

revista da
pós-graduação
em filosofia
ufscar

vol. 5, n. 1
jan-jun, 2019

ipseitas

ISSN 2359-5140 (Online)
vol. 5, n° 1
jan-jun 2019

Universidade Federal de São Carlos – UFSCar

Reitora

Prof.^a Dr.^a Wanda Aparecida Machado Hoffmann

Pró-Reitoria de Pesquisa

Prof. Dr. Walter Libardi

Pró-Reitoria de Pós-Graduação

Prof.^a Dr.^a Audrey Borghi e Silva

Centro de Educação e Ciências Humanas

Prof.^a Dr.^a Maria de Jesus Dutra dos Reis (Diretora)

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Prof. Dr. Bento Prado Neto (Coordenador)

Apoio

UFSCar / Erasmus Mundus

São Carlos, 2019



Editor chefe

Paulo Roberto Licht dos Santos (UFSCar)

Conselho Editorial

Ana Carolina Soliva Soria, UFSCar
Bento Prado de Almeida Ferraz Neto, UFSCar
Débora Cristina Morato Pinto, UFSCar
Eliane Christina de Souza, UFSCar
Fernão de Oliveira Salles dos Santos Cruz,
UFSCar
Franklin Leopoldo e Silva, USP / UFSCar
Jean-Cristophe Goddard, Erasmus Mundus /
Université de Toulouse
José Antônio Damásio Abib, UFSCar
José Eduardo Marques Baioni, UFSCar
Júlio César Coelho de Rose, UFSCar
Luís Fernandes dos Santos Nascimento,
UFSCar
Luiz Damon Santos Moutinho, UFSCar
Luiz Roberto Monzani, UFSCar
Marisa da Silva Lopes, UFSCar
Monica Loyola Stival, UFSCar
Silene Torres Marques, UFSCar

Corpo Editorial

Alessandro Carvalho Sales, UNIRIO
Aline Sanches, FAFIJAN
Américo Grisotto, UEL
André Constantino Yazbek, UFLA
Arlenice Almeida da Silva, UNIFESP
Barbara Maria Lucchesi Ramacciotti, UMC
Carla Milani Damião, UFG
Carlos Alberto Ribeiro de Moura, USP
Carlos Eduardo de Oliveira, USP
Carlota María Ibertis, UFBA
Christian Iber, Freie Universität Berlin, Alemanha
Claudio Oliveira da Silva, UFF
Daniel Reis Lima Mendes da Silva, IFBaiano
Denise Maria Barreto Coutinho, UFBA
Durval Muniz de Albuquerque Jr., UFRN
Ernani Pinheiro Chaves, UFPA
Ernesto Maria Giusti, UNICENTRO
Fabien Chareix, Paris IV
Gabriele Cornelli, UnB
Giorgia Cecchinato, UFMG
Giovanni Casertano, Università di Napoli
Graciela Marcos, Universidad de Buenos Aires
Guiomar de Grammont, UFOP
Günther Maluschke, UNIFOR
Hans Christian Klotz, UFG
Homero Silveira Santiago, USP
Ingrid Cyfer, Unifesp
Israel Alexandria Costa, UFAL
Jeanne Marie Gagnebin, PUC-SP / UNICAMP
Joaquim José Jacinto Escola, Universidade de
Trás-os-Montes e Alto Douro
José Gabriel Trindade Santos, UFPB
Léa Silveira, UFLA
Leonardo Alves Vieira, UFMG
Lyonel Ribeiro dos Santos, Universidade de Lisboa
Luciano Donizetti da Silva, UFJF
Luigi Caranti, Università di Catania
Marcelo Fernandes de Aquino, UNISINOS
Márcio Alves da Fonseca, PUC-SP

Marco Antonio Casanova, PUC-RJ
Marcos Alexandre Gomes Nalli, UEL
Marcus Sacrini Ayres Ferraz, USP
Maria Aparecida de Paiva Montenegro, UFC
Maria João Cabrita, Universidade do Minho
Martina Korelc, UFG
Miguel Angel de Barrenechea, UNIRIO
Miguel Antonio do Nascimento, UFPB
Oswaldo Frota Pessoa Junior, USP
Pablo Rubén Mariconda, USP
Patricia Maria Kauark Leite, UFMG
Pedro Sússekind Viveiros de Castro, UFF
Rafael Haddock-Lobo, UFRJ
Ricardo Nascimento Fabbrini, USP
Richard Theisen Simanke, UFJF
Roberto Bolzani Filho, USP
Rodrigo Hayasi Pinto, PUC-PR
Rolf Nelson Kuntz, USP
Romero Alves Freitas, UFOP
Rui António Nobre Moreira, Universidade de
Lisboa
Rúrion Soares Melo, USP
Salma Tannus Muchail, PUC-SP
Sandro Figueiredo Reis, UFRJ/UCAM
Scarlett Zerbetto Marton, USP
Silvio Seno Chibeni, UNICAMP
Simeão Donizeti Sass, UFU
Sofia Inês Albornoz Stein, UNISINOS
Thana Mara de Souza, UFES
Thelma Silveira da Mota Lessa da Fonseca,
UFMS
Thomaz Kawauche, UFS
Ubirajara Rancan de Azevedo Marques,
UNESP
Ulysses Pinheiro, UFRJ
Vladimir Pinheiro Safatle, USP
Zeljko Loparic, UNICAMP / PUC-PR

Editores de conteúdo

Giovanna Braz, UFSCar
Gustavo Gueraldini Michetti, UFSCar
Munique Gaio Filla, UFSCar
Lili Pontinta, UFSCar
Rafael Lopes do Valle, UFSCar

Diagramação

Rafael Lopes do Valle

Indexador

The philosopher's index

Editorial	4	
Entrevista	6	Wilma Patricia Maas e Marco Aurélio Werle
Artigos	23	Sloterdijk e a noção de subjetividade por tensões verticais Maurício Fernando Pitta
	36	A essência e a representação: uma análise acerca da crítica da imitação teatral em Rousseau Luciano da Silva Façanha
	50	Considerações sobre o estatuto do princípio da unidade sistemática no <i>Apêndice à Dialética transcendental</i> Marcele Ester Klein Hentz
	62	Estariamos todos condenados à má-fé? Gustavo Fujiwara
	81	O riso e a filosofia: Porchat, Prado Jr., Kundera Monica Loyola Stival
	87	A teoria da vontade segundo as questões 80–83 da primeira parte da <i>Summa Theologica</i> de Tomás de Aquino Richard Lazarini
	106	Romance e filosofia no século das Luzes: Rousseau escritor Thomaz Kawauche
Traduções	119	Reflexões sobre a mentira, de Alexandre Koyré Caio Souto
	133	Uma Anacreônica, de Tomás de Iriarte Renata Cordeiro
Poema	136	Plano de fuga Daniel Arelli

A *Revista Ipseitas* publica entrevistas, artigos, resenhas, traduções e, quando possível, alguma produção literária. A presente edição conta com uma entrevista, sete artigos, uma tradução e um poema.

A *Ipseitas* apresenta ao leitor a entrevista com os professores Marco Aurélio Werle (USP) e Wilma Patrícia Maas (UNESP). A entrevista foi concedida especialmente para esta edição durante a *I Semana de Filosofia e Literatura*, realizada em novembro de 2018 na UFSCar. A pesquisa de Marco Aurélio Werle se concentra principalmente no estudo dos aspectos filosóficos da reflexão estética sobre autores como Goethe, Schiller e Hegel. Já os estudos de Wilma Maas exploram, sobretudo, o campo da literatura. A especificidade dos estudos de cada um tornou instigante o debate sobre o *Bildungsroman*, conceito de importância fundamental para a estética alemã.

Este número conta também com sete artigos recebidos em fluxo contínuo, escritos por pesquisadores vinculados a diversas instituições do País. O artigo "Sloterdijk e a noção de subjetividade por tensões verticais", de Maurício Fernando Pitta, explora o conceito de subjetividade em Sloterdijk, que é pensado à luz da tensão entre dois indivíduos e não segundo as noções de indivíduo e de autonomia de um sujeito participante de uma universalidade transcendental. No artigo "A essência e a representação: uma análise acerca da crítica da imitação teatral em Rousseau", Luciano da Silva Façanha e Antonio Carlos Borges da Silva examinam a resposta de Rousseau na *Carta a D'Alembert* à concepção de D'Alembert sobre o teatro. O artigo procura mostrar como Rousseau justifica sua crítica a D'Alembert com base na distância intransponível que se vê entre o teatro moderno e a tragédia grega na representação das virtudes cívicas. Em "Considerações sobre o estatuto do princípio da unidade sistemática no Apêndice à Dialética transcendental", Marcele Ester Klein Hentz investiga a dificuldade em compreender adequadamente o estatuto crítico do princípio da unidade sistemática, proposto por Kant no "Apêndice à Dialética transcendental" da *Crítica da Razão Pura* em termos aparentemente divergentes: como princípio dotado ora de validade objetiva ora de validade subjetiva. Gustavo Fujiwara, no artigo "Estariamos todos condenados à má-fé?", problematiza as análises de Sartre, em *L'Être et le Néant*, sobre a má-fé, procurando mostrar a dificuldade que a radicalização desse conceito por Sartre traz para compreender a própria possibilidade de pensar uma saída do estado inautêntico. O artigo "O riso e a filosofia: Porchat, Prado Jr., Kundera", de Monica Loyola Stival, procura fazer uma reflexão sobre a filosofia a partir do riso, apoiando-se tanto no debate entre Oswaldo Porchat e Bento Prado Jr. sobre o que é filosofia quanto nas considerações de Kundera sobre o riso. Já Richard Lazarini, em "A teoria da vontade

segundo as questões 80-83 da Primeira parte da *Summa Theologica* de Tomás de Aquino", busca apresentar como o filósofo medieval considera a superioridade das faculdades volitiva e raciocinativa, concebidas como superiores não apenas pelo fato de harmonizarem as faculdades inferiores, mas também por possibilitarem a deliberação dos meios para a realização, segundo o ponto de vista da vontade, de um determinado fim bom. Por fim, em "Romance e filosofia no século das Luzes: Rousseau escritor", Thomaz Kawauche analisa a relação entre filosofia e literatura em Jean-Jacques Rousseau a partir da *Nova Heloísa*. Se, de um lado, Rousseau pensa uma ordem política considerada justa para o homem, por outro, o romance reconhecido como gênero literário é compatível com certos modelos de virtude, que poderiam servir de instrumento para a formação do agente sócio-político.

A seção *Traduções* traz a tradução realizada por Caio Souto do texto "Reflexões sobre a mentira", de Alexandre Koyré, cujo título original é *Réflexions sur le mensonge*.

A presente edição ainda conta com a tradução inédita, de autoria de Renata Cordeiro, do poema, pouco conhecido em língua portuguesa, "Uma Anacreônica", de Tomás de Iriarte.

Na seção dedicada à criação literária, a edição traz o ciclo de poemas "Plano de fuga", de Daniel Arelli, vencedor do Prêmio Paraná de Literatura de 2018.

A *Revista Ipseitas* deseja boa leitura a todos.

Lili Pontinta e Paulo Roberto Licht dos Santos

Entrevista

Wilma Patricia Maas e Marco Aurélio Werle¹

A *I Semana de Filosofia e Literatura da UFSCar*, ocorrida em novembro de 2018, procurou aproximar campos de pesquisa que, inicialmente estudados e desenvolvidos de forma distinta e apartada, conservam pontos em comum. É o que mostram os temas discutidos na entrevista com os convidados Wilma Patricia Maas, professora de Estudos literários da Faculdade de Ciências e Letras da UNESP-Araraquara, tradutora de *Futuro Passado* de Reinhart Koselleck e pesquisadora do conceito de "romance de formação", e Marco Aurélio Werle, professor do Departamento de Filosofia da USP, tradutor dos *Cursos de estética* de Hegel e pesquisador de filosofia da arte no idealismo alemão. Os professores citados abraçaram a proposta do evento, trazendo à programação temas cuja densidade exige a perspectiva conjunta da Filosofia e da Literatura. A entrevista a seguir sintetiza o espírito da *I Semana* em como os professores entrevistados tratam questões suscitadas pelos dois campos de conhecimento em pauta.

Ipseitas: Obrigado por estarem aqui, por terem acolhido o convite tanto para a entrevista como para a participação da *I Semana de Filosofia e Literatura UFSCar*. A proposta é discutir temas a partir das perspectivas da filosofia e dos estudos literários. A primeira pergunta, como praxe da Revista, é indagar aos entrevistados o que os motivaram a estudar seu campo de pesquisa. Profa. Wilma, como a sra. se interessou por Goethe, na área dos estudos literários?

