de um indivíduo só é possível pelo recurso narrativo, pois se compreende o termo identidade narrativa e identidade pessoal como se um complementasse o outro. Mas, Ricoeur salienta que a identidade não pode ser explicada tão somente pela narrativa, pois a narratividade é a melhor opção para identificar um determinado quem, não que seja a única explicação. Salientamos que, pela ipseidade, o sujeito é capaz de ser reflexivo e é sobre a ipseidade que a maior parte dos problemas sobre a questão da identidade pessoal emergem, pois ela é responsável pela manutenção de suas promessas, ou seja, quem determinado indivíduo é e faz depende a todo instante de uma constante promessa de efetivação de suas obras.

A segunda modalidade da identidade é a mesmidade³, ou a identidade-*idem*, que é responsável pelo caráter estático da pessoa. A mesmidade é dita de muitas formas, a saber: identidade numérica, identidade por semelhança extrema, continuidade ininterrupta e a permanência no tempo. Segundo Nascimento, o conceito de identidade-*idem* “[...] é definida como um conceito de relações entre modalidades que a compõe. Em verdade, Ricoeur não deixa muito evidente de que ordem são as “relações” da mesmidade [...]”⁴. Cada um dos conceitos presentes na mesmidade é detalhadamente expressa por Ricoeur como formas de identificar um objeto ou um sujeito como sendo a mesma coisa. Tendo presente essas duas formas de identidade, a saber, a identidade-*ipse* e a identidade-*idem*, presentes no conceito de identidade pessoal, a mesmidade é fácil perceber, está presente em algumas estruturas de nosso ser, como o próprio corpo, por mais que nos modifiquemos com o passar do tempo, aumente o tamanho, o peso, etc, o nosso corpo é o mesmo. A ipseidade tem sua apresentação em nosso psicológico, nas escolhas, promessas que fazemos para os outros, e nessa esteira se origina a maior problemática que é justamente conhecer esse quem que não pode ser conhecido de antemão por nenhuma forma de descrição, uma vez que a sua história de vida é contínua e não se fecha em uma narrativa determinada.

³ Essa palavra é utilizada principalmente dentro da literatura filosófica, seu significado é dado a algo que permanece a mudança temporal, na pessoa podemos encontrar traços de mesmidade na genética de cada indivíduo, nos objetos eles por si só são mesmidades. O contrário da mesmidade na filosofia é a ipseidade, que significa uma manutenção de si pelo comprometimento que fazemos em nossas promessas.

⁴ NASCIMENTO, Cláudio Reichert. *Identidade pessoal em Paul Ricoeur*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2009, p. 29.

2 A PROBLEMÁTICA DA IDENTIDADE PESSOAL: MESMIDADE E IPSEIDADE

Tanto para Ricoeur como para Nascimento, que tão bem reconstrói a argumentação de Ricoeur, o equívoco no emprego do termo identidade é o que origina um grande problema no que tange à identidade de uma pessoa. A tese de Ricoeur pode ser descrita da seguinte maneira: “[...] as dificuldades que obscurecem a questão da identidade pessoal resultam da falta de distinção entre os dois usos do termo identidade [...]”⁵. O primeiro polo que caracteriza o conceito de identidade é a mesmidade, tem como sinônimo a identidade-*idem*. A expressão mesmidade é identificada com o termo *idem*, em latim, significa *mêmeté*, no francês, *sameness*, em inglês e no alemão significa *Gleichheit*. *Idem* é o idêntico no sentido de permanência temporal e extremamente parecido. No pensamento de Ricoeur, a mesmidade é extremamente importante para a constituição de um indivíduo, possui traços que identificam determinada pessoa com algumas características estáveis pelo tempo. “[...] A

⁵ Idem, p. 28.

mesmidade é um conceito de relação e uma relação de relações⁶[...]”⁷.

O segundo uso do termo da identidade corresponde à palavra ipseidade, a identidade-*ipse* ou identidade do si (*soi*). *Iipse* é uma palavra que deriva do latim, em inglês é conhecida como *selfhood* e em alemão por *Selbstheit*. Para Nascimento, o *ipse* é “[...] o idêntico a si, no sentido de não-estranho, isto é, ser diferente no sentido de mutável, porém, isso não quer dizer que a *ipseidade* venha a se tornar *outrem* [...]”⁸. Essa distinção é capital para compreender a problemática que gira em torno da identidade narrativa e da identidade pessoal, justamente por ser um

⁶ Para compreensão da mesmidade é preciso ter noção de quatro componentes que fazem parte deste conceito, a saber, identidade-mesmidade. O primeiro é a identidade numérica: de duas ocorrências de uma coisa designada por um nome invariável na linguagem comum, dizemos que é a mesma coisa e não coisas diferentes, isso é, uma única e mesma coisa, identidade aqui significa unicidade (RICOEUR, 1990, p. 140). A segunda modalidade que faz parte do conceito de mesmidade é a identidade qualitativa, ou seja, semelhança extrema: dizemos de A e de B que eles possuem a mesma vestimenta, que não teria diferença de trocarmos o A pelo B, ou ainda pelo C. Essa identidade trabalha com o critério de identificação sem perda semântica. A terceira noção é a continuidade ininterrupta que trabalha com o primeiro e o último estágio da vida de um indivíduo que consideramos o mesmo durante sua existência. Esse aspecto da mesmidade prevalece quando “[...] o crescimento e o envelhecimento operam como fatores de dessemelhança e, por implicação, de diversidade numérica [...]” (RICOEUR, 1990, p. 142). Por fim, temos a permanência no tempo que trabalha como uma estrutura invariável de um instrumento (pessoa) do qual teremos com o tempo trocado progressivamente as peças, mas ainda somos a mesma pessoa, eis o caso da permanência genética. Para Ricoeur “[...] o que permanece aqui é a organização de um sistema combinatório [...]” (1990, p. 142).

⁷ RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990, p. 140.

⁸ NASCIMENTO, Cláudio Reichert. *Identidade pessoal em Paul Ricoeur*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2009, p. 28.

problema temporal da permanência da pessoa em um tempo e espaço. Tal “[...] distinção não serve para opor completamente os dois termos, porque, como ver-se-á na noção de caráter, Ricoeur fala do entrecruzamento entre a identidade como *idem* e a identidade como *ipse*, ou seja, o que é interno ao *quem* [...]”⁹. Para Botton, essa distinção que acontece entre identidade-*idem* e identidade-*ipse* já comparecia com força no pensamento de Ricoeur e no de Derek Parfit, cujo objetivo era salientar que no conceito de identidade era onde o confronto entre os dois polos obtinha lugar privilegiado. Isso acorreria sempre que ambas as aporias não conseguiam distinguir bem o uso correto do conceito de identidade pelas valências temporais, mesmidade e a ipseidade.

3 A IDENTIDADE NARRATIVA

Percebemos que em todo o percurso de Ricoeur, sua obra toma corpo dentro do campo da narratividade cada vez de uma forma mais abrangente, pois é a identidade narrativa que caminha lado a lado com a identidade pessoal, tendo assim, um conceito reflexivo unido a uma historicidade. É dessa forma que se estrutura a identidade de um si mesmo ao longo de sua vida.

Com isso, os métodos de compreensão que a narratividade oferece à temporalidade “[...] fazem com que a unidade temporal narrativa torne possível uma saída mediana a essa dicotomia, pondo em jogo precisamente a distinção mesmidade-*ipseidade* no interior da identidade[...]”¹⁰. Botton ainda acrescenta que a “[...] confusão entre dois modos de identidade é a causa da

⁹ Idem.

¹⁰ BOTTON, João Batista. *O caráter e a promessa em Paul Ricoeur: uma perspectiva narrativa*. Dissertação (Mestrado em filosofia) – UFSM, Santa Maria, 2010, p. 54.

inevitável recorrência a um substancialismo ou à pura diversidade pela exclusão expressa um do outro [...]”¹¹.

3.1 A MESMIDADE

O conceito de mesmidade é colocado através de algumas modalidades as quais já foram abordadas neste estudo, todavia, devido sua relevância é sempre adequado reformular sua ligação e como ela se desenvolve no pensamento de Ricoeur. “Identidade numérica, identidade por semelhança extrema, continuidade ininterrupta e a permanência no tempo [...]”¹² são as modalidades que a mesmidade utiliza¹⁵. No pensamento de Ricoeur ainda não percebemos de que ordem são “as relações” das quais a mesmidade faz parte.

O primeiro conjunto das relações disposta por Ricoeur é constituído pela identidade numérica. Esta e as demais foram brevemente tratadas acima, neste texto, como nota de rodapé. Mas agora serão mais bem dispostas para uma melhor compreensão do que seja a mesmidade. Essa primeira modalidade resume-se em identificar um indivíduo como o mesmo numa escala temporal, o quer dizer que duas ocorrências de um mesmo objeto tendo um nome invariável podem ser identificadas e permite que digamos que não se trata de dois objetos diferentes, mas na verdade um mesmo e único objeto. Neste modelo se destaca uma unicidade, porém, não se considera a mudança temporal nas ocorrências do objeto. Esse objeto que possui um nome invariável na gramática e consiste de um corpo material. No dia-a-dia podemos citar vários exemplos destes corpos: uma

¹¹Idem.

¹² NASCIMENTO, Cláudio Reichert. *Identidade pessoal em Paul Ricoeur*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2009, p. 29.

xícara, uma mesa, uma toalha e outros. Segundo a compreensão de Nascimento, “[...] suas diversas ocorrências não querem dizer que é outro objeto, mas o mesmo objeto que fora identificado anteriormente e que agora é reidentificado [...]”¹³.

Para Ricoeur a identidade-*idem* significa unicidade e seu contrário é pluralidade (não apenas uma vez, mas duas e/ou várias vezes o mesmo objeto). Esse primeiro elemento da identidade-mesmidade corresponde exclusivamente à noção de identificação (no sentido de reidentificação do mesmo), que possibilita afirmar que conhecer um objeto é reconhecê-lo como o mesmo: o mesmo objeto duas vezes, *n* vezes¹⁴. Nesta esteira, perscrutemos com mais minúcia a distinção que Botton faz do conceito de identidade numérica estabelecido por Ricoeur.

A identidade-*idem* é fundada sob a identidade numérica. Nessa base, mesmidade significa unicidade; e a identificação, numa relação de comparação, o reconhecimento do mesmo como um - único. A identidade numérica determina os critérios que se lhe acrescentam em reforço, como provas de verificação do reconhecimento do mesmo¹⁵.

As provas de verificação das quais o autor escreve funciona como uma reivindicadora de semelhança a um nível redundante, pela qual tem possibilidade de substituição de duas ocorrências de um mesmo corpo físico comparado, sem perda semântica¹⁶. Neste caso seria afirmar

¹³ Idem, p. 30.

¹⁴ RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990, p. 141.

¹⁵ BOTTON, João Batista. *O caráter e a promessa em Paul Ricoeur: uma perspectiva narrativa*. Dissertação (Mestrado em filosofia) – UFSM, Santa Maria, 2010, p. 55.

¹⁶ Idem.

que A e B possuem a mesma vestimenta, e mesmo que sejam trocados os seus valores semânticos, se mantêm tal qual eram. Segundo a ideia de Nascimento, essa forma de identidade é uma extensão que assoma valor à identidade numérica e, “[...] fortalece o fato de mostrar que o indivíduo é o mesmo, pois a semelhança do indivíduo agora identificado com o anterior leva a crer que se trata do mesmo [...]”^{17,18}. O terceiro modelo de mesmidade é conhecido como continuidade ininterrupta (*continuité ininterrompue*), que é “[...] o desenvolvimento do primeiro ao último estágio daquilo que nomeamos como o mesmo indivíduo [...]”¹⁹. Essa modalidade se vincula/ou substitui a segunda forma de mesmidade, a, a identidade qualitativa.

Vincula-se se considerarmos que a continuidade ininterrupta preserva a semelhança extrema de um estágio ao outro, e substitui se pensarmos que a continuidade ininterrupta possui uma idéia de

¹⁷ NASCIMENTO, Cláudio Reichert. *Identidade pessoal em Paul Ricoeur*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2009, p. 30.

¹⁸ Nascimento salienta que essa segunda modalidade da mesmidade possui falhas, pois, com a distância no tempo se torna débil identificar um indivíduo. Um exemplo disso é quando se investiga crimes cometidos em guerras ou ditaduras. O suposto acusado pode alegar inocência, pois, existe um abismo temporal entre o acontecimento e o presente onde este indivíduo está sendo acusado. Portanto, se tem a necessidade de trazer para a discussão a terceira modalidade de mesmidade, a continuidade ininterrupta, pois só pela semelhança extrema a identificação se torna frágil.

¹⁹ NASCIMENTO, Cláudio Reichert. *Identidade pessoal em Paul Ricoeur*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2009, 2009, p. 30.

substrato que permanece o mesmo, porém se altera sem romper com este tipo de identidade²⁰.

Este terceiro modo de mesmidade no transcurso do tempo se oferece como um critério da similitude²¹. Como já afirma Ricoeur em alguns de seus exemplos, utiliza os álbuns de fotos de família, com distintos momentos e épocas, quando colocados lado a lado ameaçam a identidade de um determinado quem²².

Contudo, “[...] a força corrosiva do tempo exige como critério último um princípio subjacente à similitude e à continuidade [...]”²³. Para isso Ricoeur faz uso de um quarto polo da identidade-mesmidade, permanência no tempo. Para o filósofo este será, por exemplo, “[...] a estrutura invariável de um instrumento do qual teremos progressivamente mudado todas as peças[...]”^{24,25}. Os exemplos usados por Ricoeur são a estrutura de um instrumento musical e o código genético. Na questão do instrumento musical, trocamos todas as suas partes e no final se mantém sendo a mesma guitarra ou violão. Com relação ao código genético de um indivíduo, temos a “[...] organização de um sistema combinatório [...]”²⁶. O importante é percebermos que

²⁰Idem.

²¹ Segundo a compreensão de Ricoeur esse conceito é entendido como “critère annexe ou substitutif da la similitude” (RICOEUR, 1990, p. 142).

²² NASCIMENTO, Cláudio Reichert. *Identidade pessoal em Paul Ricoeur*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2009, 2009, p. 30.

²³ BOTTON, João Batista. *O caráter e a promessa em Paul Ricoeur: uma perspectiva narrativa*. Dissertação (Mestrado em filosofia) – UFSM, Santa Maria, 2010, 2010, p. 56.

²⁴ RICOEUR, 1990, p. 142.

²⁵ “La structure invariable d’un outil dont on aura progressivement changé toutes les pièces” (RICOEUR, 1990, p. 142).

²⁶ RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990, p. 142.

ambos os exemplos tem partes trocadas ou modificadas, mas a estrutura se mantém a mesma. Em algum sentido isso pode ser considerado como sendo o mesmo, mesmo instrumento e mesmo indivíduo²⁷. Neste esquema, o sentido de permanência temporal é transcendental da identidade numérica, pois tal organização é o que possibilita e garantirá a reidentificação do mesmo, do quem temporal de cada sujeito²⁸.

3.2 A IPSEIDADE

Ricoeur, ao descrever os conceitos da mesmidade sabiamente percebe que ela responde, por um lado, à estrutura de um corpo físico, sua permanência temporal, embora se modifiquem algumas partes devido a sua exposição ao tempo, em razão de um estágio ao outro de sua vida, mas, a pessoa se mantém sendo a mesma, mas por outro lado o autor percebe o conceito de ipseidade, este responde exclusivamente as suas ações em um espaço e tempo. Em poucas palavras, Ricoeur afirma existir duas modalidades presente na identidade de uma pessoa, o código genético presente no polo da mesmidade e a manutenção de si, presente no estatuto de ipseidade. Segundo Nascimento, “[...] a resposta para a distinção entre o caráter substancial da mesmidade, com a adscrição da ação ao seu agente pelo lado da *ipseidade*, reside no modo em que se concebe a noção de *ipseidade* [...]”²⁹, que constitui o leque de respostas à questão que se coloca quando se trata da identidade de uma pessoa, de um quem? contraposto à questão do quê (mesmidade)?

²⁷Idem.

²⁸ NASCIMENTO, Cláudio Reichert. *Identidade pessoal em Paul Ricoeur*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2009, p. 31.

²⁹Idem.

A ambiguidade da noção de permanência temporal, com base no sentido que esta tem da identidade numérica suscita um novo sentido, que não se reduz a um invariante relacional³⁰. Por assim dizer, a semântica latina se torna um pouco frágil para expressar o sentido da ipseidade³¹ na identidade de um sujeito. Ricoeur, na sua primeira intenção filosófica da obra *O si-mesmo como um outro*, salienta, segundo a reconstrução que Nascimento faz, que o polo *ipse* ao “[...] designar a eu próprio [eu mesmo], tu próprio [tu mesmo], ele próprio [ele mesmo], ou seja, a semântica da expressão deixa evidente o sentido reflexivo do termo[...]”³², ipseidade³³.

O aspecto de abnegação que essa modalidade (*ipseidade*) de permanência desenha é justamente um traço volitivo que se concerne exclusivamente ao si (*soi*). Esta forma de permanência temporal é bem diferente da primeira,

³⁰ BOTTON, João Batista. *O caráter e a promessa em Paul Ricoeur: uma perspectiva narrativa*. Dissertação (Mestrado em filosofia) – UFSM, Santa Maria, 2010, p. 57.

³¹ Ipeidade ou *ipse* é adjetivo e pronome demonstrativo: o próprio, a própria. Podemos conceber o *ipse* como “aquilo que é por si” (BOTTON, 2010, p. 57).

³² NASCIMENTO, Cláudio Reichert. *Identidade pessoal em Paul Ricoeur*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2009, p. 32.

³³ A pergunta pelo quem de cada sujeito, que norteia a problematização do presente trabalho do modo de permanência no tempo está presente na obra *Ser e Tempo*, de Heidegger, também se encontra presente na obra de Hannah Arendt, *A condição humana*. Ricoeur sofreu forte influência desses autores, entretanto, não podemos analisar com coerência o grau de influência que cada um dos filósofos contribuiu para o pensamento de Ricoeur. Neste trabalho optamos por não reconstruir os argumentos que mostram a influência que Ricoeur sofreu de ambos os teóricos, e também, não estudaremos com minúcia a questão do quem em nenhum desses pensadores, pois a nossa análise acerca da questão quem vai ser sob a ótica de Ricoeur.

pois não está vinculada indistintamente a objetos físicos (coisas/ou pessoas). Esse polo da identidade se vincula com a ação de todos os quem, o si se reconhece no desvio que a sua ação oferece, “[...] implicando-se como autor e responsável [...]”³⁴.

4 A DIALÉTICA E A HERMENÊUTICA DO SI

Para Nascimento “[...] a principal importância da pergunta quem? como interrogação pelo modo de permanência do *si* é que a pergunta permanece e assim deve manter-se como pergunta, porque não é algo que deva servir como fundamento [...]”³⁵. O problema da identidade pessoal e da identidade narrativa está na mesma gama de problemas que dizem respeito à identidade-ipseidade, pois essa modalidade temporal é conectada pela pergunta “quem sou eu?”. Tendo presente essa dialética que acontece entre as perguntas pelo quem de um indivíduo e pelo o quê, percebemos que na filosofia de Ricoeur, o modo de permanência da identidade-*ipse* só se dá a conhecer por intermédio dos polos, a saber, o caráter e a promessa (ou palavra empenhada)³⁶.

O caráter, por sua vez, exprime bem o traço indireto da ipseidade, pois esse polo temporal só se apresenta pelas características da identidade-mesmidade. O filósofo salienta que a “[...] polaridade desses dois modelos de permanência da pessoa resulta de que a permanência do

³⁴ BOTTON, João Batista. *O caráter e a promessa em Paul Ricoeur: uma perspectiva narrativa*. Dissertação (Mestrado em filosofia) – UFSM, Santa Maria, 2010, p. 57.

³⁵ NASCIMENTO, Cláudio Reichert. *Identidade pessoal em Paul Ricoeur*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2009, p. 34.

³⁶ RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. São Paulo: Papirus, 1991, p. 143.

caráter exprime a ação de recobrir quase completamente uma pela outra da problemática do *idem* e da do *ipse* [...] ³⁷”. Enquanto isso, a fidelidade a si em manter a palavra dada em suas promessas marca certo afastamento entre o si e o mesmo. Com isso se atesta uma irreducibilidade das suas problemáticas, isso quer dizer que ocorre uma dialética onde uma encobre a outra, tendo o caráter com uma permanência maior. A ipseidade se mostra recobrando (*recouvrement*) a mesmidade na figura simbólica da promessa ³⁸. A hipótese elencada por Ricoeur sugere que:

A polaridade que irei escutar sugere uma investigação da identidade narrativa na constituição conceitual da identidade pessoal, à moda de uma mediação específica entre o pólo do caráter, em que *idem* e *ipse* tendem a coincidir, e o pólo da manutenção de si, em que a ipseidade liberta-se da mesmidade ^{39,40}

Mas isso é antecipar por demais o laborioso percurso acerca da problemática que se desenvolve na identidade pessoal e narrativa.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A investigação que se pretendeu realizar neste neste artigo versou sobre a perspectiva da identidade pessoal e da identidade narrativa aportada por Paul Ricoeur em especial na obra de 1991, *O si-mesmo como um outro*, nos

³⁷Idem.

³⁸Idem.

³⁹ RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990, p. 143.

⁴⁰ *La polarité que je vais scruter suggère une intervention de l'identité narrative dans la constitution conceptuelle de l'identité personnelle, à la façon d'une médiète spécifique entre le pôle du caractère, où idem et ipse tendent à coincider et le pôle du maintien de soi, ou l'ipséité s'affranchit de la mêmété* (1990, p. 143).

estudos quinto e sexto. Utilizamos também a obra original lançada em Paris no ano de 1990, *Soi-même comme un autre*.

No segundo momento desse estudo, tratamos de elucidar os dois polos do termo identidade pessoal. Nessa segunda investigação poderíamos nos perguntar sobre o que entender por identidade pessoal. Esta questão está na confluência de dois usos do conceito que tratamos aqui por identidade, identidade como mesmidade, respondendo ao latim *idem* e identidade como ipseidade, respondendo ao latim *ipse*. A mesmidade poderia entender como a face objetiva da identidade, ou seja, a resposta à questão *quê?* Quanto a esta problemática recobre duas significações distintas que constantemente se entrecruzam: a) a identidade numérica, que se opõe a pluralidade; b) a identidade qualitativa que indica uma semelhança extrema, mas é compatível a uma pluralidade. Essas duas modalidades temporais que derivam do conceito fenomenológico de mesmidade são distintas, mas se conjugam quando necessário, por exemplo: em crimes de guerra tal fulano é suspeito por ser semelhante à pessoa que se viu no lugar no crime. De imediato, a identidade qualitativa se junta à numérica, mas mesmo assim se torna um critério débil com o passar do tempo, por isso é necessário mais dois usos da identidade-*idem*. Em virtude da distância no tempo, elencamos a identidade por continuidade ininterrupta e a permanência no tempo, pois assim a identidade de uma pessoa teria condições de ser reconhecida sem perda devido à distância no tempo e as suas mudanças.

A ipseidade é o segundo tópico de discussão nessa problemática, pois neste conceito concerne o aspecto subjetivo da pessoa no que tange a problemática temporal de um indivíduo, isso é, a questão do quem? A pergunta pelo quem de um indivíduo é exposta principalmente da figura fenomenológica da promessa, onde a identidade-*ipse* se desvincula de todo e qualquer traço de mesmidade, libertando-se na noção de caráter. A permanência do

indivíduo na esteira da ipseidade se dá pelo ato de empenhar sua palavra, ou seja, pela manutenção de si.

Por fim, propomos uma pergunta que norteia acerca da noção de caráter e de promessa, a qual é um tema em aberto e sempre que possível merece ser debatido. A nosso ver, a defesa que Ricoeur faz acerca da liberdade que o conceito de ipseidade ganha quando se desvincula da mesmidade deveria ser revista ou repensada, pois segundo a compreensão de Nascimento o *si* só é capaz de empenhar sua palavra pelo ato de prometer⁴¹. Nesse sentido, a ipseidade se relaciona diretamente com a alteridade, com o outro. A tese seria que a manutenção do si depende dos hábitos perseverados na figura do caráter, pois o conjunto das identificações que o si adquire durante sua vida são com figuras heroicas, das quais o si estabelece uma relação de fidelidade para com o outrem. Isso é antes de tudo fruto dessa bagagem cultural adquirida e perseverada na noção de caráter, onde o indivíduo identifica-se com costumes, normas, valores, outros.

Os valores e normas que se adquire em uma comunidade seria a forma de reconhecer-se com. Eis a questão ética da promessa. Portanto, antes de encerrarmos a problemática da identidade pessoal, ela se torna um problema de pesquisa, pois, o que faz com que mantenhamos nossas promessas? Ou mantemos nossas promessas por uma questão de hábito adquirido simbolizado pela figura do caráter?

⁴¹ NASCIMENTO, Cláudio Reichert. *Identidade pessoal em Paul Ricoeur*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2009, p. 74.

REFERÊNCIAS

BOTTON, João Batista. *O caráter e a promessa em Paul Ricoeur: uma perspectiva narrativa*. Dissertação (Mestrado em filosofia) – UFSM, Santa Maria, 2010.

NASCIMENTO, Cláudio Reichert. *Identidade pessoal em Paul Ricoeur*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2009.

PELLAUER, David. *Compreender Ricoeur*. Trad. de Marcus Penchel. Petrópolis: Vozes, 2010.

RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.

_____. *O si-mesmo como um outro*. São Paulo: Papirus, 1991.

La impronta foucaultiana en la propuesta de Ian Hacking acerca de las ciencias humanas

María Laura Martínez¹

I. Introducción

Ian Hacking se ha definido a sí mismo como un filósofo formado en la tradición analítica. Sin embargo, ha reconocido también la profunda influencia que han ejercido filósofos como Friederich Nietzsche y Michel Foucault sobre parte importante de su trabajo. Como ejemplo baste mencionar que ha definido sus libros *The Emergence of Probability* como una arqueología fuertemente influida por *Les mots et les choses*; *The Taming of Chance* como una genealogía de tipo foucaultiana y que en *Mad Travelers* sostiene: “Mi propia deuda con Foucault es grande”.² Hacking ha señalado, además, que dicha deuda se contrajo a partir de su primer contacto con *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, pero que fue *Les Mots et les choses* lo que cambió su visión de filósofo analítico al cual no se le ocurría que el contexto pudiera tener la menor relevancia para la filosofía.

Su forma de trabajar —“echando un vistazo” a la rica complejidad del mundo— está basado en una red de conexiones en las cuales pueden identificarse algunos nodos:

¹ Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad de la República. Uruguay.

² “*My own debts to Michel Foucault are great*”. Hacking, 1998, págs. 85-86.

1) estilo de pensamiento & acción científicos, 2) probabilidad, 3) construcción de personas (*make up people*) y 4) experimentación y realismo científico.

En una entrevista que se le realizara en 2002 Hacking señala que aunque nunca ha sentido gran necesidad de unificar su trabajo siente fuertes conexiones entre las diferentes partes del mismo y menciona a Michel Foucault como uno de los trozos de la red. A la luz de un análisis sistemático de la obra del filósofo canadiense, mi propuesta es que Michel Foucault no puede ser considerado meramente como una parte sino, en algún sentido, como un hilo conductor que logra el entramado de la misma.

En esta comunicación, sin embargo, me restringiré a analizar la impronta que el pensamiento foucaultiano ha dejado particularmente en el trabajo de Hacking acerca de las ciencias humanas.

II. Nociones para las ciencias humanas

Aunque quizá el libro más conocido de Ian Hacking es *Representing and Intervening* (1983), dedicado fundamentalmente al análisis del trabajo en ciencias naturales y particularmente a la reivindicación del papel de la experimentación en la ciencia, en esa misma época e incluso desde antes, Hacking trabajaba y reflexionaba acerca del ámbito de las ciencias humanas. La mayoría de sus trabajos en esta área, sin embargo, aparecieron a partir de la década de 1990. En ellos Hacking manifiesta no renunciar a las principales líneas de investigación en las que venía trabajando, pero acuña una serie de nociones estrechamente relacionadas entre sí y específicas para las ciencias humanas. Nociones que denotan claramente la influencia foucaultiana.

Las reflexiones de Hacking sobre las clasificaciones de las personas son, según él mismo dice, una forma de nominalismo. Pero no es un nominalismo tradicional, que sostiene que las categorías, clases y taxonomías son creadas

y establecidas por el hombre, y que si bien pueden ser desarrolladas o revisadas, una vez establecidas permanecen básicamente fijas y no interactúan con lo clasificado. Por el contrario, el nominalismo que Hacking propone para las ciencias humanas es lo que llama un ***nominalismo dinámico***, un nominalismo en acción, al que le interesa la interacción entre los nombres y lo nombrado. Se ocupa de las diversas formas en que las clasificaciones interactúan con los individuos a los que se aplican. Es el único que puede ilustrar cómo la categoría y lo categorizado se ajustan mutuamente, y el único que tiene implicancias para la historia y la filosofía de las ciencias humanas al argumentar que ciertas clases de seres y de acciones humanas surgen conjuntamente con la invención de las categorías que las etiquetan.

Hacking fue atraído por este tipo de nominalismo a partir de teorías acerca de lo homosexual y lo heterosexual como clases de personas y por sus observaciones acerca de las estadísticas oficiales. El planteo del nominalismo dinámico no es que hay una clase de personas que comienza a ser crecientemente reconocida por los burócratas o estudiosos de la naturaleza sino, más bien, que una clase de personas surge (*come into being*) al tiempo que se inventa la propia clase.

Hacking reconoce que Nietzsche pudo haber sido el primer nominalista dinámico al afirmar en *La gaja ciencia* que, “(...) basta crear nuevos nombres, apreciaciones y probabilidades para, a la larga, generar cosas”.³ La “construcción” de personas sería un caso especial de este fenómeno. Sin embargo, algunos puntos lo separan de la concepción nietzscheana. Para Hacking las cosas dependen más de lo que son que de cómo se nombran.

Foucault puede ser visto, según Hacking (2007:4), -y a pesar de que él nunca se haya identificado como tal-, como

³ Nietzsche, 2004, pág. 74.

un defensor más reciente del nominalismo dinámico al entender a la homosexualidad como una forma específica de ser que existe solamente a partir de un tiempo histórico y social particular. Para él, como para Nietzsche, los conceptos son evoluciones. Por lo tanto, en su genealogía intenta soslayar en la medida de lo posible los universales antropológicos para interrogarlos en su constitución histórica. Intenta mostrar cómo los objetos –las personas y sus modos de comportamiento- se constituyen a través de un número de prácticas, y en ese sentido, la historia juega un rol esencial en su constitución. Nuestros dominios de posibilidad y nosotros mismos, somos, de alguna forma, contruidos por los nombres y lo que a ellos se relaciona.

Como señalamos, un estudio que condujo a Hacking a este tipo de nominalismo fue su investigación acerca de las estadísticas y su observación de que ellas crean nuevos espacios en los que ajustar y enumerar a las personas, crean nuevas clasificaciones que conducen a nuevos tipos de individuos. La recolección sistemática de datos sobre las personas afecta no sólo las maneras en que se concibe una sociedad, sino también las maneras en que se describe a los semejantes. La invención de una clasificación para las personas -y su aplicación-, produce numerosos efectos, afecta cómo se piensa, trata y controla a los individuos así clasificados. Hacking se vio fascinado por esta dinámica de la relación entre las personas incluidas en las clases, el conocimiento acerca de ellas y los expertos. Denominó a este fenómeno el *efecto bucle* (*looping effect*)⁴ de las clases humanas -es decir, las interacciones entre las personas y su clasificación. Las personas clasificadas en un cierto sentido tienden a conformarse o a crecer en los sentidos en que ellas son descriptas; pero como también los individuos desarrollan sus propias formas de comportamiento,

⁴ “(...) *the way in which a classification may interact with the people classified*”. Hacking, 2007, pág. 286.

entonces las clasificaciones y descripciones deben ser constantemente revisadas. La personalidad múltiple⁵ - ejemplo trabajado por Hacking en *Rewriting the Soul*- es una ilustración de este efecto *feedback* en que las clasificaciones afectan a la gente clasificada, y viceversa, porque según él los doctores fueron los que crearon el espacio conceptual para la idea de multiplicidad. En medicina, los expertos, tienden a dominar lo conocido, es decir, al paciente; y este tiende a actuar en los sentidos en que los expertos esperan que lo haga. Esto es dinámica pública, pero también hay una dinámica más privada.

La teoría y la práctica de la personalidad múltiple está ligadas con recuerdos y memoria de la niñez, memoria que no solamente será recobrada sino también redescrita. Nuevos significados cambian el pasado, que es reinterpretado, o aún más, es reorganizado, repoblado. Se llena con nuevas acciones, nuevas intenciones. Es como si la redescrición retroactiva cambiara el pasado. Se habla no solamente de “*construir personas sino de construirnos a nosotros mismos volviendo a trabajar nuestra memoria*”.⁶ Si una descripción no existía o no estaba disponible en un tiempo pasado, entonces en aquel momento no se podía actuar intencionalmente bajo la misma. La acción tuvo lugar, pero no bajo la nueva descripción. Quizá es mejor pensar las acciones humanas pasadas como siendo en cierta extensión indeterminadas. Cuando se recuerda lo que se hizo, lo que otras personas hicieron, se puede también repensar, redescibir, y re-sentir el pasado. Esas redescriciones del pasado pueden ser perfectamente verdaderas. Por esto

⁵ Hacking clasifica a la personalidad múltiple dentro de las que él llama enfermedades transitorias, no porque dure sólo un tiempo en la vida de un individuo, sino porque se presenta sólo en algunas épocas y lugares, por razones que solamente se puede conjeturar que están relacionadas con la cultura de dichas épocas y lugares.

⁶ “(...) *making up people but making up ourselves by reworking our memories*”. Hacking, 1995, pág. 6.

Hacking dice que el pasado es revisado retrospectivamente. No significa solamente que se cambia de opinión acerca de lo que se hizo, sino que, como se cambia la comprensión y sensibilidad, el pasado vuelve lleno de acciones intencionales que, no estaban cuando aconteció. Esto ha ocurrido con el concepto de abuso infantil⁷ que se ha expandido de tal forma que más y más situaciones caen bajo su descripción y hay cada vez más casos de abuso para reportar. El abuso infantil conduce a argumentar siguiendo la línea de que las personas acaban viéndose a sí mismas como abusadoras y/o abusadas porque se las clasifica de esa manera. No interesa tanto la verdad o falsedad de esta proposición sino el sentido en que el asumirlo conduce a las personas a redescubrir su propio pasado y a explicar su experiencia y sentir su pasado de manera diferente. En general, el conocimiento acerca de los individuos cambia la manera en que ellos se piensan a sí mismos, las posibilidades que se abren, en definitiva, las personas que se “construyen”.

Las estadísticas a partir de las que Hacking trabaja no son un mero reporte, sino que, crean nuevas clases de personas y, en consecuencia, nuevas formas de ser y comportarse. Dada una etiqueta existe una clase concreta de personas a ser etiquetada o, en otras palabras, hay una clase de personas que acaba siendo reificada (Hacking, 1999: 27). A este fenómeno, propio de las clases de las ciencias humanas, Hacking lo denomina *construir personas* (*make*

⁷ La idea de abuso infantil surgió explícitamente en 1961 en Denver en el seno de los debates entre pediatras. La referencia inmediata eran niños pequeños apaleados, pero la referencia se amplió rápidamente. Adquirió connotaciones y acabó incardinándose en una nueva legislación. Se asoció con ciertas prácticas e introdujo cambios relevantes en una amplia gama de actividades profesionales en las que se incluían trabajadores sociales, policías, maestros, etc. Adquirió un nuevo peso moral y se convirtió en el peor vicio posible.

up people).⁸ Esta noción debe mucho a la idea de “constitución de sujetos” a la que refiere Foucault en *Las palabras y las cosas* cuando sostiene que:

*“deberíamos tratar de descubrir cómo es que los sujetos están gradual, progresiva, real y materialmente constituidos a través de una multiplicidad de organismos, fuerzas, energías, materiales, deseos, pensamientos, etc”.*⁹

Si el nominalista dinámico tiene razón en su tesis acerca de la sexualidad, antes de fines del siglo XIX las personas no tenían sino la posibilidad de pertenecer a la clase heterosexual, porque no había otras clases sexuales de las cuales formar parte. Analizando la diferencia entre personas y cosas Hacking sostiene que, qué son los camellos, las montañas y los microbios no depende de las palabras. Las posibilidades de los microbios están delimitadas por la naturaleza, no por el discurso. Lo interesante acerca de la acción humana es que lo que se hace depende deliberadamente de las posibilidades de descripción. De aquí que si aparecen nuevos modos de descripción, aparecen en consecuencia nuevas posibilidades para la acción. Las formas posibles de ser para las personas surgen de tiempo en tiempo y aparecen y desaparecen. Los cursos de acción que eligen y sus formas de ser, dependen de las descripciones disponibles. Pero las descripciones no solamente afectan lo que el individuo es, afectan también sus proyectos, la clase de persona que espera ser, su presente, su pasado y su futuro.

⁸ “...the ways in which a new scientific classification may bring into being a new kind of person, conceived of and experienced as a way to be a person”. Hacking, 2006, pág. 285.

⁹ “...we should try to discover how it is that subjects are gradually, progressively, really and materially constituted through a multiplicity of organisms, forces, energies, materials, desires, thoughts, etc”. Foucault, 1980, pág. 97. Citado por Hacking, 1986, pág. 164.

Si bien no hay una historia general acerca de la construcción de personas, pueden mencionarse al menos dos elementos comunes: 1. el vector etiquetar, por parte de una comunidad de expertos que crea una “realidad” que algunas personas hacen suya; y 2. el vector comportamiento autónomo de la persona etiquetada, que presiona al crear una realidad que el experto debe encarar. Las historias de las clases de personas son diferentes de las de las clases naturales porque aquéllas se forman y moldean interactuando con y alterando los individuos y los tipos de comportamiento a los cuales se aplican.

Para entender la construcción de personas hay que tomar en cuenta también que la aparición, mutación y desaparición de, por ejemplo, las enfermedades mentales transitorias, responde a la presencia o no de un espacio de posibilidades que hace que ello sea posible. Ese espacio de posibilidades es caracterizado por Hacking como *nicho ecológico*, resultado de la influencia e inspiración de la noción foucaultiana de formación discursiva. Según Foucault, las relaciones discursivas explican por qué en una determinada época se comienza a hablar de determinado objeto y/o de determinado tipo de comportamiento o conducta.¹⁰ Pero ¿por qué Hacking no copia el vocabulario de Foucault sino que acuña otra noción? Fundamentalmente, porque considera que el discurso no lo es todo. El lenguaje tiene relación con la formación de un nicho ecológico, pero también lo tiene lo que la gente hace, cómo vive y el más amplio mundo de la existencia material en que habita. Para analizar los detalles particulares e idiosincráticos de ese mundo Hacking habla de vectores de diferente tipo que apuntan en distintas direcciones y sugieren la importancia de no centrarse en un único aspecto: discurso,

¹⁰ Foucault sostiene que la formación de los objetos depende de las relaciones que se dan entre superficies de emergencia, instancias de delimitación y rejillas de especificación.

poder, biología. Cuando esos vectores son desafiados o desviados los nichos se destruyen. Entonces, las enfermedades mentales transitorias desaparecen porque existen solamente en nichos que en algunas épocas y lugares proveen un sitio estable para ciertos tipos de enfermedad.