Profa. Maas: Só posso responder a partir de um elemento biográfico. Goethe e o Primeiro Romantismo Alemão, que são hoje meu objeto de pesquisa mais frequente, fizeram parte do meu doutorado, há mais de 20 anos. Eles acabaram me levando a essa direção, em que as produções de literatura e estética estavam um pouco imbricadas, justamente por conta do período em que essa divisão em disciplinas está ainda mais maleável. Eu continuo me considerando uma pesquisadora de estudos literários, na medida em que seria ainda possível conferir alguma definição para esse conceito. É difícil hoje responder o que são os estudos literários. Há uma certa instabilidade no *corpus*, no objeto em si, que pode ser positiva, prolífica, produtiva, mas também pode levar a caminhos sem saída. Isso se dá por conta de uma certa facilidade de se ampliar muito o escopo do objeto de estudo em si, assim como também as abordagens a eles. Acho que então esse meu interesse por literaturas desse período eu devo

¹ Elaboração das perguntas, realização e transcrição da entrevista por Rodrygo Rocha Macedo. A entrevista se deu presencialmente no dia 29 de novembro de 2018.

também a professores que eu tive na universidade, no curso de literatura alemã da USP, que acabaram me levando para esse caminho imbricado.

Ipseitas: Prof. Werle, Hegel contempla um espectro amplo de assuntos, mas o sr. quis estética. É o que eu vejo ser a tônica da sua pesquisa. O que o levou a estudá-la?

Prof. Werle: Respondendo a esta primeira pergunta, eu devo dizer que não sei exatamente precisar os motivos que me levaram, ao longo da minha trajetória, à estética; não só à literatura, mas também a um certo contato com as artes plásticas. Eu diria que meu interesse não vem diretamente da literatura, digamos assim, como se eu fosse alguém que desde a juventude e a adolescência adorava ler livros de literatura ou os lia avidamente. Não foi desse modo que me aproximei da filosofia. Sempre tive gosto por literatura, mas confesso que não sou um grande e inveterado leitor de romances. Leio alguns, li alguns, e assim por diante. O motivo que me colocou nessa situação como professor de filosofia e de estética é principalmente filosófico, antes que literário ou "estético". Quando comecei o curso de filosofia, acabei me aproximando de filósofos que num certo momento encaminham o assunto próprio da filosofia para o campo estético e literário. Foi o caso de Heidegger (meu mestrado foi sobre Hölderlin e Heidegger), e depois de Hegel. Embora os hegelianos considerem que a estética não é o núcleo da filosofia de Hegel, e talvez não o seja mesmo, lembremos que os *Cursos de estética* possuem uma importância: afinal, no sistema acabado, a arte é a primeira figura do espírito absoluto. Talvez eu pudesse acrescentar um motivo biográfico e pessoal que me direcionou para a filosofia alemã, que se refere ao papel da língua alemã em minha vida, devido à minha ascendência alemã, o fato de eu ter nascido numa colônia alemã e ter falado o alemão na infância (um certo dialeto), antes do português, e primeiramente ter tomado contato com o "Brasil" depois dos 18 anos [*risos*]. Então quando comecei meus estudos universitários, digamos que a questão da língua e da linguagem foi para mim algo que me levou à literatura alemã: era uma forma de autoconhecimento e uma necessidade pessoal. No caso de Hölderlin (que fez parte de meu estudo de mestrado sobre Heidegger), muito cedo eu tentei traduzi-lo, como uma forma de me encontrar na linguagem como tal e na língua alemã. A literatura foi, pois, uma forma de me encontrar com a língua alemã. Ou seja, é um dado muito biográfico e particular, que se coloca para mim inclusive ainda hoje como uma certa contradição, que precisa ser resolvida a todo momento: viver no Brasil, falar português, mas no entanto ter uma ascendência alemã. Então, em termos gerais, essa é a minha resposta a esse primeiro ponto.

Ipseitas, São Carlos, vol. 5,
n. 1, p. 6-22, jan-jun, 2019

Ipseitas: Durante o evento, nas comunicações e nos debates, certos tópicos foram muito pontuados, como o que pode ser utilizado em filosofia para iluminar obras literárias, ou como os filósofos entendem a produção escrita de forma artística. Há algum nível de segurança (ou zona limítrofe) quanto à utilização das novas abordagens nos estudos literários a partir

de gênero, pós-colonialismo, economia, psicanálise, etc., sem incorrer em perigos como, por exemplo, o anacronismo entre a obra e perspectiva a que ela é submetida? Escutamos aqui [no evento] um posicionamento de que a filosofia tal qual se estuda não está dando conta para explicar o que se vive hoje, e isto reflui no que se escreve atualmente. Mas aí existe um problema: é possível incorrer em um desvio de perspectiva, um anacronismo, ao retirar ou inserir certas visões que não estavam sendo fortemente debatidas em épocas distintas de produção filosófica e literária?

Prof. Werle: Eu não tenho condições de responder em detalhes a essa questão, então vou dar uma resposta geral, que é a seguinte: penso que tanto os estudos literários quanto os estudos filosóficos precisam ser conduzidos segundo perspectivas mais universais, abertas e livres e não tão setorializadas ou particularizadas. Certas obras, por exemplo clássicas, contemplam vários problemas e vieses, de gênero, psicanalíticos, psicológicos, sociais, etc. Muitas dessas questões que hoje projetamos nelas não eram de fato uma questão quando essas obras surgiram. Muitas das ciências nem existiam ainda. Por isso, vejo como problemático eleger uma ênfase específica e tratar a literatura como se fosse um objeto a ser investigado cientificamente. O que motiva esse tipo de estudo está fora do interesse literário propriamente dito, ou do filosófico puro. Eu vejo esses desdobramentos de investigação, como por exemplo, os estudos de gênero, como uma questão de época, nossa. Digamos que toda época tem seus interesses, suas preocupações mais fortes e tendemos a projetar nosso tempo em outro. O tema "gênero", por exemplo, é hoje um problema forte, social. Mas, o anacronismo deve ser evitado.

Profa. Maas: Se eu entendi a sua pergunta (com a sua introdução e com a resposta do Marco Aurélio), acho que a gente está pensando na mesma harmonia. Mas eu entendo que se trata de perguntar se há uma base de segurança, ou seja, uma salvaguarda, quanto às diferentes possibilidades que parecem abertas aos estudos literários. Vou agora me ater especialmente aos estudos literários. A primeira coisa que tenho a dizer é que não tenho uma resposta quanto a isso, se existe essa salvaguarda quanto a manter a natureza que o fenômeno dos estudos literários como tais. E parece muito claro que há, sim, perigos, na escolha de uma determinada abordagem ao *corpus*. Assim como há perigos advindos da ausência dessa escolha. Já os formalistas russos, no começo do século XX, que podemos considerar talvez como os primeiros teóricos de uma teoria da literatura moderna, buscaram determinar a natureza dos fenômenos literários, e para eles, em última instância, essa *literaturnost*, essa "literariedade" se impõe como linguagem: a língua e a linguagem constituíam o material da literatura. Mas dizer isso hoje é dizer muito pouco, eu penso, uma vez que isso não basta para delimitar o campo dos estudos literários – não basta mais. Eu penso que os estudiosos de literatura sempre terão que se haver com essa questão: ou seja, a ausência da especificidade de um *corpus*, e daí a conseqüente multiplicidade de abordagens possíveis, quase chegando a uma espécie de relativismo que acaba gerando uma crítica hoje muito

comum dentro dos próprios estudos literários. Cada vez mais, os limites que definem o próprio conceito de literatura se tornam mais fluídos, assim como a ideia de uma forma literária essencial, possuidora de uma essência, uma estrutura regular e facilmente reconhecida, como foi, por exemplo, a forma do soneto na Renascença. Então essa ideia de que existe um fenômeno, um *corpus*, um objeto com características muito bem definidas, que encaminham previamente a um certo tipo de abordagem, essa noção nós não a temos mais. Essa noção que os formalistas tentaram iniciar nos estudos de literatura pela "via imanente", vamos dizer que ela tenha sobrevivido por muito tempo até os anos 1950-1960 em certo nicho. Essa abordagem ainda existe, porém não é a única. É o caso quando você citou o anacronismo como consequência disso, mas há outras consequências. Eu digo que a gente não pode simplesmente eleger uma abordagem nos estudos literários, uma vez que o objeto em si é ele mesmo instável.

Ipseitas: Então todas [as abordagens] seriam válidas, aplicadas como válidas. Válidas não, aceitáveis...

Profa. Maas: Existe essa possibilidade, daí você ter hoje tantos trabalhos com uma visão psicanalítica, por exemplo (um termo que vocês usaram aqui) de um objeto, de um autor, de uma obra de uma época em que a psicanálise nem havia como disciplina. Os resultados são vários. Não é possível agora legitimá-los ou não, pois isso depende de um exercício, de um juízo, que a gente não consegue fazer *in abstracto*.

Ipseitas: Além da proposta de Lukács, o "romance de formação" possuiria também características que classificariam uma obra literária como *Bildungsroman*, tais quais a consciência do protagonista de que se insere em uma sequência de situações que lhe darão amadurecimento e senso de orientação no mundo, etc. No caso de exemplos de romances serem considerados "de formação", embora não contenham todas as características que os comentários e pesquisas indicam sobre o citado gênero, haveria algum procedimento ou perspectiva utilizada para identificar aspectos literários quanto à classificação do romance de formação, no intuito de resolver os impasses de definição do *Bildungsroman*? Se, por exemplo, o romance detalha a infância de um personagem, ele pode ser classificado como "romance de formação"? O personagem [de um *Bildungsroman* pode provir] de classe trabalhadora, mas o *Meister* trata da classe burguesa. Haveria um norte?

Profa. Maas: Eu acredito que essa pergunta é uma das mais importantes quando se fala do "romance de formação", e já começo dizendo que não acredito que esse ponto possa ser resolvido. Inclusive Marco Aurélio e eu em outra oportunidade começamos a debater esse assunto. É boa essa oportunidade hoje aqui para podermos falar sobre isso. Eu diria que já a fortuna crítica dos anos 1980, a norteamericana e a alemã, por exemplo, porque são mais frequentes, já fizeram a revisão desse conceito e do próprio gênero. Eu diria que uma posição razoável é que entende a

existência do romance de formação como um fenômeno historicamente datado e atrelado discursivamente a condições muito específicas. Ao que consta, o termo foi criado em 1810 pelo filólogo Karl Morgenstern. Ele emprega esse conceito pela primeira vez e o vincula ao romance de Goethe, mas também à sua própria trajetória (a do Karl), que também está preocupado com uma pedagogia do indivíduo, com a possibilidade de um processo de formação individual. O termo, por sua vez, se torna corrente no vocabulário das ciências humanas em alemão, principalmente via filósofo Wilhelm Dilthey. Ele coloca esse termo em circulação na obra *Leben Schleiermachers*, e também o associa ao Meister e ao conceito alemão de humanidade, assim como também faz Thomas Mann, que considera então esse romance uma forma essencialmente alemã. Até agora, o que nós temos são discursos tanto sobre o conceito quanto sobre o gênero como uma forma extremamente datada e específica de um certo registro histórico. Do ponto de vista de uma teoria da literatura que ainda se constitua sobre a ideia da existência de gêneros literários, trata-se de um grande problema. O repertório formal capaz de delimitar o romance de formação é diminuto e ao mesmo tempo conteudístico: eu não posso falar que, no caso da análise literária, um narrador em terceira pessoa seja típico do romance de formação, e que uma narrativa em primeira pessoa não seja típica do romance de formação. Tem muito pouco elenco, da perspectiva formal, para poder definir o que é um romance de formação. É lógico que existe um núcleo, que seria a trajetória de uma personagem masculina, que passa por diferentes experiências de vida, até em princípio atingir um determinado equilíbrio. Para não me alongar muito, o programa narrativo, essa trajetória, essa narração do romance de formação, ela se confunde e também se imbrica com o próprio programa narrativo do romance como gênero, o que é em si já um outro problema. O romance de formação em princípio, essa forma como uma forma diferenciada, está muito próximo da forma romanesca do romance moderno em si (o que por si já torna mais complexa essa definição romanesca específica). O Lukács, por sua vez, viu no Meister a possibilidade de síntese entre individualismo romanesco e a objetividade épica. Com isso ele ressalta a busca de equilíbrio entre o indivíduo e o mundo exterior, que é por si só o resumo do programa narrativo da forma romanesca, que se repete no romance de formação. Essa minha resposta é uma tentativa de escapar dessa pergunta porque imagino que essa pergunta não seja respondida. O próprio *Cânone mínimo*² (minha tese de doutorado que depois foi publicada como livro) é na verdade o resultado dessa tentativa, no caso minha, de fazer um balanço dessa crítica toda, desde a genealogia da forma, e tento chegar até uma compreensão contemporânea. E a conclusão a que chego é essa: é muito difícil você construir um repertório que consiga delinear a especificidade do gênero, uma vez que ele em princípio é extremamente datado e se constrói sobre o romance de Goethe. E isso sendo o discurso crítico sobre o romance, que se confunde com questões biográficas dos próprios autores, ao mesmo tempo que é um programa narrativo com

2 MAAS, Wilma Patricia. *O cânone mínimo: o Bildungsroman na história da literatura*. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

elementos da forma romanesca. É dessa forma que consigo justificar a existência e a subsistência do termo, mais como subversão de um cânone mínimo do que propriamente como manutenção das suas características.