Hacking enfatiza cuatro vectores. 1. El vector médico: la enfermedad ajusta en un esquema de diagnóstico, una taxonomía de enfermedades. Cuando aparece una enfermedad nueva, en ocasiones puede ser alojada en alguna taxonomía ya existente, en otras, es necesaria una revolución de tipo kuhniiana porque ella no ajusta a la taxonomía actual. 2. El vector polaridad cultural: la polaridad bueno/malo, el fenómeno social se sitúa entre dos extremos de la cultura contemporánea, uno romántico y virtuoso, el otro vicioso y tendiente al crimen. Qué cuenta como virtud o como crimen es también una característica de la sociedad, y las virtudes no están fijas en el tiempo. 3. El vector observabilidad: es necesario que el fenómeno sea visible como tal, como sufrimiento, como algo de lo que escapar. 4. El vector liberación: la enfermedad, a pesar del dolor que produce, también provee alguna “liberación” que no está disponible en otra parte de la cultura en la que prospera.

A partir del análisis de estos vectores Hacking muestra por qué la fuga histórica, por ejemplo, es una enfermedad que aparece en Francia y otras naciones europeas pero no en Inglaterra o Estados Unidos, a pesar de que en estos países había personas problemáticas descritas con síntomas y experiencias semejantes a los de aquellos franceses. La explicación es que ni en Inglaterra ni en Estados Unidos se formó el espacio de posibilidades para que surgiera la enfermedad, no estaba presente el nicho ecológico que permitiera la aparición de la misma.

La idea de construcción de personas conduce, por último, a aquella otra de que los objetos de las ciencias humanas tienen una *ontología histórica*. Esta ontología se ocupa de objetos, clasificaciones, ideas, personas, tipos de

personas e instituciones que surgen en la historia a partir de ciertas posibilidades; de “(...) *objetos o sus efectos que no existen en ninguna forma reconocible hasta que ellos son objetos de estudio científico*”.¹¹ Ella refiere a “(...) *los modos en que las posibilidades para elegir y para ser, surgen en la historia*”.¹²

Influida por el pensamiento foucaultiano, esta noción tiene relación con los tres ejes a que refiere el filósofo francés: conocimiento, poder y ética. Conocimiento en cuanto verdad a través de la cual puede constituirse a sí mismo como objeto de conocimiento. El individuo se reconoce como teniendo una clase de comportamiento y un sentido de sí mismo. Poder que le permite constituirse en sujeto que actúa sobre los demás. Fundamentalmente el poder conceptual anónimo acerca del fenómeno, por ejemplo, la enfermedad, que actúa sobre la vida del enfermo y de los demás. Finalmente, la ética que lo constituye en agente moral, en cuanto los eventos relacionados con el fenómeno social tienen que ver con valores que posibilitan elecciones, formas de ser y de comportarse.

La presencia de estos tres ejes restringe, según Hacking, la posibilidad de que todo lo que surja en la historia pertenezca al dominio de la ontología histórica. Es lo que ocurre, por ejemplo, con la creación de fenómenos naturales propuesta en *Representing and Intervening* (1983), ya que ellos, si bien surgen en la historia, no están constituidos históricamente. ¿Qué significa esto? Que si bien los fenómenos naturales son creados en un momento histórico, luego se vuelven estables, indiferentes al cambio teórico, y en ese sentido no están constituidos históricamente. Ocurre lo contrario con los fenómenos estudiados por las ciencias humanas, sometidos a lo que Hacking llama el efecto bucle

¹¹ “(...) *objects or their effects which do not exist in any recognizable form until they are objects of scientific study*”. Hacking, 2002, pág. 11.

¹² “(...) *the ways in which the possibilities for choice, and for being, arise in history*”. Hacking, 2002, pág. 23.

de las clases humanas, es decir, a la interacción entre la clasificación y lo clasificado. Este proceso de *feedback*, hace que los fenómenos estudiados por las ciencias humanas no sean estables, como los naturales, sino objetivos móviles.

Como puede observarse, Hacking sigue el camino marcado por Foucault en cuanto a pensar la constitución de los sujetos no en términos universalizables, sino como un proceso que se da en un tiempo y lugar, en formas locales e históricas específicas, y utilizando materiales organizados en una forma histórica distintiva. La ontología histórica es una ontología para ser practicada no en términos de grandes abstracciones sino de formaciones explícitas en que poder constituirse a sí mismo de acuerdo a las posibilidades circundantes, y cuyas trayectorias pueden ser trazadas.

III. Conclusión

Como se señaló al comienzo, Hacking propone y trabaja una serie de nociones particulares y propias del ámbito de las ciencias humanas. Muchas de ellas aparecen tempranamente en su obra aunque adquieren mayor visibilidad y articulación recién en las últimas décadas. La mayoría de ellas, si no todas, tienen por otra parte una fuerte influencia foucaultiana. Esto no es sorprendente, en tanto considero que el interés más genuino que guía la obra de Hacking en términos generales es el análisis de las **condiciones (históricas y situadas) de posibilidad para el surgimiento de conceptos y de objetos**. Una noción de condiciones de posibilidad heredada de Foucault y que atraviesa completamente la obra de Hacking. En este caso particular, un análisis de las condiciones de posibilidad del surgimiento de ideas, conceptos y clasificaciones relativas a ciertos hechos del ámbito social o humano –como algunas enfermedades– y de las condiciones de posibilidad del surgimiento de ciertos objetos: las personas y sus comportamientos.

Algunas de las nociones se presentan como directamente relacionadas con otras tantas propuestas por Foucault. Es el caso del nominalismo dinámico, respecto del cual Hacking señala al filósofo francés como un defensor anterior y reciente; y de la de ontología histórica, para la que Hacking toma la misma denominación de Foucault. Hay otras nociones foucaultianas que Hacking utiliza o se inspira en ellas pero adaptándolas a sus intereses. Es el caso de su propuesta de nicho ecológico, inspirada en la noción de formación discursiva foucaultiana pero modificada, a partir de su propia visión de la práctica material de los hechos.

Por otra parte, hay nociones como las de construir personas y efecto bucle que, si bien han sido inspiradas y estimuladas por los trabajos de Foucault, a mi entender abordan aspectos que este último no desarrolló especialmente y que, en ese sentido, vendrían a complementar su propuesta. Es así que me interesa destacar cómo el efecto bucle que ocurre entre las clasificaciones y los miembros clasificados podría ser visto como *el* o uno de los mecanismos a través del cual explicar, por ejemplo, cómo ha ido cambiando la locura, los locos en general y las instituciones que de ellos se ocupan. En este caso la propuesta de Hacking explicaría en términos más concretos cómo ocurre esa interacción entre esos elementos más generales y el loco como individuo, como miembro de una clase.¹³

El efecto bucle está constituido en parte, según Hacking, por una resistencia que, aunque en otros términos, también aparece en Foucault. Éste habla de resistencia respecto del poder en general, Hacking habla de resistencia respecto a la clasificación, a mi entender de resistencia al poder de

¹³ Hacking, 2004.

la clasificación.¹⁴ La idea de Foucault es que las relaciones de poder suscitan necesariamente una resistencia y ella no viene de afuera, es contemporánea e integrable a las estrategias de poder. Es tan inventiva, tan móvil y tan productiva como él. Las personas, a diferencia de las cosas, se organizan y resisten. También en el caso de Hacking –aunque él no hable explícitamente del poder de las clasificaciones– es clave, porque si no hay resistencia a la clasificación por parte de lo clasificado no se produce el efecto bucle. Podrá haber clasificaciones nuevas que vengan a sustituir a las anteriores, pero serán impuestas desde afuera, no serán el producto de la interacción entre clasificación y clasificado. En este sentido, el efecto bucle de Hacking es un ejemplo de lo que sostiene Foucault: *“la resistencia no es únicamente una negación: es un proceso de creación; crear y recrear, transformar la situación, participar activamente en el proceso, eso es resistir”* (Foucault, 1999, vol. 3: 422-423)¹⁵

La resistencia es parte creativa del poder y es parte de la idea de que *“el poder produce; produce realidad; produce ámbitos de objetos y rituales de verdad”*.¹⁶

Este proceso, esta dinámica aquí esbozada es perfectamente identificable en la idea de clasificación de Hacking. Aunque él no refiera al poder de las clasificaciones, resulta difícil negar que las clasificaciones al interactuar con lo que clasifican cumplen con lo que según Foucault constituye la naturaleza específica del poder: el ejercicio del poder no es simplemente un relacionamiento entre

¹⁴ Hacking no habla en general de resistencia sino de reacción frente a la clasificación.

¹⁵ “[...] *la résistance n’est pas uniquement une négation: elle est un processus de création; créer et recréer, transformer la situation, participer activement au processus, c’est cela résister*” (Foucault, 1984c: 1560).

¹⁶ Foucault, 1975/2006, pág. 198.

interlocutores, individuales o colectivos, es un modo en que ciertas acciones modifican otras.

Foucault trata de hacer visible la constante articulación que él percibe entre poder y saber. El discurso tradicional no admite la confluencia de categorías aparentemente tan antagónicas como saber y poder. El saber tiene que ver con la verdad; el poder, con la coacción. El saber es del orden de lo necesario; el poder, de lo contingente (Díaz, 2003: 176). Foucault trata de mostrar que no se trata de oposición sino de interacción. No se contenta con decir que el poder tiene necesidad de tal o cual descubrimiento, tal o cual forma de conocimiento, sino que el ejercicio de poder —y en el caso de Hacking el ejercicio de poder a través de la clasificación, de la categorización—, “*crea y causa la emergencia de nuevos objetos de conocimiento y acumula nuevos cuerpos de información*”.¹⁷ Pero el poder no está solamente del lado de aquel que clasifica, que categoriza; el poder también está del lado del que es clasificado. Aquellos que son clasificados de determinada manera reaccionan a la clasificación, modifican sus comportamientos y, de algún modo, ejercen un poder que resulta en la necesidad de un cambio en la clasificación para que se ajuste a la nueva realidad de sus miembros.

Hacking, no aborda, sin embargo el tema del poder. No hace un análisis sistemático de la relación poder-clasificación, de cómo se incrusta el poder en el proceso de interacción entre la clasificación y los individuos clasificados. Tampoco aparece en sus trabajos una tematización explícita de la intencionalidad de las clasificaciones y de sus consecuencias, como sí aparece en los trabajos de Foucault.¹⁸

¹⁷ Foucault, 1980, pág. 51.

¹⁸ Cuando Foucault sostiene por ejemplo, en *Vigilar y castigar*: “*La primera de las grandes operaciones de la disciplina es, pues, la constitución de “cuadros vivos”*”

No es que Hacking no conozca acerca de esto, trabajó por ejemplo, los tópicos del control y la cuantificación en su libro sobre la domesticación del azar. Pero, como él mismo ha señalado, su ontología histórica es por un lado una generalización de la de Foucault y, por otro, una contracción, en cuanto *“le falta la ambición política y el compromiso con la lucha que él [Foucault] intentó en sus últimas genealogías”*.¹⁹ Es legítimo que Hacking no esté interesado en ello, sin embargo, sus planteos abren un interesante campo de discusión científica y ética en este punto. Las clasificaciones como clases cargadas de valores encierran, al menos, un problema moral.

Referencias Bibliográficas

Álvarez Rodríguez, A. (2002). Entrevista con Ian Hacking. *Cuaderno de Materiales*, 17. Recuperado de: <http://www.filosofia.net/materiales/num/num17/Hacking.htm> (Consulta 12/3/2014)

Díaz, E. (2003). *La filosofía de Michel Foucault*. (2ª. ed.) Buenos Aires: Biblos.

que trasforman las multitudes confusas, inútiles o peligrosas, en multiplicidades ordenadas. La constitución de "cuadros" ha sido uno de los grandes problemas de la tecnología científica, política y económica del siglo XVIII: disponer jardines de plantas y de animales, y hacer al mismo tiempo clasificaciones racionales de los seres vivos; observar, controlar, regularizar la circulación de las mercancías y de la moneda y construir así un cuadro económico que pueda valer como principio de enriquecimiento; inspeccionar a los hombres, comprobar su presencia y su ausencia, y constituir un registro general y permanente de las fuerzas armadas; distribuir los enfermos, separarlos unos de otros, dividir con cuidado el espacio de los hospitales y hacer una clasificación sistemática de las enfermedades: otras tantas operaciones paralelas en que los dos constituyentes —distribución y análisis, control e inteligibilidad— son solidarios el uno del otro”. Foucault, 2006, pág. 152..

¹⁹ *“It lacks the political ambition and the engagement in struggle that he intended for his later genealogies”*. Hacking, 2002, pág. 5.

Foucault, M. (1966) *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris, Éditions Gallimard.

.....(1975) *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris, Éditions Gallimard.

..... (1980) *Power/Knowledge: Selected Interviews & Other Writings 1972-1977*. New York, Pantheon Books.

.....(1984). Michel Foucault, an Interview : Sex, Power and the Politics of Identity (« Michel Foucault, une interview : sexe, pouvoir et la politique de l'identité »), en M. Foucault (1994). *Dits et écrits*. (Vols. 1-4). Paris: Gallimard, édités par D. Deferí & F. Ewald, págs. 1544-1565.

.....(1985) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Barcelona, Planeta-Agostini.

..... (1994) *Dits et Écrits*. 4v. Paris, Gallimard.

.....(1999). *Obras esenciales*. (Vols. 1-4). Barcelona: Paidós.

..... (2006) *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires, siglo xxi Editores.

Hacking, I. (1975). *The Emergence of Probability*. Cambridge: Cambridge University.

.....(1983) *Representing and Intervening*. Cambridge: Cambridge University Press.

..... (1984) “Five Parables”, en Hacking, I. (2002) *Historical Ontology*. London: Harvard University Press.

-
- (1986) “Making Up People”, en Hacking, I. (2002) *Historical Ontology*. London: Harvard University Press.
-(1990). *The Taming of Chance*. Cambridge: Cambridge University.
- (1995) *Rewriting the Soul. Multiple Personality and the Sciences of Memory*. Princeton: Princeton University Press.
- (1998) *Mad Travelers. Reflections on the Reality of Transient Mental Illnesses*. Virginia: University Press of Virginia.
- (1999). *The Social Construction of What?* Cambridge: Harvard University.
- (2001) *¿La construcción social de qué?* (edición original de 1999). Madrid: Paidós.
-(2002) *Historical Ontology*. London: Harvard University Press.
- (2004) “Between Michel Foucault and Erving Goffman: Between discourse in the abstract and face-to-face interaction”, *Economy and Society*, 33, n 3, pp. 277-302.
- (2007). Kinds of People: Moving Targets. *Proceedings of the British Academy*, 151, págs. 285-318.
- Martínez, M.L. (2009) “Ian Hacking’s Proposal for the Distinction between Natural and Social Sciences”. *Philosophy of the Social Sciences*, 39/2: 212-234.

Nietzsche, F. (2004) *La gaya ciencia*. Buenos Aires: Andrómeda.

Hegel y Hinkelammert: o el sujeto frente a la Irrracionalidad Racionalizada.

Oscar Pérez Portales¹

...Ah! Senhor meu, dai-lhe o menino vivo
e por nenhum o mateis.
Porem a outra dizia: Nem teu nem meu seja,
dividi-o antes.
I Reis, 3: 26.

Introducción

El pasaje bíblico del juicio de las prostitutas ante la sabiduría de Salomón² es paradigmático como expresión de agudeza y perspicacia de pensamiento. El momento dramático de la decisión sobre la vida del niño, habla de lo relativo de la justicia ante la vida. La suspicacia de Salomón desnudó los sentimientos de la verdad en el grito de la mujer ante el horror de perder algo más grande: la vida del hijo. Este podría ser tan solo un bello relato teológico, quizás legendario. Mas si es leído en la trascendencia del objeto del juicio, la vida, resulta en discurso claro de asunción de una racionalidad que tiene a esta como apriorismo fundamental. De interpretarse así podría ser un basamento comprensivo de las lógicas que en la contemporaneidad han criticado diversas y antípodas asunciones del juicio como fenómeno

¹ PPGF. PUCRS. Cnpq.

² Anónimo. *Sagrada Biblia*. San Andrés, SP: Geográfica Editora, 2013. Pag.439.

del pensamiento. Sin embargo la validez de este intento sería desde un inicio cuestionable si se da cuenta de que, el escenario latinoamericano actual enuncia problemáticas aún más urgentes.

Este es el de una cruenta lucha entre proyectos progresistas y modelos neoliberales. Estos últimos nunca perdieron la capacidad económica, social y política de reproducirse y hoy protagonizan una fortísima restauración. Es entonces hora de repensar las prácticas que intentaron contestarlo. Varios de los proyectos progresistas actuales reprodujeron por otras vías varios de sus rasgos³. Su fortaleza deriva, entre otros elementos de una trama relacional compleja, de una racionalidad reproducida socialmente. Esta racionalidad en realidad ha sido una sistematización histórica de una comprensión específica del sujeto. Ha articulado un plexo social, cultural e ideológico. Su superación tendrá como necesidad el planteo inicial de una alternativa a esa racionalidad básica.

El pensamiento latinoamericano posee críticas frente a la base filosófica de este entramado ideológico. Uno de los exponentes de este desarrollo ha sido el filosofar liberador de Frank Hinkelammert. Que tiene como base una crítica a la “racionalidad medio fin” presente en el pensamiento de Max Weber, como uno de los cimientos ideológicos del neoliberalismo. Este contesta su visión formalizada de la relación entre medios y fines. Ante ello propone una alternativa de racionalidad reproductiva, donde el apriorismo de la acción racional, en sentido lógico, es la vida del sujeto.

Una de las influencias básicas desde la que construye su entramado lógico es la lógica reflexiva de Hegel. En el escenario actual revalorizar la postura racional de

³ Valdez, Gilberto. *La hegemonía como desafío. Los nuevos gobiernos y el movimiento social popular en América Latina*. En: *Rencauzar la utopía. Movimientos Sociales y cambio político en América Latina*. La Habana: Editorial Caminos, 2012.

Hinkelammert frente a la reacción neoliberal, conlleva sostener esta desde la tradición filosófica que la sustenta. Ello como paso imprescindible para su desarrollo, no como mera respuesta ideológica, sino como racionalidad emancipatoria alternativa. Es ella la motivación del presente análisis: explorar los nexos del pensamiento lógico reflexivo de Hegel y la propuesta de la Racionalidad Reproductiva de Franz Hinkelammert.

El origen Hegeliano de una crítica a la racionalidad medio fin de Max Weber.

La postura filosófica de Franz Hinkelammert parte de una crítica al entramado de la economía política liberal, así como la ideología neoliberal⁴. Lo que será una profunda reflexión sobre un modelo ontológico reificado, parte de una simple motivación, la contradicción lógica de la irracionalidad de la razón económica neoliberal⁵ y la crítica a la racionalidad socialmente dominante en los tiempos contemporáneos de la globalización neoliberal⁶. Esta racionalidad se sostiene en un relacionamiento mercantil al que le es consuetudinario la invisibilización de los valores de

⁴Acosta, Yamandú, (2011). Angarita, Carlos, (2008).

⁵EL “Sujeto y la ley: el retorno del sujeto reprimido”, inicia con un pasaje nada casual. El encuentro con un empresario chileno que ante la crítica de la situación social y ecológica del continente guardaba un juicio inapelable en su defensa: el carácter irrefutable de eficiencia del sistema. Hinkelammert, Franz. *El sujeto y la ley: el retorno del sujeto reprimido*. La Habana: Editorial Caminos, 2006. (2006).

⁶ “La eficiencia y la racionalidad son considerados los aportes de la competitividad. En nombre de esta son transformadas en los valores supremos. Esta competitividad borra de la conciencia el sentido de la realidad. La percibimos ahora como realidad virtual. El trigo, aunque alimento, no debe ser producido si su producción no es competitiva”. Hinkelammert, Franz. *El sujeto y la ley: el retorno del sujeto reprimido*. La Habana: Editorial Caminos, 2006. Pag.34.

uso. Condición que es indispensable para la conmensurabilidad de los oferentes en el mercado. Solo él puede ser expresión y vía de resolución de los relacionamiento entre individualidad y sociedad. Es la única comunidad posible. En este no existen sujetos antepuestos, sino solidarios, movidos por una identidad de intereses. No existen antagonismos. Toda la sociedad es un mercado. Hinkelammert advierte como estas condiciones han definido la existencia en una sociedad mercantil, con base en la eficiencia y competitividad. Esto sustenta una racionalidad compartida socialmente en la que estos elementos estructurales terminan sustituyendo los contenidos de valor de los sujetos. Estas relaciones se subjetivizan y objetualizan a sus entes corporizantes. Virtualizan la vida real de los sujetos que sustituyen por una racionalidad específica, que es parte de una objetividad intersubjetiva. Esta racionalidad establece normas de regulación basadas en la competitividad. Por ende juzga sobre la existencia de un grupo u otro de sujetos. No es la racionalidad de un proceso natural, lógico, autolegitimado, sino la reproducción de intereses reproductivos de sujetos dominantes⁷.

El desarrollo implica cada vez más la construcción de una negatividad de la vida concreta y simbólica. La sociedad guiada por la racionalidad competitiva, realiza está por encima de la propia vida. Los males sociales, ecológicos, son consecuencia, no ya de una quiebra social, sino de las “distorsiones” de esta racionalidad. En virtud de esas normas de competitividad y eficiencia son marginados de las condiciones básicas de reproducción material y simbólica, que la propia sociedad exige, miles de sujetos. Sociedad neurótica donde son enviados en una carrera de

⁷Esta irracionalidad de lo racionalizado que es a la vez la ineficiencia de la eficiencia. El proceso de racionalización creciente que acompaña el desarrollo moderno esta produciendo una irracionalidad creciente. Hinkelammert, Franz. *El sujeto y la ley: el retorno del sujeto reprimido*. La Habana: Editorial Caminos, 2006. Pag.34.

posibilidades donde las normas de eficiencia generan un marco de imposibilidad⁸.

Esta reproductividad eficiente genera hoy la crisis del medio social y ambiental de la existencia. Con lo que la vida, más allá de los determinismos filosóficos de verdad y objetividad, pierde sentido. Si la reproductividad eficiente de la modernidad apostó por la construcción de un régimen de existencia real superador y progresivo, esa propia racionalidad genera la desaparición de las condiciones de realización de este. La criminalidad, los desastres ecológicos, la pobreza, son resultado de la incapacidad de esos sujetos de insertarse en la lógica y legitimada dinámica de eficiencia. La solución es su eliminación. La solución a la criminalidad es un estado de contención y represión; a la crisis ecológica, la capitalización de su posibilidad: las capacidades verdes de contaminar; a la depauperación del trabajo, su normatización tercerizada; a la crisis ética y referencial, la utopía de lo individual como espacio único de realización y responsabilidad con el éxito.

La modernidad dio inicio a este modelo de comprensión de las relaciones reproductivas de la vida, en el que los sentidos concretos no intervinieran en la generación de verdad. Una sociedad donde en el inicio no fuera la palabra, el texto definitivo generador de predicaciones universales, sino la acción fundante de sujetos individualmente libres. Necesidad contradictoria de un modelo de concreción liberada de las bases éticas reguladoras del antiguo régimen, pero impelida a la abstracción de un nuevo texto, el mercado. Indispensable le es entonces la racionalidad como antítesis de los sentidos, valores, ideologizaciones, idealizaciones. El contrato precisa de racionalidad. Racionalidad que posibilite a particularidades diversas confluir, con un racero abstracto, a un espacio común. Razón que regule la libertad de estas particularidades

⁸Freud, Sigmund: *El malestar en la cultura*.www.librodot.com. 2002.

en su obligada subordinación a una lógica universal abstracta.

La formalización de la acción racional.

Desarrollada en toda la modernidad, la racionalidad instrumental ve uno de sus desarrollos en el pensamiento de Max Weber⁹. Este fundamenta un modelo racional establecido a partir dos polos únicos y lineales: medios y fines. La existencia y pertinencia de determinados medios y acciones se evalúa en correspondencia a la capacidad de generar, con rangos de eficiencia, determinados fines. Universalidades totales estos últimos, que tienen el contenido de una predicación que remite a los medios, como sujetos siempre alterados por estos. Medios y fines son dos alteridades únicas. Los medios como particularidades tienen universalidad si predicadores fines deciden sobre estos. Los fines son universalidades armónicas¹⁰. El valor de los medios predicados nunca está expresado en su propia particularidad y singularidad. Se encuentra acuñado por el predicado, los fines. No importa las consecuencias singulares de estos como particularidades, si realizan la universalidad que contiene el predicado.

⁹ Esta racionalidad tiene otro de sus inicios en el pensamiento Adam Smith quien sitúa en esta competencia el surgimiento de una objetividad dehumanizada. Esta no tiene sujeto mediación es solo armonía que se realiza en virtud e interés general. Cualquier intervención en esta es desde ese momento ataque al interés general. Fuente además de toda legitimidad de reproducción de esa sociedad.

¹⁰ Los fines correspondientes no pueden ser fines generales como por ejemplo el honor de la patria, la grandeza de la humanidad o la gloria de Dei. Se trata exclusivamente de fines específicos los cuales pueden ser realizados por la actividad calculada del ser humano. Hinkelammert, Franz. *El sujeto y la ley: el retorno del sujeto reprimido*. La Habana: Editorial Caminos, 2006. Pág. 35.

Este proceso es la encarnación de una competencia por generar fines de forma más eficiente. Esta lucha es la que legitima los medios. El mercado, espacio de esa competencia, es la estructura única de juicio efectivo. La eficiencia es, como la competitividad, un sujeto universal derivado de esta relación particular universalizada entre medios y fines. Las consecuencias particulares son negadas por la realización de esas universalidades. Son un sujeto trascendente no reconocido por la formalización de Weber, que evita como corrupción de la verdad y la racionalidad, cualquier trascendentalidad particular derivada de la relación formal de los medios y fines. No importa si desaparecen miles de mexicanos, si se logra la satisfacción de los márgenes de ganancias, que el consumo de droga genera en Estados Unidos. La carrera armamentista precisada como medio no tiene otra implicación universal que la de lograr el fin, la satisfacción de un mercado.

La crítica de Hinkelammert partirá de la comprensión de la lógica del concepto de Hegel. Lo que en la formalización de Weber son solo conceptos serán revisados desde este referente. En el pensamiento de Hegel el concepto es expresión de una objetividad que la lógica formal no logra expresar. El ser al traspasar la esencia es ser puesto, de ahí el concepto es ya algo no puesto, sino originario, esencial. Ello implica la comprensión del poner como hecho más allá del concepto. A pesar de su hiperconceptualidad determinante, sitúa el concepto como relación negativa¹¹. El concepto es la verdad de la substancia¹². No es el resultado de un proceso de formalización del conocimiento, sino es un momento de la construcción ontológica del sujeto. Es ser en sí puesto,

¹¹ Hegel, G. W. F. *Ciencia de la Lógica*. Trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo. Pr: Rodolfo Mondolfo. Madrid: Ediciones Solar, 1982. Pág. 232.

¹² Hegel, G. W. F. *Ciencia de la Lógica*. Trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo. Pr: Rodolfo Mondolfo. Madrid: Ediciones Solar, 1982. Pág. 233.

realidad determinada con contenidos y determinación de la negación. En el concepto no hay una realidad indeterminada que ya está puesta, sino la expresión de una contradicción entre lo puesto y la negatividad¹³. La verdad resulta de la comprensión de las determinaciones contradictorias al interior del concepto. Explicar uno de sus elementos como abstracción superior pierde la posibilidad de verdad. La verdad del concepto es el resultado de un acto, el juicio. Es la concordancia del concepto y de la realidad. Cada concepto determinado es en sí una relación de Universalidad, Particularidad y Singularidad.

El ejercicio filosófico de juzgar la realidad no puede tener pretensiones apriorísticas, es el resultado de una concordancia. Su negatividad impide erigir un falible determinado como determinación. El juicio es el momento en el que un concepto asume la interpretación de su universalidad, particularidad o singularidad, determinación que determina¹⁴. El juicio del ser ahí que hace coincidir una singularidad y su universalidad específica, (Como los medios y los fines) no accede a las determinaciones de los conceptos que relaciona. El predicado es un universal abstracto resultado de una presuposición que elimina lo particular y lo individual. El sujeto es un singular abstracto inmediato. El carácter abstracto de su partes hace que la copula refleje la exclusión de particulares y singulares¹⁵. Esta es base para criticar la visión abstracta de los fines como universalidad armónica que predica la singularidad de todos los medios¹⁶.

¹³Una lógica meramente formal es una quimera. Taylor, Charles. *Hegel*. Tr. Francisco Castro Merrifield, Carlos Mendiola Mejía y Pablo Lazo Briones. Barcelona: Anthropos, 2010. Pág. 258.

¹⁴Hegel, G. W. F. *Ciencia de la Lógica*. Trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo. Pr: Rodolfo Mondolfo. Madrid: Ediciones Solar, 1982. Pág. 245.

¹⁵Orsini, Federico, *Proemio do juízo*. Porto Alegre: Material inédito.30 de março, 2015.

¹⁶ Como ya se tuvo la oportunidad de anotar la proposición que el individuo es universal indica en su significado objetivo de un lado la

Desde aquí Hinkelammert criticará la formalización que en Weber relaciona solo dos nombres: medios y fines. Problematiza la universalidad armónica de los fines y la particularidad predicada de los medios. La relación formal no da cuenta de las consecuencias de la acción racional. No existe un referente que plantee que esta debe efectivarse en una singularidad que no puede desaparecer. Nos llevaría este elemento a la cuenta de que los medios como singularidades tienen una universalidad específica. Vistos como singularidad predicada no pueden valorarse las implicaciones de su condición esencial.

Ante el apriorismo de la eficiencia Hinkelammert plantea la racionalidad como resultado de la capacidad de juzgar de un sujeto. Que logra no olvidar las determinaciones que estos contienen. Es en su asunción que se encuentra la capacidad de generar la posibilidad de verdad, la racionalidad. No son fines los que escogen los medios y juzgan sobre la eficiencia de estos, sino un sujeto que delibera también sobre los fines. Así la acción medio fin no tiene en ella las condiciones de sentido. Hinkelammert evalúa que el problema central de la racionalidad medio fin es que el juicio de la eficiencia, como alteridad resultante, niega como universalidad la capacidad del sujeto. La eficiencia puede existir sin sujeto. Este juicio formal no puede evitar la muerte del niño y el fin del juicio de Salomón. Este es en sí una universalidad no solo una singularidad universalizada por la propiedad de una madre.

caducidad de las cosas singulares del otro su subsistir en positivo en el concepto en general. El concepto mismo es inmortal, pero lo que sale de él en su división esta sometido al cambio y al retorno en su naturaleza universal. Hegel, G. W. F. *Ciencia de la Lógica*. Trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo. Pr: Rodolfo Mondolfo. Madrid: Ediciones Solar, 1982. Pág. 307

El sujeto de la racionalidad

Esta crítica enfrenta la concepción del papel del sujeto. Weber parte de concebir la relación entre medios y fines como construida por dos sujetos individuales solo singulares. De ahí que la eficiencia es siempre juzgada como gastos de energía de trabajo de ambos sujetos. Son sujetos en una relación particular que disputan la universalidad de los fines. Es el mercado de oferentes y demandantes, particularidades que son puestas en la universalidad abstracta de los fines del mercado. No acepta el concepto pero establece una trascendentalidad: la eficiencia del mercado. El conjunto de elementos trascendentales que generan: pobreza, represión, degradación ambiental, no pueden, en la lógica de esa racionalidad, formalizarse sin tergiversarse ideológica o epistémicamente¹⁷. Cobrarían un sentido concreto y no serían conmensurables en el mercado. La acción racional es en sí misma causa y efecto. Por ende no existe referente crítico desde el cual acusar su carácter irracional. Weber olvida que estos no permanecen como esferas estancas. Los relacionamientos forman un orden de sujetos que al perseguir determinados fines, se convierten en medios de otros fines. Las incompatibilidades de medios y fines diversos, son en realidad la incompatibilidad entre los intereses de esos sujetos¹⁸.

Hegel no niega de forma total la lógica formal. Devela su limitación para comprender la realidad como resultado del sujeto. Por ello la necesidad de que el concepto

¹⁷Badiou, Alan. *O Ser e o Evento*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1996. Pág. 92

¹⁸ Que el mundo es para un sujeto significa que el mundo como objeto de conocimiento es estructurado por concepto. Esto fue intrínseco a nuestro punto de partida en la Lógica, la cual es una dialéctica de categorías, peor ahora será examinada explícitamente. Hegel, G. W. F. *Ciencia de la Lógica*. Trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo. Pr: Rodolfo Mondolfo. Madrid: Ediciones Solar, 1982. Pág. 255

expresé este devenir ontológico¹⁹. El concepto es manifestación de la necesidad, libertad. Ello asume que su carácter no es epistémico, comprensión de un fenómeno; sino ontológico, creación de un sujeto y su realidad. Desmantela y desecha con total radicalidad la validez racional de los juicios positivos²⁰²¹. Desde la lógica de Hegel los fines en tanto predicados no pueden abstraerse como universalidad absoluta, sin un contenido particular frente a esa universalidad que expresa²². Hegel analiza la contradicción del juicio positivo que no expresa la relacionalidad del concepto en que un universal convierte a un singular y viceversa. La racionalidad lógica estriba en la capacidad de expresar esa determinación entre particular y universal. Las estructuras formales que predicán al sujeto en una relación lineal, no tienen logicidad, sería el caso de la

¹⁹ ...puesto que ha demostrado que la concepción de la realidad como separada de, encima y contra el pensamiento, como ser simple, como esencia oculta, como solo dada, etc., son todas inadecuadas y superadas en la substancia cuya verdad es necesidad manifiesta o libertad por lo tanto concepto. *Ibíd.* Pág.256

²⁰ Pero no lo son, no porque tengan, como por casualidad, un contenido empírico, sino porque son solo juicios positivos, que no pueden ni deben tener otro contenido sino individual inmediato y una determinación abstracta. *Ibíd.* Pág. 314

²¹ Por lo tanto lo que se haya negado no es la universalidad en general en el predicado, sino la abstracción o determinación de este, que, frente a aquella universalidad es un contenido. *Ibíd.* Pág. 317

²² La determinación del juicio o sea el extremo no es la determinación puramente cualitativa que tiene que oponerse solamente a otro, fuera de él. Ni tampoco es una determinación de la reflexión que según su forma general se comporta como un positivo o un negativo cada uno de los cuales está puesto de modo que excluye al otro y es idéntico con el otro solamente en sí. La determinación del juicio como determinación de concepto es en ella misma un universal puesto de tal modo que se continua en su otro viceversa la relación del juicio es la misma determinación que tienen los extremos en efecto es precisamente esta universalidad y continuación de aquellos uno del otro como estos extremos son diferentes. *Ibíd.* Pág. 315.

relación entre medios y fines. Hegel plantea una concepción donde la necesidad lógica cede a lo ontológico, la verdad es resultado de una construcción ontológica real. Construye una base lógica de la objetividad, dialéctica relacional entre realidad y racionalidad. Ni la verdad es una construcción racional pura del cogito. Ni es un reflejo subjetivo de una empírea que escribe sobre una tabula rasa. La objetividad del juicio como criterio de verdad, está en la aprensión de la relación entre los conceptos que enuncian los contenidos de este²³. Mas como relacionamiento determinante entre ambos. La filosofía de Hegel supera así los remanentes de la filosofía mecanicista. Es incluso así un referente crítico contra el materialismo que se sustenta en la teoría del reflejo, que reconoce siempre una exclusión entre objeto y sujeto.

Federico Orsini destaca la distinción de Hegel entre exadatio y verdad, la primera concordancia de un objeto con el sujeto y la verdad como la concordancia entre el concepto y su realidad²⁴. La verdad es resultado de que concepto exprese la determinación de resultado de la interacción de lo real y lo racional. Cristian Iber por su parte enfatiza que el papel del juicio negativo deriva de la deficiencia del juicio positivo en cuanto este demarca la externalidad de sujeto y predicado²⁵. En este sujeto y predicado conservan un grupo de determinaciones que no son expresadas por ambos, no son alcanzadas por ninguno de los dos. Se mantienen como identidades superiores no relacionadas de forma esencial. El juicio del ser ahí llevado hasta sus últimas consecuencias genera una nueva verdad formal: el absurdo. Precisa de una

²³Taylor, Charles. *Hegel*. Tr. Francisco Castro Merrifield, Carlos Mendiola Mejía y Pablo Lazo Briones. Barcelona: Anthropos, 2010.

²⁴Orsini, Federico, *Proemio do juízo*. Material inédito: 30 de março, 2015.

²⁵Iber, Christian a. *Lógica formal e teorias da ciência contemporânea frente à lógica hegeliana: aproximações e críticas*. Tomo II. Porto Alegre: Editora Filosofia, 2015.

reflexión superior que dé sentido. Este no deviene de forma natural de la relación entre dos nombres.

La trascendentalidad de la acción racional está en Weber en la repetición de la relación empírica entre sujetos siempre singulares. Para Hikelammert es resultado de la existencia de otra trascendentalidad. La universalidad que esos sujetos singulares encarnan, la universalidad de su vida. Su reproducción es la posibilidad de usar medios y tener fines. Sin los sujetos no hay realización posible de acciones medios -fin. Por ello el sentido primero es reconocer esta existencia como trascendentalidad. Para que Salomón juzgue tiene que conservarse la vida del niño. La vida es la posibilidad de realizar fines. Solo afirmando la vida se afirma un sentido trascendente a las acciones racionales. Desde estas ideas Hikelammert plantea una visión resubjetiva del ser humano instrumentalizado que aparece como singularidad predicada en la teoría de acción racional. Es un ser cuya objetividad incluye de forma central sus sentidos de la vida. En ese bregar afirmativo se convierte en sujeto. Si realizar la eficiencia de la acción competitiva elimina el sujeto se elimina toda racionalidad, no hay mas ser trascendente que piense la relación medios fines. E ahí la contradicción del discurso instrumental.

Critica dos racionalidades específicas. Los apriorismos epistémicos que imponen la verdad como objeto de la filosofía pretendiendo una objetividad más allá de la acción del sujeto. Y las ideologizaciones que en nombre de un sujeto autolegitimante construyeron una estructura ideológica en detrimento de aquel. La ideología del socialismo real adoleció de este referente crítico. Atomizó al sujeto en su propio nombre negando la posibilidad de reproducción de su vida. Desde una trascendentalidad no abstracta, la universalidad concreta su vida.

La lógica desde la cual se plantea la afirmación de este sujeto activo ante la realidad reconoce su intencionalidad reproductiva. La racionalidad no puede

aportar verdad si no se incluye al sujeto en la determinación del juicio, es más puede por el contrario derivar al absurdo. El sujeto es el conjunto de sus posibilidades. No es un ente estructurado, de existencia cerrada a una misión histórica, ni a la reproducción de un sistema mínimos de existencia²⁶. Es negativo en tanto encierra todas las posibilidades²⁷²⁸. Determina sobre los fines, escoge, decide. Re-racionaliza su vida al encausar los sentidos medios fines dentro del interés de reproducir su vida. Su historia es la de una lucha por afirmar la vida como posibilidad.

Racionalidad, infinitud y reproductividad.

La racionalidad medio fin es fuente de una nueva ética de lo justo. La acción indeterminada es justa en tanto no medida por sujetos particulares. Además de ello representa el interés general. En ella no hay mediaciones, utopías, valores, subjetivaciones, intereses, sentidos, nada individual interviene en su carácter natural, de ahí su carácter de fuente de verdad y afirmación. En la racionalidad medio fin no hay sujetos específicos más que concurrentes. Todo

²⁶Iber, Christian a. *Lógica formal e teorias da ciência contemporânea frente à lógica hegeliana: aproximações e críticas. Tomo II.* Porto Alegre: Editora Filosofia, 2015. Pág.41

²⁷ En estos juicios de racionalidad reproductiva aparece el sujeto como la totalidad de sus acciones potenciales, y aparece la inserción del sujeto como en el círculo natural de su vida. Hinkelammert, Franz. *El sujeto y la ley: el retorno del sujeto reprimido.* La Habana: Editorial Caminos, 2006. Pág. 49

²⁸ Tiene que afirmar la vida del otro, para que sea posible afirmar la propia vida. No se trata del reconocimiento del hablante como hablante en el dialogo. Se trata del reconocimiento entre sujetos que se reconocen mutuamente como seres naturales, cuya condición de posibilidad de su vida es la inserción en el círculo natural de la vida humana. Enfrentando a la vida y la muerte nadie se puede salvar solo. Hinkelammert, Franz. *El sujeto y la ley: el retorno del sujeto reprimido.* La Habana: Editorial Caminos, 2006. Pág. 67

intento de particularización problemática, reflexiva o negativa, pierde los criterios de verdad e ideologiza la interpretación de una objetividad donde no hay sujetos particulares. La competencia es en sí un juicio negativo universal actúa sobre toda particularidad. Weber asume que la ciencia solo debe realizar juicios de hecho, basados en relaciones empíricas de medio fin, no de valores con lo cual descarta la lógica reflexiva. La única vía de generar verdad es formalizar el análisis lo que conlleva a solo analizar la relación entre medios y fines. Esa es la única realidad constreñible en régimen de verdad. Los juicios solo pueden relacionar conceptos donde la universalidad es dada en el predicado del juicio²⁹. Este no solo es un paradigma científico que vale para que las ciencias particulares arremetan contra cualquier teoría general que intente desde ahí una causalidad trascendente. Es además racero para la asunción individual de la realidad, de ahí que sea expresión de una hegemonía específica. Es base de las discusiones académicas, pero también de la discusión de cualquier ciudadano, construcción iusnaturalista y a-histórica³⁰.

El sentido de esta acción es siempre el de un sujeto contrapuesto en el sentido de otro. El de un sujeto compitiendo ante otro. Esta visión del sentido racional no interpreta las condiciones concretas en que esa competencia hace parte de un sistema social intersubjetivo en el que competir ante el otro es a la vez competir contra sí mismo,

²⁹ Esta situación se extiende a toda la ciencia empírica, en el sentido de que la realidad solo existe como falsificación o verificación de juicios de hecho referentes a hechos particulares. . Hinkelammert, Franz. *El sujeto y la ley: el retorno del sujeto reprimido*. La Habana: Editorial Caminos, 2006. Pág. 38.

³⁰ “La teoría de la acción racional no da respuesta a estos problemas de los hechos y de los valores. Toma todo como dado. Pero se le escapa también el problema del sentido de la propia acción racional. Hinkelammert, Franz. *El sujeto y la ley: el retorno del sujeto reprimido*. La Habana: Editorial Caminos, 2006. Pág. 41.

si esa competencia arriesga las condiciones reales en que desarrollamos la existencia³¹. En esta relación las acciones de los sujetos son expresadas por objetos y la necesidad nunca es de un sujeto sino de esos medios. Por ende el mercado es armónico. No juzga sobre las implicaciones para la reproducción de la vida de los sujetos. La eficiencia fiscal no puede prescindir de la depauperación del nivel de vida de los consumidores bajos y medios. La muerte de masas fue lógica e indispensable para la seguridad nacional en las dictaduras. La competitividad y la eficiencia no pueden dar cuenta de que su acción puede y está afectando al sujeto de los fines. Esta idea define racional la postura de la prostituta impostora en el juicio de Salomón, es justa, es eficiente, la acción de dividir el niño.

Entonces el absurdo es que mientras se realizan los medios para los fines deseados estos pueden también desaparecer. Esta racionalidad se basa en una abstracción, mas su principal argumento es hablar siempre desde lo concreto. En la lógica formal de Weber la ciencia solo tiene criterio de verdad en la formalización de la relación medio fin. Cierra el camino a las reflexiones de ciencias como la filosofía. Siempre que aquella aspire a la totalidad. Aspirar a esta es iniciar el camino a la materialidad, por ende siempre a la alteridad. Este no es más que la prevalencia de la ratio de una sociedad escindida que intenta frenar toda razón negadora de su abstracción basal, cualquier reflexión que critique su particularidad erigida en universalidad³². Resulta paradigmático que en este pensamiento la pretensión de una

³¹ Como no involucra al actor en la determinación de los fines de la acción, excluye de su análisis el efecto potencial de los fines realizados sobre la vida del actor. No se trata de apenas un olvido, sino de la constitución de categorías de pensamiento que hacen invisibles la problemática de estos efectos. Hinkelammert, Franz. *El sujeto y la ley: el retorno del sujeto reprimido*. La Habana: Editorial Caminos, 2006. Pág. 43.

³² Adorno, Theodor W. *Dialéctica Negativa*. Madrid: Editorial Taurus, 1984.

filosofía trascendente sea acusada de arrogancia, tanto como la ética religiosa del cristianismo medieval, señalaba de arrogancia el pretender afirmarse en la identidad individual emancipada. Mas si la ética medieval sancionaba como arrogancia la afirmación individual emancipatoria, por ser atentado contra la comunidad de la fe, este modelo pretende que la afirmación particular es arrogancia sancionada, en nombre de una comunidad abstracta que lleva a la individualización enajenante del sujeto³³.

Ante esa armonía de una particularidad universalizada cae como un rayo la lógica hegeliana. Si la exposición de la contradicción entre el juicio positivo y el negativo señala en Hegel los elementos iniciales de la crítica a la existencia de una verdad formalizada, esta será desarrollada de forma aún más contundente, en la contraposición entre el juicio negativo y el infinito. Hegel demuestra que si el juicio negativo en la relación formal de dos términos se lleva a las últimas consecuencias de su enunciado el resultado es un paradoxal: una verdad absurda. El juicio infinito es la radicalización de la negatividad del negativo³⁴. En el juicio de un pleito civil, analiza Hegel, se niega el derecho de una particularidad pero se reconoce el derecho como universalidad. Ante Salomón asisten las dos mujeres reclamando una particularidad que les asiste en tanto ambas son sujetos de una universalidad, el derecho. Ellas reconocen el juicio del rey para conserva una singularidad propia, su condición de madre. Su propiedad es una

³³Adorno, Theodor W. *Dialéctica Negativa*. Madrid: Editorial Taurus, 1984.

³⁴ El espíritu no es rojo, amarillo, etc., no es ácido, alcalino, etc., la rosa no es un elefante; el intelecto no es una mesa, y otro por el estilo. Estos juicios son correctos o sea verdaderos, como se los llama; pero, a pesar de esta verdad, son absurdos y tontos. O mejor dicho no son juicios. Hegel, G. W. F. *Ciencia de la Lógica*. Trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo. Pr: Rodolfo Mondolfo. Madrid: Ediciones Solar, 1982. Pág.315.

universalidad reconocida por ambas singularidades³⁵. Si el juicio negativo infinito niega la particularidad y la universalidad en su realización, desaparece como juicio. En un crimen se define la negación de derecho de la particularidad, pero además la negación de la universalidad. Mas el sentido de estos como efectivos no se encuentra en su relación formal, en ella pueden ser verdaderos, a la vez que pueden ser absurdos. El crimen, el asesinato, es la negación del derecho de la particularidad, mas es también la negación total de la universalidad que genera el derecho.

Es el límite al que acude Salomón en el juicio, una de las mujeres reconoce el juicio por encima de la vida de la singularidad que es objeto de juicio. Para ella todo sentido de esa singularidad deviene del derecho de propiedad que ella inhere sobre él, no tiene otra esencia. Lógica que ridiculizaria Hegel al advertir que la dialéctica del concepto conlleva a que esa predicación no pueda ser absoluta. Tan ridiculizante como la sonrisa de Salomón al escuchar la vehemencia de la prostituta al decir: “ni de una ni de otra”. Ella prefiere la separación del sujeto, no importa su vida, se hará el juicio. La otra asume una postura diferente, apuesta por una negación positiva, afirma una universalidad superior a la del propio juicio: la vida. El juicio infinito pretende esa

³⁵En un pleito civil el juicio algo queda negado solo como propiedad de la otra parte así que empero se concede que tendría que ser suyo si tuviera derecho sobre le y se lo reclama solo desde el punto de vista del derecho queda por ende reconocida y conservada. Sin embargo el crimen es un juicio infinito que niega no solo el derecho particular sino al mismo tiempo la esfera universal, es decir el derecho como derecho. Es cierto que el crimen tiene la exactitud en el hecho de ser una acción real pero como esta se refiere de manera del todo negativa a la moralidad que constituye su esfera universal es así una acción contradictoria. Hegel, G. W. F. *Ciencia de la Lógica*. Trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo. Pr: Rodolfo Mondolfo. Madrid: Ediciones Solar, 1982.

racionalidad crítica de la lógica formal del juicio negativo. Iber resume argumentos en esta crítica³⁶.

Hegel sienta las bases de sentido de lo verdadero en los sentidos trascendentales de los sujetos. No está dado en la relación de conceptos. Su sentido deviene de la activación del sujeto. Este niega lo particular más niega a su vez la posibilidad como universal. En esta reflexión sobre el juicio negativo Hegel acierta un golpe a la lógica y racionalidad clásicas. Siguiendo su metodología, sus propias proposiciones, demuestra que el resultado de estas es el absurdo. Ello en el objetivo de señalar la necesidad de una intervención de sentido desde el sujeto, objeto de Hegel en la lógica del concepto, que no es solo un tratado usual de lógica, sino una ontología lógica. Ello señala que la verdad por sí misma no es resultado de la formalización de los términos del juicio. Que ella es resultado de la propia construcción ontológica del sujeto que es el que da el sentido que evita el absurdo.

Continuando esa línea discursiva Hinkelammert critica las acciones medio fin, pues reproducen la tautología de los juicios negativos infinitos, en el que la existencia de los conceptos de la relación sujeto y predicado son eliminados. La racionalidad en la que los medios y los fines solo se realizan como entidades universales no concretas puede ser base de verdad como los juicios infinitos. Mas la acción racional lleva al absurdo de negar la posibilidad de los sujetos, además de toda verdad de la acción porque niega la universalidad como trascendencia. Ello lleva a la simple existencia ahí del juicio como identidad, a la reflexión como capacidad de generar sentido al interior de una relación

³⁶ Os juízos infinitos violam a forma do juízo. No juízo negativamente infinito o sujeito e o predicado divergem inteiramente. Sua autonomia e distinção é absolutizada às custas da sua relação e unidade. Iber, Christian b. *A lógica do conceito de Hegel. Parte IV. A doutrina Hegeliana do conceito, do juízo, e do silogismo*. Porto Alegre: PUCRS- PPG Filosofia. Inédito. 27-4, 2015.Pag.2

conceptual. Relación que formalmente tiene sentido de verdad en el absurdo de negar la posibilidad. Ello es un punto crítico y mordaz de la lógica formal. La insuficiencia de la instrumentalización de la verdad.

La vida como marco de desarrollo del sujeto humano es una posibilidad. Los medios de la racionalidad medio fin están mediados por la necesidad de insertarse en este ciclo reproductivo del sujeto. No tienen racionalidad propia, ni son los fines específicos los que aportan predictivamente el sentido. Es el sujeto quien articula a estos, movido por la necesidad de existir como ser humano. Hinkelammert, al situar la vida como apriorismo reflexivo, plantea una propuesta racional: la racionalidad reproductiva. Mientras la acción instrumentalizada asume una dirección lineal de un sujeto epistémico, determinado por un cálculo eficiente, los sujetos reales asumen las acciones originadas en la dialéctica medios fines, como medio de realizar fines que han supeditado a su vida, a la posibilidad de existir.

En su existencia estos no asumen acciones por el hecho único, esencial, causal, de la eficiencia como valor abstracto y superior. Esta siempre esta supeditada a su existencia, a la elección de continuar la elección de fines. La madre disputa la propiedad particular del niño pero nunca la justicia estará por encima de la vida de este. La racionalidad reproductiva incluye las acciones medio fin. Este sujeto necesitado traslada sus necesidades como fines inmediatos, en relación trascendente con los fines de fines de la existencia de su vida. La causalidad en la necesidad está situada en el pensamiento de Hinkelammert como resultado de un hecho antropológico concreto, la existencia del sujeto. De ahí la Trascendentalidad no es la de un ser “inconmensurable” que dota de predicado universal al ente. Una acción no puede ser eficiente si esa eficiencia conlleva la desaparición de la posibilidad de la vida de sus sujetos. Puede ser criterio de verdad y de objetividad, mas no tiene sentido, no puede ser eficiente si no reconoce al vida como

posibilidad³⁷. El sujeto escoge según el interés de su existencia los medios y los fines, esta decisión lo orienta como consecuencia suya nunca por encima de este³⁸. Esta propuesta de Hinkelammert sitúa la búsqueda de verdad en la lógica de una reflexión negativa. Percibe que si los principios de verdad son indispensable a la liberación del sujeto en condiciones de creación y determinación de la realidad estos no bastan, si no están acompañados de interpretaciones de las causales desde la cuales las estructuras afectan la posibilidad real de la vida.

Los elementos que desde una lógica instrumental conservan la racionalidad efectiva desde esta alteridad concreta quedan como irracionales, desnuda la irracionalidad racionalizada. La problemática planteada por Hinkelammert se vislumbra motivada por la lógica del concepto y el juicio hegeliano, antepuesto también a la instrumentalización del juicio formal. No desecha ni niega el papel de los juicios de la acción racional. Por el contrario reconoce la existencia de estos en la acción concreta de los sujetos. Mas donde Weber los sitúa como únicos capaces de generar conocimiento lógico, Hinkelammert advierte el absurdo. Asume que para

³⁷ La vida es la posibilidad de tener fines, sin embargo, no es un fin. Luego si miramos al actor como un ser vivo que se enfrenta a sus relaciones medio fin, lo miramos como sujeto. Hinkelammert, Franz. *El sujeto y la ley: el retorno del sujeto reprimido*. La Habana: Editorial Caminos, 2006. Pág. 44.

³⁸ ...si el actor que descubre que está cortando la rama sobre la que se encuentra decide por su vida, actúa como sujeto y se sale de la relación medio fin. Pero no lo hace según el cálculo medio fin, por cuanto este cálculo no es posible. Él se impone como sujeto a la misma relación medio fin. Se trata de una racionalidad si bien no se trata de la racionalidad medio fin. La racionalidad medio fin es lineal, en tanto que esta otra racionalidad es circular. Es la racionalidad del circuito natural de la vida humana. (...) Este círculo podemos llamarlo racionalidad reproductiva. Él se refiere a las condiciones de posibilidad de la vida humana. Hinkelammert, Franz. *El sujeto y la ley: el retorno del sujeto reprimido*. La Habana: Editorial Caminos, 2006. Pág. 45.

ser objeto de verdad debe insertarse en la lógica superior de un juicio, que en su generalidad predique sentido a este. Este es el juicio de la racionalidad reproductiva.

La realización de estas acciones esta mediada por su trascendentalidad, mas no solo por un problema lógico, es un hecho concreto y fáctico, la trascendentalidad solo existe si existe el hombre. La materia lo precede y lo sucede mas no la objetividad, la verdad, ni la trascendentalidad. Toda acción pierde su legitimidad en ser simplemente lógica y racional si esta lógica y racionalidad, al entrar en contradicción con su trascendentalidad, termina siendo la irracionalidad racionalizada. Esta es vista como la “contradicción per formativa”, en ello Hinkelammert se mueve en el horizonte de reconocer una trascendentalidad crítica ante la deformación racional³⁹.

A la ética de la resignación y limitación del sujeto ante la realidad antepone el principio trascendente de la vida como posibilidad. Ello fundamenta un sujeto que lucha por afirmarse contra un sistema impuesto, una ética de la negatividad. Negatividad del sujeto que decide sobre los medios y fines en función de su reproducción. El modelo reproductivo es en sí una ética de la acción, de la acción racional consciente, de un sujeto que genera y realiza sus sentidos.

Esta ética afirmativa desde la negatividad encara valores de solidaridad y colaboración⁴⁰. Mas no desde

³⁹ Se juzga sobre esta posibilidad a partir de la necesidad del sujeto como ser natural de insertarse en el circuito natural de la vida humana. Se trata, por tanto, de un juicio de compatibilidad entre dos racionalidades, en la cual la racionalidad reproductiva juzgar sobre las racionalidades medio fin. Su criterio de verdad no puede ser sino la vida y la muerte. El problema es saber si la realización de acciones de orientación medio fin es compatible con la reproducción de la vida de los sujetos.... Hinkelammert, Franz. *El sujeto y la ley: el retorno del sujeto reprimido*. La Habana: Editorial Caminos, 2006. Pág. 49.

⁴⁰ El casi accidente acompaña toda nuestra vida. De la afirmación de la vida se sigue el esfuerzo de evitar el casi accidente, no de repetirlo de otra

estructuras ideológica que lo conviertan en caja vacía de justificación del bien general y el poder de pocos, o la cooperación abstracta y ciega del mercado en la competencia, sino aquellas concretizadas en la acción de sujetos que escuchan por su vida y ese imperativo los lleva a la cooperación para afirmar su existencia real. Son los valores universalmente concretos del grito de la madre afirmando la vida del niño. Afirmación contra la lógica abstracta, formal de un juicio sobre el derecho. Es el grito que solo asumiendo, la humanidad hoy podrá salvar el medio donde vive. Enfrentada a la lógica de los que dominan al imponer una universalización abstracta que desconoce criterio de verdad y lógica a la existencia de la mayoría negadas por un juicio formal. Desde esta racionalidad se escucha un grito. El del sujeto afirmando su vida más allá de la racionalización filosófica. Es el grito de la madre ante Salomón. El grito de la reafirmación de la vida por encima del derecho. De la singularidad reclamando su universalidad propia.

Conclusiones

La lógica reflexiva del concepto de Hegel es base de la crítica a la razón medios fines, presente en el pensamiento de Franz Hinkelammert. Esta racionalidad de la acción es la base de la reproducción ideológica del neoliberalismo. Esta se sostiene en una comprensión formalizada de la relación entre medios y fines. Esta es criticada por el entendimiento abstracto y absoluto entre estos términos que no da cuenta de las implicaciones concretas de estos. Desde la lógica hegeliana estos son criticados como universalidades y particularidades complejas.

forma. El aprendizaje es negativo: no hay que volver a caer en eso. La afirmación de la vida no es un fin sino un proyecto: el de conservarse como sujeto que puede tener fines. Hinkelammert, Franz. *El sujeto y la ley: el retorno del sujeto reprimido*. La Habana: Editorial Caminos, 2006. Pág. 65.

La crítica hegeliana a los juicios positivos, es base para la valoración de la contradicción de los juicios de la acción racional. Esta posibilita la fundamentación de una lógica crítica que reposiciona el papel del sujeto. Al plantear la posibilidad de la vida como base crítica a la formalización de la relación medios fines, continua la lógica de la crítica hegeliana al juicio positivo desde el negativo.

El reposicionamiento del sujeto desde el apriorismo de la vida como posibilidad plantea la asunción de la lógica medios fines dentro de una lógica reproductiva. Este reposicionamiento sigue la crítica de la lógica del juicio de Hegel que posiciona la lógica formal dentro de un referente reflexivo alérgico. Como esta la crítica de Hinkelammert asume la racionalidad medios-fines dentro de la Racionalidad Reproductiva. Ello para posicionar la posibilidad de existencia activa del sujeto en el proceso de construcción de verdad.

Bibliografía

Acosta, Yamandú. *La constitución del sujeto en la filosofía latinoamericana*. En: *Nuestra América y el Pensamiento Crítico: Fragmentos de Pensamiento Crítico de América Latina y el Caribe*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires, 2011.

Adorno, Theodor W. *Dialéctica Negativa*. Madrid: Editorial Taurus, 1984.

Bavaresco, Agemir. *Opinião pública, contradição e mediação: leituras hegelianas*. Porto Alegre. Editora Fi, 2015.

Angarita, Carlos. *Apuntes para repensar la teología de liberación en América Latina y en el Caribe*. <http://www.pensamientocritico.info/articulos/otros-autores/145-apuntes-para-repensar-la->

teologia-de-liberacion-en-america-latina-y-en-el-caribe.html. Lunes, 28 de julio de 2008.

Anónimo. *Sagrada Biblia*. San Andrés, SP: Geográfica Editora, 2013.

Badiou, Alan. *O Ser e o Evento*. Trd. Maria Liuzza X. de A Borges. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1996.

Freud, Sigmund: *El malestar en la cultura*. www.librodot.com. 2002.

Hinkelammert, Franz. *El sujeto y la ley: el retorno del sujeto reprimido*. La Habana: Editorial Caminos, 2006.

Hegel, G. W. F. *Ciencia de la Lógica*. Trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo. Pr: Rodolfo Mondolfo. Madrid: Ediciones Solar, 1982.

Iber, Christian. *A lógica do conceito de Hegel. Parte IV. A doutrina Hegeliana do conceito, do juízo, e do silogismo*. Porto Alegre: PUCRS- PPG Filosofia. Inédito. 23-3, 2015.

Iber, Christian a. *Lógica formal e teorias da ciência contemporânea frente à lógica hegeliana: aproximações e críticas. Tomo II*. Porto Alegre: Editora Filosofia, 2015.

Iber, Christian b. *A lógica do conceito de Hegel. Parte IV. A doutrina Hegeliana do conceito, do juízo, e do silogismo*. Porto Alegre: PUCRS- PPG Filosofia. Inédito. 27-4, 2015.

Lyotard, François. *La condición postmoderna*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1987.

Orsini, Federico, *Proemio do juízo*. Material inédito: 30 de março, 2015.

Taylor, Charles. *Hegel*. Tr. Francisco Castro Merrifield, Carlos Mendiola Mejía y Pablo Lazo Briones. Barcelona: Anthropos, 2010.

Valdez, Gilberto. *La hegemonía como desafío. Los nuevos gobiernos y el movimiento social popular en América Latina*. En: *Rencauzar la utopía. Movimientos Sociales y cambio político en América Latina*. La Habana: Editorial Caminos, 2012.

A gênese do conceito na Fenomenologia do Espírito de G.W. F. Hegel

Rafael Ramos Cioquetta'

*In seinem Insich gebenister in der
Nacht seines Selbstbewußtseins versunken, sein verschwundenes
Dasein aber ist in ihm aufbewahrt; und dies aufgehobene
Dasein - das vorige, aber aus dem Wissen neugeborene - ist das
neue Dasein, eine neue Welt und Geistesgestalt. In
ihm hat er sich von vorn befreit, die Unmittelbarkeit anzu-
nehmen und sich von ihm auf wieder groß zu ziehen,
als ob alles Vorübergehende für ihn verloren wäre und aus der
Erfahrung der früheren Geister nichts gelernt hätte.²*

1. Introdução

Um estudo sobre a obra de Hegel e os problemas por ela suscitados, sobretudo quando procura enfatizar seu caráter sistemático como elemento fundamental de uma abordagem adequada, depara-se com muitas questões

¹ Doutorando em Filosofia pela PUC-RS, Bolsista CAPES, rafaelc@inf.ufsm.br

² HW 3/590

No seu adentrar-se-em-si, o espírito submergiu na noite de sua consciência-de-si; mas nela se conserva seu ser-aí que desvaneceu; e esse ser-aí suprimido – o [mesmo] de antes, mas recém nascido [agora] do saber- é o novo ser-aí, um novo mundo e uma nova figura-do-espírito. Nessa figura o espírito tem que recomeça igualmente, com espontaneidade em sua imediatez; e [partindo] dela, tornar-se grande de novo, - como se todo o anterior estivesse perdido para ele, e nada houvesse aprendido na experiência dos espíritos precedentes. (Trad. Paulo Meneses pg. 220)

pertinentes a abordar. Além disso, parece que, ao contrário do que Hegel repetiu muitas vezes nos textos de suas obras, sentimos a necessidade de justificar o porquê de estarmos retomando a discussão com um filósofo considerado por muitos superado, ou progenitor de teorias extremamente dogmáticas. Há uma corrente de pensadores, cuja figura emblemática é Axel Honneth, que considera o modo mais adequado se pensar Hegel atualmente como sendo justamente a eliminação de seu aspecto sistemático, que comprometeria partes relevantes do conjunto da obra com pressupostos considerados infundados, pois um sistema filosófico elaborado aos modos do idealismo alemão exige um fundamento último, de natureza metafísica e, portanto, distante da atividade científica.

Tal dificuldade se amplia quando distinguimos qual nosso objetivo, enquanto autor, frente ao sistema hegeliano: pretendemos apenas compreendê-lo, explicitar seu pensamento de forma mais clara, ou mais que isso, queremos também nos utilizar dos argumentos levantados por Hegel para compreender os problemas de nossa época, ou mesmo os mais universais? A obra de Hegel é tema desse estudo porque é considerada capaz de fornecer elementos importantes para articular a compreensão de temas próprios à nossa época que, sem um tratamento dialético, sistemático, permanecem incompreensíveis, principalmente devido à intensa especialização da atividade científica, que utiliza um tratamento analítico muito eficiente da realidade, mas sem a síntese necessária para a adequada compreensão das relações presentes em um objeto ou fenômeno.

A partir dessas considerações que talvez pouco ajudem, mas aumentem as dúvidas sobre nosso objetivo, pretendemos encontrar quais são os elementos mais fundamentais da edificação filosófica hegeliana na constituição do sistema. Entretanto, parece que se examinarmos a fundo, a maioria, ou talvez todos os problemas estão de alguma forma imbricados uns aos

outros, provavelmente pelo próprio caráter sistemático que caracteriza a obra de Hegel. Procuraríamos determinar qual seria o problema mais fundamental, mais central na rede de interdependência dos temas da dialética hegeliana.

Resolvemos, então, voltar nossa atenção para a constituição de sua concepção de ciência. Tal conceito, amplamente usado em amplos aspectos da cultura, ou segundo Hegel, espírito, permite um espaço de diálogo com outras áreas do conhecimento, ao mesmo tempo em que atinge o núcleo de sistema, pois permeia todos os momentos da obra de Hegel.

O Sistema pretende ser um sistema de ciência, a *Phänomenologie des Geistes (PdG)* pretende ser a ciência da experiência da consciência, e depois se torna a Ciência filosófica da fenomenologia, que sucede a ciência filosófica da antropologia e antecede a ciência filosófica da psicologia, na *Enzyklopädie* como momentos do espírito subjetivo. Não há controvérsia quanto a intenção de Hegel em fazer ciência. Então, não devemos determinar mais concretamente o conceito de ciência para Hegel, para que possamos melhor compreender o alcance do sistema hegeliano, quais suas pressuposições, assim como suas consequências?

Agrega-se à elaboração da temática o problema da relação entre o sistema completo, determinado pelas obras tardias de Hegel: *Die Wissenschaft der Logik*, *Grundlinien der Philosophie des Rechts (PdR)* e a *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (EnZ)*; e a *PdG*, considerada uma introdução ao sistema, um momento prévio ao sistema completo, mas com uma importância reduzida em relação à ele, pois não é ainda a ciência, mas o seu processo de constituição, como se dá a revelação do verdadeiro à consciência. No entanto, compreendemos que se seguimos a argumentação apresentada por Hegel como justificação de seu projeto, não devemos fazer essa diferenciação, e mais, a *PdG* possui um status inclusive *mais* importante que o sistema completo.

Procuraremos apresentar trechos das obras de Hegel, principalmente a *PdG*, para nos esclarecer a intenção de Hegel com seu projeto filosófico, conjuntamente com o fornecimento de dados para que possamos confrontar o conceito de ciência da *PdG* com o da *WdL*. Há uma alteração significativa do conceito de ciência no processo entre as duas obras? Ou apenas uma mudança de ponto de vista? A diferença entre os dois pontos de vista são conciliáveis? Ou toda oposição do sistema deve ser superada em uma unidade?

2. Determinações do Saber Científico

Na *PdG*, especialmente no seu prefácio, encontramos algumas afirmações sintéticas sobre o que Hegel considera como uma definição de um saber científico. Consideramos que o conceito presente na *PdG* é mantido na obra posterior do autor, sem grandes alterações mais fundamentais em sua determinação mais simples. Há referências, como a do prefácio à *WdL*, que afirmam que o fundamento do argumento apresentado na *Lógica*, desenvolvimento do pensamento puro que pensa a si mesmo e se determina por meio de categorias mais concretas, está no desenvolvimento fenomenológico:

In der *Phänomenologie des Geistes* habe ich das Bewußtsein in seiner Fortbewegung von dem ersten unmittelbaren Gegensatz seiner und des Gegenstandes bis zum absoluten Wissen dargestellt. Dieser Weg geht durch alle Formen des Verhältnisses des Bewußtseins zum Objekt durch und hat den Begriff der Wissenschaft zu seinem Resultate. Dieser Begriff bedarf also (abgesehen davon, daß er innerhalb der Logik selbst hervorgeht) hier keiner Rechtfertigung, weil er sich selbst erhalten hat; und er ist keiner anderen Rechtfertigung fähig als nur dieser Hervorbringung desselben durch das Bewußtsein,

demsich seine eigenen Gestalten alle in denselbenals in die Wahrheitsauflösen.³

Na *WdL* não é negado, desse modo, o conceito de ciência exposto na *PdG*, mas sim reafirmado, pois para a consciência que se elevou do saber ordinário até o saber filosófico, está justificada a unidade entre pensamento e ser, então a argumentação que afirma um pensamento puro pensando a si mesmo não necessita de nova justificação. Contudo, a *WdL* engendra sua própria justificação do conceito de ciência de modo *a priori*, pois o desenvolvimento das categorias do pensamento puro devem se desdobrar do modo necessário, de modo independente a qualquer elemento externo. Sob esse ponto de vista, o desenvolvimento fenomenológico do saber parece ficar em segundo plano, pois seu desenvolvimento ainda supõe uma separação intrínseca entre pensamento e ser, possuindo ainda um grau de contingência em seu desenvolvimento. Aqui fica patente o fato de que a relação entre as duas obras não se dá de forma uniforme, linear, em que uma justifica a outra de forma direta. Devemos considerar que há pelo menos dois pontos de vista na argumentação hegeliana, que são de certa maneira opostos entre si, mas ao mesmo tempo possuem uma mútua dependência. Quais seriam esses possíveis pontos de vista, e como se relacionariam?

Para iniciarmos o debate sobre essa questão, verifiquemos algumas informações sobre o conceito de

³ Hw 5/42

Na Fenomenologia do Espírito é representada a consciência em seu movimento progressivo, desde sua primeira oposição imediata a respeito do objeto até o saber absoluto. Esse caminho passa através de todas as formas das relações da consciência com o objeto, e tem como seu resultado o conceito da ciência. Esse conceito, então, não precisa aqui de justificação nenhuma (se prescindimos do fato de que surge dentro da Lógica mesma); nem é suscetível de nenhuma justificação que não seja sua produção por meio da consciência, cujas próprias formas se resolvem todas naquele conceito, como em sua verdade. (Tradução do autor)

ciência presente no prefácio e na introdução à *PdG*. Esses momentos da constituição da obra parecem pertinentes como fontes de determinações mais concretas e sintéticas sobre o conceito hegeliano de ciência, pois expõem a visão de Hegel sobre diversos pontos fundamentais da atividade filosófica em geral, assim como seu objetivo particular na obra que se apresenta e a própria justificação do método que é empregado.

No prefácio, no §5 lemos:

Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert,
kann allein das wissenschaftliche System
derselbensein. Daranmitzuarbeiten, daß die
Philosophie der Form der
Wissenschaftnäherkomme - demZiele, ihrenNamen
der *Liebe*zum*Wissen*ablegenzukönnen und
*wirklichesWissen*zusein -, istes, was ich mirvorgesetzt.
Die innereNotwendigkeit, daß das
WissenWissenschaftsei, liegt in seiner Natur, und
die befriedigendeErklärunghierüberistallein die
Darstellung der Philosophieselbst. Die
*äußere*Notwendigkeitaber, insofernsie, abgesehen
von der Zufälligkeit der Person und der
individuellenVeranlassungen, auf eineallgemeine
Weise gefaßt wird, ist dasselbe, was die *innere* [ist], in
der Gestalt nämlich, wie die Zeit das
Dasein ihrer Momente vorstellt.⁴

⁴ HW 3/14

A verdadeira figura, em que a verdade existe, só pode ser o seu sistema científico. Colaborar para que a filosofia se aproxime da forma da ciência – da meta em que deixe de chamar-se amor ao saber para ser saber efetivo – é isto o que me proponho. Reside na natureza do saber a necessidade interior de que seja ciência, e somente a exposição da própria filosofia será uma explicação satisfatória a respeito. Porém a necessidade exterior é idêntica à interior- desde que concebida de modo universal e prescindindo da pessoa e das motivações individuais – e consiste na

Hegel quer, na esteira de um dos projetos centrais da filosofia moderna, elevar a Filosofia ao patamar de ciência, e isso significava elaborar um sistema filosófico que explicasse toda a realidade. Até aí nenhuma novidade, mas o caráter de necessidade (*Notwendigkeit*) que deve sustentar o desenvolvimento do sistema, além de sua exposição que apresentará essa necessidade interior que o saber ordinário possui de se tornar ciência, e deve elaborar a partir de um itinerário, também necessário, distingue Hegel de outros filósofos sistemáticos. Além disso, é importante frisar a distinção apontada aqui entre “necessidade exterior” (*äußere Notwendigkeit*) e “necessidade interior” (*innere Notwendigkeit*) e que são, de algum modo, idênticas entre si. Podemos interpretar como sendo a “necessidade interior” como sendo a demonstração filosófica presente na *PdG* de elevar o saber comum ao patamar de saber científico; a “necessidade exterior” é afirmada como “a figura sob a qual uma época (*Zeit*) representa o ser-aí dos seus momentos”. Essa afirmação, em que a unidade de ambas produzida e reconhecida como saber absoluto, ou seja, como ciência, podemos interpretar ainda de outra maneira: o processo próprio do saber, que no seu movimento de auto-negação em direção ao saber absoluto é a necessidade interior do saber, que, para além da *PdG*, é aprofundada na *WdL*, no movimento do pensamento puro; a necessidade exteriores configura como a história efetiva do espírito, exposta na *PdG* especialmente na seção “*der Geist*”, na qual é acompanhado o desenvolvimento da efetividade histórica do Espírito no tempo, no mundo Grego, Romano e Moderno, encerrando-se com a unidade suprema do absoluto que seria o próprio movimento do idealismo alemão e, segundo Hegel, seu cume, a própria *PdG*.

figura sob a qual uma época representa o ser-aí dos seus momentos.
(Trad. Paulo Meneses pg.23)

Ora, se a ciência constitui-se a partir de como uma época apreende a si mesma, então como pode ser um saber absoluto? Dizer que essa unidade é plena na representação que uma época possui de seus momentos significa que cada época deve atualizar essa unidade, que, desse modo, ao mesmo tempo se completa e se dissolve, pois Hegel relaciona o fazer científico com a apreensão do trabalho do espírito na história efetiva, o espírito tomado aqui como um “indivíduo universal”, ou seja, abstraído da singularidade pessoal e representado como “povo” ou, se pudermos pensar em termos ainda mais universais, como “civilização”. Podemos concluir a partir dessas considerações que cada civilização deve realizar um novo itinerário, uma nova *PdG* para efetivar um saber pleno? A resposta parece residir nas últimas linhas da obra, as quais foram reproduzidas a título de epígrafe desse texto, devido ao seu aspecto emblemático para essa interpretação. Cada tempo histórico representa um novo espírito, que deve fazer a recordação dos momentos que edificaram para representar a si mesmo como uma unidade plena de conteúdo e reconhecimento.

Tal unidade deve ser produzida, ou de algum modo reconhecida, pelo próprio processo pelo qual a consciência desenvolve no seu itinerário, que consiste em interiorizar, ou seja, tomar como sua, todas as experiências e determinações que lhe aparecem primeiramente como exteriores, até atingir a unidade consigo mesma, no Saber Absoluto.

No § 20 temos uma apresentação de uma definição de absoluto que pode corroborar nossa interpretação:

Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das
durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen.
Es ist von dem Absoluten zu sagen,
daß es wesentlich *Resultat*, daß es erst am *Ende* das ist,
was es in Wahrheit ist; und hier neben besteht seine

Natur, Wirkliches,
SubjektoderSichselbstwerdenzusein.⁵

Dizer que o objeto da ciência é a totalidade, significa que um conhecimento parcial, de uma particularidade da realidade não é ciência ainda, pois afirmaria um fora-de-si não conhecido, e, portanto, incompleto. É uma das afirmações fortes de Hegel contra o ceticismo puro e que remete à sua compreensão da necessidade de completude da ciência. Entretanto, essa totalidade não é afirmada como uma unidade plena e fixa, mas algo que se efetiva por seu desenvolvimento, um resultado de um processo. Convivem, no absoluto, as determinações de completude e incompletude. Essa é a conclusão de Hegel: o absoluto não deve ser apenas uma substância absoluta, a totalidade de objetos da realidade, mas também um sujeito absoluto, que age sobre si mesmo e faz a si mesmo, reconhecendo-se como uma unidade auto-referente.