Ipseitas: Prof. Werle, o sr. teve um artigo publicado recentemente sobre o E.T. A. Hoffmann, sobre o *Gato Murr*³, que seria uma leitura do *Meister*...

Prof. Werle: A Wilma mesmo fala isso no livro dela, sobre o cânone mínimo. Como você já notou, não é uma pergunta para mim, eu diria, é mais uma questão para os estudos literários e menos filosófica. Tentarei dizer algumas coisas partindo do termo *Bildungsroman*. A Wilma acabou de fazer considerações sobre o caráter de acesso à literatura por esse conceito, e o problema implicado nesse acesso, pelo conceito e tudo mais. Não tenho condições de discutir esse ponto. Minha questão (lembrando-me de uma conversa que Wilma e eu tivemos há alguns anos) é a seguinte: tenho uma discordância, em princípio, em relação ao uso do termo "Bildungsroman" como classificação literária, embora seja sem dúvida uma espécie literária que se repetiu, no caso do *Gato Murr* em relação ao *Meister*. Mas, é preciso ver que uma série de outros registros compõem no *Gato Murr*, detalhes e peculiaridades que estão acima da categoria geral *Bildungsroman*. Me incomoda, aliás, essa classificação no caso do *Meister*, quando se toma essa categoria como fio privilegiado de sua interpretação. Vejo que se trabalha com isso, e a Wilma não é a única que já lidou com essa perspectiva, embora seja também crítica dela. Lembro aqui do nosso colega Mazzari⁴, que é uma pessoa que eu considero muito competente e capaz nos estudos de Goethe, mas ele tem, por assim dizer, um projeto em torno de desdobramentos desse gênero, ao traduzir obras do século XIX, o *Verde Henrique*, de Gottfried Keller, e escrever inclusive sobre *Grande sertão: veredas*, etc., problematizando toda essa questão do *Bildungsroman* como gênero e como algo que se repetiu na literatura. Esse não é meu assunto [risos], mas vou tentar explicar o que me incomoda com esse procedimento de "classificação" das obras literárias por meio de um termo como o *Bildungsroman*, e o incômodo possui um fundo filosófico, que se refere mais ao conceito mesmo de *Bildung*, formação, e talvez menos ao termo "romance de formação". É preciso atentar para o fato de que o termo une duas coisas: *Bildung* e *Roman*; entretanto, são universos distintos e problemas distintos: uma coisa é "romance" e sua tradição desde o século XVIII principalmente, outra coisa é "formação", algo que surge no universo pós-kantiano principalmente. E não se deve confundir *Bildung* com "educação", uma vez que o termo *Bildung* constitui sobretudo um grande problema da filosofia alemã clássica entre Kant e Hegel. Digamos que meu incômodo tem a ver com Hegel, quando, por exemplo, Jean Hyppolite, no comentário que faz de Hegel no clássico estudo *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*, afirma que a

3 WERLE, Marco Aurélio. *A dimensão filosófica do Meister de Goethe e do Gato Murr de Hoffmann*. *Discurso*, vol. 47, n. 1, pp. 283-306, 2017.

4 Marcus Vinicius Mazzari, professor do Departamento de Teoria Literária e Literatura Comparada da USP.

Fenomenologia do espírito é uma espécie de romance de formação, que segue a ideia do *Meister* de Goethe. Mas, coloquemos devidamente o aspecto filosófico em jogo: o conceito de formação tem a ver com desdobramentos de Kant em relação ao conceito de subjetividade. E essa subjetividade deve ser vista como um percurso, um caminho analítico e dialético: é a tese de Hegel na *Fenomenologia do espírito*. E esse percurso em Hegel é negativo. Então acho complicado quando se lida com a ideia "positivante" e "simplista", quase psicológica, da formação, como residindo no fato de que determinado indivíduo, geralmente quando está na juventude, vai crescendo, crescendo, e assim, para ficar nos termos hegelianos, chega, aos trancos e barrancos, ao "absoluto". Teríamos, portanto, ao lidar desse modo com a *Bildung*, uma leitura equivocada tanto de Hegel quanto de Goethe. Já escrevi algumas coisas sobre o sentido da experiência do *Meister* com o teatro, tematizando o sentido negativo, mas ao mesmo tempo histórico, da *Bildung*. Não posso, porém, aqui desenvolver mais o tópico, por questão de tempo. Vamos agora ao termo "romance". Uma das teses que estou tentando desenvolver, uma certa intuição ou hipótese, é que Goethe estabelece no *Meister* o fim da época do teatro e inicia a época do romance como gênero. Ou seja, é um romance que no interior dele mesmo decreta o fim do teatro e afirma a si mesmo como gênero. A grande questão do romance do *Meister* não é que ele é um romance de formação, mas um momento privilegiado de formação do romance, da afirmação do romance desde a experiência do teatro, num embate interno e dialético entre drama e romance. E o palco dessa passagem do teatro para o romance no interior do romance é Shakespeare, o modo como *Meister* interpreta o Hamlet... O problema do romance do ponto de vista filosófico é o desse novo homem que, segundo Lukács, surge no período pós-revolução francesa, que não tem mais Deus, não tem mais uma metafísica que o sustenta. Eu escrevi sobre isso um artigo intitulado "O idealismo de Schiller nos *Anos de aprendizagem de Wilhelm Meister*", publicado na revista Tempo Brasileiro. Schiller afirma, nessa carta que você [profa. Maas] citou hoje à tarde⁵...

Profa. Maas: De 1797?

Prof. Werle: Carta para Goethe, de julho de 1796, se me lembro bem. Na verdade, Schiller escreve três ou quatro cartas para Goethe em julho de 1796, nas quais estabelece que a grande questão do *Meister* é que não há mais metafísica, não há mais moral, direito, etc. e também não existe mais um Deus que sustenta a vida humana. Ou seja, o romance do *Meister* está trabalhando com algo que não poderá mais existir como fio condutor da existência depois de Kant e da Revolução Francesa, isso num sentido histórico e filosófico. Eu penso que o assunto do romance, em grande medida, é isso: é esse mundo (seguindo de novo o Lukács) em que o homem está, pela primeira vez na história, totalmente entregue a

5 Referência à apresentação "Formação estética no *Meister* de Goethe" proferida pela profa. Wilma Patrícia Maas na I Semana de Filosofia e Literatura UFSCar.

si mesmo, tem que decidir ele mesmo a sua existência. Essa é a grande lição da Revolução Francesa e é o que inaugura a nossa modernidade, e o *Meister* põe isso em romance, põe isso em obra. São questões que eu vejo nos dois termos "romance" e "formação". Só que essa ideia de formação, e eu concordo com a Wilma, tornou-se problemática ao longo do século XX. Digamos que no século XIX tudo bem, a questão ainda tinha uma certa validade. Lembro que meu colega Renato Janine Ribeiro fez uma resenha na Folha/Estadão sobre esse romance quando foi traduzido e publicado no Brasil, em 1994⁶ (guardo essa página de jornal até hoje [risos]), dizendo mais ou menos o seguinte: que para nós o *Meister* parece um sujeito carola, meio tonto, aquela coisa de "formação pela formação". No entanto, no nosso mundo isso não se põe mais como um horizonte de vida. Hoje, quando entramos na existência, no mundo, ninguém mais segue esse roteiro, expresso nos termos: "você precisa seguir isso ou aquilo na vida". Você entra na existência já com a perspectiva "rebaixada", não em princípio não tendo condição e nem almejando "formar-se". Digamos que o próprio mundo já está constituído de tal maneira que essa ideia é por si só equivocada. O mundo mesmo não requer e nem espera isso dos indivíduos. Então a ideia de "formação" se torna complicada (embora não impossível e nem também por si só obsoleta) nesse sentido "clássico", visando uma ordenação da existência segundo o "todo" ou o "universal" (universal abstrato). Em suma, aqui seria preciso tematizar a relação entre a filosofia clássica de Kant a Hegel e sua herança nos séculos XIX e XX... Algumas ideias esparsas sobre tudo isso [risos]...

Ipseitas: Pegando o que o prof. Marco Aurélio falou com a profa. Wilma, como a coisa [romance de formação] é muito específica, teria que ser no âmbito alemão. Uma vez que a educação/formação seria uma consequência dos hábitos que fazem com que o personagem saia de um ponto e chegue a outro, e que esse [último] ponto seria sempre progressivo, aplicado à literatura, eu poderia dizer que *Grandes esperanças* do Charles Dickens não poderia ser um romance de formação, porque o personagem não tem poder nenhum sobre o que vai acontecer com ele e porque ele está no âmbito econômico, social e geográfico distinto do que é o alemão.

Profa. Maas: Primeiro eu queria dizer que concordo totalmente com o que o Marco Aurélio acabou de dizer. Essa foi uma das intenções de quando eu escrevi a tese: na verdade eu comecei com essa ideia inicial *naïve* de que existe um programa de formação dentro dessa literatura, que é possível, que é um programa teleológico.

Prof. Werle: E que a pessoa finalmente "se forma".

Profa. Maas: Exatamente. Nós aqui já demos exemplos (tanto na fala anterior quanto agora) que o personagem absolutamente não "se forma" como o esperado. E existe ainda um outro componente, que eu cheguei

⁶ RIBEIRO, Renato Janine. A educação do amor: Goethe criou o mais perfeito "romance de formação" europeu. *Folha de São Paulo*. São Paulo, 23 de outubro de 1994, Caderno +Mais!

a citar na minha apresentação, mas não desenvolvi, que é o componente da "ironia", da qual o neófito é a todo momento o objeto. Mas como toda boa ironia, é uma ironia escondida, não é uma ironia evidente. E quem delineou e entendeu isso bem, me parece, foi o Friedrich Schlegel, que fez aquela resenha do *Meister* alguns anos depois. E isso que você falou agora: será que o romance de formação só pode existir dentro dessas premissas? Especificamente alemão, durante os últimos anos do século XVIII e começo do século XIX? Eu diria que nem isso, porque o que se erigiu nesse momento não foi o romance de formação, mas foi o discurso que o legitima, que o celebrizou. Essa seria a minha hipótese.

Prof. Werle: Uma observação ainda, pegando o gancho (que seria assunto para uma outra ocasião): eu vejo as *Cartas sobre a educação estética do homem* de Schiller seguindo um percurso parecido ao de *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister* de Goethe. Ambos surgiram quase na mesma época (1795-97). E justamente também vejo que Schiller não lida com uma ideia meramente "comportada" ou "comum" do "impulso lúdico", entende? De algo que vai finalmente levar a uma harmonia do ser humano, trazer a felicidade, etc. Certamente Schiller fala disso, tem isso na obra, mas eu sempre fico bem mais atento para o que ele fala sobre o problema dessa proposta no contexto de uma sociedade e cultura iluminista e pós-iluminista, o que surge principalmente nas cartas quarta, quinta e sexta. É ali que a questão de Schiller está mais forte, não em frases do tipo: "o homem só é homem quando brinca".

Ipseitas: A próxima pergunta toma como exemplo tanto a poesia de Hölderlin como o Wilhelm Meister. Sobre esta última obra, Schiller teria dito que nele a "ideia" (formação plena) se coloca na contingência, mas ao mesmo tempo não pode realizar-se nela, justamente devido a seu caráter ideal e infinito⁷. Essa não-concretização da ideia na contingência guarda semelhanças com o que Hegel, nos Escritos de Juventude, interpretou como o "fracasso" do plano de Jesus em introduzir moralidade e religiosidade no seu povo. Isso é visto no artigo que a profa. Wilma revisitou alguns momentos da *Viagem à Itália* do Goethe⁸, que tem essa carga da simbologia cristã. No tocante a Hölderlin, foi explicado certa vez que tanto o homem está "aberto ao destino" como "somente quando o ser, no sentido do destino, nos solicita, também é possível uma correspondência de acordo com o ser, seja para com o homem, seja para com os deuses"⁹. Uma vez que a natureza da representação artística é prosaico-religiosa, pois o conteúdo da religião é o mesmo da arte, a poesia e a prosa romanesca podem entender a narrativa como "destino", na acepção religiosa que essa palavra carrega?

7 WERLE, Marco Aurélio. *A dimensão filosófica do Meister de Goethe e do Gato Murr de Hoffmann*. *Discurso*, vol. 47, n. 1, pp. 283-306, 2017.

8 MAAS, Wilma Patricia. *Sublime, natureza e catolicismo: a Viagem à Itália como repertório de uma possível estética goethiana*. *Pandaemonium*, São Paulo, v. 20, n. 30, pp. 1-20, maio-jun. 2017.

9 WERLE, Marco Aurélio. *A poesia na estética de Hegel*. São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2005, p. 69.

Prof. Werle: Acho complicado falar sobre o tema do destino, de um certo percurso na existência, etc. Tomando de novo o romance do *Meister*, e me apoiando livremente em Lukács, da *Teoria do romance*. Eu acho interessante o ponto de partida de Lukács, sua indagação inicial: qual é a dinâmica do romance? E que ele responde mais ou menos assim: temos de início uma subjetividade, etc., que na época moderna tem de se realizar ou ser realizada, etc. Faz parte dela (isso é explorado por Hegel) sair de si para ser o que ela é. Daí que talvez essa ideia da formação possa ser entendida nesse sentido: é preciso agir, o ser humano tem que agir; senão ele não é. Isso é o que distingue o ser humano dos animais. E, portanto, ele tem um percurso, só que esse percurso humano é justamente humano, ele não é divino, é contingente e finito. Não vivemos mais numa época em que os deuses nos conduzem ou nos acolhem de modo bem-aventurado, por isso não podemos nos contentar mais com o drama, que representa a perseguição de um alvo, de uma finalidade. Pelo contrário, a realidade do homem moderno é mais "épica", mas não no sentido da épica antiga, que tinha ainda um alvo. Agora o "retardamento" é mais significativo (o retardamento é algo discutido na correspondência de Goethe e Schiller). Essa é a questão que abre o livro de Lukács... O romance tenta dar conta de uma situação humana de realização, como se o ser humano tivesse um destino, mas na realidade ele não o tem. Essa ambiguidade gera então o princípio formal da ironia, que consiste nisso: você tem que agir, mas de antemão esse agir não vai dar em nada (todavia ao mesmo tempo vai dar em algo, senão não faz sentido existir...). Digamos que o problema do destino se coloca dessa maneira "deslocada", "distorcida". Herdamos o tema do destino dos antigos, mas temos dificuldade de "acertar" [*treffen*] (Hölderlin) algo. O jovem Hegel tinha uma preocupação particular com esse tema (antes de 1800), mas depois (a partir de 1801), ao pensar mais profundamente sobre a constituição do mundo moderno, da sociedade moderna, regida pelo princípio do entendimento, ele o abandona parcialmente. Pois, não é propriamente mais um problema moderno.

Ipseitas: Essa é a questão do Iluminismo. Ele tenta tirar esse conteúdo do divino dentro das ações do indivíduo. Hegel e Goethe, mesmo havendo presenciado a Revolução Francesa, não abandonam esse conteúdo espiritual. Existe o Iluminismo que culmina, de certa forma, na Revolução Francesa. Estão lá Goethe e Hegel na mesma época, mas parece que eles não abandonam a religião pela razão. Como estão considerando a religião? Com o Goethe escrevendo as *Viagens à Itália* e com o Hegel falando sobre destino nos *Escritos juvenis*. Assim, Goethe e Hegel não teriam abandonado o projeto religioso numa situação em que Deus estaria regendo as ações humanas, mesmo no projeto do drama, em que não existe mais um divino sendo colocado, imposto ao homem, como era feito na tragédia. Ou então, a segunda possibilidade seria a de que existe Deus, mas o homem não está mais querendo obedecer a Deus. E no mundo do romance, o fato de Goethe e Hegel não abandonarem a chave cristã, dentro da produção escrita, poderia ser uma continuidade do que a gente entende como destino na

religião transformado em narrativa literária. O *Meister*, que está num ponto e chega a outro sempre progressivo, seria um reflexo desse não-abandono de Goethe e Hegel?

Profa. Maas: No caso do Goethe, a minha tendência é dizer que não. Tanto que não me parece que haja de fato um programa no texto do *Meister*. Trata-se antes de uma trajetória quase incidental, acidental, de caráter muitas vezes fragmentado ou episódico... Existe uma fala no romance, acho que no livro VIII, quando todas as coisas que tinham que acontecer já aconteceram, todos os episódios já se desenvolveram, o próprio personagem faz uma espécie de balanço. Uma das personagens diz para o Meister: "Você está de posse de um grande bem, um grande tesouro. A resposta do Meister é a seguinte: "Eu me sinto como Saul, filho de Quis" – que são personagens bíblicas – "que saiu à procura do jumento de seu pai e encontrou um reino". Isso que ele encontra na sua trajetória de formação do romance, é via incidental, não planejada, não é teleológica, absolutamente. Ele não encontra Deus, não encontra o título de nobreza, no fim do livro a personagem se encontra tão desprotegida e desorientada quanto a personagem Werther em seus últimos momentos, num verdadeiro "limbo", como muitos autores chegam a falar. Tanto que, no livro seguinte, a personagem vai ser condenada a passar nunca mais de três dias no mesmo lugar, ou seja, passa a viver uma vida itinerante. O casamento que havia sido prometido não se realiza, a imigração para a América não ocorre. Não há absolutamente um fim, seja ele religioso, seja ele na realização individual. E eu concordo quando o Marco Aurélio falou, e você também falou, na questão do destino, como na tragédia grega, isso absolutamente não se dá, não só no romance do *Meister* como em qualquer outro tipo de romance. Essa ideia de destino pré-determinado absolutamente não cabe na ideia de uma narrativa que tem como protagonista um indivíduo de fato.

Prof. Werle: Talvez eu pudesse complementar com algumas considerações a mais sobre o tema do destino, novamente a partir de *Os anos de aprendizado de Wilhem Meister*. No começo do Livro II, se não me engano, Meister faz uma viagem de barco e encontra justamente alguém com quem começa uma discussão (que inclusive é citada pelo Mazzari num comentário): se a existência humana é guiada pelo destino ou pelo acaso. Mazzari aborda isso num sentido mais geral, abordando os conceitos em si mesmos. Eu faço uma leitura um pouco diferente, vendo esse tópico como algo que permeia todo o *Meister*. Eu acho que no *Meister* existe uma influência muito forte de Schiller, e Schiller fez com que Goethe lidasse no *Meister*, em grande medida, com uma chave kantiana da terceira *Crítica*. De modo que esse problema destino/acaso deve se colocar numa relação, por assim dizer, dialética e reflexionante. O que significa dialética? Significa que há um fim, mas não há fim. É uma finalidade sem fim. *Meister* tem uma finalidade que não tem um fim. Ao longo do romance inteiro (seguindo aqui uma intuição na qual estou trabalhando há alguns anos, numa tentativa de um dia escrever um livro

sobre o tema) existem os momentos afirmativos, por exemplo, quando Meister se encontra com o pessoal do teatro, momento de uma *euforia* (com finalidade, livro II) seguidos de momentos negativos, de queda (sem finalidade, livro III, no confronto com o mundo da corte, quando quase tudo dá errado). O *Meister* é o tempo todo um juízo kantiano em obra e ato. Ele tem uma finalidade, mas essa finalidade não pode ter um fim específico, se não quebra a finalidade. Há um fim, mas também há contingência, uma espécie de "jogo", o momento da imaginação (poesia/teatro) e o momento do entendimento (prosa/vida). Eu ainda ligo a isso o que o Hegel fala nos *Cursos de estética* sobre o *Meister* num certo momento do terceiro capítulo da forma de arte romântica (volume II) e no capítulo sobre a poesia (volume IV): o gênero romance reúne a poesia do coração e a prosa da vida. Tem um assunto que é o teatro e outro assunto que é a vida, e que aparece nos últimos livros. O teatro critica a vida, mas em que sentido? O exemplo mais forte é a personagem Werner, que segue a profissão de comerciante. No fim do romance ele e Meister se encontram. Ele faz um balanço de sua vida, olha para o Meister e fala: "Puxa, como a vida te fez bem! Você está tão bem enquanto eu estou tão mal, trabalhei demais ao longo da vida e me tornei um hipocondríaco do trabalho". Fez falta para Werner o teatro na vida. Pois a experiência do teatro trabalha a "poesia do coração", da qual Hegel fala. Então é uma crítica à vida. Mas há também uma crítica da vida ao teatro nos últimos livros! Tome-se, por exemplo, a personagem Teresa, que critica a mãe dela, por ter seguido a carreira de atriz, tendo assim tido uma vida confusa e atrapalhada. No mundo do teatro, quem apenas se entrega à poesia do coração acaba não tendo noção da vida, permanece um pobre coitado que se apresenta esporadicamente no palco, tentando ganhar o seu pão (isso aparece fortemente em *A missão teatral de Wilhelm Meister*, primeira versão do romance, anterior a 1790). Eu entendo o *Meister* como uma relação dialética: não tem vencedor ali, mas vejo também que não há perdedor. Se você o pensa só negativamente, acho problemático; se o pensa só positivamente, também é problemático.

Profa. Maas: Essa proposta evidencia muito bem no livro o que é vida em relação ao teatro: as personagens femininas que são atrizes têm um fim "ruim": uma morre de amor, de paixão, de patologias sérias, assim como a própria Mignon, que também morre. O Goethe disse uma vez, não a propósito do *Meister*, que alguém o tinha acusado de defensor dos costumes libertinos. A resposta dele é assim: "Na minha literatura, as mulheres adúlteras têm um fim triste: ou elas enlouquecem ou morrem". É exatamente o que acontece da personagem Aurelia, que era atriz que faz o papel da Ofélia [da peça *Hamlet* de Shakespeare]. Ela foi a representação da própria experiência no palco, e dias depois ela morre. O texto legitima isso.

Ipseitas: Essa pergunta contém meio que o espírito do que o evento de Filosofia e Literatura se tornou: Georg Lukács admite que, a partir de *Wilhelm Meister*, o tipo humano e a estrutura são condicionados pela necessidade formal de que a reconciliação entre interioridade e mundo

seja problemática mas possível, ou que, apesar das lutas e descaminhos da história, essa mesma reconciliação possa ser encontrada¹⁰. Estariam contempladas, na estrutura do citado romance, a "referencialidade mútua entre totalidade e individualidade". Contudo, Lukács sugere que o romance teria uma estrutura mais ou menos linear, na qual os episódios mostrariam as peripécias e desventuras do personagem até que ele chegue a um final. Numa visão mais crítica, a produção do romance tem apresentado drásticas mudanças de estrutura (tal como o final "aberto", a possibilidade de ler um enredo sem ordem específica de capítulos, etc.). Esse "esgarçamento" da forma do romance estaria previsto na sua proposta inicial? O autor pode arbitrar essas liberdades? Essa liberdade pode ser compreendida como uma confirmação da mudança estrutural do objeto de arte tal como Hegel apresenta nos *Cursos de estética*?

Profa. Maas: Primeiro, a gente não pode falar do "romance", mas dos "romances", por exemplo: o romance lukácsiano de herói problemático, o romance de vanguarda do início do século XX, o nouveau roman, o romance pós-moderno (que seria esse tipo de romance que você permite enxertos e intertextualidades, outras perspectivas narrativas), etc. Existem vários tipos de romance. Isso desde pelo menos a vanguarda do século XX, como André Breton em *Nadja*. Esse "esgarçamento" da narrativa do romance realista tradicional já se deu, já deixou de ser um problema, pelo menos para a teoria literária. É claro que qualquer pessoa pode "cometer" um romance hoje com o herói lukácsiano, com o herói problemático, um herói à la Wilhelm Meister de formação, ou um herói dickensiano, tudo isso é possível. Mas não existe essa ideia de que há um protótipo de forma romanesca para além dos efeitos didáticos que isso tenha resultado. O próprio Schlegel na revista *Athenäum*, que se ocupou muito com essa questão do gênero romanesco, vai dizer que o romance é um gênero moderno por natureza, e que pode contemplar diferentes formas, inclusive de mutação. Na época de Schlegel, o que estava em jogo era transgredir as normas do gênero. O romance era capaz de fazer isso, pois podia ser um conjunto de diferentes gêneros. Para tentar responder à pergunta, que é uma questão frequente, há vários arautos para a crise do romance, do fim do romance. O Günter Grass, por exemplo, na obra *O tambor*, apresenta a personagem Oskar Matzerath, que conta sobre si mesma na terceira pessoa: "Então Oskar Matzerath decidiu escrever um romance, apesar de todos aqueles que dizem que não é mais possível escrever um romance, e mesmo assim escrevem um bem grandão". Então a própria literatura já está fazendo essa metalinguagem do romance há algum tempo. Não me parece que isso anuncie o fim do romance, ou o fim da literatura.