Com isso, vamos examinar o que Hegel nos diz no último capítulo da *PdG*, intitulado saber absoluto, resultado e meta da obra. No § 798, Hegel afirma:

das absolute Wissen; exist der sich in
Geistsgestaltwissende Geist oder das
begreifende Wissen. Die
Wahrheit ist nicht nur ansich vollkommen der
Gewißheit gleich, sondern hat auch die *Gestalt* der
Gewißheit seiner selbst, oder sie ist in ihrem Dasein,
d. h. für den wissenden Geist in der *Form* des

⁵ HW 3/24

O verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que se complementa através de seu desenvolvimento. Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente resultado; que só no fim é o que é na verdade. Sua natureza consiste justo nisso: em ser algo efetivo, em ser sujeito ou vir-a-ser de si mesmo. (Trad. Paulo Meneses pg. 31)

Wissens seiner selbst. Die Wahrheit ist der *Inhalt*,
 der in der Religion seiner
 Gewißheit noch gleich ist.
 Diese Gleichheit aber ist darin, daß der Inhalt die
 Gestalt des Selbst erhalten.
 Dadurch ist dasjenige zum Elemente des
 Daseins oder zur *Form der Gegenständlichkeit* für das
 Bewußtsein geworden, was das Wesen selbst ist,
 nämlich der *Begriff*. Der Geist, in
 diesem Element dem Bewußtsein *erscheinend* oder, was
 hier dasselbe ist, darin von ihm hervorgebracht,
*ist die Wissenschaft.*⁶

Temos agora uma definição mais precisa do que é o saber absoluto. Entretanto, como conciliar o saber absoluto como sendo o conceito segundo o qual cada época apreende a si mesma? Sobre isso, podemos ler no §801:

In dem *Begriffe*, der sich als Begriff weiß, treten hiermit
 die *Momente* früher auf als das *erfüllte Ganze*,
 dessen Werden die Bewegung jener Momente ist. In
 dem *Bewußtsein* dagegen ist das Ganze,
 aber unbegriffene, früher als die Momente. - Die
Zeit ist der *Begriff* selbst, der *da ist* und
 als leere Anschauung sich dem Bewußtsein vorstellt;
 deswegen erscheint der Geist notwendig in der Zeit,
 und erscheint so lange in der Zeit,

⁶ HW 3/582

O saber absoluto é o espírito que se sabe como figura-de-espírito, ou seja, é o saber conceituante. A verdade não é só em si perfeitamente igual à certeza, mas tem também a figura da certeza de si mesma: ou seja, é no seu ser-aí, quer dizer, para o espírito que sabe, na forma do saber de si mesmo. A verdade é o conteúdo que na religião é ainda desigual à sua certeza. Ora, essa igualdade consiste em que o conteúdo recebeu a figura do Si. Por isso, o que a essência mesma, a saber, o conceito, se converteu no elemento do ser-aí, ou na forma da objetividade para a consciência. (Trad. Paulo Meneses pg. 213)

als nicht seinen reinen Begriff *erfaßt*, d. h. nicht die Zeit tilgt. Sie ist das *äußere* angeschaute, vom Selbst *nicht* *erfaßt* reine Selbst, der nur angeschaute Begriff; in dem dies sich selbst *erfaßt*, hebt er seine Zeitform auf, begreift das Anschauen und ist begriffenes und begreifendes Anschauen.⁷

Essa passagem apresenta a dualidade referente ao desenvolvimento e efetivação do saber absoluto, sua relação entre o todo e os momentos que constituem o itinerário da consciência em sua ascensão ao saber do todo. Com esse objetivo, explicita a seguinte relação entre o absoluto e o tempo: O absoluto precede os momentos do processo cognitivo empreendido pela consciência, pois eles se configuram no tempo, mas como todo não conceituado, uma unidade indiferenciada. O processo da consciência é posto e engendrado pelo próprio absoluto, que se auto-diferencia com o objetivo de um processo de auto-conhecimento. Quando efetiva o resultado desse processo, há agora um todo conceituado, o conceito do todo: um conceito puro, abstraído de toda oposição e sucessão, quando então o tempo é suprimido. O movimento da *PdG* representa, então, um movimento de compreensão da realidade em sua totalidade, que primeiramente aparece

⁷ HW 3/584

No conceito que se sabe como conceito, os momentos se apresentam, pois, anteriormente ao todo implementado, cujo vir-a-ser é o movimento desses momentos. Na consciência, ao contrário, é anterior a esses momentoso todo, mas o todo não conceituado. O tempo é o conceito mesmo, que é-aí, e que se faz presente à consciência como intuição vazia. Por esse motivo, o espírito se manifesta necessariamente no tempo; e manifesta-se no tempo enquanto não apreende seu conceito puro.; quer dizer, enquanto não elimina o tempo. O tempo é o puro si exterior intuído [mas] não compreendido pelo Si: é o conceito apenas intuído. Enquanto compreende a si mesmo, o conceito suprassume (*hebt*) sua forma-de-tempo, conceitua o intuir, e é o intuir concebido e conceituante. (Trad. Paulo Meneses pg. 215)

como experiência, e posteriormente se revela como conceito. A ciência é, então, a conceitualização da realidade. O que é experienciado deve tornar-se conceituado.

No § 26, temos uma exposição sobre a oposição entre a consciência de si e a ciência:

Die Wissenschaft sei an ihr selbst, was sie will;
im Verhältnisse zum
unmittelbaren Selbstbewußtsein stellt sie
sich als einen Verkehrtes gegen dieses dar;
oder weil dasselbe in der Gewißheit seiner selbst das
Prinzip seiner Wirklichkeit that, trägt sie, indem es
für sich außer ihm ist, die Form der Unwirklichkeit.⁸

De fato, esse conceito de ciência que porta uma unidade concreta entre o sujeito e o objeto é muito distante da experiência ordinária da consciência, que se compreende a si mesma como oposição bem definida a qualquer objeto exterior, e a supressão dessa oposição seria sua morte. Por isso, uma ciência do absoluto parece improvável, ou inefetiva. É a metafísica tradicional, em que há uma descrição em pormenores de todos os predicados da realidade, mas uma arbitrariedade sem sentido do ponto de vista de uma filosofia crítica. Portanto a tarefa de elevar a filosofia ao status de ciência, por meio de um longo processo de formação e experiência da consciência, que dissolve as exteriorizações e as reconhece como postas por ela mesma. É o que é exposto de forma sintética no §27, ainda do prefácio à *PdG*:

⁸ HW 3/30

A ciência, seja o que for em si mesma, para a consciência-de-si imediata se apresenta como um inverso em relação à ela. Ou seja: já que a consciência imediata tem o princípio de sua efetividade na certeza de si mesma, a ciência, tendo fora de si esse princípio, traz a forma da inefetividade. (Trad. Paulo Meneses pg. 27)

Dies Werden der *Wissenschaft überhaupt* oder des
Wissens istes, was diese *Phänomenologie* des
 Geistes darstellt. Das Wissen, wie es zuerst ist, oder
 der *unmittelbare Geist* ist das Geistlose, das
sinnliche Bewußtsein. Um
 zumeigentlichen Wissen zu werden oder das Element
 der Wissenschaft, das ihr reiner Begriff selbst ist,
 zu erzeugen, hat
 es sich durch einen langen Weg hindurch zu arbeiten.⁹

A obra leva em conta todo o processo que conduz à
 consciência ao saber científico, agora determinado como
 conceito puro do saber (*reiner Begriff*). Seria então determinar
 a ciência como o saber de si mesmo do Espírito. Todo saber
 incompleto, ou saber de alguma coisa, por meio da
 necessidade do processo que Hegel busca apresentar na *PdG*,
 deve tornar-se saber de si mesmo, ou saber do conceito.

O resultado desse processo é abordado no §37:

Indem sie dies vollkommene zeigt, hat der Geist
 sein Dasein in einem Wesen gleich gemacht;
 er ist sich Gegenstand, wie er ist, und das abstrakte
 Element der Unmittelbarkeit und der Trennung des
 Wissens und der Wahrheit ist überwunden. Das
Sein ist absolut vermittelt; - es ist substantieller Inhalt,
der eben so unmittelbar Eigentum des Ichs,
selbstisch oder der Begriff ist. Hiermit beschließt sich
 die Phänomenologie des Geistes. Was er in

⁹ HW 3/31

O que essa “Fenomenologia do espírito” apresenta é o vir-a-ser da
 ciência em geral ou do saber. O saber, como é inicialmente – ou o espírito
 imediato – é algo carente de espírito: a consciência sensível. Para tornar-
 se saber autêntico, ou produzir o elemento da ciência que é o seu
 conceito puro, o saber tem de se esfalfar através de um longo caminho.
 (Trad. Paulo Meneses pg. 35)

ihsichbereitet, ist das Element des Wissens. In diese breiten sich nun die Momente des Geistes in der *Form der Einfachheit* aus, die ihren Gegenstand sich selbst weiß. Sie fallen nicht mehr in den Gegensatz des Seins und Wissens auseinander, sondern bleiben in der Einfachheit des Wissens, sind das Wahre in der Form des Wahren, und ihre Verschiedenheit ist nur Verschiedenheit des Inhalts. Ihre Bewegung, die sich in diesem Element zum Ganzen organisiert, ist die Logik der *spekulativen Philosophie*.¹⁰

Toda a oposição entre sujeito e objeto deve ser ultrapassada por meio do movimento do processo, que pela própria oposição entre a certeza da consciência de si do alcance de seu saber, e a verdade do objeto nunca alcançada plenamente, supera cada momento de incompletude pelo movimento da negação dessa desigualdade, até o momento em que é instaurada a identidade entre o sujeito e o objeto por meio do processo, no qual a consciência reconhece a oposição como produzida por ela mesma, e o que lhe era estranho agora é fruto de si mesma: o ser torna-se conceito.

¹⁰ HW 3/38

Quando a substância tiver revelado isso completamente, o espírito terá tornado seu ser-aí igual à sua essência: [então] é objeto para si mesmo tal como ele é; e foi superado o elemento abstrato da imediatez e da separação entre saber e verdade. O ser está absolutamente mediatizado; é conteúdo substancial que também, imediatamente, é propriedade do Eu; tem a forma do Si, ou seja, é o conceito. Nesse ponto se encerra a Fenomenologia do Espírito. O que o espírito nela se prepara é o elemento do saber. Agora se expandem nesse elemento os momentos do espírito na forma da simplicidade, que sabe seu objeto como a si mesma. Esses momentos já não incidem na oposição entre ser e saber, separadamente; mas ficam na simplicidade do saber – são o verdadeiro na forma do verdadeiro, e sua diversidade só é diversidade de conteúdo. Seu movimento, que nesse elemento se organiza em um todo, é a Lógica ou Filosofia Especulativa. (Trad. Paulo Meneses pg. 41)

Percebemos aqui que há uma gênese do conceito a partir do ser imediato de um modo análogo ao que acontece na *WdL*, mas a partir do ponto de vista da própria consciência. Com isso Hegel afirma que se encerra o momento fenomenológico do saber e passamos ao momento lógico do saber, no qual as oposições não estão mais presentes, não há mais objeto ou ser, mas a determinação do saber absoluto como conceito unificou as oposições na unilateralidade do saber, enquanto saber de si mesmo. O outro lado, do ser em seu aspecto puro e concreto, apenas será recuperado na filosofia do real, como exteriorização do conceito efetivado, ou ideia.

Entretanto, qual o lugar da consciência dentro da perspectiva de um saber puro conceituante, que como o próprio Hegel afirmou anteriormente, é completamente inefetivo para ela?

No § 87, na introdução, temos uma observação que esclarece a dualidade dos pontos de vista que se deve levar em conta para compreender a unidade dos movimentos da *PdG* e da *WdL*:

Eskommtdadurch in
 seineBewegungeinMomentdes *Ansich-*
 oder*Fürunsseins*, welchesnichtfür das Bewußtsein,
 das in der Erfahrungselbstbegriffenist, sichdarstellt;
 der *Inhalt*aberdesen, was uns entsteht, ist*für*es,
 undwirbegreifennur das Formelledesselbenodersein
 reines Entstehen; *für*esist dies
 EntstandenenuralsGegenstand,
*füruns*zugleichalsBewegungundWerden.¹¹

¹¹ HW 3/80

Portanto, no movimento da consciência ocorre um momento do ser-em-si oudo ser-para-nós, que não se apresenta à consciência, poisela mesma está compreendida na experiência. Mas o conteúdo do que para nós vem surgindo é para a consciência: nós compreendemos apenas seu [aspecto] formal, ou seu surgir puro. Para ela, o que surge só é como objeto; para

Devemos então distinguir dois movimentos no processo fenomenológico: o da consciência que perpassa os momentos e forma figuras de saber, conforme sua experiência, o *para-ela*, e o nosso, do *para-nós*, que podemos compreender como o ponto de vista do autor, ou de um leitor que acompanha a apresentação do autor do itinerário percorrido pela consciência em suas diversas experiências. Essa distinção propõe uma unidade diferenciada entre os dois pontos de vista: é o mesmo conteúdo, mas a consciência descrita no processo está imersa na própria relação com a oposição em relação ao objeto, enquanto nós não temos a mesma experiência: apreendemos o conceito puro do resultado do processo, o conteúdo mesmo do saber, percebendo e acompanhando seu movimento de auto-revelação para a consciência.

3. Conclusão

Os apontamentos e comentários aqui presentes procuram sugerir uma interpretação da obra hegeliana com uma ênfase no desenvolvimento fenomenológico em relação ao seu desenvolvimento lógico-sistemático. Tal direção foi tomada nesse artigo com o objetivo de constituir um projeto de pesquisa que contemple a relação entre os conceitos de necessidade e contingência na obra de Hegel, procurando contemplar qual o espaço que a segunda pode manter em relação à primeira, em um sistema considerado amplamente necessitarista e com um forte viés constitutivo fundado na unidade em detrimento à multiplicidade. A perspectiva hegeliana de conciliar um projeto tanto crítico, quanto sistemático, que não caia em um ceticismo ou em um dogmatismo exige que explicitemos a unidade que ambos os

nós, é igualmente como movimento e vir-a-ser. (Trad. Paulo Meneses pg. 72)

momentos possuem na obra hegeliana. Além disso, uma ênfase nas determinações expostas na *PdG* recoloca a questão da atualização de uma filosofia sistemática, de natureza dialética, pautada no reconhecimento das relações que constituem tanto o pensamento quanto a realidade, mas agora em um outro patamar: uma atualização da dialética não exige apenas uma atualização do sistema, mas sim do próprio itinerário fenomenológico que tornou possível o sistema, e isso significa um esforço por refazer o processo da consciência hoje, para tentar representar a complexidade da *nossa* época em uma unidade conceitual.

Referências bibliográficas

HEGEL, G.F.W. *Ciencia de la Lógica* -Trad. Augusta e Rodolfo Mondolfo. Ed. Solar e Hachette

_____. *Fenomenologia do Espírito* Trad. Paulo Menezes. Petrópolis: Ed. Vozes (2000) 5ª edição

_____: **Werke in 20 Bänden**; SuhrkampVerlag 1970

Cusset e a invenção americana da teoria francesa

*Ricardo Lavalhos Dal Forno*¹

A invenção americana da teoria francesa: o surgimento de um paradigma

Como o livro *Filosofia Francesa*, de François Cusset, tenta demonstrar: não existe nenhuma “teoria francesa” – que chamaremos aqui muitas vezes de desconstrução –, no sentido de um corpo teórico que tenha se originado de certos pensadores franceses e seja exclusivamente aplicável a eles. Nenhum dos diversos capítulos do livro diz respeito apenas a filosofia francesa como uma forma teórica. Pelo contrário, o livro faz todo um trabalho de articular o fenômeno da filosofia francesa e da desconstrução com as diversas áreas das humanidades e que possuem implicações que extrapolam a própria academia. As diversas ideias que de alguma forma se seguiram dos estudos da desconstrução têm-se mostrado diversas vezes excessivamente herméticas e obscuras. Por outro lado, a irresponsabilidade da desconstrução é muitas vezes intencional: ela quer ser o reverso do elitismo. O que sempre existiu de elitista nos estudos filosóficos e teóricos em geral é a ideia de que obras consideradas clássicas só poderiam ser apreciadas e entendidas por quem tivesse uma formação cultural bastante peculiar. Assim você precisava ter muitos valores culturais impregnados nos seus ossos ou correndo em suas veias para

¹ Graduado em Filosofia pela Unijui. Mestre e doutorando em Filosofia pela PUCRS.

não definir nas profundezas das trevas da ignorância. Uma das razões para a popularização da desconstrução nos EUA foi justamente o esgotamento gradual desse pressuposto, sob o impacto de novos tipos de estudantes que chegavam aos campus americanos e que eram oriundos de meios sociais ou grupos marginalizados considerados “incultos”.

Assim, a desconstrução foi usada como uma força para libertar, principalmente nos estudos literários, as obras consideradas clássicas da força repressora de uma sensibilidade elitista e lê-las num tipo de análise no qual grupos antes marginalizados pudessem participar. Dessa forma, podemos dizer que essa popularização dos estudos da desconstrução no meio universitário americano teve em sua base um forte impulso democrático e inclusivo, sempre contrário ao elitismo.

Nos anos sessenta até os começos dos setenta, houve um período em que na academia americana novas forças sociais estavam se consolidando. Certos conflitos políticos no país vinham ganhando intensidade e um corpo mais diversificado de estudantes e professores chegaram à academia com uma trajetória que muitas vezes entrava em conflito com as normas consensuais que governavam os campus. Isso fez com que o próprio campus se tornasse, de um dia para outro, o palco de conflitos políticos. Essa explosão de militância política, no final dos anos sessenta, coincidiu com o surgimento dos estudos americanos da desconstrução. As primeiras traduções da obra de Derrida surgem no exato momento em que estudantes buscavam referências para a sua militância política. Era um cenário em que as minorias estavam se afirmando, em que os métodos tradicionais de leitura de clássicos estavam sendo questionados e as funções sociais dos textos clássicos estava sendo questionada. A suposta imparcialidade liberal da academia americana foi difícil de se manter em pé, sobretudo durante a aventura americana no Vietnã. Nas disciplinas humanas, que por falta de um mundo empírico para validar

seus enunciados, dependem crucialmente de um consenso entre os professores e alunos, estavam ficando cada vez chegar até tal posição consensual. No mundo social dessa nova geração de estudantes, o pop e o rock modificaram consideravelmente a velocidade da vida nas cidades. Ao mesmo tempo houve um florescimento de subculturas e estilos alternativos.

Antes se esperava que os estudantes, diante de um texto teórico ou literário, pusessem temporariamente de lado suas biografias, suas histórias universais, para tentar ler o texto da perspectiva do sujeito universal descomprometido, desvinculado da classe social, do gênero e da orientação sexual. Isso era mais fácil de ser realizado quando as histórias suspensas eram quase todas do mesmo gueto social. Isso ficou um pouco mais complicado quando começaram a provir de grupos étnicos, de classes trabalhadoras e de minorias sexuais. Não é de se espantar que nesse contexto os pós-estruturalistas franceses tenham entrado em moda com o seu discurso que desconstruía certos pressupostos teóricos tradicionais ajustando-se muito melhor aos recém chegados à academia.

Todas essas ideias da filosofia francesa em terras americanas, que tinham a intenção de produzir um estranhamento entre o leitor e o significado do texto, foi levado para o estranhamento crítico que os novos alunos tinham com as velhas convenções que as instituições acadêmicas aceitavam como comuns. Dessa forma, na cultura americana, a desconstrução desferiu um golpe devastador nas velhas certezas da academia. De repente a ideia de uma desconstrução dos textos literários e filosóficos estava na ordem do dia.

A teoria francesa se alimentou dessas energias dissidentes que marcavam a academia americana. Ela tinha um ceticismo que muito combinou com sensibilidade liberal desiludida dos americanos. A desconfiança acerca do fechamento metafísico, uma inquietação diante do positivo

e do programático, uma aversão a noção de progresso histórico, uma resistência ao doutrinário – tudo isso que a teoria francesa trazia consigo casou muito bem com a mentalidade liberou órfão dos americanos seiscentistas. Por um lado, os projetos da teoria francesas são subversivos e inovadores, e, por outro lado, ela se encaixou perfeitamente em uma sociedade liberal em que a dissidência ainda era possível, mas que na qual não se apostava todas as fichas: “Suspeitando do logocentrismo (cânone literário com segundas intenções coloniais) da filosofia, do imperialismo cultural das ciências sociais e até do autismo das intocáveis ciências exatas (...) os literatos se tornaram os campeões da subversão” (CUSSET, 2008, p.84).

Dessa forma, de todas as correntes teóricas disponíveis, a teoria francesa era aquela que se articulava mais profundamente com as experiências e as necessidades de toda uma nova geração de estudantes. A desconstrução oferecia aquela preciosa ligação entre a teoria e a sociedade, bem como problematizava noções de identidade e de organização política, o que buscavam tanto as feministas, os movimentos negros e os movimentos gays, numa época de grande conservadorismo teórico. Para além da agitação intelectual, isso abriu espaço para muita coisa que tinha ficado historicamente fora da alta teoria dominada por homens brancos e heterossexuais: o prazer, a experiência do corpo, o afetivo, o pessoal, o autobiográfico, as questões individuais e as práticas do cotidiano. A desconstrução se mostrou um campo teórico consciente da realidade vivida, a qual ela ao mesmo tempo desafiava e respeitava, e assim pretendia tratar dos temas teóricos tão abstratos como a significação e a subjetividade sem nunca tirar os pés do chão. Ao mesmo tempo ela oferecia um tipo de radicalismo teórico e político num tempo cada vez mais cético com relação as velhas promessas da esquerda tradicional. E, à medida em que as forças de esquerda mais tradicionais foram obrigadas a ceder espaço, a política sexual começou a ganhar mais

corpo. Da noite para o dia dormimos com Stalin e acordamos com Lacan.

A função dispersa e dramáticas dos últimos acontecimentos políticos e econômicos, a circulação de novos textos, de traduções feitas às pressas, o começo da *webesfera*, a rapidez com que esses acontecimentos desferem um golpe certo em nossos cérebros e em nossas vidas, a reprodução instantânea de novas ideias – tudo isso foi decisivo para a popularidade da desconstrução em terras americanas. Os textos teóricos, nesse novo tempo, para prender a atenção do público, precisam concorrer contra formas de pensamento escritas muito mais interessantes e muito mais fáceis de serem assimiladas pela sensibilidade da nova geração. Os teóricos da desconstrução sabiam que estavam concorrendo contra o cinema, a televisão, a fotografia e por isso buscaram novas formas de choques emocionais também no texto escrito. Era mais fácil se juntar ao inimigo do que vencê-lo.

A aventura da desconstrução pelas terras americanas: carnaval e catástrofe

Do ponto de vista geográfico e político, as universidades americanas são bastante sucessíveis a formação de clubes e seitas teóricas. Lá um nome pode ganhar fama pelos bastidores, como no caso de Derrida e Foucault, cujas frases poderiam ser evocados como que por mágica ao mesmo tempo em que poderiam ser esquecidos e anulados na mesma rapidez. Essa organização acadêmica é bem receptiva a um número considerável de acadêmicos com queda por aparecer: com muita frequência, ideias e conceitos, ainda provisórios e imaturos, foram lançados ao público como buquês de flores. Nas palavras do valete da desconstrução Paul de Man:

Deparei-me consciente com “desconstrução” pela primeira vez nos escritos de Derrida, o que significa

que ela está associada a uma força de rigor inventivo que não reivindico, mas que certamente não desejo apagar. A desconstrução, como era facilmente previsível, foi muito mal interpretada, rejeitada como um inofensivo jogo acadêmico ou denunciada como uma arma terrorista, e tenho pouquíssimas ilusões de combater essas aberrações (1989, p. 12).

O que temos que entender é que vez que a noção de erudição, de clássico, de tradicional, foi questionada, o que se seguiu foi que uma série de construções significativas puderam receber atenção: piadas, *slogans*, refrãos de músicas pops, manchetes de jornal – muita coisa que não era antes considerado literatura passou a ser incorporado. No entanto, isso teve uma consequência devastadora: isso significou que tivemos que abandonar de uma vez por todas a ilusão de o sentido das obras clássicas, filosóficas ou literárias, serem algo objetivo, no sentido de ser eterno e imutável. Qualquer coisa pode ser incorporada em nossos discursos teóricos e qualquer coisa considerada fundamental e inalterável pode deixar de sê-lo a qualquer momentos. Uma passagem de ônibus pode ser lida como arte e um clássico da literatura pode ser ignorado. Nossas referências teóricas e nosso objeto de estudo não são mais uma entidade estável e bem definida. As propriedades comuns que faziam uma coleção de obras ter um valor real e inalterável foram postos em dúvida.

A teoria francesa e a desconstrução denunciou as oposições binárias, com os quais o pensamento ocidental sempre trabalhou, como uma maneira típica de organizar a sociedade da época. Na explicação de Derrida:

Para que esses valores contrários (bem/mal, verdadeiro/falso, essência/aparência, dentro/fora, etc.) possam se opor é preciso, que cada um dos termos seja simplesmente exterior ao outro, isto é, que uma das oposições (dentro/fora) seja desde logo creditada como matriz de toda oposição possível (1997, p.50).

Isso resultava em fronteiras bastante rígidas entre o que é aceitável e o que não, entre o que é claro e o que é obscuro, entre a verdade e a falsidade, entre o normalizado e o excêntrico, entre o superficial e o profundo, entre o racional e o louco. Esse pensamento, que era chamado de metafísico, não pode ser simplesmente trocado por outro. O que podemos fazer – e foi isso que os teóricos americanos fizeram – revelar nos textos (sejam literários ou filosóficos) através de determinada maneira de “desler” e operar neles, um pouco dessas oposições e mostra como um termo que se destaca possui sempre um oposto escondido. Uma parte da desconstrução nos EUA limitou-se em trabalhar com textos e a mostrar neles essas oposições binárias, expondo essa lógica para o público. Uma das formas de fazer isto é tomar uma fragmento aparentemente sem importância de uma obra (uma nota de rodapé, um termo qualquer repedido diversas vezes, uma alusão casual) e trabalhar nele insistentemente até que desse pequeno trecho se chegue até as oposições que governam o texto como um todo. Essa é uma busca obcecada por detalhes insignificantes que podem perturbar e trair toda a ordem do texto. Esse “método” desconstrutivista visa mostrar como as próprias palavras de um texto podem implodir o seu sistema dominante. Os desconstrutivistas fazem isso tomando aquilo que Paul de Man chama de “tropos” (1989, p. 37), isto é, aporias sintomáticas, impasses do significado, nos quais um texto deixa de fluir levemente e se abre as contradições.

Essa preocupação com a alienação e com a renovação da linguagem na sociedade de massa, com a reflexão de sua dignidade que havia sido roubada pelo comércio e pela publicidade, acabou aproximando os teóricos americanos dos departamentos de literatura da filosofia francesa pós-estruturalista. Isso significou romper com a ideia de que se escrevia para alguém e sobre um tema específico e fazer da própria linguagem e seu jogo o objeto de estudo. Dessa forma, ao contrário da visão tradicional da

escrita, escrever passou a ser visto como algo que não possuía uma finalidade específica, nem um tópico específico. Escrever era um fim e uma paixão em si mesmo. Se a história perdeu sua teleologia e parece caótica e confusa, se as coisas e os acontecimentos do mundo passaram a ser visto como despossuídos de sentido por si só, a resposta dos desconstrutivistas americanos em um primeiro momento foi isolar tudo isso, ignorar o referente, jogar fora os objetos clássicos da escrita e colocar as próprias palavras em seu lugar. Era um tipo de rebeldia que dizia que agora passaríamos a jogar conforme as nossas próprias regras.

Assim a escrita passou a girar sobre si mesma, num tipo de dança narcisista, sempre culpada e consciente da própria inutilidade. A mesmo tempo cúmplice e inimiga daqueles que a rebaixaram a mera mercadoria, a escrita – assim com a leitura que desconstrói – passou a ser o último espaço não “colonizado”, lugar da percepção de toda a contaminação de significado do mundo social, no qual o intelectual americano pôde agir como um santo do significado, quase completamente indiferente ao que realmente acontecia nas ruas e nos guetos fora dos campi. Nessa escrita da desconstrução, a tirania do significado estrutural poderia ser rompida por alguns momentos, deixando entrar um pouco de ar puro. Agora o sujeito escritor e leitor poderia ser libertado da camisa-de-força de uma identidade única, transformando seu “eu” em algo híbrido e diluído, numa performance cultural, como queria Butler. O resultado foi uma avalanche de textos estudos *queer*, feministas e descolonizados.

O cenário político em que os textos franceses foram recebidos pelos americanos também é bastante peculiar: toda uma convulsão social abalava as raízes políticas da academia. O movimento estudantil cada vez mais golpeava o autoritarismo das instituições acadêmicas. No entanto, incapazes de produzir lideranças políticas coerentes, mergulhados em uma confusão entre anarquismo,

stalinismo, socialismo e feminismo radical, esse estudantes dispersaram textos pelos campi sem um foco político. O livro de *Filosofia Francesa* tem o mérito de mostrar como a desconstrução nos Estados Unidos foi produto dessa euforia e decepção. Ela foi libertação e dissipação, *carnaval e catástrofe*. Incapaz de romper com o poder do Capital e do Estado, a desconstrução americana viu como alternativa subverter as estruturas da linguagem. A vantagem dessa postura é que nenhum policial irá nos golpear na cabeça quando jogamos com a polaridades de uma peça de Shakespeare.

Se essas questões não eram as mesmas que inspiraram os teóricos franceses, isso não parece ter sido problema para os americanos e tais ideias se tornaram comuns em círculos acadêmicos americanos de esquerda. Houve todo um cenário em que se você aplicasse palavras como “verdade” e “realidade” dentro de certos círculos acadêmicos de esquerda, você corria o risco de ser chamado de fascista ou – o que era pior – de metafísico. O trabalho da ciência empírica passou a ser visto como o trabalho de alguém ingênuo que acreditava na noção nostálgica de uma verdade absoluta e tinha a convicção megalomaniaca de que poderia ver a realidade tal como ela é. O fato de não encontrarmos muitos cientistas e filósofos da ciência que correspondem a esse espantinho criado pelos literários americanos não parece que diminuiu a empolgação na defesa dessas ideias.

Uma vantagem evidente desse gesto excêntrico – de afirmar que somos prisioneiros do jogo da linguagem e que não trabalhamos em nosso discurso com pretensões de verdade – é que podemos confrontarmo-nos com os mais diversos discursos sem correremos o risco de termos que apresentar razões para nossas convicções. No final de contas, é uma postura invulnerável e o fato de ser filosoficamente vazia é só preço que temos que pagar pela nossa ironia espirituosa. Isso também nos livra da necessidade de assumirmos posições em questões clássicas e

políticas importantes, pois seja lá o que falarmos sobre essas coisas, isso não será mais do que um produto gratuito e passageiro do significado, que não deve ser levado muito a sério. Outra vantagem desse tido de estratégia retórica é que com ela podemos ser impiedosamente radicais com os discursos das outras pessoas, denunciando suas certezas como só mais um jogo de significados, sem nos comprometermos com nada, pois nada podemos afirmar como resposta. *A desconstrução, no final das contas, é uma arma que dispara tiros de festim.*

Mas como toda boa história, a invenção da teoria francesa pelos americanos tem outro lado. Enquanto os desconstrucionistas americanos acreditavam que seu empreendimento teórico era fiel ao espírito francês, os franceses não estavam tão convencidos disso. Derrida chegou a acusa o uso da desconstrução pelos americanos como um tipo de fechamento institucional que joga muito bem o jogo dos interesses políticos e econômicos dominantes na sociedade americana. Derrida estava muito longe de apenas pretender desenvolver nossas formas de leituras. Para ele, a desconstrução era uma questão de justiça, isto é, uma prática política que deveria tentar desvendar a lógica pela qual um sistema particular de pensamento e todo um sistema de instituições e estruturas políticas se mantém no poder e com força. Ele não queria negar que existisse qualquer coisa como a verdade, a realidade e a identidade, chegando até a diluição completa. O que o autor fez foi um movimento mais complexo em que pretendia mostrar como tais noções são também um efeito de uma determinada história ocidental mais ampla e profunda da linguagem, das instituições e das práticas sociais. O reino da diferenciação pura e eterna, em que toda significação e identidade se dissolve, é uma caricatura de sua obra e pode ser encontrado mais no universo das teorias pós-coloniais e nas boates gays americanas do que em Derrida.

No entanto, gostaríamos aqui de pensar que todo esse fenômeno pós-metafísico da desconstrução como algo mais do que um anarquismo, um hedonismo ingênuo e uma rebeldia juvenil – por mais claro que seja que ele também foi tudo isso. A desconstrução teve razão ao censurar muita coisa no pensamento ocidental por ter fracassado. Se por um lado, ele representa um estranhamento hedonista com relação a história filosófica e um culto a ambiguidade e ao anarquismo irresponsável, ele também deixou abertas possibilidades interessantes.

A escrita da desconstrução e a passagem da *obra* para o *texto*

Isso é central para os escritos influenciados pela desconstrução: há um enfoque na maneira de dizer e não na realidade daquilo que se diz. E isso garante um tipo de linguagem autorreferencial, uma linguagem que só joga consigo mesma. O que se busca com esse tipo de escrita é desafiar a própria ideia de estrutura. Isso se dá porque a ideia de estrutura presume sempre um centro estável, um princípio fixo, uma base confiável e uma hierarquia de significados. A linguagem, de ponta a ponta, já foi o tema preferido de Derrida. O que seus seguidores americanos fizeram foi mostrar que suas ideias possuem uma implicação política: o signo que se pretende transparente, que se oferece como a maneira correta de ver o mundo, esconde um lado autoritário e ideológico. A consequência disso é uma forma de realidade social que é, por assim dizer, naturalizada, fazendo-a parecer algo inocente e imutável. Como, no caso da matriz da heterossexualidade desconstruída por Butler: “A regulação binária da sexualidade suprime a multiplicidade subversiva de uma sexualidade que rompe as hegemonias heterossexual, reprodutiva e médico-jurídica” (BUTLER, 2003, p.41).

A escrita da desconstrução, para combater essa naturalização do significado, torna-se algo irônico e um pouco irresponsável, uma viagem incerta no vazio interior da linguagem, consciente de tudo o que há de ilusório nas próprias pretensões e lançando mão de todos os disfarces enganosos possíveis do discurso. O escritor desconstrutivista é um fracassado que simplesmente é incapaz de falar de qualquer outra coisa que não seja do próprio fracasso, como os bêbados tédiosos da Lima e Silva. Esse tipo de texto é a ruína de toda referência, é um cemitério de sentidos. Após a *Nova Crítica* tentar separar o texto literário do mundo (CUSSET, 2008, p.52) vendo neles uma resistência à história material, a desconstrução americana estendeu novamente sua mão vingativa ao mundo. Assim as coisas do mundo foram alcançadas e colonizadas pelos textos. Agora tudo passou a ser cabível de ser visto com uma “escritura”. A violência, as manifestações políticas, os jogos de futebol, o xis com fritas do Cavanhas, tudo pode ser desconstruído como um texto. Isso tornou a atitude teórica muita mais elusiva, evanescente, rica em ambiguidades.

Assim, a linguagem passou a ser compreendida como algo mais do que uma simples cadeia de significados presas à uma página. Ela passou a ser mais importante quando passou a ser pensada como algo que fazemos juntos cotidianamente, como algo insuperavelmente ligado com nossas práticas de vida e com a forma que tratamos uns aos outros. Não que ela seja, em nosso mundo da vida, algo fixo e luminoso, pois é justamente o oposto: ela se torna ainda mais conflitiva e problemática do que nos textos acadêmicos desconstruídos nas universidades. Trata-se de ver o que, para além dos textos acadêmicos, realmente está em jogo com a desconstrução e vemos, além disso, aquilo que além da linguagem – o poder, diriam alguns – está envolvido nesses significados.

É claro que, como mostra o livro Cusset, muito do contexto filosófico da obra de Derrida se perdeu com isso

tudo. A desconstrução americana em grande parte ignorou o campo de luta de Derrida com toda a tradição metafísica e então produz texto cegos em relação a grande tradição filosófica. São textos cegos porque são vazios: filosoficamente (no sentido de um diálogo com a grande tradição), pouco há o que se fazer com eles, além de admirarmos a dissolução quase que total das partículas positivas do significado textual. A dissolução do sentido passou justamente a ser a regra no jogo acadêmico da desconstrução americana. Se restar alguma possibilidade de uma exposição desconstrutiva sobre outra exposição desconstrutiva ter algum resquício de significado positivo, então um terceiro surgirá para desconstruir a segunda desconstrução. No fundo, é quase um jogo de poder, uma imagem exagerada da competição acadêmica nos Estados Unidos. Só que agora vence quem chegar até o autoesvaziamento primeiro. A desconstrução anglo-americana é como um enorme jogo de baralho em que vence aquele que conseguir livrar-se primeiro de todas as cartas e ficar com as mãos vazias.

E isso se deu porque aquilo que, com Derrida, dizia respeito aos textos clássicos da metafísica, agora passou a ser visto como uma proposição universal sobre a própria natureza da escrita. Agora algo na própria escrita sempre escapa de todos os sistemas e lógicas. Isso resultou entre esses teóricos seguidores de Derrida num tipo de escrita que é um oscilar constante, uma contínua difusão e derramamento do sentido (que Derrida gostava de chamar de disseminação), que não pode ser contido nas polaridades estruturais do texto. A ideia é que escrevendo assim esses autores nos podem mostrar alguma coisa sobre a natureza da linguagem e da significação que não se pode fazer em uma proposição lógica-argumentativa. Todo o texto, segundo esses teóricos, tem em si um excedente em relação ao seu significado exato e claro e isso resulta em uma ameaça constante de trair a intenção do autor.

Podemos acompanhar, nesse cenário americano que o livro *Filosofia Francesa* descreve, uma passagem que podemos chamar de *passagem da obra para o texto*. Agora um texto filosófico ou um poema deixa de ser visto como uma entidade fechada, munida de significados bem definidos que o leitor deveria descobrir, para um jogo quase louco de pluralismo, de significados intermináveis que jamais podem ser apreendidos de maneira absoluta, que não possuem mais um centro estável.

Aqui não há qualquer divisão clara entre crítica e criação. Todos os gestos estão comprometidos com a escritura enquanto tal. Dessa forma o movimento criativo desses escritores é o de um repúdio frustrado: o texto deveria se livrar de toda presença metafísica, deixando só uma sombra sem voz no mato queimado. Mais uma vez a ironia se mostrava como a arma privilegiada. Assim o texto se coloca em direção a uma perenidade. *A obra é o pronto e acabado, já o texto é aquilo que é porque nunca vai ser*. O texto, deixando de ser a obra acabada, passa a ser um ainda-não, um ainda-para-ser. Podemos acompanhar nesse novo processo de autoria um duplo movimento: *um movimento em direção a realização e um movimento em direção à incompletude*. E a incompletude tem aqui seu sentido forte de negação do acabado.

Conclusão: A morte de nossos pais textuais

A conclusão que gostaria de chegar depois que tudo isso foi dito sobre a desconstrução em Derrida e sobre sua recepção americana é que a desconstrução é menos um campo de investigação filosófico e um método do que um *horizonte no qual vemos a nossa época e nosso trabalho teórico*. Podemos observar em todo esse cenário como os estudos teóricos foram cada vez mais aproximados das situações existenciais das pessoas e da vida contemporânea em toda a sua rica variedade, mesmo que seja rejeitando uma

investigação conceitual estéril, preferindo, ao invés disso, o gosto e o sentimento de estar vivo de pessoas de carne e osso. Geralmente a história da filosofia supôs que o centro do mundo era um eu individual contemplativo, curvado sobre um livro e assim buscando entrar em contato com a história, a realidade e a verdade. É claro que essas coisas também são importantes. No entanto, o mérito dos textos da desconstrução, em seu foco na desleitura, foi justamente mostrar que somos sempre muito mais do que leitores. O indivíduo que estuda, que escreve e que lê está sempre em uma relação pessoal com os outros e com os sentidos do mundo. A consciência desse fato se tornou a pedra de toque da desconstrução. Quanto mais ela se afastou da interioridade da vida teórica e se dirigiu às ruas, ao teatro, às galerias, ao cinema, aos bares, menos descolorida, mecânica e impessoal se tornou a sua existência teórica.

Esse parece ser o maior problema dos estudos da desconstrução: definir para si mesmo um objeto e um método específico, para além das diversas técnicas discursivas dominadas pelos autores. A abertura metodológica e a falta de objeto é tanta que se não tivermos nada de melhor para fazermos em uma festa, podemos sempre analisá-la do ponto de vista da desconstrução, desconstruindo seus estilos e gêneros, suas nuances significativas e mostrando a sua estrutura de signos. Esse “texto” pode se mostrar tão rico quanto as obras de Shakespeare desconstruídas por Bloom. A desconstrução não tem vergonha nenhuma de confessar que pode tratar tão bem de festas quanto de Shakespeare. Para ela, muitas coisas comuns são tão valiosas quanto aquilo que Bloom coloca no seu cânone ocidental. Vamos chamar essa revisão dos clássicos feita pela desconstrução de *a morte de nossos pais textuais*.

A desconstrução, mesmo com todo o seu exagero, nos mostrou a fragilidade e a incerteza dos cânones literários ocidentais e a sua dependência a uma estrutura de valor

culturalmente específica, ao mesmo tempo que nos mostrou como grupos sociais foram injustamente excluído deles. Assim deixamos de estar absolutamente seguros quanto ao ponto em que começa a cultura erudita e termina a cultura vulgar. O que se deu com o trabalho da desconstrução foi toda uma revisão de conceitos centrais do ocidente. Os mapas e as óticas de nossas definições clássicas foram alterados e redesenhados. O que até então era estável passou a ser visto como uma lembrança incerta.