Ipseitas: Nos *Cursos de estética*, o Hegel faz uma definição de romance. Ele explica que há o romance, mas há também o romanesco, mais conectado ao conceito de "cavalaria". Contudo, o Hegel não aprofunda

essa distinção, o que pode ser uma coisa boa, porque não encerraria as possibilidades do que seja uma narrativa.

Prof. Werle: Para especificar e esclarecer esse ponto na estética de Hegel, é preciso distinguir entre as categorias de "romance" e "romanesco". Nos *Cursos de estética*, Hegel critica o *Meister* dizendo que no fundo o verdadeiro assunto desse romance não tem interesse efetivo, real, relativo à *Wirklichkeit*. Na verdade, trata-se do modo de como um indivíduo chega à razão, como apara seus chifres. Ele enfrenta dificuldades, mas no fundo acaba se acomodando na vida, tem mulher, tem filhos, a cruz da vida doméstica, etc. Esse assunto é inteiramente trivial para Hegel, algo que acontece com praticamente todos os seres humanos, sendo monótono e de pouco interesse estético mais elevado. Talvez até isso tenha influenciado a minha posição negativa diante do *Meister* como um discurso "edificante", de não levar tão a sério o sentido "positivante" da *Bildung*. Já o *Dom Quixote* é mais apreciado por Hegel, porque é comédia romanesca, ou seja, por não levar a sério a vida cotidiana como tal. O romanesco é comédia, ao passo que o romance tenta ser trágico, levar a sério o que é comédia no romanesco. O problema de Hegel é esse: não há mais a possibilidade de fazer uma obra em sentido elevado na época moderna, não nos "ajoelhamos mais diante de obras de arte". E aí eu chego à sua pergunta, para fechar essa entrevista. Você em certo momento fala de individualidade e totalidade, e você usa a palavra "fim", e aqui pego um gancho para falar rapidamente de meu livrinho *A questão do fim da arte em Hegel*. Eu vou tentar dizer algo acerca da questão do romance não pelos diferentes romances, pois, como já falei no início, não sou um grande leitor de romances. Vou me ater mais uma vez apenas no *Meister* e agora também mencionar Heidegger e colocar a seguinte pergunta: que expectativa anima a ideia de formação na estética alemã clássica de Kant a Hegel e qual o seu futuro? Como já falei antes, é a ideia de subjetividade, de uma subjetividade que tenha capacidade de agir, embora ela seja moderna, e a dificuldade que se coloca é grande, pois a ação é uma característica do mundo antigo. Os antigos sabiam agir, os modernos ficam paralisados, bloqueados: ser ou não ser... *Hamlet* é o maior exemplo dessa dificuldade de agir. Só que a filosofia alemã clássica tenta recuperar a ideia de uma subjetividade que se forma e que portanto sai de si e se realiza a si, em si e para si, tenta de algum modo conciliar a modernidade com a antiguidade. Essa é a expectativa que está em Hegel, da união entre substância e sujeito, mas o problema é que ela está projetada no passado, é no fundo uma expectativa do passado. Hegel não a vê se projetando no futuro. O que ocorre então no século XX, se partirmos agora de Heidegger? A negação em Hegel se realiza como negação determinada: a conjugação do em-si e do para-si como um-para-o-outro. Chega-se no em-si e no para-si. Ou seja, o ser humano supera a si e ao mundo, não fica na mera certeza sensível. Passa pela percepção, entendimento, razão, etc., e chega, enfim, ao absoluto. Esse esquema está na literatura em grande medida, por mais que já existam naquele momento certos lampejos românticos que tentam desmentir isso, dizer que algo se "quebra". No entanto, essa quebra se manifestará apenas de fato no

século XX, por exemplo, na diferença entre o "nada" de Heidegger diante da negação determinada de Hegel. O nada de Heidegger gera a angústia, ele é angustiante: o nada que nadifica. O que significa isso? É o homem do século XX. A gente não consegue mais ir do em-si ao para-si. Há um bloqueio. Lembro aqui do Beckett: *Esperando Godot*. Ou seja, o negócio travou. Nossa existência travou. A nossa existência não tem mais isso de "nascer, crescer, casar, filhos, uma profissão digna, etc. e uma morte serena", uma subjetividade tranquila, enfim. Eu tenho para mim (imagino que os romances ainda tratem disso hoje) que esse é o assunto contemporâneo: diferentes tentativas de efetivação daquilo que bloqueia o ser. E já nos acostumamos com isso. Nem há mais a esperança de que um horizonte de sentido se realize de outro modo. Não há mais Deus na existência. Pois, no fundo, a subjetividade moderna lidava com a ideia de um Deus na existência, de uma transplantação do divino (mesmo como postulado) no sujeito, e esse Deus morreu com Nietzsche (e em Heidegger). Enfim: tentando pegar o problema filosófico dentro dessa questão literária.

Ipseitas: A última pergunta é uma curiosidade. Profa. Wilma, a sra. fez a tradução de *Futuro passado*, de Reinhart Koselleck. O que a fez interessar-se em Koselleck?

Profa. Maas: Mais uma vez, foi uma questão biográfica e casual. Não sou tradutora. Até hoje tenho duas traduções publicadas: *Viagem à Itália* e o Koselleck.

Fiz porque alguém solicitou. Nunca tive esse prazer de traduzir aquilo que queria no momento em que queria. Não sou da área. Acho que faço bem tradução (modéstia à parte), mas não sou profissional da área. Então o fato do Koselleck foi esse: alguém me convidou da editora Contraponto, para a qual haviam dado meu nome. E fiz a tradução que levou muito tempo, por vários motivos da minha vida pessoal. O fato é que eu não conhecia o Koselleck. Vim a conhecê-lo quando fiz a tradução. Acabei encontrando nele, na noção de tempo histórico, quase que um novo núcleo para a minha investigação sobre o próprio Goethe, e mais especialmente no Goethe do segundo Fausto. Essa obra, aqui me baseando no trabalho do colega Mazzari, que fez a edição anotada do Fausto (o que facilitou muito a leitura), indica a possibilidade da coexistência de tempos, que é o fulcro da noção de tempo histórico do Koselleck. Isso me pareceu uma coisa muito interessante, passei a trabalhar nessa linha, tanto que escrevi um texto sobre tempo histórico no Fausto goethiano, baseando-me principalmente no Koselleck e no Bakhtin (que também tem uma noção de tempo histórico). Não é um tempo histórico simplesmente como pano de fundo. No caso do Bakhtin, é um tempo histórico que caminha paralelo com o desenvolvimento de uma coletividade, e, no caso do Koselleck, é a coexistência do tempo, que ela pode ser fixada um cronotopo. Roma, por exemplo, é o grande cronotopo da humanidade, porque você tem no mesmo espaço a coexistência de ciclos de tempo. Você tem a Roma pré-cristã, tem a Roma imperial, a República, a Roma contemporânea. E eu vi

uma certa similaridade entre essas formas de pensar o tempo em Goethe, Koselleck e Bakhtin. Mas no caso do Koselleck foi um desses acasos felizes.

Ipseitas: Prof. Werle, o sr. traduziu os quatro volumes dos *Cursos de estética* de Hegel, três deles em parceria com o prof. Oliver Tolle, durante os seus estudos do doutorado?

Prof. Werle: A tradução dos *Cursos* eu comecei em 1997. A "Introdução" saiu nos *Cadernos de tradução* que o prof. Victor Knoll coordenava no nosso Departamento na USP. A partir da "Introdução" surgiu a ideia de fazer a tradução completa dos *Cursos* em 1997. Nesse ano, eu traduzi toda a "Introdução" e a 1ª Parte. Eu comecei o doutorado sobre Hegel em 1996 e terminei em 2000. Meu doutorado em grande medida corre em paralelo com a tradução da *Estética* de Hegel, para o bem e para o mal, digamos assim, uma vez que meu doutorado acabou "abusando" um pouco das citações (isso porque também incorporei os cadernos de alunos). Mas voltando ao ponto: em 1997, o prof. Marcos Müller, da Unicamp, queria fazer uma pequena reunião de discussão sobre a tradução da "Introdução". Estava também presente o prof. Marcio Seligmann, da Unicamp, que também entrou no nosso grupo de tradução. Éramos o prof. Victor, prof. Marcio e eu na tradução. Só que em março de 1998 fui para a Alemanha, e fiquei um ano fora. Por conta disso se desmanchou o grupo. O prof. Marcio começou a ter também outros planos, ligados à sua carreira acadêmica, então ele não participou mais. Entrou então meu colega prof. Oliver Tolle como revisor do primeiro volume para a publicação na EDUSP e acabou ficando no projeto até o fim da tradução. O último volume saiu em 2004. O trabalho todo levou uns 7, 8 anos. No meu caso, como já disse, foi um trabalho paralelo com o doutorado. Acho que me ajudou muito esse trabalho, porque até hoje eu sei quase de cor toda a *Estética* [risos]. Talvez seja eu um dos poucos que leu a *Estética* de Hegel inteira [risos]. Havia uma tradução portuguesa, mas ela era problemática. A editora Martins Fontes ainda continua publicando essa edição. A gente já chegou a dizer para a Martins que a tradução está errada: foi traduzida do francês, e que inclusive seguiu uma outra edição original, a do George Lasson, para a 1ª Parte e a "Introdução", o que é um outro texto. Só para complementar essa história: quando cheguei à Alemanha, fui orientado pela profa. Annemarie Gehrtmann-Siefert, que defendia a tese de que a edição da estética de Hegel feita pelo Hotho estava errada. Essa edição é a que é publicada pela editora Suhrkamp. Isso gerou para mim uma situação desagradável na Alemanha: um brasileiro que estava com um projeto de tradução (pois nunca ninguém tinha traduzido a *Estética* aqui no Brasil) de um lado e a *Frau* Gehrtmann de outro lado dizendo que essa edição que eu estava traduzindo era falsa. Posso dizer que foi um ano bem complicado. A minha grande felicidade é que três anos atrás conheci um jovem que está refazendo o trabalho da *Frau* Gehrtmann-Siefert, o Niklas Hebing, e concordando comigo com a validade da edição feita pelo Hotho, embora problemática. Você que estuda Hegel deve saber que os cursos de

Berlim foram editados por alunos de Hegel e não pelo próprio Hegel, de modo que são textos de fato problemáticos, do ponto de vista filológico...

Sloterdijk e a noção de subjetividade por tensões verticais

Sloterdijk and the notion of subjectivity by vertical tension

Palavras-chave: Humanismo; Liberdade; Ontologia; Peter Sloterdijk; Técnica

Keywords: Humanism; Freedom; Ontology; Peter Sloterdijk; Technology

Maurício Fernando Pitta¹

Professor substituto de
Filosofia (UFU) e Doutorando
em Filosofia (UFPR).
mauriciopitta@hotmail.com

Resumo: Esse artigo busca explicitar a compreensão do filósofo alemão Peter Sloterdijk sobre o conceito de subjetividade. Operando uma crítica ao humanismo e abdicando da pressuposição de uma natureza humana, Sloterdijk nega, ao mesmo tempo, acepções que guiam a subjetividade pelas noções de indivíduo e autonomia. Para ele, a subjetividade encontra-se na relação entre dois indivíduos, operada por um vetor vertical de tensão, isto é, um modelo de conduta imanente à relação que serve, por instrução hierárquica de um indivíduo para o outro, como autoridade para a desinibição da atuação no interior de um espaço híbrido de intimidade. Portanto, ela não pode se resumir à atuação independente de um indivíduo, nem à autonomia de um sujeito participante de uma universalidade transcendental. Para articular isso nesse artigo, primeiramente exibimos, a partir de uma obra do filósofo francês Alain Renaut, o que se compreende por subjetividade como individualidade e autonomia, obra em que o conceito de sujeito é separado do de indivíduo; posteriormente, mostramos brevemente a crítica de Sloterdijk ao humanismo (e, portanto, à noção de subjetividade como autonomia); e, por fim, discorreremos sobre algumas das considerações de Sloterdijk acerca da subjetividade, expostas em *Im Weltinnenraum des Kapitals* e *Du mußt dein Leben ändern*.

Abstract: *This article aims to explicit the German philosopher Peter Sloterdijk's understand of the concept of subjectivity. By operating a critique on humanism and abdicating the assumption of a human nature, Sloterdijk denies at the same time both the notions of individual being and autonomy as guidelines to explain subjectivity. To him, one finds subjectivity in the relationship between two individuals, operated by a vertical tension vector, that is, by a model of conduct immanent to the relationship, which serves by hierarchical instruction from one individual to another as an authority to the disinhibition of action in a hybrid room of intimacy. Therefore, one cannot summarize subjectivity as the independent action of an individual, nor as the autonomy of a subject that participates in a transcendental universality. To articulate this in this article, one firstly exhibits what one understands by subjectivity as*

Ipseitas, São Carlos, vol. 5,
n. 1, p. 23-35, jan-jun, 2019

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES).

individuality and autonomy from the French philosopher Alain Renaut's work, in which the concept of subject is separated from the concept of the individual. After such, one shows briefly Sloterdijk's critique on Humanism (and, thus, on the notion of subjectivity as autonomy). At last, one discusses some of Sloterdijk's consideration on subjectivity, stated in Im Weltinnenraum des Kapitals and Du mußt dein Leben ändern.

Peter Sloterdijk é um filósofo *sui generis*. Partindo das especulações ontológicas de Martin Heidegger sobre o lugar do homem, Sloterdijk questiona a precedência da ontologia frente a ciências ônticas, como a antropologia, para lidar com a questão do humano, ao passo que opera uma reversão do pensamento heideggeriano pelas mais diversas frentes – Friedrich Nietzsche, Gilles Deleuze, Bruno Latour etc. Ao mesmo tempo, interlocutor da Teoria Crítica desde sua obra de juventude, *Kritik der zynischen Vernunft* (SLOTERDIJK, 2012), o autor é também um dos seus mais pungentes críticos (cf. *id.* 1999a) – com o perdão da repetição da expressão. Provocativo, sempre envolvido em polêmicas, dissertando nas margens do academicismo filosófico alemão e pendendo entre posições políticas *a droite et à gauche*, é por vezes citado pelo também idiossincrático filósofo esloveno Slavoj Žižek (2012), que se refere a ele como um conservador que não se deve subestimar. Detrator do humanismo, como demonstrou em sua tão mal compreendida conferência de 1999, *Regeln für den Menschenpark* (2014), na qual Sloterdijk entrou em confronto direto com filósofos herdeiros da Teoria Crítica, como Jürgen Habermas, o pensador parece dar outro sentido, relevante para a filosofia, à antropologia e à ecologia, ao que concebemos por humano e por sujeito. Por tais razões, o presente artigo visa articular o que Sloterdijk compreende por "subjetividade" e em que sentido tal concepção se objeta ao modo como a subjetividade é compreendida dentro do quadro do pensamento humanista.

O que, afinal, o filósofo contemporâneo pensa por "subjetividade"? Para compreender a forma como Sloterdijk aborda a questão, nos é necessário, antes de tudo, remeter-nos a pressuposições frequentes na abordagem do conceito de sujeito. Um bom ponto de apoio sobre o assunto encontramos no filósofo político Alain Renaut (2004), que, a despeito de seus vários pontos de discórdia com Sloterdijk e de sua proximidade crítica com a perspectiva habermasiana, explicita a diferenciação velada entre as duas principais abordagens modernas da questão. Renaut a sumariza em duas teses, que são: da subjetividade como *individualidade* ("ser sujeito é ser indivíduo") e da subjetividade como *autonomia* ("ser sujeito é ser autônomo"). Vale dizer que, por um lado, não intentamos esgotar o conceito de subjetividade moderno, mas apenas expor tendências frequentes nas abordagens da noção de sujeito, e que, por outro, ao tratarmos do conceito, partimos de uma perspectiva moderna sobre tal.

Sloterdijk, apesar de carregar uma forte influência de Heidegger, não concorda totalmente com ele em relação à questão da subjetividade, e a pendência no discurso sloterdijkiano do uso positivo dos termos "sujeito" e "subjetividade" atesta isso. Se subjetividade, para o pensador do *Dasein*, é a verdade do ser da modernidade, pautada na afirmação reflexiva do indivíduo

(cf. HEIDEGGER, 2000, p. 73), o mesmo não parece ocorrer para Sloterdijk, para quem é necessário desmistificar a tese. Nesse ponto, o filósofo da esferologia se assemelha a Renaut, que afirma haver, tanto em Heidegger quanto na própria tradição individualista moderna, uma confusão entre os conceitos de "sujeito autônomo", e de "sujeito individual" (cf. RENAUT, 2004, p. 14). Para o teórico francês, há ao menos duas tradições modernas paralelas referentes à "subjetividade": a do conceito de sujeito em sentido estrito, seja como detentor de pensamento próprio, personalidade moral etc.² – agregadas na noção kantiana de "autonomia" – e a do conceito de "sujeito" em sentido vulgar, isto é, enquanto indivíduo. Uma não implica necessariamente a outra, apesar de muitas vezes elas confluírem. Segundo Renaut, a grande ilusão à qual normalmente se cai ao se falar em subjetividade é a de que sujeito, em sentido estrito, seja equivalente a indivíduo ou a "sujeito" individual. Em síntese, a subjetividade propriamente dita, por se remeter mais a uma questão de *autonomia moral, epistêmica ou ontológica*, não implica necessariamente individualidade.

O ponto que torna a equivalência tão imperceptível enquanto problema remete à própria polissemia da noção de *liberdade* moderna: enquanto, do ponto de vista do *individualismo*, a liberdade é assumida como *independência*, de outra perspectiva da subjetividade, ilustrada pela deontologia kantiana, a liberdade é tomada como *autonomia* do sujeito (cf. RENAUT, 2004, p. 80). A divergência entre as duas é sutil, mas determinante. Na monadologia clássica, isto é, no individualismo leibniziano, se for aceita a ideia de Renaut de que, com Leibniz, iniciou-se o individualismo filosófico que culminaria na cultura individualista moderna (cf. *ibid.*, p. 77), o mundo é concebido como um complexo calculado por Deus de mônadas independentes, intocáveis, fechadas em si mesmo, autorrealizadas por suas determinações internas, dadas verticalmente (cf. LEIBNIZ, 2009). A liberdade refere-se, nesse sentido, à independência de uma mônada com relação a outra, isto é, de um indivíduo com relação a outro. Para Sloterdijk, essa é a ilusão do indivíduo moderno que, enclausurado em seu casulo midiático em meio à espuma neomonadológica (p.ex. no seu apartamento metropolitano), tem-se como indivíduo independente sem se dar conta de que, na verdade, seu encasulamento é, ele mesmo, relação. Essa relação sofre, indiretamente, interferência externa, como nas mônadas atravessadas de fluxo de Gabriel Tarde (cf. TARDE, 2007).

Por outro lado, a tradição da autonomia moderna, amparada na filosofia moral de Kant, pensa a liberdade não a partir do sentido negativo de não interferência do outro, mas de autofundação de suas máximas de ação (cf. RENAUT, 2004, p. 80-82). Para ser sujeito, o indivíduo não pode simplesmente subsistir enquanto ente individual, mas precisa se ter como princípio de ação. Assim, o indivíduo pode não ser totalmente independente, porque limitado pelas instâncias da razão que remetem sua ação a máximas universalmente aceitas, mas justamente porque segue uma razão que é de sua própria estrutura *a priori*, isto é, de sua natureza

2 E que sujeito? Renaut aponta que, mesmo dentro da tradição da subjetividade em sentido estrito, há várias noções diferentes de sujeito, nem todas confluentes com a "subjetividade" como individualidade: cartesiana, kantiana, fichteana, hegeliana etc.

de ente racional finito, está obedecendo a ninguém além de si mesmo, instaurando-se como princípio e norma diretiva de sua própria prática. Como norma procedente da natureza transcendental do humano, ela mesma contrapõe-se à lógica individualista de independência e não interferência, pois uma ação individual leva em conta, já de início, a coexistência formal dos sujeitos autônomos na máxima moral levantada à universalidade transcendental: o imperativo categórico (cf. KANT, 2007). Sendo assim, subjetividade, sobretudo a partir de Kant, já implica intersubjetividade, de acordo com Renault (cf. 2004, p. 90, 100).

O indivíduo *tornado fundamento de si* e superando a mera individualidade: eis, de acordo com Renault, o sujeito moderno, que inicia a tradição da modernidade humanista, paralela à individualista (cf. RENAUT 2004, p. 99). Apesar das várias aproximações, esse é justamente o principal ponto de discordância entre Sloterdijk e Renault. Se ambos concordam, mesmo que problematicamente, em que deve-se depurar o conceito de sujeito da noção individualista, e se também chegam a um acordo, ainda que frágil, sobre a associação entre subjetividade e "intersubjetividade" — como quando Sloterdijk afirma que "os indivíduos, os assim chamados indivisíveis [*Unteilbaren*], são sujeitos apenas na medida em que participam de uma subjetividade partilhada e distribuída" (1998, p. 85, tradução nossa) —, é sobre o estatuto mesmo das noções de humanismo e de autonomia que os dois discordam.³

Quanto ao humanismo, a divergência se torna clara ao nos remetermos a *Regeln für den Menschenpark* (SLOTERDIJK, 2014), de 1999, em muito baseado em Nietzsche e Heidegger. Sloterdijk põe o humanismo no centro de uma disputa viva e sempre constante entre tendências desinibidoras e inibidoras (cf. *ibid.*, p. 17). O humanismo é, ele mesmo, a própria luta da erudição e da humanização contra o bestialismo desinibidor do não humano, e a cada vez ele ganha sentido ao se conformar e se limitar através dessa disputa, dependente, pois, de sua contraposição animalesca. O cerne do humanismo, para Sloterdijk, não está, por conseguinte, na pressuposição metafísica sempre vigente do humano a partir de sua animalidade — *Homo* como *animal rationale* —, mas na decisão oculta do humanismo sobre o humano, inibido habitante da casa, do *domus*, a partir da exclusão da vida e do vivente em geral, desinibido bárbaro da errância (cf. SLOTERDIJK, 2014c, p. 37, 43).

Há, nesse sentido, uma ambiguidade constituinte do humanismo. Para Sloterdijk, na "de-cisão" (AGAMBEN, 2002, p. 34, tradução nossa)⁴ a cada

3 Sloterdijk, contudo, não faz uso da noção estrita de "intersubjetividade". "Vem prefigurado, nos discursos teológicos que, em uma decantação milenar, tratam da cossujeividade imbricada da díade Deus-alma, bem como da cointeligência, cooperação e codileção [*Kondilektion*] da tríade interna divina, muito mais do que aquilo que põe a pensar psicólogos e sociólogos modernos quanto aos conceitos de intersubjetividade e interinteligência" (SLOTERDIJK, 1998, p. 555, tradução e grifos nossos). O que normalmente se pensa por "intersubjetividade", como ficará mais explícito à frente, é resultado da ilusão de subjetividades individuais apartadas que têm de constituir uma intersubjetividade para escapar ao solipsismo; a noção sloterdijkiana de "intersubjetividade" (muito mais uma *co*-subjetividade), ao contrário, faz parte constitutiva da noção de sujeito. Agradeço a um dos pareceristas anônimos por esse lembrete.

4 A menção à obra *L'aperto* de Giorgio Agamben não é à toa. Tanto Sloterdijk (cf. SLOTERDIJK, 2004, p. 822) quanto Agamben (cf. 2002, cap. 16) fazem menção, um ao outro, e ambos se preocupam

vez reafirmada acerca do humano frente a sua animalidade, encontra-se o fundo constituinte da noção de humanismo literário e educacional e, portanto, da formação do humano pela leitura (*Lesen*): a seleção (*Auslesen*) (cf. SLOTERDIJK, 2014c, p. 43). Sendo assim, "humanismo" não é mais do que a denominação de uma forma específica pela qual o humano, a partir de certas técnicas de criação do humano (antropotécnicas) – como a escrita, a educação, a manipulação genética indireta, por seleção étnica – domestica a si mesmo. A conferência de Sloterdijk segue, a todo momento, esse pressuposto, versando sobre qual método de seleção e domesticação vigora, hoje, em tempos nos quais o humanismo e seus *media* não dão mais conta de domesticar o humano (cf. *ibid.*, p. 32).