O ideal da imortalidade e da completude, fundamental desde sempre para as pretensões artísticas e intelectuais do ocidente, passou a ser visto apenas como um ideal ingênuo, e nada mais do que isso. A completude não parecia ser mais um objetivo nobre. A desconstrução e seus representantes reduziram esse ideal a uma simples tática retórica. É difícil pensarmos que podemos voltar a um estágio anterior a desconstrução. Suas rupturas foram radicais demais. O teológico foi derrotado e o transcendental foi dissolvido. Não é coincidência que muita coisa que hoje nos aguça nossos interesses na academia e nas galerias ilustre as rupturas da desconstrução. São rupturas que o nosso trabalho teórico não pode mais honestamente ignorar.

As mudanças foram drásticas em esferas sempre tão essenciais para a tradição: na memória, na escrita, na leitura, na narrativa de nossas vidas e na representação das coisas do mundo. Mais do que isso: *houve como que todo um deslocamento na base de nossa cultura e de nosso vocabulário, que nos conduziu até a uma nova codificação da vida, que opera com o descartável e o efêmero e vê com suspeita todo o tropo de imortalidade que ainda se insinua na arte ou no pensamento humano*. Hoje até o mais carismático dos filósofos e o mais dramático dos poetas consideraram embaraçoso, senão totalmente ridículo, as reivindicações a perenidade e a totalidade que durante o idealismo alemão causava clamor entre os intelectuais. A imanência venceu.

Quando perguntamos o que virá depois da desconstrução estamos também perguntando o que faremos

com essa nossa condição de definitivamente desligados do sentido absoluto. Depois de todo esse trabalho da desconstrução, devemos reconhecer que em nossa atual cultura o que entendíamos por clássicos e canônico passa por uma difícil e limitada sobrevivência. Principalmente temos que reconhecer que tudo isso *pode nos levar a ter que procurar por novas coordenadas de referências culturais e teóricas que toquem mais diretamente em pontos fundamentais de nossas vidas, em nossa atual maneira de ser e agir.*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BUTLER, Judith. *Problema de gênero: Feminismo e subversão da identidade*. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CUSSET, François. *Filosofia Francesa: A influência de Foucault, Derrida, Deleuze e cia.* Trad. Fátima Murad. São Paulo: Artmed, 2008.

DERRIDA, Jacques *A farmácia de Platão*. Trad. Rogério Costa. 2 ed. São Paulo: Iluminuras, 1997.

DE MAN, Paul. *Resistência à teoria*. Trad. Teresa Louro Perez. Rio de Janeiro: Edições 70, 1989.

A priori paradigmáticos, concebibilidad y filosofía

*Ricardo Navia*¹

Introducción

Es conocido que la idea kuhniana de la inconmensurabilidad entre paradigmas científicos sucesivos cuestiona la racionalidad del desarrollo interparadigmático de las ciencias; pues si, además de la dificultad de comparar términos radicalmente diversos, los paradigmas incluyen criterios metodológicos y de evaluación también diversos: ¿en base a qué criterios se podría hacer la evaluación comparativa que justifique la transición?

Ya en la Posdata a la ERC, el propio Kuhn intentó localizar ciertos criterios de validez transparadigmática (adecuación empírica, simplicidad, alcance, etc). Sin embargo, no es claro que esto solucione el problema pues esos criterios se pueden interpretar de diversos modos o aplicar selectivamente, como de hecho ha ocurrido en la historia de las ciencias.

Convergentemente, al menos desde *Razón, verdad e historia*, Hilary Putnam ha venido señalando que la racionalidad no se agota en la racionalidad del método científico sino que también actúa un plus de racionalidad que él llama racionalidad informal o no criterial. Sin embargo, la caracterización putnamiana de la racionalidad informal queda reducida a indicar que se trata de una capacidad no algorítmica de “inteligencia y buen sentido”.

En este trabajo, queremos argumentar que la concepción tripartita del desarrollo de la ciencia forjado por Michael Friedman desde fines de los 90', permite darle un contenido,

¹ Udelar – Uruguay.

una especificidad y una ubicación más concretas a esta racionalidad informal que trae consecuencias positivas a varios niveles, incluso, creemos, más allá de lo que el propio Friedman ha explorado, asignando un estatuto y una función muy definida para la actividad filosófica en el seno de las disciplinas teóricas y aún, más allá de ellas, en el conjunto de las manifestaciones de la cultura.

Inconmensurabilidad y valores transparadigmáticos en Kuhn

Hasta mediados del siglo XX la concepción mayoritaria sobre el desarrollo de la ciencia estaba centrada en torno a la idea de una racionalidad universal que podía determinar los criterios que la guiaban de modo algorítmico. Esta concepción estuvo presente tanto en la concepción neopositivista como en la concepción falsacionista de la ciencia.

Sin embargo, a partir de las obras de la escuela histórica en epistemología, fundamentalmente la *ERC* de Thomas Kuhn y *Contra el Método* de Paul Feyerabend, dicha concepción se ve severamente cuestionada. Para comenzar, la célebre tesis sobre la inconmensurabilidad de los lenguajes de teorías radicalmente diversas impediría la evaluación racional comparativa. Por otro lado, la investigación histórica mostró la aplicación de distintos conjuntos de criterios evaluativos, cuya elección no parece estar sujeta a pautas especificables.

El propio Thomas Kuhn hace en la *Postdata* de 1969 un primer intento por mitigar la carencia de criterios interparadigmáticos identificando cinco criterios básicos que tendrían aplicación en todos los paradigmas (adecuación empírica, simplicidad, alcance, fecundidad y consistencia), en la medida en que son requisitos para lograr el objetivo de toda teoría científica, a saber, proporcionar instrumentos que

resuelvan los enigmas y pongan de acuerdo nuestras predicciones con nuestras observaciones.

A pesar de ello, sea porque cierto grado inconmensurabilidad resulta inevitable, sea porque aún los cinco criterios de evaluación de Kuhn han tenido distinta importancia o distinta interpretación, mantuvo su vigencia la idea de un desarrollo científico no meramente racional y la idea de la decisiva influencia de factores extrarracionales, con la consiguiente amenaza de relativismo epistémico que ello conlleva.

La racionalidad informal en Putnam

Putnam (1981, Cap.5) analiza la concepción según la cual la racionalidad consiste en la aplicación del único método - el método científico - cuya aplicación sistemática nos conduce a descubrir verdades. Según una cierta línea de filosofía de la ciencia, que parte de la "Lógica" de Stuart Mill y llega hasta "Logical Foundations of Probability" de R. Carnap, se creía que una formalización de la lógica inductiva de las ciencias empíricas permitiría una formulación explícita de tal método. Algo análogo a lo que se había alcanzado en lógica deductiva a partir de la *Begrifsschrift* de Frege.

Sin embargo Putnam (1981, Cap.8) nos recuerda que estudios de teoría estadística realizados por la llamada "escuela bayesiana", muestran que un cálculo de la probabilidad de la hipótesis dada la evidencia ("probabilidad inversa") está, según el Teorema de Bayes, en función de las probabilidades a posteriori de la hipótesis, pero también en función de las "probabilidades a priori" de hipótesis alternativas; esto es, de los "grados subjetivos de certidumbre" que los científicos asignan a esas otras hipótesis antes de examinar la evidencia. Ahora bien, esa asignación depende de las creencias anteriores de los investigadores sobre su tema de estudio. No cabe siquiera la ilusión de pensar que el abundante acopio de evidencia podría neutralizar cualquier función de probabilidad

a priori; porque como se recuerda, Arthur Burks ha demostrado que existen incluso "funciones de probabilidad a priori conrainductivas", donde el científico se aleja de la hipótesis que acumula más evidencia. Si esto es correcto, no es posible aislar el método inductivo de las creencias sustantivas de quienes lo aplican (incluyendo algunas de sus valoraciones).

Y esta argumentación es independiente de la aceptación del Teorema de Bayes, porque otras exploraciones conducen al mismo resultado. Así por ejemplo, Putnam (1981, 130), menciona también a Nelson Goodman que en 1954 demostró que no se puede formular una regla puramente formal para la proyección inductiva que esté libre de inconsistencias: porque para que una tal regla diera los resultados esperables, habría que empezar por distinguir los predicados que se desean considerar "proyectables" de los que se desean considerar como "no proyectables".

En el contexto popperiano, cuando se aconseja optar por la hipótesis "más falsable"; para apreciar el "grado de falsabilidad" vuelve a ser necesario un elemento informal. Aún en retirada, los defensores del valor rector del método, podrían argüir que el método popperiano, incluso requiriendo un complemento hoy no formalizable, pueda constituir una condición necesaria para la aceptabilidad de teorías científicas, que se completaría con una "intuición" más o menos natural. Si así fuese, aún no completo en sí mismo, estaría agotando la racionalidad científica.

Putnam aclara que no es para nada el caso, pues el método de la falsación de teorías es demasiado estrecho aún para dar cuenta de la racionalidad científica. En efecto, por ejemplo, la teoría darwiniana de la evolución de las especies no es falsable; no implica casi ninguna consecuencia falseable, sin embargo es generalmente aceptada. La comunidad científica acepta la teoría de Darwin no porque haya pasado el test popperiano sino porque proporciona una explicación plausible para una gran cantidad de datos, porque ha resultado fértil en la sugerencia de nuevas teorías y porque las teorías

alternativas son implausibles o han sido falsadas. Es aceptado por lo que Peirce llamaba "abducción", y hoy se denomina "inferencia hacia la mejor explicación". Así que la falsabilidad de una teoría no es la única vía de acceso a la cientificidad; y eso constituye un nuevo modo de aflojar los rígidos cánones del método.

Si no hay tal cosa como el método científico, o si este incluye inputs no formalizables: ¿cómo podemos explicar el indudable éxito de la ciencia en los últimos trescientos años?

Al igual que ante otros problemas, la estrategia de Putnam va a ser no dejarse atrapar por una dicotomía, en la que han caído la mayoría de las filosofías contemporáneas de la ciencia:

Las alternativas entre las que hemos de elegir no son que la ciencia tenga éxito porque sigue algún tipo de algoritmo formal riguroso, por una parte, y que la ciencia tenga éxito por puro azar, por otra (1988, 193).

Sin duda que el éxito de la ciencia es el resultado de la aplicación de ciertas máximas metodológicas, pero esas máximas no son rigurosas reglas formales, y sobre todo, su aplicación requiere racionalidad informal, "es decir - escribe Putnam - inteligencia y sentido común" (1988, 193). En conclusión, existe un método científico, pero ese método, además de expresar criterios racionales, "presupone nociones previas de racionalidad". Por lo tanto, no puede usarse como fuente - al menos única - de una definición de la racionalidad.

La idea de una "racionalidad informal", como una capacidad o modalidad - aún no reglada - de resolver problemas por parte de la inteligencia y el sentido común, permite flexibilizar productivamente el concepto de racionalidad. Permite explicar sus cambios, su adaptación a la nueva problemática y su permeabilidad a los criterios culturales de relevancia.

Una tal racionalidad no criterial, se parece a la idea de una razón constituyente (por oposición a la razón constituida) que ya manejó Lalande, o a la idea de una "razón flexible" que manejaba Brunschvicg; que a su vez, tienen su precursora en la idea de Kant cuando encontraba en el principio de los principios: la "espontaneidad del pensamiento" y la "unidad sintética originaria". Solo que Kant creyó que había un sistema único de categorías que satisfacía esa exigencia de unificación, sistema que él encontró en la ciencia de su tiempo, creyendo que la estaba deduciendo de la razón pura lo que garantizaba su necesidad e inmutabilidad.

La concepción tridimensional de Michael Friedman

Friedman (2000) parte de que la noción de paradigma de Kuhn permite entender la racionalidad intraestructural en los períodos de ciencia normal, pero que necesitamos encontrar algún tipo de racionalidad interestructural que nos permita entender las transiciones interparadigmáticas.

Comienza señalando que en las transiciones científicas revolucionarias algunos elementos centrales del paradigma precedente quedan preservados como casos especiales del paradigma que le sucede. Por ejemplo: la geometría riemanniana de curvatura variable se acerca a la geometría euclídea plana a medida que las regiones consideradas se vuelven infinitamente pequeñas; por su parte, las ecuaciones de campo gravitacional de la relatividad general se aproximan a las ecuaciones newtonianas cuando la velocidad de la luz tiende a infinito.

Pero sobretodo, Friedman (1999) hace ver que ciertos criterios de racionalidad interestructural se dejan ver cuando observamos que los conceptos y principios de la nueva estructura revolucionaria se generan por una serie de transformaciones a partir de los conceptos y principios anteriores. Por ejemplo, en la física aristotélica hay un

universo organizado jerárquicamente y rige la idea del movimiento hacia el lugar natural. En él, los cuerpos pesados terrestres se mueven en dirección al centro del universo y en el dominio celeste los cuerpos se mueven en círculos uniformes. El advenimiento de la física clásica elimina la idea de universo jerárquico y la idea de lugar natural, alumbrando la idea de un espacio infinito, homogéneo e isotrópico. Pero se llegó a eso a través de un estadio intermedio, a saber, las teorías de Galileo sobre la caída libre. Galileo retiene y a la vez transforma la concepción aristotélica del movimiento natural. Su análisis es una combinación de movimiento naturalmente acelerado hacia el centro de la Tierra y movimiento uniforme dirigido horizontalmente. De este modo, la concepción moderna de movimiento inercial es una continuación transformada de la concepción aristotélica de movimiento natural.

Algo análogo ocurre en la transición de la relatividad especial a la relatividad general. En ese cambio lo central fue la sustitución de la ley de inercia por el principio de equivalencia, según el cual los cuerpos solo afectados por la gravitación siguen fuerzas geodésicas en una geometría espacio-temporal de curvatura variable. Eso surgió cuando Einstein, conocedor de las discusiones del siglo XIX sobre los fundamentos de la geometría, aplicó ideas de las geometrías no euclídeas para dar cuenta de la contracción de Lorentz que se observaba en la relatividad especial. **En todos esos casos, hay por un lado continuidad con una idea anterior pero también hay transformación y esa transformación en parte está posibilitada por cierta previa exploración filosófica sobre fundamentos y alternativas epistemológicas.**

Escribe Friedman:

“En cada una de las transiciones revolucionarias, ideas fundamentalmente filosóficas, pertenecientes a lo que podríamos llamar metaparadigmas o metaestructuras

*epistemológicas desempeñan un papel crucial en la motivación y sustentación de la transición a un nuevo . . . paradigma científico. Esas metaestructuras epistemológicas guían el proceso de transformación conceptual y nos ayudan a articular lo que ahora queremos decir, por medio de una transformación conceptual natural, razonable y responsable. Interactuando productivamente tanto con metaestructuras filosóficas como con los nuevos desarrollos (científicos), . . . **torna de ese modo disponible una noción prospectiva de racionalidad interestructural o interparadigmática.**" (2000, 202 – 203, el subrayado es mío, R.N.)*

En el pasaje de la filosofía natural aristotélico-escolástica a la física matemática moderna, al mismo tiempo en que Galileo transformaba la concepción aristotélica del movimiento natural, se hizo necesario desechar los elementos jerárquicos y teleológicos de la física aristotélica para sustituirla por un enfoque puramente matemático y geométrico. Precisamente, la filosofía de Descartes fue la que procesó esa transformación de los conceptos básicos de la metafísica aristotélica (sustancia, fuerza, espacio, tiempo, materia, divinidad). Lo cual, a su vez, propició avances científicos como la astronomía copernicana, la óptica y la formulación de la ley de inercia por el mismo Descartes.

Dice Friedman:

*Lo que vemos aquí . . . es una versión . . . del proyecto filosófico original de Kant . . . de investigar los principios constitutivos más básicos . . . de la ciencia natural empírica, el cual a su vez desempeña un papel orientador con respecto a las revoluciones conceptuales dentro de las ciencias por generar **nuevas metaestructuras epistemológicas capaces de guiar las transiciones revolucionarias . . . tornando***

disponibles, nociones prospectivas de racionalidad a la luz de las cuáles principios constitutivos radicalmente nuevos pueden aparecer como racionales. (2000, p.204 – 205, el subrayado es mío, R.N.)

Cuando Einstein elabora su primera teoría de la relatividad restringida en 1905 para responder al famoso problema de Morley y Michelson sobre el desplazamiento de la luz, había un competidor empírica y matemáticamente equivalente – la teoría del eter de Lorentz-Fitzgerald. Lo que mantuvo en pie la investigación alternativa de Einstein fue la idea más teórica de un espacio y un tiempo relativos; y esa idea, era en buena medida el resultado de sus lecturas sobre el convencionalismo de Poincaré generado como alternativa ante la discusión del siglo XIX entre kantismo y empirismo.

En el caso de la revolución newtoniana, la matemática, la mecánica y la física sintetizadas en la teoría de la gravitación universal también tuvieron lugar en el contexto de las discusiones con pensadores cartesianos o leibnizianos sobre la naturaleza del espacio, del tiempo, de la materia, la fuerza, la interacción y la divinidad. Ese es el metanivel filosófico que encuadra las indagaciones de nuevos paradigmas.

Según la concepción kuhniana, las teorías científicas de primer nivel están respaldadas por paradigmas epistemológicos de segundo nivel que definen la estructura a priori dentro de la cual es posible formular y testear los principios empíricos; ahora Friedman agrega un tercer nivel de metaparadigma filosófico, que es una construcción metateórica que crea el horizonte teórico dentro del que tiene sentido aquel paradigma epistemológico. Y en la medida en que en este tercer nivel se explicitan los principios metateóricos y sus fundamentos, es también en este nivel que se pueden encontrar alternativas que viabilicen el cambio paradigmático, en un diálogo que al comienzo es debate

entre principios distintos pero del mismo nivel y que pueden dialogar entre sí. Es a este nivel que de alguna manera se genera una racionalidad prospectiva que posibilita el encauzamiento argumentado del cambio paradigmático.

Conclusiones

De acuerdo a lo que sumariamente acabamos de ver, estaríamos en condiciones de obtener algunas conclusiones:

1 – La concepción de Friedman localiza en el nivel de los metaparadigmas filosóficos el lugar de desarrollo de una racionalidad informal cuya creación de alternativas tiene un rol como posibilitador y orientador para las transiciones interparadigmáticas en relación al desarrollo de la ciencia (aunque también hay relación a la inversa)

2 – para cumplir ese rol, la filosofía necesita no ser dependiente de ninguna ciencia ni ser una ciencia ella misma. En palabras de Friedman:

“Si la ciencia ha de continuar progresando a través de revoluciones, ella necesita una fuente de nuevas ideas, de programas alternativos y de posibilidades expandidas que no es ella misma científica en el mismo sentido . . . que no opera dentro de un paradigma de reglas garantidas. Porque lo que se necesitan son metaparadigmas . . . nuevas concepciones de qué cuenta como una comprensión racional coherente” (2000, 23)

Es de observar que para cumplir este rol, la ciencia no sólo no necesita unanimidad de respuestas sino que incluso, la pluralidad de las mismas puede enriquecer la creación de alternativas

3 - Extendiendo el campo de aplicación de la tesis de Friedman, si la filosofía efectivamente cubre este rol en

relación a las ciencias, de indagación extraparadigmática, de motivación de alternativas, de orientación en esas exploraciones, podemos perfectamente suponer – yendo más allá de lo explorado por Friedman - que ella también cumple un rol análogo en las transiciones entre paradigmas artísticos, éticos, políticos y aún existenciales. Quizás aún en estos otros casos de modo más acentuado y permanente en tanto en estas áreas los paradigmas de trabajo no son tan definidos cuanto en las ciencias.

Repárese por último: cuánto espacio y cuánta función queda para este amplio rol filosófico aunque declaremos fenecidos los proyectos metafísicos tradicionales de fundamentación trascendente o definitiva. Son guías provisionarias en esa múltiple tarea colectiva de búsqueda sin absolutos.

Bibliografía

Friedman, Michael: Kant, Kuhn, and the Rationality of Science, *Philosophy of Science*, Chicago, v. 69, p. 171-190, jun. 2000.

Friedman, Michael (2001): *Dynamics of Reason*, Stanford, California, CSLI Publications.

Putnam, Hilary: *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, 1981.

Putnam, Hilary: *Razón, verdad e historia*, Tecnos, Madrid, 1988.

Kuhn, Thomas: *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México, 1971.

Os dois aspectos da liberdade em Hegel e a síntese dialética: reconhecimento e dignidade

*Rosana Pizzatto**

Introdução

O conceito de liberdade é central no debate da filosofia moral ocidental. O paradoxo gerado entre liberdade civil e obrigação – como ser livre obedecendo leis civis – incitou pensadores desde a antiguidade clássica até hoje. Teorias diversas foram elaboradas, seja a partir da *polis* ateniense, seja a partir do Estado moderno, para responder racionalmente esse dilema. Destas, a tradição moderna deixou como herança, de um lado, especialmente a partir do contratualismo e do liberalismo político, a conquista de liberdades individuais, e, de outro, a liberdade como autonomia, esta já presente na Grécia clássica.

Isaiah Berlin, no ensaio *Dois Conceitos de Liberdade*, sintetiza essas heranças com duas questões: “quanto governo deveria haver?”, como uma formulação que preocupa os defensores da liberdade negativa; e “quem deve me governar?”, como uma formulação que preocupa os defensores da liberdade positiva. Aos primeiros, segundo

* Doutoranda em Filosofia pela PUCRS. Professora do UNICURITIBA.
E-mail: rosana.pizzatto@gmail.com

Berlin, interessam as liberdades individuais. Aos segundos, a autonomia – e a autodeterminação – como participação política.

I. Kant defendeu a autolegislação do indivíduo no campo privado. J. J. Rousseau, ao contrário, priorizou o bem comum no Estado e defendeu a vontade geral como síntese da autonomia individual. G. W. F. Hegel, de modo ainda diverso, sustentou que a liberdade não consiste nem na vontade comum de Rousseau, nem na autolegislação de um sujeito transcendental, mas na autodeterminação do sujeito a partir de instituições mediadoras. Nesse sentido, a questão central que o presente texto quer apresentar é a abordagem dialética de Hegel sobre a liberdade, especialmente a partir da obra *Filosofia do Direito*.

No início da *Filosofia do Direito*, Hegel diferencia a ideia e o conceito do direito: “A ciência filosófica do direito tem por objeto a *ideia do direito*, o conceito do direito e sua efetivação”². O conceito do direito – que é abstrato, formal – quando efetivado, é Ideia. Por isso, a ciência do direito deve buscar sua fundamentação na filosofia, já que o objeto é a ideia do direito e não somente o conceito abstrato. No desenvolvimento desta obra, Hegel apresenta a *liberdade* como conteúdo da ideia do direito.

De outro modo, mas partindo do mesmo método dialético, na *Ciência da Lógica* Hegel empreende a tarefa de ir além de Kant e fazer uma autocrítica da razão. A partir do pensamento que pensa a si próprio, Hegel dissolve – por meio da lógica dialética de sínteses *a priori* – as grandes categorias racionais que perpassaram a história da filosofia ocidental e conclui essa obra indicando um idealismo objetivo. A atividade do método dialético, bem como a compreensão da Ideia – como estrutura lógica do pensamento e, igualmente, estrutura lógica do mundo –

² HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Trad. Paulo Meneses. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010, p. 47.

desenvolvidas na *Ciência da Lógica* estão, em certo sentido, presentes neste texto.

1. Liberdade em Kant e a crítica de Hegel

1.1. Autonomia e liberdade negativa em Kant

A teoria moral de Kant defende a autonomia como uma capacidade racional do ser humano de elaborar suas próprias máximas condutoras de suas ações morais. Capacidade que, segundo Kant, permite ao sujeito transcendental autodeterminar-se em um campo exclusivamente privado, sem interferências empíricas ou determinações exteriores de qualquer tipo. Essa autodeterminação racional corresponde à liberdade; e ambas conferem dignidade aos seres humanos e os diferenciam dos demais animais.

Assim, agir livremente é agir com autonomia; é agir segundo leis elaboradas pela razão e não de acordo com leis da natureza ou com convenções sociais. Desse modo, segundo Kant, quando a razão comanda a vontade de modo incondicional, a ação resultante é guiada pelo dever e não por interesses. É essa ação, assim determinada, que tem valor moral. Ações movidas por interesses, desejos, impulsos não têm valor moral. A ação moral não é realizada, portanto, visando algum fim, mas apenas o respeito à lei moral. De outro modo, agir de acordo com determinações exteriores, é agir por heteronomia. Ação heterônoma é ação da razão instrumental, isto é, ação determinada por uma lei que não foi formulada exclusivamente pela razão pura prática. Ações heterônomas não têm valor moral na teoria transcendental.

O início da *Crítica da razão pura* estabelece: “a razão se basta a si mesma para determinar a vontade”³. Razão pura,

³ KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

sem empiria, sem mediadores. Kant trabalha com as condições de possibilidade das normas de ação como condições que são dadas *aprioristicamente*. Nesse sentido, o imperativo categórico é formulado como um procedimento formal da razão pura prática para determinar a vontade de modo *a priori*.

Kant defende, então, a liberdade positiva como autonomia no sentido literal, isto é, como lei própria que o sujeito (transcendental) dá a si mesmo. Cabe destacar agora como Kant compreendeu a liberdade negativa.

Kant inicia a *Doutrina do Direito* identificando a liberdade negativa ao livre-arbítrio e significa, a ambos, como ausência de interferência, ou, como independência. Contudo, no decorrer desta obra ele indica dois aspectos do livre-arbítrio, isto é, dois aspectos dessa independência: um aspecto *interno* e outro *externo*. O primeiro aspecto consiste na negação de interferências *internas* do próprio sujeito na sua razão, quer dizer, negação de influências de seus próprios desejos, impulsos, enfim, de inclinações de todo tipo; o outro, *externo*, consiste na negação de interferências de arbítrios alheios. O primeiro é assim exposto por Kant:

O arbítrio que pode ser determinado pela *razão pura* chama-se livre-arbítrio. O arbítrio que não é determinável a não ser por *inclinação* é um arbítrio animal. O arbítrio humano, ao contrário, é tal que pode ser *afetado* por motivos, porém não *determinado* e não, conseqüentemente, puramente por si (sem hábito adquirido da razão): pode, todavia, ser impelido à ação por uma vontade pura. A *liberdade* do arbítrio é esta independência de todo impulso sensível enquanto relacionado a sua *determinação*. Tal é a noção negativa da liberdade.⁴

⁴ KANT, I. *Doutrina do Direito*. Trad. Edson Bini. 4. ed. São Paulo: Ícone, 2013, p. 28.

O aspecto *externo* da liberdade negativa em Kant é também encontrado como sinônimo de direito natural. Na *Divisão geral do Direito* – dentro de sua *Doutrina do Direito* –, Kant acrescenta como subtítulo que “Há somente um único direito natural ou inato”. E, em seguida, destaca: “A *liberdade* (independência do arbítrio de outro), à medida que possa subsistir com a liberdade de todos, segundo uma lei universal, é esse direito único, primitivo, próprio de cada homem, pelo simples fato de ser homem”⁵. Aqui, a liberdade negativa é concebida como não interferência, ou independência, de um sujeito em relação aos outros e é considerada como o único direito natural. Na sequência dessa obra, na tentativa de edificar um sistema jurídico formal, Kant lança mão da liberdade negativa – nesse sentido *externo* – para fundamentar o direito.

Se é assim, considero que a questão “quanto governo deveria haver?”, elaborada por Berlin em *Dois Conceitos de Liberdade* como síntese da liberdade negativa, indica apenas o aspecto *externo* da liberdade negativa explicitada por Kant: a independência do sujeito do arbítrio de outros, inclusive, claro, do Estado. Nesse sentido, as várias liberdades individuais, ou particulares, enumeradas pelos liberais modernos (como Locke, Constant, Mill) – de modo diverso e em diferentes teorias – não me parecem pertencerem à classificação negativa de liberdade. Ou seja, liberdade de crença, de pensamento e expressão, de ir e vir, entre outras consideradas como individuais, apesar de serem liberdades mínimas que qualquer liberal acrescentaria na área privada, são, de fato, conteúdos que o indivíduo escolhe para sua autodeterminação e, então, são afirmações da vontade de cada um. Liberdades individuais seriam, então, liberdades positivas, isto é, ações realizadas pelo indivíduo em busca da autodeterminação.

⁵ KANT, I. *Doutrina do Direito*. Trad. Edson Bini. 4. ed. São Paulo: Ícone, 2013, p. 59.

1.2. Crítica de Hegel à autonomia como *imperativo formal*

A associação entre moralidade e liberdade autônoma formulada na teoria moral transcendental não fornece uma explicação suficiente, de acordo com Hegel, do processo de autodeterminação humano. Por que Hegel não aceita o procedimento formal do imperativo categórico como suficiente para explicar a liberdade? Qual é a insuficiência da teoria moral transcendental?

Faltou a Kant, segundo Hegel, a esfera da *Eticidade* para explicar a síntese garantidora da efetivação plena da liberdade, isto é, a síntese entre as liberdades positiva e negativa. Kant, apesar de ter incorporado ambas as liberdades no seu sistema, limitou cada uma delas a diferentes esferas de atuação do sujeito; a liberdade positiva ao campo moral e a liberdade negativa – compreendida como independência do arbítrio de outro – ao campo jurídico. Cabe destacar o objetivo de Hegel na sua *Filosofia do Direito*: não teorizar sobre o que *deve ser*, mas compreender o que é efetivo na realidade moral e jurídica, pois, na lógica dialética que ele defende, o efetivo é o que *deve ser*.

Dentro do sistema do direito hegeliano, é preciso também uma outra esfera, além da abstrata, uma esfera que acrescente o conteúdo necessário para a autodeterminação dos agentes: a *Eticidade*. Na *Filosofia do Direito* Hegel apresenta o desdobramento da liberdade na realidade como momentos nos quais a liberdade gradualmente se efetiva, começando pelo *Direito abstrato* (grau de maior imediatez, de maior indeterminação), passando pela *Moralidade* (grau intermediário), até a *Eticidade* (máxima determinação) como instância final de sua efetivação. A ausência da mediação externa na filosofia moral transcendental transporta a liberdade para um plano puramente abstrato, argumenta Hegel: “Em toda filosofia da reflexão, (...), a liberdade não é

outra coisa do que aquela autoatividade formal”⁶. É preciso a mediação para limitar o sujeito, pois é a partir dessa limitação que ocorre a autodeterminação.

2. Crítica de Hegel à autonomia como vontade geral

A vontade geral teorizada por Rousseau – vontade comum que representa aspectos da vontade individual de todos – também não foi aceita por Hegel como síntese racional da liberdade civil. Pois, apesar de Rousseau ter tido o mérito de não ficar na mera abstração –, já que a vontade é um conteúdo, ela é o próprio pensamento –, seu sistema democrático também não explica a realidade. O problema é que a liberdade autônoma de Rousseau expressa pela participação política – via democracia direta –, quando contraposta ao sistema dialético no qual Hegel insere o Estado, apresenta uma insuficiência: a vontade geral não é, ainda, a vontade (*mesma*) do Todo, não é a vontade *em si*, não é a vontade *ideal*. É apenas a vontade comum como síntese de vontades ainda incompletas, de vontades (pensamentos) ainda incapazes de expressar a compreensão da realidade como manifestação racional, ou, como efetivação do conceito; vontade comum, portanto, incapaz de apreender a Ideia como presente na realidade social.

Visto que as duas partes contratantes relacionam-se uma a outra como pessoas autônomas *imediatas*, o contrato a) procede do arbítrio; b) a vontade idêntica, que pelo contrato entra no ser-aí, é apenas *uma* vontade *posta por elas* [as partes contratantes], com isso, é apenas *comum*, não uma vontade em si e para si universal; c) o objeto do contrato é uma Coisa

⁶ HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Trad. Paulo Meneses. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010, p. 64.

exterior singular, pois somente uma tal Coisa está submetida a seu mero arbítrio de alheá-la.⁷

Hegel quer mostrar, no desenvolvimento da *Filosofia do Direito*, que as vontades singulares, individuais, são apenas vontades contingentes e estão ainda no primeiro estágio gradual de manifestação da liberdade, ou seja, no *Direito abstrato*. Assim, posicionando-se contra o contratualismo, especialmente o de Rousseau, ele sustenta que contratos não devem ser firmados a partir de vontades contingentes, a partir do livre-arbítrio, que é a forma mais imediata da vontade. Por isso o Estado não pode ser fundamentado a partir de contratos desta espécie. Hegel restringe a prática dos contratos – como soma de arbítrios individuais livres – ao primeiro grau de desdobramento da liberdade, isto é, à expressão mais imediata da liberdade. O direito à propriedade privada, como reconhecimento de vontades livres, seria um direito compreendido nesse estágio inicial. Porém, a liberdade plena não pode ser conquistada desse modo.

Contra o princípio da vontade singular é preciso lembrar o conceito fundamental de que a vontade objetiva é o racional e si no seu *conceito*, quer ele seja conhecido pelos singulares e querido por seu bel-prazer ou não: – de que o termo oposto, o saber e o querer, a subjetividade da liberdade que é mantida *somente* nesse princípio, apenas contém *um* momento[;] por causa disso, o momento unilateral da *ideia* da vontade *racional*, que apenas é tal pelo fato de ser tanto *em si* como é *para si*.⁸

⁷ HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Trad. Paulo Meneses. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010, p. 107.

⁸ HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Trad. Paulo Meneses. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010, p. 230.

O sistema democrático de Rousseau peca, então, pela parcialidade. A democracia direta – como expressão da vontade comum – é apenas a representação de vontades (ainda) singulares, e, portanto, (ainda) imediatas. De acordo com a lógica dialética de Hegel, a deficiência de um sistema como o de Rousseau se deve à falta de mediações necessárias à plenificação da liberdade, falta essa que se deve à inapreensão do conceito efetivado do direito, isto é, à incompreensão da Ideia manifesta na realidade.

O processo de mediação institucional do sistema do direito de Hegel só pode ser devidamente compreendido a partir de sua lógica imanente: a lógica dialética. Na *Filosofia do Direito* a dialética está pressuposta como motor do conceito de direito, ou seja, a lógica dialética – imanente à realidade – move o real em direção à efetivação desse conceito, ou, dito de outro modo, possibilita o desdobramento e a manifestação da Ideia da liberdade.

Cabe, então, compreender o significado particular que Hegel atribuiu à dialética antes de explicitar o desdobramento da Ideia da liberdade.

3. A Lógica dialética de Hegel

Onde a filosofia deve começar?

A autocrítica da razão realizada por Hegel na *Ciência da Lógica* o conduz ao desenvolvimento de um sistema idealista, sistema que se inicia no indeterminado e segue, dialeticamente, ao mais determinado possível, ao absoluto, que ele denomina como Ideia. O menos determinado é também o mais imediato. Aquilo que não tem determinação também não tem mediações. Nesse sentido, a indeterminação total que marca o início da atividade do pensamento que pensa a si próprio é, também, pura imediatez. O puro pensamento é, então, puro Ser, pureza

concebida como absoluta indeterminação, ainda sem nenhum conteúdo.

Mas, ao mesmo tempo, o mais imediato será nesse sistema o mais verdadeiro, porque nele está a completude, a totalidade. Hegel, na verdade, quer mostrar que o que era imediato era apenas *momento*. Ou seja, o puro Ser, indeterminado, quando submetido à atividade lógica dialética, é compreendido como apenas um momento que, por sua vez, se desdobra em outros momentos, e assim sucessivamente, até o desdobramento final, que é o encontro do Ser absoluto (máximo grau de determinação).

Nesse sentido, o Todo (a Ideia) se apresenta, por um lado, como os momentos já superados, e, então, ele é a Verdade; de outro, como o próprio momento, a parte, o aqui e agora. A parte não faz parte do Todo nesse sistema lógico. A parte é o Todo. A dialética apreende os momentos e concretiza o Todo no momento. No entanto, a apreensão do momento é feita pela negação, uma vez que um momento nega o outro.

A determinação de qualquer coisa depende, segundo Hegel, da negação. Algo só se determina, só *é algo*, pela negação de outro, pela limitação com relação ao outro. Determinar, então, é, além de negar, limitar. A negação que determina algo, que o limita, também é compreendida por Hegel como oposição ou contradição.

Desse modo, no sistema dialético hegeliano, a negação (oposição, contradição) aparece, no início, como contingente. No entanto, no decorrer do desdobramento da Ideia, a oposição que aparecia – num momento – como contingente, acaba revelando-se necessária – necessidade que só pôde ser apreendida no momento posterior. Essa *contingência necessária* é fundamental nesse processo dialético, pois é ela que move o sistema lógico.

Na *Filosofia do Direito*, Hegel entende que a liberdade no primeiro estágio de desdobramento – o *Direito abstrato* –

é ainda imediata, carente de determinações, distante, portanto, do que ele denomina de liberdade objetiva – que é a efetivação plena da liberdade, a realização da vontade *em si*. Nesse nível imediato, a vontade individual pode não coincidir com a vontade *em si* – que é vontade da Ideia, vontade objetiva que independe da mera particularidade. Por isso a crítica ao Eu comum do contrato social de Rousseau.

Todavia, esse primeiro estágio, apesar da abstração e da imediatez, é também parte integrante, e necessária, do sistema lógico de Hegel. O universal não se realiza, não tem efetividade, sem o particular. Não existe o universal *em si* ou o particular *em si*. Hegel faz uma dialética entre o particular e o universal. O individual é o universal concretizado.

Como, então, o Estado hegeliano cumpre a função de concretizar a Ideia da liberdade? No desenvolvimento da *Filosofia do Direito*, Hegel empreende a edificação de instituições intra-estatais, cuja finalidade consiste exatamente em efetivar a liberdade no máximo grau possível.

4. Autonomia como autodeterminação em Hegel: Da liberdade subjetiva à liberdade objetiva

A questão central de Hegel na *Filosofia do Direito* é explicar como a liberdade se concretiza na natureza, como ela é efetivada. Para isso, ele pretende superar o formalismo moral kantiano acrescentando conteúdo à liberdade; porém, esse conteúdo deve ser algo diferente da vontade comum – conforme teorizada por Rousseau –, pois, a vontade assim conquistada ainda é vontade imediata, vontade que não é a manifestação da vontade *em si*, da verdade do Todo.

Diferente de Kant, Hegel compreende o livre-arbítrio como apenas um momento contingente da liberdade (ou vontade livre). Dentro do sistema dialético hegeliano, o livre-arbítrio é o momento imediato e indeterminado da vontade livre –, é, assim, um plano contingente, sem as mediações

necessárias para a efetivação da liberdade – presente no primeiro estágio de desdobramento da Ideia da liberdade, no *Direito abstrato*. Livre-arbítrio e liberdade são, portanto, distintos. O arbítrio não pode, sem contradição, ser chamado de liberdade, pois o arbítrio depende de um conteúdo exterior ao sujeito: “Visto, pois, que somente o conteúdo formal da autodeterminação livre é imanente ao arbítrio, mas que o outro elemento é algo que lhe é dado, o arbítrio pode sem contradição – se ele deve ser a liberdade – ser chamado de uma ilusão”⁹.

Hegel insere a moralidade transcendental nesse plano abstrato, subjetivo, ainda distante da *Eticidade*. E, devido à falta de mediação para a efetivação da liberdade como vontade *em si*, a liberdade da doutrina transcendental abre-se em dualismos: entre autonomia (liberdade positiva) e heteronomia (liberdade negativa), entre ser e dever ser, entre moral e direito. Segundo Hegel, conceber o dever como imanente é deixá-lo na indeterminação. A lógica dialética quer mostrar que esse é, na verdade, um falso problema, uma vez que cabe à filosofia a leitura do que as coisas são efetivamente, e não do que elas devem ser. A tarefa do filósofo do direito é dizer o que efetivamente é o direito e não como ele deve ser. Para isso, o filósofo deve observar os fatos, a história, já que na realidade há o desdobramento racional da Ideia.

Se o livre-arbítrio em Kant – teorizado como liberdade negativa – era o arbítrio determinado pela razão pura do próprio sujeito transcendental, em Hegel o arbítrio – como elemento abstrato – é determinado pela alteridade. Portanto, o conteúdo faltante da liberdade negativa não é um dever formulado por um sujeito atomizado – via imperativo categórico –, como autonomia (ou liberdade positiva, ou autodeterminação).

⁹ HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Trad. Paulo Meneses. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010, p. 65.

No processo de desdobramento da Ideia, toda determinação é uma renúncia à totalidade abstrata e, portanto, uma limitação. Conforme à dialética hegeliana, determinar é, ao mesmo tempo, limitar, e, portanto, diferenciar. Nesse ponto, é importante lembrar que o motor que move esse sistema dialético é a contradição (como *contingência necessária*). No desenvolvimento lógico da liberdade rumo à plenificação, há uma infinitude – a Ideia da liberdade, e uma finitude – o arbítrio, *contingência necessária* que movimenta o processo. Isso significa que, de um lado, é com o arbítrio – liberdade negativa – que o sujeito escolhe e que, de outro, o conteúdo (finito) do arbítrio – liberdade positiva – não é determinado apenas por esse sujeito, mas por instâncias mediadoras responsáveis por essa determinação. É importante lembrar que nesse sistema dialético o *ethos* se constrói na história a partir das decisões, mas também, como desdobramento necessário de uma lógica imanente ao real, a manifestação da Ideia. Portanto, o conteúdo se desdobra na história.

Vale insistir que liberdade é fazer escolhas, e toda escolha é uma renúncia à totalidade abstrata; quem não escolhe não realiza essa renúncia, e, assim, não se determina, não se diferencia. E que é por meio da comunicação intersubjetiva, realizada a partir de instituições, que o sujeito se determina e, conjuntamente, que a liberdade se efetiva. Nesse sentido, a autodeterminação pode se entendida como afirmação das tradições, dos costumes que fazem parte da comunidade deste sujeito, pois estes são a manifestação da Ideia no decorrer da história.

Segue-se, assim, um sujeito gradualmente mais livre na medida em que vai se determinando – se diferenciando –, em que suas diferenças vão se acentuando. Essa diferenciação, vale insistir, é explicada por Hegel como uma negação, pois, segundo sua dialética, no momento em que o sujeito se afirma – autodeterminação – nega o momento

anterior. A cada novo momento afirmado, o momento anterior é negado. E o momento negado na nova afirmação, no devir, não é eliminado, mas superado e guardado na síntese resultante.

E, assim, a liberdade gradualmente se efetiva, da liberdade subjetiva à objetiva. Quanto mais universal for a atividade, maior o grau de individualização.

5. Liberdade objetiva em Hegel: síntese de liberdades (reconhecimento, dignidade, respeitabilidade)

A síntese dialética hegeliana dos dois aspectos da liberdade – liberdade positiva e liberdade negativa – é conquistada, então, por meio do reconhecimento, que rompe o dualismo. Esses dois aspectos da liberdade são mediados e superados no movimento dialético. Cabe sublinhar, no entanto, que na superação nenhuma das duas liberdades é suprimida. As diferenças não devem ser eliminadas nesse movimento dialético, mas mediadas, superadas e mantidas no universal.

A vontade particular – imediata, natural – esta superada e guardada no sistema do direito. Ela não desaparece completamente, porém, tem de ser mediada pelas estruturas presentes na família e na sociedade, já que é necessário o reconhecimento dos outros. O sujeito é reconhecido por suas determinações, ou seja, por suas decisões. Logo, para haver autodeterminação é também preciso haver o reconhecimento.

Diferente do jusnaturalismo, na ética hegeliana a liberdade natural carece de sentido; é apenas um conceito vazio, um livre-arbítrio indeterminado e incapaz de autodeterminar um sujeito. Essa ética sustenta que as habilidades, que são diferentes em cada ser humano, mostram as diferenças naturais entre todos. Há, ao contrário,

uma desigualdade natural, uma diversidade, que é mediada pelas instâncias que sediam o reconhecimento. Cada sujeito é uma parte do todo, parte que contém o todo. Mas, o todo *mesmo* é pura indeterminação e precisa das partes para se determinar. Assim, cada sujeito (parte integrante desse sistema), ao se reconhecer como livre – nas suas escolhas individuais – e reconhecer o outro também com essa mesma liberdade, afirma o seu ser, isto é, afirma sua identidade. Nesse processo de reconhecimento intersubjetivo há, então, o reconhecimento um do outro como sujeitos livres – a capacidade de identificar a liberdade do outro encontra-se em cada sujeito, uma vez que todos *carregam* intrinsecamente a Ideia da liberdade.

Somente nessa liberdade a vontade está pura e simplesmente *junto de si*, porque ela não se relaciona com nada que não seja ela mesma, com a qual, assim, desaparece toda relação de *dependência* de qualquer *outra* coisa. Ela é verdadeira, ou melhor, a *verdade* mesma, porque seu determinar consiste em ser nisso seu ser-aí, quer dizer, enquanto mantendo-se frente a si mesma, o que é seu conceito, ou então porque o conceito puro tem, por seu fim e sua realidade, a intuição de si mesma.¹⁰

Essa autodeterminação não é exatamente o mesmo que a autonomia kantiana porque não significa *a razão que ordena a si mesmo*, mas, a limitação imposta pelo outro e que possibilita o diferenciar-se de ambos. A afirmação recíproca dos membros comunitários que ocorre no momento do reconhecimento é, segundo Hegel, isenta de coerções, o que possibilita espaço para a liberdade negativa. Na medida em que os sujeitos se reconhecem como homens livres – identidade intersubjetiva –, a liberdade plena é efetivada. O

¹⁰ HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Trad. Paulo Meneses. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010, p. 69.

sujeito só se realiza livremente quando reconhece também a liberdade do outro.

A alteridade em Hegel não compreende apenas o outro sujeito, tomado como sujeito transcendental, mas todo o conjunto de corporações sociais e instituições públicas que fazem parte da vida: a família, a sociedade e o Estado. De acordo com a *Filosofia do Direito*, a família é apenas o ponto de partida para a concretização da liberdade. É a sociedade que, por meio de corporações sociais e instituições públicas, irá introduzir os mecanismos responsáveis pelo *reconhecimento de si*, sem, contudo, enfraquecer a esfera familiar. O Estado é instância última do sistema do direito de Hegel. É preciso entender dialeticamente: o universal não se realiza nem tem efetividade sem o particular. Por isso, na medida em que Hegel fortalece as instituições intraestatais (instâncias mediadoras), distancia-se de um estado totalitário. A unidade dos interesses particulares com o universal confere ao Estado um estatuto ético. Deste modo, o individual é o universal concretizado, e a plena concretização é função que cabe ao Estado cumprir.

Assim, a liberdade objetiva no sistema dialético hegeliano é reconhecer-se a si mesmo na diferenciação com o outro; é manter-se autônomo (em si) no seu outro. A autonomia kantiana, subjetiva, carece desse momento de efetivação da liberdade prática. O reconhecimento intersubjetivo afasta a liberdade hegeliana do individualismo presente na teoria liberal e a eleva à dimensão social, comunitária, pois é na alteridade que a liberdade se realiza, é a partir da mediação com o outro que a liberdade se objetiva. O sistema do direito de Hegel é, finalmente, o plano da liberdade efetivada, da liberdade objetiva.

Nesse sistema lógico, se os direitos e deveres – de uma determinada cultura – inseridos na Constituição do Estado são, de um lado, resultados de conquistas de seus membros, de outro, também são partes necessárias do desdobramento

da Ideia, ou, da efetivação do conceito do direito. A defesa desse segundo lado provocou, e continua provocando, críticas a esse sistema.¹¹

O conceito de reconhecimento de Hegel talvez possa ser compreendido também como sinônimo de *respeitabilidade*, e, do mesmo modo, de dignidade. Um olhar na história permite observar que reconhecer o outro como um sujeito livre, bem como reconhecer-se como igualmente livre, significa aceitar diferenças e não apenas identificar-se com o outro, ou espelhar-se no outro como um igual. O reconhecimento, por se dar a partir da diferenciação com o outro é também a aceitação da condição do outro *ser outro* e, portanto, ser diferente e ter o direito de se determinar ao seu modo. Aceitar o diferente é compreender as diferenças, é *respeitar*. Parece possível identificar o reconhecimento assim compreendido como um valor primeiro em relação a outros valores, um valor fundamental historicamente buscado.

Isaiah Berlin, em *Dois Conceitos de Liberdade*, parece indicar que nem liberalismos – nas defesas de liberdades particulares – nem comunitarismos – nas diversas formas de teorizar a igualdade social – apreenderam o grande motivo que, de modo geral, mobilizou as pessoas para lutas sociais. A grande questão que moveu historicamente os homens foi a busca desse reconhecimento, isto é, o direito de cada um de ser respeitado pelo que *se é*:

Regra geral, o que pedem as classes e nacionalidades oprimidas não é simplesmente irrestrita liberdade de

¹¹ Uma crítica interna a esse propósito é a impossibilidade de defender o método dialético dentro de um sistema incondicionado (absoluto) como quis Hegel, pois, ao considerar a contingência como aspecto opositivo da dialética e, portanto, como motor que movimenta o processo, esse sistema, no final, colapsa, pois ele não poderia fechar-se na Ideia absoluta. Cf. LUFF, E. *As sementes da dívida*. Investigação crítica dos fundamentos da filosofia hegeliana. São Paulo: Mandarim, 2001.

ação para seus membros nem, acima de tudo, igualdade de oportunidades sociais ou econômicas, muito menos demarcação de um lugar num estado orgânico sem atritos imaginado pelo legislador racional. O que quase sempre desejam é apenas o reconhecimento (de sua classe, nação, cor ou raça) como fonte independente de atividade humana, como uma entidade com vontade própria, pretendendo atuar segundo essa vontade (seja boa, legítima ou não), e não ser governado, educado, guiado, mesmo de modo quase imperceptível, como se não fosse plenamente humano, e, portanto, como se não fosse plenamente livre.¹²

Nesse sentido, o reconhecimento tomado como *respeitabilidade* – ou dignidade – ganha um *status* anterior – possivelmente fundante – em relação a outros valores morais relevantes, como a liberdade e a igualdade.

Referências bibliográficas

BERLIN, I. *Quatro ensaios sobre a liberdade*. Trad. Wamberto Hudson Ferreira. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981.

CIRNE-LIMA, C. R. V.; LUFT, E. *Ideia e movimento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

HEGEL, G. W. F. *Ciencia de la lógica*. Trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1976.

¹² BERLIN, I. *Quatro ensaios sobre a liberdade*. Trad. Wamberto Hudson Ferreira. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981, p. 159.

- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.
- HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Trad. Paulo Meneses. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010.
- KANT, I. *Crítica da razão prática*. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- KANT, I. *Doutrina do Direito*. Trad. Edson Bini. 4. ed. São Paulo: Ícone, 2013.
- KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- LUFT, E. *As sementes da dúvida*. Investigação crítica dos fundamentos da filosofia hegeliana. São Paulo: Mandarim, 2001.
- LUFT, E. *Sobre a coerência do mundo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- ROUSSEAU, J. J. *Do contrato social*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- WEBER, T. *Ética e filosofia política: Hegel e o formalismo kantiano*. – 2 ed. – Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009.

Heidegger e Gumbrecht sobre a vivência estética

Sabrina Ruggeri

Nosso principal objetivo é o de acompanhar a descrição da estrutura da vivência estética desenvolvida por Hans Ulrich Gumbrecht em *Produção de presença*², para então, a partir das noções estéticas gumbrechtianas, jogarmos uma nova luz sobre alguns dos principais conceitos heideggerianos quanto à questão da arte. Esse diálogo permite ainda pensar a relação entre os dois autores: Gumbrecht possui um pensamento autônomo quanto à vivência estética, contudo, isso não anula a relação de proximidade que alimenta com a filosofia da arte heideggeriana, pois a sua abordagem se filia diretamente a um paradigma inaugurado por Heidegger, de modo que a clareza e lucidez de seus conceitos devem contribuir para uma leitura mais acurada quanto aos resultados da reflexão heideggeriana em *A origem da obra de arte*. Sem dúvida há uma espécie de retroalimentação neste processo, mas é justamente em momentos assim que a filosofia se desvela em sua mais honesta simplicidade: defender uma posição filosófica não quer dizer que se deva afastar-se dos outros interlocutores e negar a própria trajetória intelectual em nome de uma pretensa originalidade de pensamento. Fazemos filosofia com nossas próprias vidas, servir-se das ideias de outrem nunca é um empréstimo intelectual que por

¹ Mestranda na PUCRS, Bolsista CNPq, email: sabrinarufrei@gmail.com

² GUMBRECHT, H. U. *Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir*. Tradução de Ana Isabel Soares. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2010.

algun motivo deva ser pago com fidelidade cega. Gumbrecht se filia ao mesmo movimento intelectual de Heidegger quando se identifica com a tarefa de pensar a possibilidade de uma superação da metafísica, mas essa proximidade não inviabiliza nem o exercício de crítica e nem uma leitura autônoma quanto ao mesmo fenômeno, o acontecimento da obra de arte em sua verdade e a relação que a partir daí se estabelece com o espectador.

O intuito de Gumbrecht é desenvolver uma análise do conceito de vivência estética partindo de uma descrição geral desta. Sua tese central trata do caráter de *intensidade* da vivência estética ³: na “ontologia” gumbrechtiana da experiência da obra de arte, o essencial dessa vivência é o momento que ela proporciona quanto a um “sentimento intrínseco de intensidade” ⁴, que toma conta do corpo do espectador naquele instante. A partir daqui, vários outros conceitos se desdobram. O principal movimento parece residir na preocupação de Gumbrecht em delimitar um prévio afastamento de abordagens estéticas que possam submeter a experiência da arte a campos estratégicos como a ética e a política. Para Gumbrecht, e segundo um modo fundamental, a vivência estética não guarda relação com quaisquer valores ou normas éticas a serem veiculadas pela obra, assim como não trabalha com qualquer noção de algum resultado previsível ou típico que possa “acrescentar”

³ Gumbrecht é cuidadoso com o uso da noção de “vivência”, justificando sua escolha a partir do sentido que a tradição fenomenológica legou ao termo, assim, o conceito de “experiência” é recusado por conta de sua proximidade com o paradigma hermenêutico (por conta da atribuição de sentido) que ele justamente pretende criticar. Deste modo, a expressão “vivência estética” se encontraria num espaço intermediário: depois da percepção puramente física [*Wahrnehmung*], e antes da formulação conceitual que se dá como experiência [*Erfahrung*]. No entanto, deve-se chamar a atenção para a tradução equivocada da edição brasileira como “experiência estética”, que deve sempre se referir à “vivência estética”.

⁴ GUMBRECHT, *Produção de presença*, p. 125.

algo à nossa vida cotidiana ⁵; permanecem excluídas, portanto, quaisquer considerações acerca de um discurso portador de normas éticas que serviria de requisito para uma justificação “artística” da obra – o caráter estético de uma obra não se conecta a nenhuma suposta “mensagem”, nem a qualquer orientação ética com fins pedagógicos de “edificação”. O que a arte *é*, mostra-se antes no seu potencial de nos prover aqueles “momentos de intensidade” de que nos fala Gumbrecht, os quais se tratam, em última análise, de uma alteração quantitativa de nossos estados internos – estes momentos *é* que nos retiram de nossa condição ordinária e nos levam simplesmente a transgredir a banalidade do real ⁶.

Contudo, Gumbrecht não se mantém vinculado à tradição quando concebe a vivência estética como uma fonte de “momentos de intensidade” (que não são necessariamente prazerosos, pois intensidade pode também significar dor e sofrimento), não se trata de considerar a vivência de um sujeito afetado em sua sensibilidade e direcionado à arte por conta de um prazer estético sempre subjetivo, mas antes de centrar a concepção desta vivência na figura do ser humano que sente literalmente na própria pele a intensidade única daquele momento, o qual o retira de seu estado anterior e transforma a sua relação com o mundo das coisas, em seu sentido prático e material. Fica claro também o modo como este conceito não encontra um espaço correlato na filosofia heideggeriana, já que o principal movimento de *A origem da obra de arte* consiste em deslocar a

⁵ GUMBRECHT, *Produção de presença*, p. 130.

⁶ O sentido pretendido por Gumbrecht pode ser esclarecido pela sensação de “estar perdido” que a vivência estética muitas vezes traz à tona – a sua intensidade *é* tamanha que nos sentimos desconectados dos sentidos e das relações cotidianas, inebriados pela sensação intensa que preenche nossos corpos. Nesse sentido *é* que a vivência estética *é* dita uma alteração de cunho especialmente quantitativo.

interrogação tradicional centrada no sujeito – tanto do lado do gênio criador como do sujeito de fruição – para a questão da própria obra de arte⁷. Dirigir o centro do questionamento para a obra é, assim, liberá-la da sua condição de objeto de prazer estético *para* um sujeito, liberá-la, portanto, de uma condição ontológica na qual esteve sempre renegada a uma posição secundária⁸. Nesse sentido, Heidegger está muito mais preocupado em pensar a recepção da obra de arte num sentido coletivo que abarque justamente a dimensão da verdade que chega junto com ela, a partir da ideia de uma comunidade que se reúne em torno da obra e compartilha das relações e das medidas aí abertas, segundo uma espécie de poder de reunião e de orientação que a obra assume para a vida daquela comunidade.

Assim, o conceito de “intensidade” em Gumbrecht pretende unicamente apontar para o caráter quantitativo dessa transformação experimentada junto à obra: “Provavelmente porque o que sentimos não é mais do que

⁷ Gumbrecht comenta esse distanciamento terminológico numa de suas notas: “Heidegger nunca substitui o conceito de ‘obra de arte’ pelo de ‘experiência estética’ (uma substituição que hoje quase se tornou obrigatória), sem dúvida porque ‘experiência estética’ é semanticamente próxima da dimensão de consciência e, portanto, é fácil associá-la à dimensão fenomenológica”. Nota 76. GUMBRECHT, *Produção de presença*, p. 196.

⁸ Quanto ao tema da superação da tradição estética, a formulação de Gadamer em seu texto de introdução ao ensaio heideggeriano é certa: “Ela [a obra de arte] não tem seu próprio ser primeiramente em um eu que vivencia, e diz, intenciona ou mostra e cujo dito, intencionado ou mostrado fosse a sua significação. Seu ser não consiste em tornar-se vivência, mas sim ele mesmo através de seu próprio ser-aí é um acontecimento apropriador”. GADAMER, H-G. “Para introdução”. In: MOOSBURGER, L. B. *“A origem da obra de arte” de Martin Heidegger: tradução, comentário e notas*. Curitiba: UFPR, 2007. 149 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2007, p. 74.

um nível particularmente elevado no funcionamento de algumas de nossas faculdades gerais, cognitivas, emocionais e talvez físicas”⁹. Já o termo “momento” escolhido por Gumbrecht, deve designar justamente o caráter de fragmentação temporal da vivência estética contra o qual não há qualquer possível remediação, por mais ardentemente que se deseje e se espere por aquele momento de intensidade única, ele pode simplesmente não aparecer, ou então vir à tona e desaparecer bruscamente. O que nos impele a procurar pela vivência estética, conclui-se a partir daqui, nada tem a ver com algum conteúdo veiculado pela obra de arte que possa nos oferecer edificação. O que nos motiva é, em última análise, a corporificação da obra de arte que experimentamos quando nós mesmos nos tornamos a melancolia daquele refrão inesquecível de *Wish you were here* do Pink Floyd, ou quando mergulhamos na provocação irreverente das *Gnossiennes* de Erik Satie, cuja composição extravagante furtou-se a indicações precisas de compasso e andamento. Assim, a arte deve antes de tudo encontrar-se livre para exercer seu potencial “perturbador”, que nos conduz a um espaço distante do nosso cotidiano, no qual podemos nos relacionar com o mundo através da vivência dessa intensidade, e então sermos arremessados de volta ao habitual sem qualquer “aprendizado” na bagagem. Para Gumbrecht, faz-se necessário esse distanciamento do habitual, pois que propiciar uma diferença de intensidade é necessariamente romper com a ordem cotidiana de nossas vivências: os momentos de intensidade que a vivência estética proporciona não podem fazer parte de mundos cotidianos específicos a partir dos quais ela se dá, devendo guardar uma certa distância destes¹⁰. Aqui nos aproximamos da filosofia heideggeriana: a emergência da obra de arte

⁹ GUMBRECHT, *Produção de presença*, p. 127.

¹⁰ GUMBRECHT, *Produção de presença*, p. 130.

como acontecimento da verdade se dá na forma de uma ruptura com o habitual, segundo o caráter de um “choque” que institui um estranhamento entre o indivíduo e o seu cotidiano ¹¹.

Esse caráter de distanciamento que surge na descrição gumbrechtiana da vivência estética impõe a questão a respeito de uma *estrutura situacional* dentro da qual esta deve se dar, isto é, a condição que a vivência estética apresenta em sua acepção geral de necessariamente ter de provocar um isolamento em relação ao cotidiano a partir do qual ela mesma surge. Para dizer o modo deste distanciamento, Gumbrecht escolhe um conceito desenvolvido por Mikhail Bakhtin acerca da cultura carnavalesca, o conceito de *insularidade*: a distância do cotidiano se torna assim uma condição universal da estrutura da vivência estética, isto é, a obra de arte precisa simplesmente criar essa situação em que se dê um afastamento do cotidiano, em qualquer tempo ou lugar. Nesse sentido, a argumentação gumbrechtiana investe nas consequências do conceito de insularidade para a questão do envolvimento entre ética e estética. Por um lado, os mundos cotidianos historicamente específicos não podem proporcionar aquela sensação de intensidade que necessariamente faz parte da vivência estética (justamente porque essa mudança depende que se instaure aquela condição insular), ao mesmo tempo em que estes mesmos mundos cotidianos devem necessariamente acolher normas éticas historicamente específicas. Deste modo, parece que o afastamento dos mundos cotidianos é ao mesmo tempo um afastamento das normas éticas ali situadas e que, então, a

¹¹ HEIDEGGER, M. “A origem da obra de arte”. In: MOOSBURGER, L. B. “*A origem da obra de arte*” de Martin Heidegger: tradução, comentário e notas. Curitiba: UFPR, 2007. 149 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2007, p. 49.

aparição daquele momento de intensidade da vivência estética depende absolutamente dessa distância (de normas e de vivências ordinárias), sob pena de desfazer-se. Assim, Gumbrecht acredita que a projeção de normas éticas a possíveis objetos estéticos minaria o potencial de intensidade da arte: “Dito de outro modo, adaptar a intensidade estética a requisitos éticos significa normalizá-la e até mesmo diluí-la”¹². Até aqui, a consideração da necessidade de um distanciamento dos mundos cotidianos deve unicamente possibilitar a emergência daquela sensação de intensidade que não se faz possível na ordem habitual e corriqueira das coisas.

Prosseguindo junto ao pensamento estético de Gumbrecht, há ainda a noção de uma *disposição específica* que deve contribuir para a emergência da vivência estética, a partir da qual se elencariam dois modos principais em que se dá a “entrada” numa situação de insularidade. O primeiro deles é o da “relevância imposta”, no sentido de que há uma súbita aparição de algum objeto de experiência que rompe com a ordem rotineira de nossas vivências e desvia nossa atenção para si, provocando aí uma separação entre o espectador e seu mundo cotidiano. Aparentemente, em traços gerais, parece ser esta a caracterização que Heidegger pretende conceder à emergência da obra de arte como um “choque” em nosso cotidiano – um evento cuja singularidade nos separa da regularidade das vivências que mantínhamos até então. Se esta primeira ideia de disposição prevê a manifestação de um objeto que toma como que de assalto a atenção do espectador, segundo o caráter de uma “eventividade”, o segundo modo de conceber a disposição específica para a vivência estética prevê justamente uma espécie de preparação por parte do espectador, segundo uma abertura deliberada para aquela sensação de intensidade.

¹² GUMBRECHT, *Produção de presença*, p. 131.

Gumbrecht nomeia essa postura como uma “disposição de serena disponibilidade”¹³, dialogando com a noção heideggeriana de “serenidade” [*Gelassenheit*]¹⁴. O sentido que Gumbrecht pretende construir é o de uma postura assumida pelo espectador segundo um dispor-se numa espera concentrada, tranquila e sossegada, mas desperta para uma possível experiência futura – uma preparação na qual se assume uma postura essencialmente receptiva: os espectadores, a partir da disposição serena, devem “estar[em] ao mesmo tempo concentrados e disponíveis, sem deixar[em] que a concentração calcifique na tensão de um esforço”¹⁵. A apropriação de Gumbrecht da noção de serenidade é especialmente interessante neste ponto porque consegue afastar qualquer sentido de “esforço” ou de uma atitude voluntariosa que pretendesse forçar aquela sensação de intensidade da vivência estética – antes, a disposição serena nos ensina que estar sossegado é também se encontrar bem desperto, disposto e receptivo à intensidade do momento aguardado.

Como vimos, a condição de insularidade é um traço universal da vivência estética, contudo, cabe a cada momento histórico determinar o modo como essa separação se dá, entre espectador e mundo cotidiano, e mais ainda, a motivação para a entrada na situação insular da vivência estética. Neste ponto, o questionamento de Gumbrecht se concentra na particularidade do nosso momento histórico,

¹³ GUMBRECHT, *Produção de presença*, p. 133.

¹⁴ A noção de serenidade [*Gelassenheit*] procura pensar um novo regime de relacionamento com as coisas do mundo, não mais determinado pelo pensamento representacional e pelo domínio da vontade – à serenidade pertence uma essencial atitude de *deixar acontecer* as coisas, onde o homem se descobre livre e disponível ao apelo do Ser. HEIDEGGER, M. *Serenidade*. Tradução de Maria Madalena Andrade e Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

¹⁵ GUMBRECHT, *Produção de presença*, p. 132.

dito em outras palavras, Gumbrecht desenvolve uma crítica da cultura a partir da estrutura geral da vivência estética – traços particulares do nosso cotidiano devem determinar o modo como vivenciamos a arte e, principalmente, o que nos motiva a procurar por ela. Se o cerne do acontecimento aqui em questão reside numa separação dos mundos cotidianos, que por sua vez é motivada pelo desejo de uma sensação intensa que não pode tomar lugar aí, então a vivência estética deve se dar como uma reação ao que no nosso cotidiano nos corrói e nos oprime, ou como diria o próprio Gumbrecht, uma reação a “fenômenos e condições cotidianas com que estamos absolutamente saturados”¹⁶. Em outras palavras, a possibilidade da vivência estética deve exercer sobre nós *algum considerável fascínio* que justifique nossa iniciativa em nos separar da aparente segurança e familiaridade dos nossos mundos cotidianos para então abraçar a sua perturbadora intensidade; assim, a vivência estética deve tão somente preencher uma lacuna em nosso relacionamento com o mundo, deve satisfazer nosso desejo por algo que permanece soterrado em nosso dia-a-dia.

Para responder a questão dessa lacuna – o que em nosso cotidiano provoca o desejo de sua transcendência – Gumbrecht desenvolve uma crítica cultural assentada na noção de presença¹⁷. Assim, o que está absolutamente saturado em nosso cotidiano é a produção de sentido: em nossa cultura soterrada de mais e mais sentido por todos os

¹⁶ GUMBRECHT, *Produção de presença*, p. 134.

¹⁷ Gumbrecht desenvolve uma tipologia quanto a dois polos essenciais de cultura: o polo da cultura de sentido, onde o relacionamento com os objetos materiais se dá essencialmente pela via da atribuição de sentido (o que na terminologia heideggeriana designaria o caráter metafísico da Modernidade e o seu centramento na figura do sujeito), e o polo da cultura de presença, essencialmente fundado no relacionamento espacial e material com as coisas do mundo onde, invés da consciência, é o corpo que assume a centralidade.

lados, de novas e variadas interpretações acerca de tudo o mais, o objeto de desejo do homem contemporâneo, ao buscar a transcendência de seu cotidiano, é propriamente a relação de presença¹⁸. Deste modo, a tensão essencial entre os polos do sentido e da presença (o primeiro é o que possuímos, o outro o que desejamos), pode se tornar outra chave de leitura para a crise da Modernidade e o problema que a metafísica impõe à nossa cultura. Heidegger de alguma maneira já anunciara o potencial da arte em superar a metafísica quando enxergou aí o acontecimento da verdade mais provável, o modo de revelação do Ser mais próximo ao ser humano e seu modo de ser cotidiano (porque é daí que inadvertidamente a arte brota enquanto manifestação de uma coisa do mundo). Se a motivação mais profunda para a experiência da arte se esconde no desejo por aquilo que em uma determinada cultura permanece esquecido, ou mesmo sufocado, então aí reside um acontecimento onde potencialmente afloram os conflitos essenciais de uma cultura: fartos do sentido e do ente manipulável, a direção em que nosso desejo nos põe é a do Ser e da presença. A caminho de uma superação da metafísica.

Deste modo, a dimensão estética segundo a proposta de leitura oferecida por Gumbrecht pode servir de indicativo acerca da situação de uma cultura, pois que “vista de uma perspectiva histórica ou sociológica, a experiência estética pode funcionar como sintoma das necessidades e dos desejos pré-conscientes que existem em determinadas sociedades”¹⁹. A metafísica nos sufocou de sentido, de espiritualização, de expressão e comunicação, e muito embora ainda não possamos articular o desejo de seu ultrapassamento num paradigma inteiramente reformulado para as nossas práticas epistemológicas, já podemos ao

¹⁸ GUMBRECHT, *Produção de presença*, p. 134.

¹⁹ GUMBRECHT, *Produção de presença*, p. 128.

menos pressentir o anúncio subterrâneo de seu crepúsculo, se é verdade que a arte antecipa grandes transformações culturais: a experiência contemporânea apontaria para a direção contrária à metafísica, porque enseja a redescoberta do corpóreo e do substancial, do que não precisa de uma explicação para exercer seu fascínio. Podemos especular assim se a arte não estaria revelando o desejo de uma cultura talvez perto de romper com a metafísica. No mesmo passo, encontramos um importante elemento para o exercício de crítica da cultura contemporânea, podemos enxergar a irrupção do novo (o não-metafísico) junto à intensidade própria da dimensão estética:

E não desejamos precisamente a presença, não é o nosso desejo de tangibilidade tão intenso, por ser o nosso ambiente cotidiano tão quase insuperadamente centrado na consciência? Em vez de termos de pensar sempre e sem parar no que mais pode haver, às vezes parecemos ligados num nível da nossa existência que, pura e simplesmente, quer as coisas do mundo perto da nossa pele ²⁰.

A crítica cultural gumbrechtiana, nessa linha, desenvolve ainda uma análise acerca da constituição dos objetos culturais (não somente estéticos) quanto à estrutura de sua vivência. Para Gumbrecht, o traço distintivo dessa vivência é uma necessária *oscilação* entre efeitos de presença e efeitos de sentido, quaisquer que sejam as condições de uma cultura específica, os seus objetos sempre aparecerão segundo o ajunte de sentido e presença: “É impossível compatibilizá-los ou reuni-los numa estrutura fenomênica ‘bem equilibrada’” ²¹. A partir daí, a questão acerca das condições da vivência de um objeto estético historicamente situado em nosso cotidiano nos faz retomar o ensaio

²⁰ GUMBRECHT, *Produção de presença*, p. 135.

²¹ GUMBRECHT, *Produção de presença*, p. 134.

heideggeriano *A origem da obra de arte*. A mesma dificuldade de Gumbrecht, ao procurar pensar o componente de presença num objeto estético e a sua relação com a dimensão de sentido preponderante em nossa cultura, teria sido experimentada por Heidegger em relação ao par conceitual terra-mundo²². Assim, Gumbrecht lê o fascínio que o jogo entre terra e mundo teria exercido sobre Heidegger como a ideia da necessidade de um evento que se dá como uma “oscilação entre efeitos de presença e efeitos de sentido”²³, uma *tensão* específica à vivência estética, ou na linguagem heideggeriana, o combate que se estabelece entre a “terra”, aquela que deve encerrar em si e acolher o ente, e o “mundo” que a tudo quer tornar aberto. A intuição heideggeriana (Gumbrecht chega a afirmar que Heidegger teria ficado obcecado pela relação entre terra e mundo²⁴), deste modo, é lida por Gumbrecht a partir de sua crítica cultural justamente como a manifestação problemática do caráter de efemeridade das relações de presença, do nosso hábito longamente acumulado em ignorar o lado da presença, ou então a nossa dificuldade em fazê-la sobressair em meio à hegemonia da interpretação – essa forte intuição aponta de modo certo para um importante problema de nosso tempo: a estrutura de oscilação entre presença e sentido (que quando bem equilibrada recebe a alcunha de “tensão produtiva” na estética gumbrechtiana), ou então a disputa do

²² Os conceitos de “terra” e “mundo” e a ideia de um combate [*Streit*] entre estes constitui em *A origem da obra de arte* o modo de a verdade acontecer, a “terra” como o elemento material fechado à interpretação e o “mundo” como a abertura de sentido. A unidade da obra de arte depende da tensão exercida pelo combate essencial de “mundo” e “terra”, cuja oscilação não encontra complementaridade, mas faz persistir a mobilidade entre os opostos combatentes. HEIDEGGER, *A origem da obra de arte*, p. 34.

²³ GUMBRECHT, *Produção de presença*, p. 136.

²⁴ GUMBRECHT, *Produção de presença*, p. 135.

combate entre terra e mundo (o próprio acontecer da verdade da obra de arte), qualquer que seja a terminologia a ser adotada, parece se encontrar seriamente ameaçada.

O cerne do problema em questão consiste simplesmente na nossa capacidade de experienciar a obra de arte e de fazê-lo de modo completo, isto é, experimentando a *tensão* específica entre os dois componentes essenciais do objeto estético, porque sem essa oscilação simplesmente não há vivência estética. Claramente, se é um cotidiano soterrado de sentido que nos acompanha e um modo de relacionamento com o mundo quase que exclusivamente fundado na consciência (onde nos conduzimos como “vidas cartesianas”, como por diversas vezes afirma Gumbrecht), então a restituição da “tensão produtiva” da vivência estética deve se dar pelo lado da presença – é a este esquecimento que devemos corresponder (mais uma vez as duas filosofias se aproximam de modo exemplar). A vivência plena da obra de arte, deste modo, deve se dar segundo a rememoração da substancialidade do mundo, de um lado, mas sem a perda ou a desvalorização de nossa capacidade de interpretar do outro, a partir de onde possamos nos encontrar receptivos ao “texto” de cada obra que nos convida a meditarmos e a recriarmos novos espaços de sentido, mas ao mesmo tempo, também nos manter receptivos ao simples fato de a obra de arte estar presente, tangível aos nossos corpos, oferecendo-se em espetáculo *para* os nossos corpos – assim poderíamos compreender o pleno combate pensado por Heidegger como o modo de a verdade acontecer e de nossa essência ser trazida à sua plenitude, como a união de corpo e consciência.

Considerações finais

Nosso intuito foi o de, servindo-se da clareza e lucidez do pensamento estético gumbrechtiano, jogar uma nova luz sobre a terminologia heideggeriana e a sua

linguagem muitas vezes contorcida e nebulosa. O principal ganho desse diálogo, articulado entre filosofias que se encontram no pertencimento a um mesmo paradigma (aquele do pensamento acerca da superação da metafísica que, para Heidegger, dá-se a partir da crítica de um sistemático esquecimento do Ser levado a cabo pela tradição, e para Gumbrecht, numa crítica à universalidade da interpretação como método nas ciências humanas), é o horizonte intelectual e toda uma gama de novos conceitos que se conquista a fim de pensar as condições contemporâneas da vivência estética, isto é, seus contornos históricos e principalmente seus limites. Neste panorama, a experiência da obra de arte pode ser tomada como caminho possível para a superação da metafísica – ao menos enquanto esta significar a possibilidade de uma relação renovada com o mundo das coisas –, o que em Gumbrecht significa a recordação do componente de presença, esquecido em nossa cultura por conta do domínio das relações de sentido, e em Heidegger, a recordação do Ser que emerge como uma coisa e cuja substancialidade requisita nossos corpos no momento de sua revelação.

Portanto, é do diagnóstico de um grave esquecimento que partem tanto Heidegger como Gumbrecht, e no mesmo passo, é para a recordação de um mesmo elemento que ambos se dirigem: o resgate do componente substancial da realidade, seja na figura de um reencontro do ser humano com sua própria natureza enquanto ente que possui um corpo e que se encontra no mundo a partir daí, seja na figura do Ser que vem à frente como obra de arte, isto é, como uma coisa que nos arranca de nossas vivências cotidianas a partir do choque que a sua materialidade produz. Em ambos os casos, é o nosso corpo que se encontra especialmente envolvido na experiência da obra de arte – faz-se possível afirmar que o principal ensinamento que colhemos junto a este breve diálogo entre

a estética gumbrechtiana e a ontologia heideggeriana é o de que, enquanto desvelamento do Ser, a vivência estética comporta também o desvelamento do nosso próprio ser. Assim, investir no esforço de continuamente revisitar a obra heideggeriana e resgatar a sua contribuição para a crítica da tradição estética passa pela ideia de atentar para o desejo de nossa cultura para aquilo que permaneceu reprimido em sua história, para a vivência do corpo e da espacialidade. Por este caminho, talvez possamos estar preparados e bem despertos para a chegada do Ser que, a partir de sua própria iniciativa, faz aparecer a completude de nossa essência e o nosso pertencimento a este mundo – se formos capazes de manter o devido balanço entre a “terra” e “mundo”, talvez possamos contribuir para a persistência daquele vigoroso combate que faz acontecer a obra de arte em sua verdade.

Referências bibliográficas

GADAMER, H-G. “Para introdução”. In: MOOSBURGER, L. B. “*A origem da obra de arte*” de *Martin Heidegger: tradução, comentário e notas*. Curitiba: UFPR, 2007. 149 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2007, p. 66-79.

GUMBRECHT, H. U. *Atmosfera, ambiência, Stimmung: sobre um potencial oculto na literatura*. Trad: Ana Isabel Soares. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2014.

——— *Graciosidade e estagnação: ensaios escolhidos*. Org. Luciana Villas Bôas; Trad: Luciana Villas Bôas e Markus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2012.

_____. *Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir*. Trad: Ana Isabel Soares. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2010.

HAAR, M. *A obra de arte: ensaio sobre a ontologia das obras*. Tradução de Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: DIFEL, 2000.

HEIDEGGER, M. “A origem da obra de arte”. In: MOOSBURGER, L. B. “*A origem da obra de arte*” de *Martin Heidegger: tradução, comentário e notas*. Curitiba: UFPR, 2007. 149 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2007, p. 2-80.

_____. *Ser e Tempo*. Tradução Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012, p. 211.

_____. *Serenidade*. Tradução de Maria Madalena Andrade e Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

YOUNG, J. *Heidegger's Philosophy of Art*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Reconhecimento e amor-próprio: Axel Honneth, leitor de Rousseau

*Tiago Porto*¹

1 Introdução

A filosofia de Jean-Jacques Rousseau até os dias atuais é motivo de controvérsia. O problema de uma suposta falta de coesão no sistema filosófico de Rousseau divide há anos os estudiosos de sua obra. Por um lado, alguns defendem leituras mais próximas àquela realizada por Ernst Cassirer, onde o autor coloca a filosofia do genebrino como precursora de Kant, a partir do conceito de autodeterminação da vontade humana; por outro lado, leituras mais próximas de Nicholas Dent sobre uma leitura ambivalente do conceito de *amour propre*, que proporciona tanto a crítica da cultura pelo viés negativo quanto a possibilidade de realização do próprio contrato social pelo positivo. Certamente essa divisão não abarca todas as correntes de estudo da obra do filósofo genebrino, mas representa duas ramificações importantes nos estudos contemporâneos.