O humanismo, portanto, enquanto escola de domesticação do humano pautada na instrução escrita e na formação iluminista, é, para Sloterdijk, um projeto já fracassado, ao passo que Renaut defende que o humanismo ainda tem força e que deve ser mantido e cultivado em nome de uma subjetividade que deva se assumir humanista, ou seja, orientada para o cultivo da estrutura apriorística dos sujeitos racionais finitos, a fim de escapar ao individualismo (cf. RENAUT, 2004, p. 109). No teórico francês, é em torno da concepção kantiana de natureza humana transcendental, como também para Habermas (cf. HABERMAS, 2010), que se baseia a própria defesa do humanismo. Por outro lado, para Sloterdijk, o humano não é nada além de um animal que criou ambientes técnicos, embora com isso tenha se constituído em isolamento paulatino frente ao mundo ambiente natural e, dessa forma, tenha se configurado progressivamente como um ente ontológico, "contra-natural", avesso ao animal – e, por isso, um ente de "precedência ôntico-ontológica", como afirma Heidegger, mais próximo dos deuses que dos meramente viventes. Em uma nota de *Domestikation des Seins*, Sloterdijk reafirma sua posição não-kantiana e "pós-humanista" ou "anti-humanista":

A estratégia filosófica de Kant consistiu em tornar metafísica [*metaphysizierte*] a linguagem: em sua filosofia transcendental, desenvolveu as possibilidades extremas de uma concepção do mundo que parte do sujeito discursivo. Ser 'sujeito' [no sentido kantiano] significa afirmar a primazia do apriorístico (do programa) sobre o aposteriorístico (o texto): o ambiente [*Umwelt*] deve conformar-se às normas (as condições *a priori*) do sistema no qual é conhecido. Nessa linha, se detêm por igual os velhos e os novos idealismos, os teóricos críticos e os pragmáticos da linguagem. Os não-kantianos ou teóricos do *hardware* tomam nota do feito de que também o *a priori* (sistema, cérebro) é um mecanismo surgido (e seguramente modificável) no mundo [...]. (SLOTERDIJK, 2001, p. 196-197, tradução nossa)

Diante da gritante evidência textual, fica clara a distância que Sloterdijk toma de Kant, Habermas e Renaut. Um conceito de subjetividade capaz de assumir a perspectiva híbrida de um pós-humanismo que busca não recair na ontologia clássica, dualista, tem de se ver com o problema do *a priori* que sujeita o *a posteriori*, de um sujeito que sujeita o meio. Para isso, é necessário que a questão da subjetividade não mais se restrinja aos grilhões de um "instrumentalismo do meio" desse tipo. É reforçando essa postura que Tomaz Tadeu (cf. 2009), após dizer que "a subjetividade humana é,

hoje, mais do que nunca, uma construção em ruínas [...]” (*ibid.*, p. 9), mas que, também, “o sujeito vaza por todos os lados” (*ibid.*, p. 10), afirma:

Quando aquilo que é supostamente animado se vê profunda e radicalmente afetado, é hora de perguntar: qual é mesmo a natureza daquilo que anima o que é animado? É no confronto com clones, ciborgues e outros híbridos tecnonaturais que a “humanidade” de nossa subjetividade se vê colocada em questão. (TADEU, 2009, p. 10)

Mas, se a respeito do humanismo, as divergências entre Sloterdijk e teorias de matriz cartesiana ou kantiana são patentes, é a noção de autonomia, cerne do conceito moderno de subjetividade, que Sloterdijk irá rearticular para obter um conceito de sujeito pós-humanista. Sobre isso, a citação de Sloterdijk abaixo, encontrada na abertura do capítulo 11 de *Im Weltinnenraum des Kapitals*, “Die Erfindung der Subjektivität”, pode começar a jogar luz sobre o que seria essa “subjetividade pós-humana” a partir de uma investigação da operação que estaria subjacente à “autonomia” moderna:

Ser-‘sujeito’ significa tomar uma posição a partir da qual um ator pode passar da teoria à prática. Normalmente, essa passagem acontece quando um ator encontrou o *motivo* que o liberta da hesitação e o *desinibe* para a *ação*. Desde sempre, a coerção imperativa revelou-se como o agente mais poderoso da desinibição — quer ela seja de natureza interior e afetiva, quer seja exterior e social. Mas, como a cultura da atividade que caracteriza a modernidade se constitui contra a heteronomia, procurará e encontrará o procedimento que permite colocar o imperativo [*das Befehlende*] no próprio interior do ouvinte deste imperativo, de forma que este, quando cede, *parece* estar apenas obedecendo à sua voz interior. Assim, é requerido, elaborado e consumado simultaneamente esse estado de fato chamado de “subjetividade”. Refere-se então à codeterminação [*Mitbestimmung*] do indivíduo na edificação da instância que o pode comandar. Regra geral, essa organização da desinibição *torna-se invisível* enquanto tal, na medida em que, no momento da passagem ao ato, confere aos atores, em face da obediência, ao invés de paixões irresistíveis e coerções inelutáveis, *boas razões e interesses razoáveis concebidos por si mesmos*. (SLOTERDIJK, 2005, p. 93, tradução e grifos nossos)

O autor, preocupado em buscar uma definição da subjetividade moderna em face da expansão de horizontes iniciada com as navegações do início da globalização terrestre, emprega para designar a subjetividade moderna um termo recorrente já em sua discussão sobre o humanismo em *Regeln für den Menschenpark*: ser sujeito é agir a partir de um motivo *desinibidor*. O sujeito moderno surge justamente na época de expansão de horizontes do homem europeu no contexto das Grandes Navegações, quando ele, então, se defronta com o exterior puro, onde começa a vacilar a diferença entre habitar um espaço humanista de familiaridade e explorar o vazio exterior da estranheza e do inóspito, do que está além do humano conhecido (cf. SLOTERDIJK, 2005, p. 89-90).

No texto, Sloterdijk traz a figura do jesuíta como primeira tipologia do sujeito em sentido moderno (cf. SLOTERDIJK, 2005, p. 96): alguém que, pela obediência à instituição católica, exercita-se na submissão total de um motivador para, armado de motivos, agir na exterioridade total do Novo Mundo. Assim, o jesuíta carrega, explicitamente, os elementos basilares daquilo que Sloterdijk considera ser a subjetividade moderna: ao se prostrar obedientemente aos ditos papais, estudar regradamente a religião e exercitar a penitência, apropria-se *ativamente* da passividade inerente à

relação autoritária à qual está inserido e torna seus, interiores, os motivos desinibidores externos, passando da teoria, pela inibição de si a favor de um motivo superior, à própria prática de vida pela desinibição do motivo tornado seu (cf. *ibid.*, p. 97-99). Da heteronomia, passa-se à "autonomia", como apropriação e interiorização da heteronomia, transmutada em "autopersuasão [*Autopersuasion*]" (*ibid.*, p. 94; cf. *ibid.*, p. 89).⁵

Assim, se, para Renaut (2004), a subjetividade do humanismo moderno definia-se pela "auto-reflexão (a transparência diante de si) e a autofundação ou, se preferirmos, a autonomia, o fato de outorgar a si mesmo a lei pela qual pauta seu agir" (*ibid.*, p. 99), é porque a outorga de uma lei para si mesmo é precedida pelo fato de que indivíduos complementam a si mesmos de "teoria", isto é, de conhecimentos, técnicas, motivos e conselhos (de antropotécnicas), tomando-os, por treino e capacitação, como seus e permitindo persuadir a si mesmo, ou seja, assumir ativamente o lado passivo da relação. A fundação de si não é solitária e a transparência de si é posterior ao obscurecimento exercitado da própria desinibição, o que implica no obscurecimento da própria relação. Tornar-se sujeito é, assim, ser domesticado para desinibir-se pelos motivos certos.⁶

Com esses apontamentos "anti-humanistas", Sloterdijk antecipa a tese central de *Du mußt dein Leben ändern* (2009), obra lançada onze anos após o primeiro livro da trilogia *Esferas*, de que a constituição antropotécnica de uma subjetividade é uma questão de exercício (*Übung*). Exercício, a princípio, é uma noção que evoca a figura do atleta, que treina a fim de aperfeiçoar sua performance no seu esporte. As práticas do atleta são repetições metódicas que visam o aperfeiçoamento do próprio corpo e se orientam de acordo com um ideal de perfeição técnica (cf. *ibid.*, p. 382). O treinador é justamente aquele que, além de servir de modelo, também soma à motivação do atleta sua exigência. Ele é a figura, na prática desportiva, que evoca o conceito sloterdijkiano de *tensão vertical*, aplicável a qualquer tipo de antropotécnica (cf. *ibid.*, p. 27): um vetor que, por ser modelo de conduta do exercício, serve de autoridade que soma sua força hierárquica, vertical, aos esforços do atleta. No caso do atleta, seu treinador; no caso do jesuíta, o Papa, as autoridades do clero e, no limite, o próprio Cristo. A tensão vertical é vetor de relações fortes, íntimas, e nesse sentido, entre atleta e treinador, jesuíta e clero, o que se desenvolve é também uma relação forte: é a assimetria constitutiva da

5 Aqui — e abaixo, ao citarmos *Du mußt dein Leben ändern* (SLOTERDIJK, 2009) —, pode-se escutar, além da influência da obra tardia de Michel Foucault, ecos de escritos de Nietzsche sobre educação e formação (*Bildung*), e, portanto, sobre liberdade. Em certo sentido, essa orientação para a heteronomia e para o que logo abaixo ficará conceituado como "tensão vertical" se deve ao peso que a obra nietzscheana, sobretudo *Zur Genealogie der Moral* (NIETZSCHE, 2009), tem sobre o pensamento de Sloterdijk, sobretudo no primeiro capítulo do livro citado (cf. SLOTERDIJK, 2009 p. 176-207). Não adentraremos, contudo, nas considerações nietzscheanas sobre o assunto, por escapar aos limites de nosso intento. Sobre a noção de *Bildung* em Nietzsche e suas implicações filosóficas e formativas, cf. WEBER, 2011.

6 Quem ler *Nineteen Eighty-Four*, de George Orwell (1949), notará semelhanças entre a autopersuasão do sujeito sloterdijkiano (cf. SLOTERDIJK, 2005, p. 89) e o conceito orwelliano de *doublethink* (traduzido normalmente por "duplispensar" nas edições brasileiras), no qual um exercício imposto, transformado em exercício autônomo, de persuasão à obediência e de simultâneo esquecimento do próprio exercício são basilares para a manutenção da ditadura distópica de Orwell (cf. 1949, p. 220).

relação que permite o insuflamento de um polo no outro, fundamento de toda relação de proximidade que, na trilogia *Sphären*, ganhou nome de *relação esferológica* – referente ao conceito de *esfera*, que nomeia toda relação de intimidade (cf. *id.* 1998).

Em jogo nessa relação de tensões verticais constitutiva e aperfeiçoadora do humano, desdobra-se o *imperativo metanoético*⁷ por excelência do exercício, e que dá título ao livro de Sloterdijk: "tu tens de mudar *tua* vida" (SLOTERDIJK, 2009, p. 47, tradução nossa) – último verso do poema *Archaischer Torso Apollos*, de Rainer Maria Rilke. No acento que o filósofo mesmo põe sobre o "tua" (*dein*) e o "tu" (*du*), do verso rilkeano, transparece uma polissemia: mudar a *tua* vida, sim, mas mudá-la pelo *teu* poder próprio de autodeterminação ou mudá-la pela *mediação de outrem*? O exercício metanoético é, então, um "operar-se" (*Sich-Operieren*) ou um "deixar-se-operar" (*Sich-Operieren-lassen*) (*ibid.*, p. 589-590)?

Na verdade, trata-se de ambas as coisas, tendo em vista que ambos têm, pelo imperativo, a própria decisão do "tu" de operar a si próprio ou de entregar-se à operação de outro, ou, em outras palavras, de assumir o lado ativo ou de ativamente se tornar passivo. Mas, enquanto em um deles, a operação assume a faceta da "autonomia" subjetiva – na verdade, de uma heteronomia interiorizada –, no outro, evidencia-se um estado de coisas no qual a noção de autonomia não mais dá conta de explicar o próprio impulso metanoético do humano. Chame isso de "complexificação", "explicitação", "trivialização do monstruoso": no contexto dessa obra em específico, Sloterdijk vai chamar atenção para a noção de "horizontalização", que pretende dar conta de explicar, frente à hibridização do real, a própria transformação da antropotécnica, que o autor já aludira em *Domestikation des Seins*, na emergência de técnicas incisivas que mudam própria a noção de humano ao explicitarem seu caráter operativo, maquinal.