Seguindo a primeira senda, nos estudos filosóficos atuais encontramos vinculado à posição de Cassirer o filósofo americano John Rawls, que assim como o primeiro sustenta uma leitura neokantiana da autonomia dos cidadãos e da autodeterminação da vontade; mais próximo da posição

¹ Mestrando em Filosofia pela PUCRS, bolsista pelo CNPq. E-mail: tgporto@protonmail.ch

de Dent encontramos Axel Honneth, que encontra na filosofia de Rousseau elementos de reconhecimento ainda anteriores àquelas desenvolvidas posteriormente por Hegel. Mas como se daria, no trabalho intelectual de Rousseau tal reconhecimento? Sua filosofia permite tal leitura ou essa categoria, tão cara para Honneth, figura apenas um papel de menor relevância para o seu sistema filosófico? Essas são perguntas importantes, as quais Honneth deve responder de forma satisfatória.

Para o nosso trabalho, teremos como objetivo dissertar sobre a forma com que a teoria rousseauiana aparece nos escritos de Axel Honneth, utilizando dois escritos de Honneth: primeiramente, um pequeno ensaio publicado em 1995 em homenagem ao trabalho de Claude Lévi-Strauss, escrito que assinala a influência da filosofia de Rousseau para o desenvolvimento da pesquisa do antropólogo francês; em seguida, nos deteremos no retorno à Rousseau desempenhado em 2013, quando o filósofo alemão retoma alguns pressupostos levantados anteriormente para assinalar na obra rousseauiana uma filosofia do reconhecimento baseada sobretudo na noção de *amour propre*.

2 Rousseau, amor-próprio e o reconhecimento

A teoria do reconhecimento de Axel Honneth, fundamentada sobretudo na filosofia hegeliana, desde a publicação do livro *Luta por reconhecimento* demonstra uma preocupação do filósofo em atualizar o trabalho de Hegel ao passo que o destitui do seu caráter metafísico. Se valendo dos estudos em psicologia social, história e psicanálise, seu trabalho vem nos mostrando uma coesão única, sendo sem dúvidas um dos filósofos mais importantes da atualidade. Dentre os inúmeros autores que o influenciaram, Jean-Jacques Rousseau pouco aparece nos seus escritos até

pouco tempo atrás, quando Honneth encontra na teoria do genebrino elementos constituintes do reconhecimento intersubjetivo anteriores à Hegel.

Inicialmente, Rousseau fora alvo indireto do seu escrutínio em um ensaio escrito sobre o trabalho de Claude Lévi-Strauss intitulado *A structuralist Rousseau: on the anthropology of Claude Lévi-Strauss*, parte integrante do livro *The fragmented world of social: essays in social and political philosophy* publicado em 1995. Aqui, Honneth refere-se brevemente a Rousseau, ressaltando a sua influência no pensamento e construção do trabalho de Lévi-Strauss, que abertamente demonstrava sua admiração pelo filósofo genebrino.

The significance that Rousseau's thought possesses for his theory as a whole can today hardly be overestimated. Not only does he again and again describe Rousseau as the 'most ethnographical of all philosophers' and consistently call him his 'teacher,' indeed, his 'brother'; it is also to Rousseau that Lévi-Strauss attributes the inspiration for his thoughts at every important station on his theoretical journey.²

Conforme observa Jean-Philippe Deranty (2009), Honneth considera que a influência rousseauiana em Lévi-Strauss pode ser rastreada claramente a partir da adoção do “romantismo” de Rousseau, sendo este o “verdadeiro motivo” por trás da vocação e trabalho do antropólogo. Ainda, para Honneth, no estudo de culturas e sociedades primitivas, Lévi-Strauss procuraria mais do que um interesse metodológico: havia um profundo respeito pelos princípios da socialização humana nascido de uma noção profundamente romântica de que nessas culturas arcaicas poderia ser encontrada uma íntima integração dentro de uma ampla rede de vida natural³.

2 HONNETH, 1995, p.138.

3 Cf. DERANTY, 2009, p.340.

Ao estudar a relação entre o antropólogo e o filósofo genebrino, Honneth deixa transparecer uma leitura antropológica da obra de Rousseau, onde o seu “romantismo” quanto a um estado de natureza hipotético culminaria na sua crítica social presente no *Segundo discurso*. Mesmo que não aprofunde sua análise na teoria rousseauiana e se limite ao trabalho de Lévi-Strauss, Honneth acaba enxergando nos dois autores teorias críticas das patologias modernas. Conforme observa Deranty (2009), “*in both Rousseau and Lévi-Strauss, Honneth reads the project of a critique of 'pathologies' of modern society. [...] Like Rousseau, Lévi-Strauss conducts his critique of the social pathologies of modernity with reference to normative criteria that are ultimately grounded in anthropological arguments.*”⁴.

Passados quase vinte anos, Honneth retorna à filosofia rousseauiana em busca dos elementos de reconhecimento já presentes nos escritos do filósofo genebrino. Em 2013⁵, quando publica o artigo *Abismos do reconhecimento: o legado sociofilosófico de Jean-Jacques Rousseau*, a filosofia do genebrino recebe uma análise mais completa e direcionada do que havia sido até então. Agora, a pesquisa de Honneth pretende salientar como a interdependência dos seres humanos, segundo Rousseau, pode ser nefasta por um lado, quando se trata da sua crítica à civilização; e benigna por outro, sendo um ponto fundamental para a constituição do pacto social.

O ponto de partida da análise de Honneth é o argumento de que já no *Discurso sobre a ciência e as artes* Rousseau esboça, em linhas ainda mal-acabadas, diversos conceitos que serão fundamentais para o restante de sua obra. Aqui, o que de fato interessa para Honneth é o esboço do conceito rousseauiano do *amour propre*. Segundo o

4 DERANTY, 2009, p.340

5 Data de publicação no Brasil.

filósofo alemão, na crítica à arte do “faz de conta” do teatro, principiada no *Discurso sobre a ciência e as artes* e aprofundada na *Carta a D'Alembert*, as artes cênicas são contestadas quanto à sua validade enquanto obra de arte e depreciadas como má influência para aqueles que procuram acompanhar a atuação dos atores, pois para Rousseau as atitudes dos profissionais poderiam “passar para o público e infectar o indivíduo com o vírus da 'mera aparência'”⁶. Dessa linha de raciocínio, Rousseau conclui que as casas de teatro só provocariam prejuízos a coletividade republicana devido ao fato de que todas as formas de comportamento e atitudes mentais, fundamentados na vontade política dos cidadãos, seriam corroídos pelas ilusões e artimanhas de dissimulação presenciadas nos espetáculos teatrais. Mas tal má influência proporcionada pelas artes cênicas seria apenas um fator de acentuação para a tendência cultural que Rousseau já experienciara na sua época: a degenerescência da moral e a busca constante por prestígio, denunciada no seu *Segundo discurso*.

É justamente desse texto que Honneth irá pinçar o conceito que lhe servirá adiante para traçar paralelos com a sua teoria do reconhecimento: o *amour propre*. A filosofia de Rousseau critica fortemente a forma que a gradual complexificação da sociedade ocorre ao custo da perda da liberdade natural dos homens, além da substituição da relação monológica dos indivíduos pela busca de propriedade privada e a perseguição de prestígio social a todo o custo. De acordo com Honneth, essa crítica antropológica à sociedade moderna que Rousseau desenvolve parte desse “amor-próprio” que constitui uma segunda natureza humana, além de ser uma chave de compreensão para a contribuição do filósofo genebrino para a fundamentação de uma teoria do reconhecimento.

6 HONNETH, 2013, p.567.

Todavia, o conceito de *amour propre* não recebe, no entender de Honneth, um lugar tão proeminente o quanto merecia sendo um conceito importante para o desenvolvimento do trabalho de Rousseau na obra. O termo figura brevemente no decorrer da obra, recebendo real atenção em apenas uma observação mais extensa⁷, onde o seu significado é posto em contraposição ao conceito de *amour de soi*, sendo o objetivo de Rousseau a diferenciação dos critérios de avaliação pressupostos para um e outro: enquanto o *amour de soi* é uma predisposição natural dos homens em relação ao seu autointeresse, propriedade que visa a sua sobrevivência na medida que confia na sua capacidade de discernir o que é bom e correto, o *amour propre* é uma segunda natureza, artificial, que transforma o autointeresse em fator mutável tendo em perspectiva a opinião dos demais homens, que passam a configurar as normas de comportamento social.

Honneth aproxima a argumentação de Rousseau quanto ao *amour propre* da teoria de Adam Smith, que idealizava as ações dos indivíduos a partir da perspectiva de um *observador imparcial* internalizado. No que toca o pensamento rousseauiano, sob a perspectiva do *amour de soi*, o sujeito conheceria apenas a si como juiz de seus atos, enquanto no *amour propre* os demais indivíduos seriam os juízes de suas ações ou omissões, um fator que influenciaria negativamente os atos humanos. Sob a ótica de Smith, isso não seria algo ruim: segundo ele, as ações medidas a partir da perspectiva dos outros, os juízos internalizados por estes, seriam superiores em adequação do que aquelas autorreferenciais. Contudo, Honneth observa que a postura de Rousseau não poderia se adequar a do observador imparcial de Smith, pois o genebrino acreditava que a necessidade de se adequar ao julgamento do outro não

7 Cf. 15ª nota escrita por Rousseau no *Segundo discurso*.

representava algo útil tanto no aspecto cognitivo quanto no moral, mas seria apenas uma fonte de impulso para a necessidade constante de provar sua superioridade aos demais homens. Sendo assim, diz Honneth: “O que o 'amour propre' representa inicialmente no *Segundo discurso* é uma forma de autointeresse que se torna o estímulo de uma busca de prestígio social pelo fato de tornar a ação necessária para a própria sobrevivência dependente do parecer de outras pessoas”⁸.

Honneth ressalta que é difícil precisar onde exatamente começa o ponto de divergência entre a teoria de Rousseau e a de Smith, pois ambas teorias têm em vistas o mesmo ponto referencial quando tratam do ser humano socializado que ao avaliar suas ações se orienta pela visão de outra pessoa, nas palavras que Honneth utiliza com frequência na sua produção filosófica, juízos de um “outro generalizado”. Porém, a situação se complica quando o filósofo genebrino soma um terceiro elemento na equação sujeito-observador interno, que é a avaliação do “juízo intersubjetivo”; isso leva os seres humanos à tentativa de se representarem internamente como superiores ao demais pares. Honneth salienta que o *amour propre*, nesse sentido, exprime essa relação tripla das relações de um ser humano socializado:

Tão logo o indivíduo, em consequência das interações que vão se tornando mais densas, aprendeu a orientar seu comportamento pelo juízo do outro generalizado, ele se esforçará, ao mesmo tempo, por se apresentar de modo tão favorável quanto possível diante dele, para, segundo sua própria avaliação, poder ter mais prestígio aos olhos de seus contemporâneos⁹.

8 HONNETH, 2013, p.569

9 HONNETH, 2013, p.570

O grave problema que resulta disso é o autoengano, que leva os indivíduos à tentativa de demonstrar não somente externamente aqueles atributos favoráveis socialmente para as pessoas que o cercam, mas também tentam convencer o seu “observador imparcial” interno de que também possuem essas características. Em suma, o que Honneth enxerga através dos olhos de Rousseau é que o *amour propre* representa uma tentativa dos seres humanos de satisfazerem não apenas uma estima social, mas principalmente autoestima, a construção interna do seu próprio valor – mesmo que ilusória. Dessa forma, as patologias sociais identificadas por Rousseau no seu tempo possuem raízes profundamente cravadas na perseguição incessante por prestígio originada no *amour propre*.

Voltando-se agora para o *Emílio* e para o *Contrato social*, obras que Rousseau escrevera poucos anos após a publicação do *Segundo discurso*, Honneth sublinha que o genebrino desenvolve uma nova argumentação que não fica presa diretamente ao aspecto crítico da sociedade, representado pelo *amour propre*. Para Honneth, trata-se de uma insatisfação de Rousseau em não ter logrado êxito em apontar soluções para as patologias sociais diagnosticadas anteriormente, o que deflagaria a busca de afirmar um segundo aspecto do “amor-próprio”, dessa vez não prejudicial mas, ao contrário, benéfico, com vistas a utilidade social. Quando o filósofo genebrino fala da educação do jovem Emílio, ele concede que a formação do *amour propre* é algo inevitável; todavia, já se encontra a preocupação com métodos prescritivos para prevenir a ânsia por prestígio, que é dele originada. A saída oferecida por Rousseau, conforme sublinhado por Honneth, é que o *amour propre* deve ser estendido para os outros seres humanos, ou seja, universalizado, transformando-o em uma virtude. Nas palavras do filósofo alemão,

Essa formulação passa a fazer sentido quando se percebe que uma “extensão” do “amour propre” significaria ver toda outra pessoa orientar sua própria ação de igual maneira pelo juízo de um observador generalizado; se essa mudança de perspectiva ocorrer, parece estar dizendo Rousseau, se, portanto, reconhecermos em todos os demais sujeitos essa busca de confirmação diante de seu juiz interior, desaparece também a motivação para querer superá-los em termos de prestígio e status¹⁰.

Somado a isso, Honneth ainda argumenta que os indivíduos acabam dependendo de uma aprovação generalizada dos demais integrantes da sociedade. Dessa forma, Honneth chega ao ponto central onde a sua teoria e a de Rousseau se encontram: os indivíduos, na nova formulação rousseauiana, acabam necessitando do reconhecimento intersubjetivo dos seus pares, ou seja, surge uma teoria do reconhecimento em Rousseau. Segundo o entendimento do filósofo alemão, o conceito de *amour propre* presente no *Segundo discurso* pretendia assinalar algo além do ímpeto de prestígio social, pois essa busca teria por trás de si o anseio de reconhecimento social de ser alguém e desfrutar de valor social. Assim, antes de se corromper em uma forma negativa, o *amour propre* teria uma forma anterior inocente, cuja essência, iniciada em nossa autoimagem e autoavaliação, nos torna dependentes do reconhecimento dos demais pares e da sociedade.

Estando o *Emílio* a meio caminho entre o *Segundo discurso* e o *Contrato social*, ainda que publicado depois deste devido a problemas editoriais, notamos que Rousseau realiza a preparação do terreno para uma nova forma de lidar com o *amour propre*, transformando o conceito de algo apenas negativo para algo útil para a sociedade. No *Contrato*, o genebrino ressalta a importância dos indivíduos se

10 HONNETH, 2013, p.571-2

reconhecerem como livres e iguais, mas também como coautores dos juízos sociais dependentes de sua autocompreensão. Dessa forma, Honneth conclui que o importante conceito de *vontade geral* assinala a noção de um “critério de avaliação do reconhecimento social gerado pelos próprios atingidos”¹¹. Se isso é correto, os cidadãos pós-contrato não mais baseiam o seu sentimento de valor próprio no julgamento do outro, pois agora um consenso foi formado espontaneamente quanto a uma vontade comum que proporciona o reconhecimento mútuo na forma que acharem mais correto¹². Segundo a compreensão de Honneth, Rousseau parece crer que as formas viciosas do *amour propre* são substituídas por formas de reconhecimento social autoimpostas e transparentes, onde os cidadãos se respeitam e reconhecem uns aos outros como pessoas livres e iguais.

Contudo, Honneth argumenta que Rousseau não teria se dado por convencido por completo quanto ao *amour propre* se bastar ao respeito recíproco. O filósofo genebrino, ao falar no final do *Contrato social* sobre a importância da religião civil e do patriotismo republicano, traria luzes à necessidade de maneiras adicionais de satisfação para anseios que não se contentam com apenas o reconhecimento como cidadão livre e igual. Sendo assim, apareceria a necessidade de estabelecer outros recursos de reconhecimento social, mas de forma que não insuflassem aquela busca por prestígio pernicioso que Rousseau se referia no *Segundo discurso*, sendo antes formas de que os cidadãos pudessem gozar de uma estima especial e virtuosa dentro da coletividade republicana.

Posta a reconstrução conceitual do *amour propre* rousseauiano como preparação do terreno, Honneth se concentra na crítica do que fora exposto. Conforme a sua

11 HONNETH, 2013, p.573

12 Cf. HONNETH, 2013, p.573.

leitura de Rousseau, o autointeresse mediado pelos outros que é particular ao *amour propre* não se desvincula de todo quanto ao seu caráter desmedido e insaciável, mesmo quando encontra nova forma no respeito recíproco entre pares. Apoiado em Frederick Neuhouser, Honneth sustenta que a visão antropológica de Rousseau acarreta, na passagem do *amour de soi* para o *amour propre*, que os indivíduos persigam incessantemente a obtenção de uma espécie de reconhecimento que irá destacá-los dos demais pares; portanto, os seres humanos após sua socialização não podem se satisfazer apenas com a igualdade com seus pares na sociedade republicana, mas precisa almejar a obtenção de “estima social” referente àquelas qualidades que lhe são próprias, fatores que os distinguem entre si. A busca dessa forma de reconhecimento, Honneth defende, está por trás dos elementos de reforço para a vontade geral que Rousseau apresenta no final do *Contrato social*, estando ligadas à relação interna de autorrelação do *amour propre*: já que se perdem os critérios de autoavaliação provenientes da carência natural dos seres humanos, a avaliação das ações, méritos e qualidades só se torna possível através de outras pessoas, ou seja, mediante o espelho constituído pelo “outro generalizado”. Ainda assim, a insegurança de saber se os nossos atos são de fato apreciados ainda existirá, mesmo quando os indivíduos desempenham a função de coautores da vontade geral, participando no debate sobre os critérios que possuem valor geral ou em assembleia; por isso, argumenta Honneth, somos obrigados a almejar um reconhecimento que destaque nossas qualidades em relação aos outros pares, ainda sob condições de respeito igualitário, como forma de prevenir juízos equivocados sobre a nossa personalidade¹³.

13 Cf. HONNETH, 2013, p.579.

Honneth também argumenta que para Rousseau o risco do desconhecimento, entendido não apenas como depreciação das capacidades individuais mas o fato de não ser cognitivamente conhecido por eles, sustenta uma constante fonte de intranquilidade. Sendo assim, o perigo central da passagem do *amour de soi* para o *amour propre* não é a negação do reconhecimento das capacidades individuais das pessoas ou o engano quanto a suas verdadeiras naturezas, mas o problema psicológico desenvolvido pelo sujeito quanto a sua autoavaliação e autovalorização. Honneth ressalta que esse é um elemento central para a “teoria do reconhecimento rousseauiana” que pode passar despercebida: a mudança de referencial da dependência que os indivíduos têm entre si mudam de forma imperceptível da dimensão moral para a epistêmica, onde a opinião pública internalizada que cada pessoa necessita para a sua autovalorização não constitui mais um juiz moral mas assume o status de juiz teórico, julgando aquelas qualidades que a pessoa detém de fato. Sendo assim, também muda o tipo de comportamento para o qual os indivíduos são incitados, considerando o *amour propre*: “ao passo que ele precisa poder demonstrar seu valor social e suas capacidades individuais enquanto o 'outro generalizado' constitui uma instância moral, no caso da interiorização de um juiz epistêmico ele tem de provar de quais méritos e qualidades realmente dispõe”¹⁴.

Para Honneth, é improvável que Rousseau tivesse percebido essa hesitação entre as compreensões morais e epistemológicas do *amour propre*, pois enquanto fala dos malefícios da busca incessante por prestígio e propõe como forma de combater esse problema uma postura mental de igualitarismo republicano, aparece a forma normativa de um “outro generalizado”; por outro lado, quando se detém aos

14 HONNETH, 2013, p.580

efeitos negativos da dependência em relação aos pares, quem prepondera é o modelo epistêmico. Essa noção epistêmica que postularia um “juiz interno”, prossegue Honneth, levaria Rousseau a buscar oportunidades de superar a autorrelação do *amour propre*, o que nos escritos autobiográficos do genebrino evidenciaria uma tendência estoica que entraria em contradição com seus outros escritos, onde estaria exaltada a necessidade do reconhecimento do valor social dos indivíduos. Sob essa nova ótica, a busca de uma “vida boa” se configura através de um constante equilíbrio interno do indivíduo, o qual só é possível quando o julgamento externo dos demais pares não é mais determinante para os atos da pessoa. Quando à independência do julgamento exterior, caracterizado pelo meio social, o sujeito para obter paz interior deve ter somente a si mesmo como parâmetro criador para a sua autoestima e autoimagem, o que não representa uma vida egoísta ou solipsista. Dado esse passo, as ações comportamentais orientadas internamente a partir do juízo externo de uma sociedade, que levariam ao problema do autoengano quanto a verdadeira natureza do indivíduo que obscureceria a percepção de que todos possuem aptidões que lhe são próprias, poderiam ser superadas.

Finalizando a sua interpretação da obra rousseauiana, Honneth assinala, ainda com base nos escritos autobiográficos tardios do genebrino, que fica bastante clara uma indecisão entre uma “reafirmação decidida” e uma “rejeição radical” da interdependência existencial entre os seres humanos. Dessa forma, Honneth sustenta que na obra de Rousseau encontramos, por um lado, uma concepção de que a autoestima e a faculdade de ação dos humanos se deve ao reconhecimento intersubjetivo, mas, por outro lado, já estão presentes os perigos de estar sujeito aos juízos do meio social, ao

juízo do outro. Quanto a essa indecisão, o filósofo alemão argumenta:

Mesmo que, em última análise, sua indecisão talvez se deva ao fato de não ter distinguido com suficiente clareza entre uma compreensão moral e epistêmica do reconhecimento, Rousseau inaugurou com ela um debate filosófico que não foi concluído até hoje; para ambas as posições por ele defendidas, a da passagem do “amour propre” para o reconhecimento simétrico e a da rejeição de toda dependência em relação ao “outro generalizado”, encontram-se constantemente partidários resolutos¹⁵.

Ou seja, Honneth acredita que a oscilação entre as duas compreensões do reconhecimento que encontra em Rousseau partem de uma insuficiência quanto a clareza do que o filósofo genebrino queria de fato dizer, deixando obscuras as suas intenções e causando debates entre partidários de uma e outra ramificação. Disso, a conclusão de Honneth é que o legado deixado por Rousseau para uma teoria do reconhecimento é elevadamente ambíguo, pois não há como deixar de lado o fato de que esse problema ambivalente sempre estará presente e devido a isso, argumentos conflitantes serão uma constante.

3 Conclusões

Conforme acompanhamos nesse trabalho, Axel Honneth só se voltou para um estudo mais aprofundado da filosofia de Jean-Jacques Rousseau há pouco tempo, com a publicação de um artigo sobre o autor em 2013. Anteriormente, o genebrino apareceu apenas como um “filósofo de passagem”, proporcionando o pano de fundo para o

15 HONNETH, 2013, p.582

desenvolvimento da teoria antropológica de Lévi-Strauss no ensaio dedicado ao seu trabalho publicado em 1995.

Em 2013, Honneth retoma a análise da obra de Rousseau, provavelmente após a leitura do livro de Neuhouser onde o filósofo assinala padrões de uma filosofia do reconhecimento anterior àquela com fundamentação hegeliana, tradição na qual o próprio Honneth se vincula. Retomando argumentos sobretudo do artigo de 1996, onde já assinala que no *Discurso sobre a ciência e as artes* encontra-se elementos recorrentes na crítica social de Rousseau, Honneth segue como linha de leitura o conceito *amour propre*, termo de fundamental importância no *Segundo discurso*. Fundamentando a aproximação da sua teoria do reconhecimento com a hipótese de um “amor-próprio” ambivalente baseada no estudo de Nicholas Dent (onde o conceito assume tanto uma postura inicial inocente e depois se corrompe nas interações sociais) e na mudança de foco teórico que Rousseau dá a partir do *Emílio*, onde a crítica das patologias sociais provocadas pela socialização dos homens dá espaço a formas prescritivas de como contornar os problemas postos previamente no *Segundo discurso*.

Tendo em vistas essa mudança na orientação metodológica, Honneth enxerga que na filosofia de Rousseau há fundamentos de uma teoria do reconhecimento devido ao fato de que na sociedade idealizada pelo genebrino os indivíduos devem se reconhecer como iguais e livres de forma intersubjetiva. Isso, para Honneth, indica uma indecisão da parte de Rousseau de como lidar com o conceito de *amour propre*, pois haveria uma oscilação entre seu aspecto negativo e positivo sem que o filósofo estabelecesse como seria a sua versão definitiva para o termo. Somado a isso, Honneth acredita que os escritos biográficos de Rousseau contribuem ainda mais para uma confusão filosófica, pois nessas obras o genebrino acaba exaltando um

certo estoicismo como caminho para se alcançar uma vida boa isenta da opinião alheia.

Posta essa reconstituição do que vimos até aqui, é coerente a reflexão se a forma com que Honneth conduz a argumentação sobre a filosofia de Rousseau é compatível com o intento do genebrino. As questões levantadas quanto a oscilação do filósofo entre os juízos positivos ou negativos da socialização sobre os indivíduos, no que toca o *amour propre* e a interdependência dos cidadãos, talvez não aponte para uma indecisão, mas para uma mudança de horizonte teórico do autor. Da mesma forma, a exaltação de uma atitude que busque a autoavaliação a partir de suposto isolamento das opiniões alheia, como encontrada nas obras de cunho biográfico, não aponta para uma contradição do pensamento de Rousseau, mas para conclusões as quais este chegou a partir dos eventos vividos por ele. Uma coisa é criar um sistema filosófico que aponte para um dever ser, outra coisa é dissertar acerca de como se viveu até se chegar à conclusões sobre como encontrar uma boa vida a partir das experiências que o constituíram. Aqui, não há como separar o homem Jean-Jacques do filósofo Rousseau. Mesmo assim, a conclusão de Honneth sobre a ambiguidade de trabalhar a filosofia rousseauiana a partir de um viés que busque em suas linhas uma teoria do reconhecimento parece acertada: não há como considerar parcialmente os argumentos levantados pelo genebrino, deve-se sempre considerar não apenas o seu duplo (como na leitura que Honneth pega emprestada de Dent sobre o *amour propre*), mas também as suas consequências e contextos. Para isso, de fato, as obras autobiográficas de Rousseau servem perfeitamente para trazer luz a certos conceitos e o que ele desejava exprimir neles. Em suma, se o filósofo genebrino realmente considerava importante o aspecto do reconhecimento defendido por Honneth é um fato impreciso, envolto nas brumas de suas ambiguidades.

4 Referências bibliográficas

DERANTY, J-P. *Beyond communication: a critical study of Axel Honneth's social philosophy*. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2009, 500p.

HONNETH, A. “Abismos do reconhecimento: o legado sociofilosófico de Jean-Jacques Rousseau”. In *revista Civitas*, v. 13, n. 3. Porto Alegre: PUCRS, set.-dez. 2013, p. 563-585. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/16530/10885>> Acessado em 10 de junho de 2015.

HONNETH, A. *The fragmented world of social: essays in social and political philosophy*. New York: State University of New York, 1995, 343p.

ROUSSEAU, J-J. *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens*. Obras, v.1. Trad. Lourdes Santos Machado. Porto Alegre: Ed. Globo, 1958, p.135-272.

ROUSSEAU, J-J. *Do contrato social*. Obras, v.2. Trad. Lourdes Santos Machado. Porto Alegre: Ed. Globo, 1962, p. 19-165.

Leitura de realidade a partir do modelo lógico peirciano

*Tiziana Cocchieri**

O pragmatismo de Peirce em muitos contextos ainda é confundido e classificado como de corrente positivista, o que poderia desembocar em desinteresse para acessar seu trabalho e/ou em equívocos de interpretação de seu sistema. Sua filosofia é de natureza extensiva, mais de 80.000 páginas manuscritas, de teor denso, com inumeráveis revisões, amplo e abstrato. A maioria dos escritos de Peirce permaneceu inédita após sua morte; ainda há muito material não publicado. Logo, a natureza extensa e profunda, o teor denso, caráter fragmentário de seus escritos, as inúmeras revisões as quais ele recorreu ao longo de suas exposições, tornam sua interpretação difícil. Essas dificuldades de estudar seu pensamento de uma forma ordenada, acompanhando a evolução de suas ideias e suas autocorreções, levaram a interpretações muito diferentes de autores de áreas diversas, o que poderia tornar o trabalho de Peirce incompreensível, ao menos para os não iniciados.

Ao invés de discutir questões de subdomínio especializado, adotarei uma posição mais geral, ou seja, aproximar a filosofia de Peirce ao debate filosófico contemporâneo. Penso que o primeiro passo, para a introdução de sua filosofia, assim como a argumentação

* Doutoranda do Programa de Pós-Graduação da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS. (cocchieri@gmail.com)

sobre a relevância de seus escritos, seria apresentar um breve mapeamento de seu sistema filosófico, com irreduzíveis imbricações. O realismo de Peirce carrega consigo grande quantidade de consequências lógicas, ontológicas e epistemológicas; muitas das quais não poderiam ser compreendidas sem que se recorra ao corolário de sua arquitetônica de pensamento, que perpassa, *grosso modo*, por uma apresentação geral.

I

Peirce, assim como Aristóteles, Kant e Hegel, elabora sua filosofia sistematizada a partir da estrutura de categorias universais. Esta teoria das categorias fenomenológicas é traduzida mediante sua fluência na linguagem matemática. As três categorias do que aparece no mundo, de modo mais geral, abstrato e ordenado, aparece na condição de propriedades numéricas. Devido a seu caráter abstrato, esse tipo de classificação de categorias universais não se encontra no plano da experiência, tampouco em estado puro; elas estão emaranhadas umas às outras, de modo que podem ser ‘pinçadas’ por meio de um exercício de abstração, ou seja, discernindo umas das outras através de procedimento mental.

Em “*On a New List of Categories*”, de 1867¹, Peirce fornece subsídios para a distinção das aparências das coisas, ordenadas em categorias que se articulam junto à identificação do acaso, formação de padrões, e generalização em forma de lei; categorias estas denominadas como: Primeiridade, Secundidade e Terceiridade.

¹ A citação refere-se aos *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Ed. by Charles Hartshorne and Paul Weiss. Cambridge, MA. The Belknap Press of Harvard University. 1931/1976. A notação que está sendo adotada deve ser lida da seguinte maneira: CP 1.545-559 Collected Papers (CP), seguido do volume (1) e parágrafos (545 a 559).

A Primeiridade é a categoria que corresponde à pura qualidade, em que os elementos se apresentam tais como são, singulares. Creio que poderíamos chamar em linguagem contemporânea o que é denominado de *qualia*. Pois, caracteriza-se como qualidade sem referentes, sem comparação, de natureza livre, presente no que é puramente espontâneo, da natureza do que repercute sua condição original de ser um “primeiro”.² Nas palavras de Peirce, “primeiridade é o modo de ser daquilo que é tal como é, positivamente e sem referência a outra coisa qualquer”.³ Em outro trecho, Peirce escreve:

O inicial [primeiridade] é aquela rara faculdade, a faculdade de ver aquilo que a encara de frente, e que se mostra como é propriamente, como se apresenta, sem ser substituída por alguma interpretação, sem a sofisticação de qualquer premissa para esta ou aquela circunstância supostamente modificadora.⁴

A secundidade se caracteriza pela relação reativa entre um primeiro e um segundo. Esta categoria tem no seu modo de aparecer o fato atual, percebido nas manifestações constitutivas de reação, resistência e esforço. Na categoria da secundidade há uma experiência de alteridade, de discernimento do ego e do não ego.

O aprendizado que envolve uma percepção de regularidade pode evoluir para um estado de generalização, que remete à terceira categoria fenomenológica classificada por Peirce. Ou seja, a terceira categoria de fenômenos, denominada terceridade, torna-se aparente por meio das generalizações. Sobre o caráter necessário da generalidade, Peirce argumenta que: “A generalidade é, ainda, um

² CP 1.302

³ CP 8.328

⁴ CP 5.42

ingrediente indispensável da realidade; porque a mera existência individual [primeiridade], ou atualidade [secundidade], sem qualquer regularidade [terceridade] é nula. Caos é puro nada”.⁵

Apesar de cada uma das categorias possuírem certa autonomia, elas estão concatenadas quando aparecem como fenômeno, com a possibilidade de tornar-se mais evidente uma em relação às demais, estruturadas na aparência de muitas combinações possíveis. Como argumenta Ibri:

(...) cremos ser possível afirmar que a continuidade da lei e do acaso confluem para o caráter descontínuo da existência, desenhando um vetor lógico do indefinido geral para o definido individual. Este é um ponto central em que as categorias podem ser identificadas logicamente com possibilidade, determinação e necessidade, nesta ordem, e onde o primeiro e terceiro modos são cobertos pela generalidade de um *continuum*.⁶

Na filosofia de Peirce, há uma correspondência entre a compreensão da forma de lei e a influência desta lei sobre o modo processual do pensamento. Todos os elementos da realidade, tanto do pensamento quanto da experiência, estão representados nas três categorias universais, quer seja como qualidade, reação ou mediação; estas são condições de inteligibilidade pela qual as coisas possam ser discernidas e inteligíveis.

Moraes e Queiroz⁷ argumentam que, segundo o pensamento de Peirce, tudo o que há no mundo é fenômeno,

⁵ CP 5.431

⁶ IBRI, I. A. *Kósmos Noëtós: a arquitetura metafísica de Charles S. Peirce*. São Paulo: Perspectiva, 1992 - Coleção estudos; v. 130, p. 67.

⁷ MORAES, L. & QUEIROZ, J. *Grafos existenciais de C.S.Peirce: uma introdução ao sistema Alfa*. In: *Cognitio*, v.2, pp. 112-133, 2001.

seja ele potencial, existente ou geral, inserido em um contexto representacional que aparece para uma inteligência capaz de aprender com a experiência e que se insere totalmente num universo de mediações, em que a percepção da regularidade habitual torna possível uma inteligibilidade do reconhecimento de padrões estruturais das leis inteligíveis que regem o cosmos.

II

Embora Peirce considere plausível estudar metafísica, ele acrescenta que este, como qualquer outro estudo, deve ser baseado em investigação científica, ou seja, baseado em hipóteses que, embora não passem de representações, podem ser verificadas pragmaticamente. Neste sentido, devemos ressaltar que o pragmatismo peirciano caracteriza-se por uma conduta de investigação que traz em seu bojo a unidade entre a teoria e a prática, fazendo uso da lógica expandida, que garantirá a verificação das hipóteses futuramente testadas *ad continuum* pela comunidade indeterminada de investigadores. A máxima pragmática considera o questionamento: Nossas teorias estão conectadas com o plano da experiência? No pragmatismo há um comprometimento em construir sistemas correspondentes à realidade concreta, que não sejam apenas jogos linguísticos.

No entanto, a noção de investigação científica não se refere a um mero experimentalismo, tem como seu fundamento o real independente do que possamos pensar sobre ele. Porém, para acessar o que é real, deve haver correspondência entre a crença e sua justificação, em que a validade da crença seja ratificada pela avaliação de todos os investigadores da comunidade científica. Ora, e que a crença em questão não seja independente do pensamento geral. Em outro dizer, a verdade se constitui em um coletivo,

assumindo um caráter falibilista, que possa ter suas crenças retificadas e/ou substituídas de acordo com a análise feita ao longo do tempo. Neste ponto se evidencia o método de investigação, que se adequa ao caráter dinâmico da realidade.

Nesta estrutura representacional há uma condição para que seja bem sucedido o processo de investigação, se faria necessário que essa comunidade indeterminada de investigadores estivesse disposta a abandonar crenças, se for o caso, substituindo-as por outras mais adequadas. O que implicaria em preterir interesses particulares ou de pequenos grupos, com vistas à busca da verdade generalizada. E como saber qual esta verdade? Em geral, a ciência não se envolve em discussões pertinentes a posições idealistas ou realistas, tampouco se dedica a colocar questões do estatuto epistemológico ou ontológico em seus processos de experimentação. Neste sentido, o que Peirce propõe é um método, de modo que seja possível aferir quais serão as crenças válidas e as que poderiam ser descartadas. Eis um ponto prolífico de sua filosofia, pois ele discerne e classifica os métodos de fixação de crenças.

III

Peirce transpõe a verificação da crença para um procedimento metodológico que não escolhe qual a forma de raciocínio mais adequada, como foi feito ao longo da tradição filosófica, porém, sugere perpassar todas as formas de raciocínio para testar a validade da crença, a saber, abdução, dedução e indução. Ele apresenta os métodos de fixação de crença, classificando-os em um crescente de confiabilidade, e sua densidade passa a ser crescente de acordo com sua correspondência com a realidade.

Num primeiro momento, poderia parecer ingênua a sugestão de Peirce frente às muitas metodologias científicas que fazem parte do repertório acadêmico contemporâneo,

tanto mais por ser uma argumentação produzida no século XIX. No entanto, o diferencial de sua proposta é que se integra a um processo de investigação que deve ser completo para lograr êxito, portanto, não poderia ser fragmentado em áreas territoriais do conhecimento. Neste sentido, a teoria de Peirce se adequa às exigências hoje em voga por parte de instituições de fomento e dedicadas à pesquisa, extensão e educação por todo mundo, ao propor que as áreas de conhecimento se interpoem através da inter, Trans e multidisciplinaridade.

Quanto aos métodos de fixação de crença, o primeiro apontado por Peirce é o de tenacidade, de caráter ingênuo e que funciona enquanto não houver confronto com a realidade. Quando a crença fixada pelo método de tenacidade se depara com os fatos, ele se desfaz. Neste estágio, a fixação da crença é mantida pela repetição. Essa estrutura está apoiada na escolha pessoal de crer. Nas palavras de Peirce:

Mas este método de fixar crenças, que pode ser chamado de método da tenacidade, será incapaz de, na prática, manter seu funcionamento. O impulso social está contra ele. O homem que adotar esse método descobrirá que outros homens pensam de forma diferente, e pode ocorrer-lhe, em algum momento de maior lucidez, que as opiniões deles sejam tão boas quanto as suas, e isso abalará sua confiança em sua própria crença. Essa concepção, de que o sentimento ou pensamento de outro homem possa ser equivalente a seus próprios, é um passo distintivamente novo, e altamente importante. (...) A menos que nos tornemos eremitas, temos de necessariamente influenciar as opiniões uns dos outros, de modo que o problema venha a ser de fixar a crença, não meramente no indivíduo, mas na

comunidade [comunidade científica de investigadores].⁸

O segundo método descrito por Peirce determina a fixação de uma crença através da autoridade, apoiado em convenção coletiva, porém sem comprometer-se com fins para verdade. Podemos exemplificar a aplicação deste método por meio de padrões de conduta impostos a pessoas que fazem parte de uma determinada comunidade ou instituição. As pessoas que compõem essa comunidade são levadas a se conformarem com a crença adotada, pelos líderes dessa mesma comunidade, e a conduzirem suas ações em conformidade com as crenças coletivamente adotadas. Peirce descreve esse procedimento da seguinte maneira:

Permita-se a ação da vontade do Estado, então, em vez da do indivíduo; que se crie uma instituição que tenha por finalidade manter perante a atenção do povo certas doutrinas corretas reiterando-as perpetuamente, ensinando-as aos jovens; possuindo, ao mesmo tempo, força para evitar que doutrinas contrárias sejam ensinadas, defendidas ou expressas. Permita-se que todas as possíveis causas de mudança intelectual sejam retiradas do alcance dos homens. Que se mantenham ignorantes, para que não aprendam alguma razão para pensar de forma distinta da que pensam. Que suas paixões sejam listadas, de maneira que possam encarar opiniões privadas e pouco habituais com ódio e horror. Então que todos os homens que rejeitam a crença estabelecida sejam aterrorizados até o silêncio. (...). Esse método [de autoridade] tem sido, desde os tempos mais remotos, um dos principais meios de

⁸ PEIRCE, C. S. *Ilustração da lógica da ciência*. Trad. Renato Rodrigues Kinouchi. São Paulo: Ideias & Letras, 2008, pp. 48-49. (CP 5.378).

manter doutrinas teológicas e políticas corretas, e de preservar seu caráter universal ou católico.⁹

O terceiro método é chamando de *a priori*, pois envolve um esforço para manter a fixação da crença mediante o que desejamos acreditar, porém de modo que parece razoável. Este método é sedutor no sentido em que agrada à razão, pois, tem em si a impressão de que a concordância com a razão é mantida. Um exemplo em que esse método se aplica é o de acreditar que o todo de um conjunto de elementos se reduz à soma de suas partes. Peirce assim o descreve:

Este método [a priori] é bem mais intelectual e respeitável do que os outros dois sobre os quais discorreremos. Mas suas falhas têm sido as mais manifestas. Faz da investigação algo similar ao desenvolvimento do gosto; mas o gosto, infelizmente, é sempre mais ou menos uma questão de moda, e assim, os metafísicos nunca chegaram a fixar qualquer acordo, de modo que o pêndulo das opiniões tem balançado para um lado e para outro, desde os tempos mais remotos até os mais recentes, entre uma filosofia mais material e uma mais espiritual.¹⁰

O quarto método de fixação de crenças é o científico. As crenças são fixadas por meio de pensamentos guiados pela realidade externa. O método científico recorre ao estabelecimento de teorias amplamente aceitas, atentando para a permanência externa das coisas; além de ser um método aberto que está exposto à crítica pública e que

⁹ PEIRCE, C. S. *Ilustração da lógica da ciência*. Trad. Renato Rodrigues Kinouchi. São Paulo: Ideias & Letras, 2008, p. 49 (CP 5.379).

¹⁰ PEIRCE, C. S. *Ilustração da lógica da ciência*. Trad. Renato Rodrigues Kinouchi. São Paulo: Ideias & Letras, 2008, p. 49 (CP 5.379).

admite falibilidade, porém com fins à verdade, que se concatena à realidade. A classificação das crenças leva à disposição para escolher e julgar como fixá-la de forma estável, e desse modo determinar como devemos agir. Peirce comenta:

Para satisfazer nossas dúvidas, por conseguinte, é necessário que se encontre um método pelo qual as nossas crenças possam ser causadas por algo em nada humano, mas por alguma permanência externa – por alguma coisa sobre a qual nosso pensar não tenha efeito. Alguns místicos imaginam que possuem esse método numa inspiração particular vinda do alto. Mas isso é apenas uma forma do método da tenacidade, no qual a concepção de verdade como algo público não foi ainda desenvolvida. (...). E, embora essas afecções sejam necessariamente tão variadas quanto são as condições individuais, todavia o método deve ser tal que as conclusões finais de todos os homens sejam as mesmas. Tal é o método da ciência.¹¹

Em um esboço preliminar do pensamento de Peirce, a inclusão do interpretante como parte da relação no processo investigatório implica em sugerir que todo pensamento está envolto em interpretação. Neste sentido, todo pensamento faz uso de símbolos, baseia-se em convenções, expresso por meio de semiose, pois todo interpretante está relacionado ao objeto que é mediado através de um signo. Segundo Peirce, esse processo envolve as três etapas de raciocínio, e cada uma dessas etapas envolve, por sua vez, uma variedade de outras operações.

O processo se inicia por meio da abdução, que, através da experiência gera hipóteses plausíveis, assumidas

¹¹ PEIRCE, C. S. *Ilustração da lógica da ciência*. Trad. Renato Rodrigues Kinouchi. São Paulo: Ideias & Letras, 2008, pp. 53-54 (CP 5. 384).

provisoriamente; no passo posterior serão explicadas por meio do raciocínio dedutivo, traçando suas consequências necessárias e prováveis, fazendo com que a ideia torne-se mais precisa.¹² No processo indutivo, as consequências deduzidas ao longo do processo de investigação serão comprovadas de modo experimental, comparando-as com as predições obtidas dedutivamente.¹³ Em síntese, a abdução sugere o que algo pode ser, a dedução prova o que algo deve ser e a indução demonstra o que algo é.

Segundo Barrena (2003), a máxima pragmática de Peirce separa as hipóteses com consequências empíricas das demais, em que o pragmatismo se constitui como a prova final da hipótese testada. “Neste sentido, não o consideramos como uma doutrina filosófica, porém como expressão do método científico genuíno, em que todo conhecimento parte da experiência e encontra na prática sua confirmação última”.¹⁴

A conversão do modo de apresentação do fenômeno para o modo de representação formado em uma mente ocorre através do modo com que a mente é forçada a representar o mundo, e ele, o mundo, a resiste; neste contexto é que o realismo se configura. No entanto, como um interpretante determina seu objeto através da mediação de um signo? Ou mesmo, como se dá que um objeto externo ao signo ser uma força que dá forma ao interpretante?

¹² CP 7.218

¹³ CP 5.197

¹⁴ BARRENA, S. *La creatividad en Charles Sanders Peirce: Abducción y razonabilidad*. (Tese de Doutorado). Universidad de Navarra: Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Filosofía. 2003, p. 253. Tradução livre.

IV

Quando Peirce desenvolve sua fenomenologia, aplicando os conceitos das categorias fenomenológicas, ele chega às formas lógicas básicas, ou seja, no que tange o conceito de signo. Nossa capacidade para conhecer e determina nossa conduta no mundo está imbuída de uma realidade ontológica, caracterizando-se como uma capacidade semiótica. Em outras palavras, a natureza de nossa cognição é semiótica. As relações de significado do mundo só podem ser conhecidas porque são sýgnicas e porque nosso pensamento é sýgnico. Somos inteligentes porque temos esta capacidade de aprender e alterar hábitos, por mais variados que sejam, e adaptar nossa conduta.

A chave para a compreensão das relações entre a formação de hábitos no universo e a construção diagramática que nos permite representar esse Universo ou qualquer parte dele, sem jamais perder de vista que nossa tentativa será a de auxiliar nossa conduta diante do mais desafiador enigma com o que se defronta, parece-nos se encontrar na incalculável desproporção existente entre a potencialidade absolutamente espontânea do real e a necessidade que tem a conduta de representar para si uma certa rede de relações que, como uma Forma, permita-lhe orientar-se na busca da Verdade na forma de seu sumo bem.¹⁵

Para Peirce a lógica como ciência normativa é distinta da lógica formal, para compreender esta divisão,

¹⁵ SILVEIRA, L.F.B. (2001). *Diagramas e hábitos: interação entre diagrama e hábito na concepção peirciana de conhecimento*. In: Gonazales, M.E.Q., Del-Masso, M.C. S. & Piqueira, J.R.C. (orgs.). Encontro com as Ciências Cognitivas. São Paulo, Marília: Unesp-Marília Publicações e Cultura Acadêmica. 2001, p. 252.

como afirma Barrena¹⁶, é necessário compreender que tudo é signo.

A esta ação de interpretação sgnica e adaptao por meio de hábitos, Peirce deu o nome de *semiose*. Semiose  a análise ou processo pelo qual se entende um signo, ou a ação do signo de ser interpretado em outro signo. Nossa inteligência interpreta diversos tipos de signos, o que em certo sentido extrapola a noção clássica de lógica, que *grasso modo*, limita o plano da racionalidade legitimando apenas algumas operaes como sendo válidas. A semiótica peirciana  uma ferramenta que estuda os signos através de uma categorização, mais precisamente, através de uma relação triádica, que  a própria definição de signo: uma relação irreduzível entre três termos, a saber, signo, objeto e interpretante (S-O-I). A classificação dos tipos de signo de Peirce  extensa; obedece a relação que existe entre os três termos.

As classes de signos são tipos de relaes possíveis de acordo com diferentes perspectivas em que a tride S-O-I pode ser observada. [...] As classificaes estão baseadas nas tricotomias, por um lado, e na ideia de relaes irreduzíveis por outro. As tricotomias são definidas como formas de observação das relaes dos termos da tride S-O-I.¹⁷

 uma definição que caracteriza de maneira específica e complexa todo e qualquer fenmeno. Peirce define Lógica de duas maneiras: uma mais ampla, como

¹⁶ BARRENA, S. *La creatividad em Charles Sanders Peirce: Abducción y razonabilidad*. (Tese de Doutorado). Universidad de Navarra: Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Filosofía. 2003, p. 229.

¹⁷ QUEIROZ, J. (2002). *Sobre o modelo triádico de representação de Charles S. Peirce*. In: Labirintos do pensamento Contemporâneo. (Ed.) Lúcia Leão. Editora Iluminuras. pp. 289-298, p. 294.

sinônimo de semiótica e outra mais específica, o estudo da teoria das inferências (dedução, indução e abdução). Assim, os conceitos básicos da Lógica, tríade signica, derivam das categorias fenomenológicas, da natureza essencial de toda experiência.

Desta forma, as tipologias ou tricotomias principais dos signos de Peirce se dão de acordo com a relação de dependência do signo consigo mesmo (tricotomia: qualisigno, sinsigno e legisigno), do signo com seu objeto (tricotomia: ícone, índice e símbolo) e do signo com seu interpretante (tricotomia: rema, dicente e argumento).

Os tipos de signo estão, assim como as categorias, interpolados na realidade. Quando se fala de um signo específico se fala de categorias de relações e de tricotomias do signo ao mesmo tempo. O signo, de acordo com sua lei de continuidade (que é a própria racionalidade), não é algo isolado, mas complexo e dinâmico, em analogia à realidade. Finalizo citando Peirce:

O real, então, é aquilo que, cedo ou tarde, a informação e o raciocínio finalmente resultarão, e que é, portanto, independente de meus ou de teus caprichos. Assim, a mesma origem sobre a concepção de realidade mostra que essa concepção envolve essencialmente a noção de uma comunidade, sem limites definidos e capaz de um aumento indefinido de conhecimento. E assim, essas duas séries de definições - o real e o não real - consistem naquelas que, em um tempo suficientemente futuro, a comunidade continuará sempre se reafirmando.¹⁸

¹⁸ PEIRCE, C. S. *The Writings of Charles S. Peirce*. A Chronological Edition. Ed. M. H. Fisch et al. Bloomington: Indiana University Press, 1982, capítulo 1, § 52 (EP 1.52).

Conclusão

As confluências entre a filosofia sistêmica proposta por Peirce e as configurações de realidade contemporâneas são muitas. Em parte sua filosofia contribuiu significativamente para a configuração de mundo que temos hoje, haja vista o impacto do Pragmatismo em suas muitas vertentes sobre a cultura Ocidental. Dentro desta proposta do Pragmatismo há diversos desdobramentos, como a leitura semiótica que nos permite expandir a lógica, abarcando a leitura de realidade, considerando as estruturas relacionais entre elementos diagramáticos e inferenciais; pois, esta apresenta a estrutura subjacente das representações relacionais, como posto anteriormente, entre os elementos: signo, objeto e interpretante.

Deste modo, a lógica que Peirce descreve está para as relações, pois ao decompor a forma em suas mínimas partes às irreduzíveis estruturas triádicas, o que nos aparece são as relações. *Grosso modo*, a física contemporânea ao buscar descrever as estruturas atômicas e subatômicas, no viés da quântica, em que “a onda de probabilidade do elétron ‘vê’ ambas as fendas [local de passagem da luz] e fica sujeita ao mesmo tipo de interferência decorrente da interação”¹⁹. Neste sentido, a realidade se configura em uma rede de relações imbricadas, em que experimentamos de modo simultâneo suas manifestações, e ordenamos seu significado de acordo com nossas configurações de realidade, mediante a malha conceitual disponível.

Neste sentido, a filosofia de Peirce apresenta novas configurações e novos modos de abordagem filosófica, que não descarta as muitas áreas do saber como sendo de outra natureza, porém, busca suas estruturas primeiras, padrões

¹⁹ GREENE, B. *O Universo elegante: supercordas, dimensões ocultas e a busca da teoria definitiva*. Trad. José V. Filho. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 129.

que se configuram mediante a estrutura fenomênica da realidade. Sua arquitetura filosófica fornece subsídios para que possamos apreender o mundo como um todo cognoscível, a ser desvelado *ad continuum*.

Referências bibliográficas

BARRENA, S. *La creatividad em Charles Sanders Peirce: Abducción y razonabilidad*. (Tese de Doutorado). Universidad de Navarra: Faculdade de Filosofia y Letras, Departamento de Filosofia. 2003.

COCCHIERI, T. *Conceito de Abdução: modalidades de raciocínio contidas no sistema lógico peirceano*. In: Clareira - Revista de Filosofia da Região Amazônica, v.2, n. 1, pp.75-92, 2015. Disponível em:

<http://www.revistaclareira.com.br/index.php/clareira/article/view/41>

COCCHIERI, T.; MORAES, J.A.. *Uma Perspectiva Pragmática da Lógica da Descoberta e da Criatividade*. In: Cognition-Estudos, v.6, n.1. Disponível em:

<http://revistas.pucsp.br/index.php/cognitio/article/view/5812>

GREENE, B. *O Universo elegante: supercordas, dimensões ocultas e a busca da teoria definitiva*. Trad. José V. Filho. São Paulo: Companhia das Letras, 2001

IBRI, I. A. *Kósmos Noëtós: a arquitetura metafísica de Charles S. Peirce*. São Paulo: Perspectiva, 1992 (Coleção estudos; v. 130).

MORAES, L. & QUEIROZ, J. *Grafos existenciais de C.S.Peirce: uma introdução ao sistema Alfa*. In: *Cognitio*, v.2, pp. 112-133, 2001.

PEIRCE, C. S. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Ed. Charles Hartshorne & Paul Weiss. Cambridge: Harvard University Press, 1931, 1976.

PEIRCE, C. S. *The Writings of Charles S. Peirce. A Chronological Edition*. Ed. M. H. Fisch et al. Bloomington: Indiana University Press, 1982.

PEIRCE, C. S. *Semiótica*. Trad. José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 1995.

PEIRCE, C. S. *Ilustração da lógica da ciência*. Trad. Renato Rodrigues Kinouchi. São Paulo: Ideias & Letras, 2008.

QUEIROZ, J. (2002). *Sobre o modelo triádico de representação de Charles S. Peirce*. In: *Labirintos do pensamento Contemporâneo*. (Ed.) Lúcia Leão. Editora Iluminuras. pp. 289-298.

SANTAELLA, L. *O método anticartesiano de C. S. Peirce*. São Paulo: Ed. UNESP, 2004.

SILVEIRA, L. F. B.. *Charles S. Peirce e a contemporânea filosofia da ciência*. In: *Trans/Form/Ação – Revista de Filosofia*, v. 14, pp.45-52, 1993.

SILVEIRA, L.F.B. (2001). *Diagramas e hábitos: interação entre diagrama e hábito na concepção peirciana de conhecimento*. In: Gonzalez, M.E.Q., Del-Masso, M.C. S. & Piqueira, J.R.C. (orgs.). *Encontro com as Ciências Cognitivas*. São Paulo, Marília: Unesp-Marília Publicações e Cultura Acadêmica. 2001

SILVEIRA, L. F. B.. *Curso de Semiótica Geral*. São Paulo:
Quartier Latin, 2007.

“Sobre o ouvir”: da palavra ao diálogo

*Viviane Magalhães Pereira*¹

Introdução

Segundo Hans-Georg Gadamer (1900-2002), a compreensão hermenêutica é aquela que leva em consideração os efeitos de cada interpretação, seja ela correta e justa, ou o contrário. Ela alerta para a responsabilidade que comportam nossas visões de mundo, a qual sempre fez parte do núcleo de toda ética. Ser responsável quer dizer reconhecer o direito do outro de pôr uma pergunta, ser ouvido e receber uma resposta. Isso significa igualmente usufruir da autonomia de nosso saber moral, nas decisões mais importantes que implicam o questionamento de posturas anteriores e a tomada de consciência de novas possibilidades, mesmo daquelas que não se podem realizar, que o outro nos pode trazer.

Essa ideia de reconhecimento mútuo entre os indivíduos já estava presente em grande medida na dialética antiga. Se Gadamer, por um lado, buscou reabilitar a ética aristotélica, por outro lado, ele se apropriou fortemente da ideia de diálogo socrático-platônico, para anunciar a postura ético-moral que está presente em sua hermenêutica. As autênticas participação e solidariedade, das quais a nossa sociedade como um todo carece, começam na autointerpretação da vida e no exercício do diálogo, que a nossa própria comunidade de linguagem propicia. O que o

¹ Doutoranda em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Bolsista CAPES. E-mail: vivianefilosofia@yahoo.com.br

conceito de interpretação gadameriano traz para a reflexão é que, mesmo partindo da conceitualização tradicional, é possível resgatar conceitos de autocompreensão e compreensão em uma perspectiva nova.

Nessa direção, delinearemos o sentido de tornar atual a ideia de diálogo. Em primeiro lugar, trata-se de dar, no que refere à nossa práxis, primazia ao sentido do “ouvir” em lugar do “ver”. Para Gadamer, é na língua falada e ouvida, que se encontra a expressão verdadeira da experiência humana e a possibilidade de uma transformação na direção de um bem comum. Aí se mantém a existência do pensamento que revela a nossa humanidade, ou melhor, o nosso sentido para o amor, a tolerância, a solidariedade.

Para enfatizar por que precisamos considerar a importância do diálogo para o comportamento idôneo, a hermenêutica filosófica traz a discussão sobre o perigo que o monólogo apresenta para a nossa sociedade. É o caso do discurso do especialista, que na sua experiência de isolamento, é indagado por respostas para todos os problemas surgidos em nossa existência, inclusive aqueles cuja compreensão é determinante para tomarmos as decisões mais relevantes no que diz respeito à nossa humanidade. Essa é uma forma de negação de nossa capacidade e dever de compreender eticamente as situações nas quais estamos envolvidos e, ao mesmo tempo, de cometer um erro grave, ao atribuir a alguém uma responsabilidade que não é compatível ao seu trabalho, enquanto especialista.

Para Gadamer, nos casos de interpretação e comportamento ético não há um indivíduo que sozinho nos possa ensinar a agir, não porque ele não tenha uma responsabilidade especial sobre isso, mas porque nesse caso todos nós precisamos agir, isto é, aprender por nós mesmos o que é o melhor a ser executado em uma situação concreta e assumir a responsabilidade por isso. A “ética do diálogo” que aí se apresenta é, por conseguinte, uma reabilitação da

ideia do verdadeiro diálogo: nós nem podemos conduzi-lo sozinhos, nem aí nos podemos abster de participar.

I

Poder falar a alguém, e responder a este outro que está presente, é o que nós compreendemos de um modo geral por “diálogo”. Gadamer viu na experiência do diálogo, já presente na tradição socrático-platônica, os limites de nossa compreensão, isto é, onde articulamos a nossa linguagem comum e desenvolvemos a nossa própria *humanidade*. Ela oculta, portanto, duas capacidades que nos são caras, mas extremamente difíceis: a articulação e manutenção de uma linguagem comum e a capacidade de ouvir o outro. Em outros termos, a filosofia hermenêutica aposta em um modelo que apresenta um grande potencial de transformação, mas que exige de nós ao mesmo tempo o esforço constante da interpretação “participativa”, ou melhor, que implica a autocompreensão. Esse modelo do diálogo está mais próximo do exemplo da vivência da linguagem, no encontro entre pessoas, do que da própria escrita, tão presente na tradição hermenêutica.

Gadamer mesmo admitiu que era um tormento para ele ter que escrever. Embora o escritor sempre busque a seu modo o diálogo, parece que nada substitui a experiência de ter um interlocutor imediatamente diante de si². Esse estar defronte, essa possibilidade do outro responder nossos questionamentos e trazer algo, deixar algo em nós, com o qual ainda não havíamos nos encontrado em nossa experiência de mundo, guarda um potencial imprevisível de

² Cf. GADAMER, H-G. “Schreiben und Reden” [1983], in: *Hermeneutik im Rückblick*. Gesammelte Werke, Bd. 10. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999, p. 354.

transformação³. É isso que aparece, por exemplo, na experiência da amizade e da solidariedade. Nesta os amigos encontram o outro e no outro a si mesmos, de tal modo que adquirem a chance de abdicar da postura egoísta da autossuficiência e da insensibilidade para os problemas alheios.

Nesse sentido, a tarefa da filosofia hermenêutica, como uma ética filosófica, é despertar para o fato de que a compreensão se dá de forma mais plena na palavra viva do que naquela enrijecida pela escrita e de que, portanto, a tarefa fundamental do ser humano é tornar-se ouvinte⁴. Mesmo onde há a dificuldade de compreensão, por ausência de uma linguagem plenamente comum, ela pode ser alcançada por meio da paciência, da sensibilidade, da simpatia, da tolerância e da confiança incondicional na razão, que nos aproxima como seres humanos⁵. Esses são pressupostos da escuta atenta do outro. Por outro lado, mesmo entre interlocutores da mesma língua materna, da mesma cultura, do mesmo grupo, se houver uma linguagem comum, mas nenhum interesse em ouvir o que o outro tem a dizer, a chance de compreendê-lo desaparece.

Já faz parte da reflexão filosófica, desde Platão, que a experiência da *aísthesis* (αἴσθησις) é muito mais originária para nós do que aquela do *lógos* (λόγος). Em outras palavras, cada ponto de vista humano tem em si algo acidental. O modo como cada um experiencia o mundo, como o vê, como o escuta e, sobretudo, como o agrada, ou melhor, como essa percepção sensível do mundo é particular, torna

³ Cf. GADAMER, H-G. “Die Unfähigkeit zum Gespräch” [1972], in: *Wahrheit und Methode: Ergänzungen; Register*. 2. ed. Gesammelte Werke, Bd. 2. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993, p. 211.

⁴ Cf. GADAMER, H-G. “Von Lehrenden und Lernenden” [1986], in: *Hermeneutik im Rückblick*, pp. 332-334.

⁵ Cf. GADAMER, H-G. “Die Unfähigkeit zum Gespräch” [1972], in: *Wahrheit und Methode: Ergänzungen; Register*, p. 215.

a razão, que é capaz de revelar o que é comum a todos, impotente. Por outro lado, quem possui razão é capaz de ter acesso a algo mais, isto é, àquilo que não se pode ver e a tudo que pode ser pensado, porque aí há linguagem. É isso que faz com que Gadamer fale da primazia do “ouvir” em oposição àquela do “ver”, que tanto marcou o âmbito da Filosofia e a formação de seus conceitos.

Nós nos lembramos imediatamente da primeira frase da *Metafísica* de Aristóteles, que confere ao sentido da visão uma superioridade ante os outros sentidos: “Todos os homens, por natureza, tendem ao saber. Sinal disso é o amor pelas sensações (αἰσθησέων). De fato, eles amam as sensações por si mesmas, independentemente da sua utilidade e amam, acima de tudo, a sensação da visão (ὀμμάτων)”⁶. Para o estagirita, com esta é possível perceber a maioria das diferenças entre as coisas, embora admita mais adiante que o sentido da audição também contribui para o pensamento, pois com ele captamos aquilo que não pertence ao todo do mundo visível. Segundo Gadamer, isso significa que o que está em questão não é somente o que nós podemos ver, mas tudo aquilo que se busca compreender e, nesse sentido, ele amplia o modo como o ouvir foi ali apresentado, na direção da problemática que envolve o universo da linguagem⁷.

Entre a voz e a linguagem humanas existe, para Gadamer, uma relação de proximidade e de intimidade, que é expressa por meio dos nomes e pode chamar a nossa atenção para algo que está aí. Em outros termos, o nome vem ao nosso encontro não ao modo de uma coisa que possa ser vista, senão despertada pela escuta atenta. Para os gregos,

⁶ ARISTÓTELES. *Metafísica*. Volume II: Texto grego com tradução ao lado. Trad. it. Giovanni Reale. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2001, pp. 2-3.

⁷ Cf. GADAMER, H-G. “Über das Hören” [1998], in: *Hermeneutische Entwürfe: Vorträge und Aufsätze*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000, p. 48.

a palavra *ónoma* (ὄνομα) já possuía um sentido mais amplo do que este ao qual está ligado o termo “nome”. Ela é uma *mímesis* (μίμησις), uma emissão de voz que remete a um outro⁸. Para a hermenêutica gadameriana, o nome é ainda algo mais, ou seja, nele repousa a própria liberdade humana, uma vez que na escolha deste ou daquele mostramos o modo como queremos dizer algo, aquilo ao qual priorizamos ouvir atentamente ou também deixar de ouvir. Trata-se aqui, portanto, do que será compreendido, da linguagem articulada, do que se põe como possibilidade diante de nós. Isso para Gadamer é muito mais o relacionamento interno do ouvir como escuta atenta e, assim, como compreensão, do que um ver⁹.

Contudo, do mesmo modo que há um ouvir sem compreensão, há também compreensão sem que se ouça. A filosofia grega já havia notado esse problema ao expressar o *lógos* de um modo duplo. Por um lado, o *lógos* é como uma palavra interna que ainda não precisou ser articulada em uma forma linguística e, por outro, um discurso que é dito. Platão mesmo falou que o pensamento é um diálogo consigo mesmo, que pode ser registrado por escrito. Todavia, também é conhecida a sua reflexão sobre a problemática daí decorrente: apesar do esforço de fixar algo por escrito, somente a palavra falada traz um modo especial de iluminação atemporal sobre o todo. Nas palavras de Gadamer, ela não é uma mera palavra, uma vez que, incorporada à linguagem atual e à situação na qual está inserida, é capaz de articular sentidos diferentes daqueles presentes na leitura silenciosa. Ademais, a palavra dita tem algo peculiar: ela deixa de ser efetivamente nossa no

⁸ Cf. PETERS, F. E. *Termos filosóficos gregos: um léxico histórico*. 2. ed. Trad. Beatriz Rodrigues Barbosa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983, p. 174.

⁹ Cf. GADAMER, H-G. “Über das Hören”, pp. 49-50.

momento de nosso proferimento, isto é, ela é entregue diretamente ao ouvir, sem que possamos chamá-la de volta¹⁰.

Aí reside a responsabilidade do falar. Quando uma palavra é dita, ela passa a pertencer a quem a escuta. A essência do ouvir, por sua vez, é reunir toda a estrutura da conversa como em uma nova unidade. Assim, quem escuta termina tornando-se também responsável, na medida em que tal palavra pede igualmente uma resposta. Essa é uma das experiências fundamentais dos seres humanos ao viverem em conjunto: a palavra dita precisa ser compreendida na escuta atenta e incorporada na resposta do ouvinte, mesmo que tal resposta seja silenciosa. Para Gadamer, esse é o pressuposto para que uns se aproximem dos outros ou simplesmente sejam capazes de realmente entrar em uma discussão. Essa troca ainda significa algo mais. Ela é um modo de ampliação de nossa singularidade e um teste para saber se uma comunhão, uma partilha de interesses, crenças, ideias, é possível.

Em outros termos, o decisivo em qualquer compreensão responsável é que nós saibamos perceber o outro, que nós saibamos ouvir atentamente¹¹. Mas o que significa aqui “ouvir”?

[Esta] é aquela experiência através da qual os seres humanos cuidam de se aproximar uns dos outros, que se entra, passo a passo, mais profundamente em diálogo e se encontra no final tão preso a ele, que se criou uma primeira comunhão entre os parceiros do diálogo, a qual não se pode romper novamente¹².

¹⁰ Cf. GADAMER, H-G. “Über das Hören”, pp. 50-51.

¹¹ Cf. GADAMER, H-G. “Die Unfähigkeit zum Gespräch”, pp. 210; 213.

¹² Cf. GADAMER, H-G. “Die Unfähigkeit zum Gespräch”, p. 208.

II

Ouvir pertence à esfera por meio da qual os seres humanos se aproximam e que é rompida quando se perde a ligação direta com o outro ou não se está disponível para ele. Do mesmo modo, à escuta atenta pertence também o encontro entre os seres humanos, o carisma do diálogo, que somente está presente na espontaneidade viva do perguntar e responder, do dizer e deixar dizer. É por isso que, quando se trata de falar sobre a experiência do ouvir, Gadamer recorre ao exemplo da estrutura da pergunta, descrito em *Verdade e método*. Também pertence a tal experiência a postura de quem percebeu que algo não é exatamente como se pensava inicialmente e busca esclarecimentos, ou melhor, também espera por uma resposta.

A pergunta é, a princípio, o reconhecimento de que não conhecemos algo ou não sabemos mais o que julgávamos saber. Ela é a experiência da negatividade, que caracteriza, como falamos, a experiência dialética. Do mesmo modo, as possibilidades de resposta que se abrem com essa pergunta têm um direcionamento próprio: elas buscam alcançar um sentido comum. É nisso que consiste a comunhão humana: nossa interrogação, que está diretamente ligada àquilo que já sabemos e que consideramos verdadeiro, somente encontra confirmação na recepção do outro e na aprovação do outro.

Apesar disso, é muito mais fácil o conformismo, a alienação, o isolamento, no sentido de que aí se livra também do perigo, do desconforto, da inquietude de ficar devendo também uma resposta para outra pergunta. Escutar é igualmente o exercício de estar disposto a responder, do mesmo modo que perguntar inclui a responsabilidade de ter que prestar esclarecimentos. Foi por essa razão que Gadamer afirmou de modo muito sensato, que “*ao contrário*

*da opinião dominante, perguntar é mais difícil do que responder*¹³. Em sentido prático, isso significa para nós que escutar é muito mais difícil do que falar em um monólogo. O ato de ouvir atentamente exige a consciência da nossa finitude, a constatação racional de que todo pensamento, que não é comum, não possui força convincente, a sensibilidade para a verdade que o outro deseja partilhar conosco, a paciência para não deixar que as nossas certezas e inclinações dominem o diálogo e, por fim, a tolerância para com o diferente.

Por outro lado, segundo Gadamer, é desse esforço de ouvir o outro, que depende a nossa humanidade. Que Aristóteles tenha definido o ser humano como *ζῷον λόγον ἔχον* (ζῷον λόγον ἔχον), como animal que possui uma linguagem com a qual pode diferenciar o bom do ruim, mas também como *ζῷον πολιτικόν* (ζῷον πολιτικόν)¹⁴, levou Gadamer à conclusão de que a linguagem somente conduz à profunda comunhão humana, e nela se conserva, no verdadeiro diálogo. Somente nele percebemos qual é a compreensão mais adequada, em dado momento e situação, para as questões mais essenciais e, diante disso, que decisões podem ser tomadas. A pergunta na forma de uma escuta atenta e mútua põe a linguagem em movimento e, assim, nossas expectativas e escolhas.

Que a pergunta seja correta ou nos conduza efetivamente a uma comunhão, não há garantias, pois, “não há método que ensine a perguntar, a ver o que se deve questionar”¹⁵. Contudo, sem ao mesmo haver o interesse em

¹³ Cf. GADAMER, H-G. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 6. ed. Gesammelte Werke, Bd. 1. Tübingen: Mohr Siebeck, 1990, p. 368 (*grifo nosso*).

¹⁴ Cf. ARISTOTELES. *Politik*. Hamburg: Meiner, 1990, I, 1253a: “O ser humano é [um animal] dotado de linguagem” e um “animal político”.

¹⁵ GADAMER, H-G. *Wahrheit und Methode*, p. 371.

saber o que o outro tem a dizer, não existe nenhuma partilha. A pessoa que é experiente nesse sentido sabe que, antes de tudo, estar aberto para novas experiências, para outras “verdades”, é a condição fundamental para encontrarmos perguntas adequadas e nos colocarmos na posição de escutar o outro atentamente. Em outras palavras, quem é experiente sabe ver possibilidades como possibilidades.

O desejo de acordo entre os seres humanos, por exemplo, encontrou e sempre encontrará novas possibilidades. Se o diálogo em algum sentido dá certo, isto é, se há troca de palavras, elas certamente poderão ser empregadas em outro momento. Já quando há troca mútua ocorre algo mais, se deixam encontrar novamente palavras, por meio das quais existe a chance de se chegar a um acordo. Em todo o caso, no diálogo várias formas de envolvimento se encontram em aberto. Para Gadamer, isso faz com que, de um modo geral, o diálogo possua uma estrutura pré-linguística, a qual já pode ser vista nos animais e nas suas possibilidades de acordo uns com os outros¹⁶. Pensamos que, com essa observação, Gadamer traz à tona um elemento importante, que seria a possibilidade inclusive da existência do papel do “não humano” na constituição da linguagem. Para além da influência da metafísica e das entidades por ela postuladas, como Deus, alma e mundo, vemos aí também que não se elimina o tema de que haja um tipo de “linguagem” entre os animais.

Essa discussão é relevante para que se perceba o que está em jogo quando Gadamer faz referência a conceitos como “palavra”, “ouvir”, “diálogo”, ou mesmo “linguagem”. A filosofia hermenêutica não afirma categoricamente que linguagem seja algo exclusivamente humano, mas que sem dúvida o que é capaz de ordenar a vida em comum entre os seres humanos é a linguagem

¹⁶ Cf. GADAMER, H-G. “Über das Hören”, p. 53.

humana. A preocupação de Gadamer é com o mundo da vida (*Lebenswelt*), ou melhor, com o entendimento reflexivo e as diversas formas de acordo que são possíveis entre os seres humanos. Certamente isso não diz respeito apenas ao que é “dito com palavras”, mas pressupõe um lidar contínuo com o outro. Há uma orientação de mundo peculiar na compreensão entre uma mãe e uma criança que ainda não fala, na música e em diversas outras formas de relação entre humanos. Em outros termos, todas elas possuem algo em comum, a saber, a compreensão, um “*ir*” (*Mitgehen*) com o que é dito pelos outros, a doação de algo que não seja somente em benefício próprio, a união na escuta, mesmo que isso não signifique concordância¹⁷.

Embora haja vários outros problemas no mundo e outros tipos de relações, como com a natureza (ecologia) e os animais, somos aqui totalmente incapazes de estender com competência a questão da compreensão para além do tema da linguagem em comum entre humanos e da abertura de diálogo ante a amplitude das tarefas que nos são postas para o futuro da humanidade. Ética e política pertencem, filosoficamente falando, ao âmbito do que pode ser pensado entre os seres humanos para a vida prática. A hermenêutica filosófica está igualmente limitada por isso. Ela está marcada pela ideia de conceito que herdamos da tradição filosófica ocidental. Entretanto, há aqui algo mais, isto é, uma visão fundamental de que não somente precisamos nos deter na palavra, para entender o pensamento que se encontra por trás dela na forma de conceito, mas precisamos principalmente trazer o conceito na palavra falada, se quisermos compreender realmente uns aos outros.

Para Gadamer, compreender não quer dizer estar sempre de acordo com o que ou quem se compreende, mas, antes, termos a chance de pensar e ponderar o que o outro

¹⁷ Cf. GADAMER, H-G. “Über das Hören”, pp. 48; 53.

pensa, porque nos remetemos contra a parcialidade de nosso eu, admitimos que o outro pode ter razão e nos pomos na condição de escutar o que está sendo dito por ele. Isso já é um ensinamento poderoso quando se trata de vermos o que atualmente importa mais: movimentos de compensação, formas de equilíbrio e trocas. Compreensão, portanto, não é uma forma de dominação do outro, mas antes o ato de pôr limite à dominação por meio de outras forças, como a constituição de comunidades, a formação da família, o exercício da camaradagem e a atuação dos diversos modos de solidariedade¹⁸. Nas palavras de Gadamer:

Compreender é sempre, em primeiro lugar, “Ah, agora entendi o que tu queres!”. Com isso eu não disse ainda que tu também tens razão ou a terás! Mas só se nós chegarmos tão longe diante de uma outra pessoa à nossa frente, de uma situação política ou de um texto, a ponto de o compreendermos, poderemos, de fato, compreender-nos mutuamente. Somente quando refletirmos sobre toda amplitude das tarefas que aqui estão diante do futuro da humanidade, só então, penso eu, chegaremos a perceber qual o significado político mundial do compreender¹⁹.

Conclusão

Embora queiram apresentar a hermenêutica filosófica simplesmente como uma visão conservadora de mundo, parece que toda a violência contra os direitos dos

¹⁸ Cf. GADAMER, H-G. “Da palavra ao conceito: a tarefa da hermenêutica enquanto Filosofia” [1996], in: ALMEIDA, C. L. S. de; FLICKINGER, H-G.; ROHDEN, L. (Orgs.). *Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*. Trad. Hans-Georg Flickinger e Muriel Maia-Flickinger. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 23.

¹⁹ GADAMER, H-G. “Da palavra ao conceito”, pp. 23-24.

indivíduos e da coletividade, de levar adiante um modo de vida em conjunto, uma religião, uma língua, uma cultura, mostra-nos a urgência de entendermos o que significa, no fundo, compreender. Diante disso, a defesa da hermenêutica de que precisamos, em primeiro lugar, ouvir o outro, a fim de ver se será possível algo assim como uma solidariedade da humanidade como um todo, visa garantir a possibilidade de realizarmos as tarefas essenciais da humanidade, quer as menores ou as maiores. Segundo Gadamer, viver junto e sobreviver com o outro sempre fizeram parte de uma estranheza intransponível no mundo, mas a situação na qual a humanidade se encontra hoje, de uma autodestruição iminente, deveria tornar claro que a solidariedade é o pressuposto básico sobre o qual se pode desenvolver convicções comuns. Isso ele chama de lei do equilíbrio, que ao ser seguida, mesmo que lentamente, pode ajudar-nos a resolver as tarefas de configuração do futuro.

Essas percepções foram o ponto de partida das reflexões de Gadamer e a razão pela qual ele apontou especialmente para a limitação da ideia de método para o saber. Desde os últimos três séculos, a civilização europeia descuidou da lei do equilíbrio, embora tenha conduzido, de uma maneira admirável, a cultura da ciência e sua aplicação técnica e organizatória ao seu pleno desenvolvimento. Em outros termos, ela passou a produzir e estar em posse de armas mortais, por exemplo, mas negligenciou a responsabilidade que invenções como essas carregam e as consequentes tarefas que aí são impostas, em prol do bom convívio com o outro e da sobrevivência da própria humanidade. É por isso que a filosofia hermenêutica enfatiza a primazia do perguntar para o saber e do ouvir para o nosso comportamento ético no mundo. Apesar de todos os nossos progressos técnicos e científicos, não aprendemos suficientemente a perguntar, a ouvir, a conviver com o estranho, seja ele os próprios avanços da ciência e da

tecnologia, os seres humanos, os animais, a natureza ou qualquer objeto (*Gegenstand*) que esteja à nossa frente e, como tal, apresente resistência.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, C. L. S. de; FLICKINGER, H-G.; ROHDEN, L. (Orgs.). *Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*. Trad. Hans-Georg Flickinger e Muriel Maia-Flickinger. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Volume II: Texto grego com tradução ao lado. Trad. it. Giovanni Reale. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

_____. *Politik*. Hamburg: Meiner, 1990.

GADAMER, H-G. *Hermeneutik im Rückblick*. Gesammelte Werke, Bd. 10. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.

_____. *Hermeneutische Entwürfe: Vorträge und Aufsätze*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.

_____. *Wahrheit und Methode: Ergänzungen; Register*. 2. ed. Gesammelte Werke, Bd. 2. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993.

_____. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 6. ed. Gesammelte Werke, Bd. 1. Tübingen: Mohr Siebeck, 1990.

PETERS, F. E. *Termos filosóficos gregos: um léxico histórico*. 2. ed. Trad. Beatriz Rodrigues Barbosa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.