A relação contemporânea de médico-paciente, como outra face diante das relações já levantadas de atleta e treinador ou de jesuíta e clero, abre campo para a compreensão do segundo lado da polissemia metanoética. De forma diversa à do atleta, o paciente, que também pretende o aperfeiçoamento de sua condição, é aquele que, passivamente, *deixa-se-operar* pelo médico, mais capacitado e portador da técnica, e nem por isso deixa ele de, nesse sentido, experimentar ativamente consigo mesmo (cf. SLOTERDIJK, 2009, p. 597). Para Sloterdijk, essa seria, além

7 Relativo a "metanoia", termo que significa "mudança de pensamento", "mudança de caráter", ou seja, "mudança de forma de vida". Foucault (cf. 2010, p. 190), em diálogo com Pierre Hadot, já explorara a metanoia em *L'herméneutique du sujet*, no qual ela refletia, ali, apenas um dos sentidos, notadamente cristão, da conversão a si do sujeito. Para Sloterdijk, por outro lado, a metanoia, figurando "um caráter apostólico-fanático, não ético-'revolucionário'" (SLOTERDIJK, 2009, p. 475-476, tradução nossa), está no centro das tensões verticais – e é interessante como essas inflexões demonstram que, para Sloterdijk, a monástica cristã, que culmina na subjetividade jesuítica, parece representar um ponto mais exemplar na constituição da subjetividade ocidental. A metanoia é a experiência que Sloterdijk descreve, por exemplo, no apóstolo Paulo: "a experiência de Paulo não é nenhuma conversão, com a qual teria mudado fundamentalmente seus hábitos pessoais. Nem foi um instante de realização, mas sim foi o encontro com uma voz divina que não tem receio de se manifestar no mundo. Tomada em todo seu significado, o que se sucedeu a Paulo não foi mais do que a 'reprogramação' de um fanático, no sentido preciso da palavra." (*ibid.*, p. 475, tradução nossa) Pensada no contexto da discussão, a metanoia é a "reprogramação" do agente (Paulo) diante da tensão vertical que se lhe impõe dentro da relação com o "mestre" (Deus).

da do atleta, uma segunda versão para a "serenidade" (*Gelassenheit*) heideggeriana: o "deixar-se medicinal" ou a "serenidade medicinal" (*medizinische Gelassenheit*), no qual o paciente confere o trato da *cura* (*Sorge*), nos dois sentidos do termo⁸, a outro mais capacitado para cuidar (cf. *ibid.*, p. 595). Como conceber um cuidado que se expropria ativamente do humano, se não partindo já da condição híbrida da relação esferológica? Como pensar a ação, mesmo a de escolher ativamente a passividade, se não já implicada com uma heteronomia íntima?

Sloterdijk designa o espaço desse tipo de exercitação no interior do qual, de modo diverso ao do atleta, o autoaperfeiçoamento passa pela tutela de outrem, como "espaço auto-operativo curvado" (SLOTERDIJK, 2009, p. 582, tradução nossa), operação de si que orienta-se inversamente a partir da mediação, ou seja, a partir da técnica. Aqui, se fazem ouvir ecos do antropólogo francês Bruno Latour e dos teóricos da cibernética, onde o agenciamento técnico passa por meios tanto pessoais quanto extrapessoais, tanto humanos quanto não-humanos, tanto sociais quanto naturais (cf. LATOUR, 2013, p. 104). Esse é o processo, tanto na visão de Sloterdijk quanto de Latour, pelo qual passa a modernidade no período de crise do humanismo desesperançado: o processo de *horizontalização*, da ascensão de um "progresso paulatino", de "redes", "sistemas", "espumas" rizomáticas e horizontais de complexificação, de cotidianização e normalização do hibridismo, do "monstruoso", do "descomunal" e do "explícito" (cf. SLOTERDIJK, 2009, p. 584-587).

Explicita-se, na era do descomunal, o "paradoxo da alta cultura" (SLOTERDIJK, 2009, p. 428, tradução nossa): a crescente tensão em tornar provável o improvável ou tornar explícito o implícito. Probabilidade, aqui, é uma noção de cunho cibernético e termodinâmico: implica redundância, desinformação, entropia.⁹ Tornar provável o improvável, nesse sentido, é diminuir, por via da repetição de modelos quase impossíveis erigidos na história, pautados em profundas tensões verticais, o nível de entropia negativa¹⁰ e estabilizar a improbabilidade. Diga-se "escola", "humanismo" ou "linguagem"; melhor ainda, "*cultura*" e "*cura*", palavras latinas para designar o cultivo e o adestramento para transmissão geracional de conteúdos cognitivos e morais importantes para a vida regional (cf. SLOTERDIJK, 2009, p. 424-425). Em outras palavras, o que está em jogo no processo

8 A palavra latina *cura*, utilizada por Sloterdijk, é também aquela à qual o filósofo de *Ser e tempo* faz referência ao falar de "cuidado [*Sorge*]" (HEIDEGGER, 2012, p. 183). Embora na raiz etimológica das nossas palavras "cura" e "curativo", a *cura* como "cuidado" da analítica existencial é, antes, relativa ao constante projeto existencial do humano, prévio ao próprio âmbito ôntico medicinal. Sloterdijk, contudo, para quem já não importa a assimetria ôntico-ontológico, joga com os dois sentidos, que, na sua argumentação, estão imbricados (cf. SLOTERDIJK, 2009, p. 595).

9 Isto é, desorganização ou desinformação, ou, em outras palavras, "desordem crescente em um sistema em virtude da perda de potencial energético (isto é, degradação)". (MORAN, 2010, p. 414) "A tendência característica da entropia [...]" (WIENER, 1958, p. 14) em um sistema fechado qualquer "[...] é a de aumentar" (*ibid.*) até atingir um valor máximo. Portanto, entropia vem ligada à probabilidade.

10 Que, para a cibernética, pode ser tomado como sinônimo de "vida", "improbabilidade" e "informação" (cf. WIENER, 1958, p. 32). A vida, sendo improbabilidade, está em constante tensão com a desagregação do todo rumo à desinformação probabilística – ao menos, pelo olhar da termodinâmica e da cibernética.

de horizontalização é a diminuição das verticalidades constituidoras do humano em nome da expansão do horizonte cultural e da imunidade do próprio humano.

O paradoxo da alta cultura gera tensão, de acordo com Sloterdijk, porque a transferência na qual se reivindica a horizontalização da improbabilidade vertical impede os modelos de conduta próprios do exercício metanoético, dirime a anti-entropia própria da forma de vida humana pela ocorrência de redundância probabilística e impõe ao indivíduo a pressão de ter de interiorizar as tensões verticais constitutivas do humano, salvaguardando a possibilidade de "liberdade" (como negação da entropia) em estratos profundos como a "alma", espelho que visa o ideal metafísico da perfeição (SLOTERDIJK, 2009, p. 428-429). A interiorização surge como reação à normalização e cotidianização do extraordinário, permitindo um espaço de possibilidade para o impossível, para a "liberdade" enquanto "disponibilidade para o improvável" (cf. *id.* 2016, p. 54, tradução nossa) – por mais paradoxal que soe a afirmação.¹¹

É nesse contexto que o sujeito contemporâneo, altamente individualizado, surge: à interiorização ascética do monástico, corresponde a interiorização egoicamente secular do solteiro, que se entende autônomo quando na verdade é fruto de tensões verticais, entende-se independente quando na verdade está ironicamente conectado a seus vizinhos pelas paredes de seu isolamento, e que opera a si mesmo constantemente por seus meios quando pensa ser senhor deles. Nesse sentido, não é apenas a operação médica a que conta: elenca-se, ativamente, a responsabilidade pela alimentação,

¹¹ O outro lado da moeda, Sloterdijk explora na noção de "desassossego [*Ungelassenheit*]" (SLOTERDIJK, 2009, p. 603, tradução nossa), usando como exemplo o caso soviético, fruto de uma reação de exaltação extremada e vertical ao processo de horizontalização, passividade e progresso paulatino do Iluminismo ocidental. O autor cita o contexto da Revolução Russa e o início do comunismo soviético, anterior a 1945, no qual a figura da "revolução" surge como uma faceta politizada e engajada da própria reação (cf. *ibid.*, p. 613). A "revolução", como resposta à mediação, ao paulatino e ao normal que assomam o processo de horizontalização das altas culturas humanistas, é visada como uma transformação imediata, repentina e que permita a distribuição total do impossível, em uma espécie de negação radical da entropia – e, com isso, negação radical daquilo que se costuma definir como "natureza" (cf. *ibid.*, p. 615). A tentativa soviética, que exemplifica o desassossego anímico, busca negar os limites do humano com o natural até mesmo, em última instância, com relação a sua finitude constitutiva: o novo humano não poderá ser dominado nem mesmo pela natureza – este é o imperativo metanoético em sua hipérbole (cf. *ibid.*, p. 425-426). Com isso, se mostra uma secessão extremada, de contornos fortemente biopolíticos, só vistos posteriormente no Terceiro *Reich* nazista: aniquilação massiva do indesejado e profano, horizontal, provável e cotidiano (cf. *ibid.*, p. 618). Os soviéticos, para Sloterdijk, visavam nada menos do que uma comunidade de exercitantes incondicionados, plena de imortais atletas sobre-humanos envolvidos em motivações verticais planificadas (cf. *ibid.*, p. 628). Com isso, contudo, se atinge um novo índice de horizontalização e de normalização por via de um novo paradoxo, onde mais uma vez o improvável se torna provável, a ponto de ser comunitariamente partilhado. Por outro lado, as esquerdas contemporâneas, "esquerdas terrestres" (*id.* 2005, p. 413, tradução nossa), ao reivindicarem "uma metávida cuja relação com o mundo fosse indiferente à imunidade, preferencial para com o estrangeiro, inclusiva, não seletiva, simétrica, desprovida de barreiras alfandegárias, bem como discricionariamente compressível e reversível" (*ibid.*, tradução nossa), ignoram, para Sloterdijk, a própria problemática da horizontalização, ao mesmo tempo em que a aprofundam pelo "amor à simetria" (*ibid.*, tradução nossa) e pela adesão a universalismos irrestritos, que não levam em conta o caráter imunológico e assimétrico da constituição de vida humana. Para onde ir, se ambos engendram horizontalismos – da mediocridade ou da excepcionalidade – de tal forma que são simetricamente problemáticos? Para Sloterdijk, a tarefa para uma nova esquerda, uma "esquerda celeste" (*ibid.*, tradução nossa), seria a de se ver com o equilíbrio instável entre horizontalização e verticalização, entre tendências simétricas e assimétricas, progressistas e conservadoras (cf. *ibid.*, p. 413-415).

pelo conhecimento, pela manutenção, pelo entretenimento etc. a outros mais capacitados, que possuem as técnicas para isso, e desses, a outros, gerando uma rede de fluxos individuais interdependentes.

Resumindo e articulando de forma breve o exposto neste, pode-se dizer que, se considerarmos a operação presente no exercício antropológico como co-constituição, por auto-operação ativa ou passiva, do sujeito humano, a subjetividade constitui-se na desinibição de um ator, de teoria à prática, de motivo a ato, produzida pela tensão vertical que constitui-se do/constitui o próprio lugar de interação com o outro. Se a constituição do humano, enquanto autoprodução, é a configuração coletiva de um espaço de proximidade – de uma *esfera* –, a subjetividade, enquanto constituição assimétrica dentro de uma relação forte, *está no próprio centro do conceito de esfera* (cf. SLOTERDIJK, 2004, p. 302). Em outras palavras, constituir uma esfera é conformar (e co-formar) uma subjetividade. Daí, Sloterdijk se referir à esfera como "cossubjetividade" ou "subjetividade partilhada e distribuída". "Cada sujeito, no espaço cossubjetivo real", segundo o autor,

[...] é um sujeito que contém [*enthaltendes*], na medida em que incorpora e recolhe outro subjetivo [*Subjektives*], e um que é contido [*enthaltenes*], na medida em que é envolvido e consumido pela atenção [*Umsichten*] e pelos dispositivos [*Einrichtungen*] de outros. O campo de proximidade humano, portanto, não é apenas um simples sistema de vasos comunicantes: se seu fluido sobe por meus tubos e, inversamente, se o meu sobe pelos seus, isso dá apenas a primeira indicação do que deixa aos homens agir uns nos outros, por suas disposições e seus transbordamentos, em sua área de proximidade. Enquanto sistema de vasos comunicantes híbridos, o espaço interior humano constitui-se de paradoxais ou autógenos corpos ocos, simultaneamente estanques e permeáveis, que fazem papel ora de contentor [*Behälter*], ora de conteúdo [*Inhalt*], e que possuem, ao mesmo tempo, propriedades de paredes interiores e exteriores. (SLOTERDIJK, 1998, p. 87-88, tradução nossa)

Assim, a ilusão individualista do indivíduo autorrefletido e autossuficiente é obscurecida pelo fato de que, a despeito de sua individualidade, sua constituição passa pelos meios que o trespassam, e só a partir deles é que se pode falar de uma "individualidade", um "espírito", uma "alma" e uma "interioridade" individual. Sua subjetividade é parte de uma subjetividade coletiva, no sentido latouriano do termo, e que depende de invasões, imbricações, interações, interpenetrações, e sofre constante pressão vertical, informativa. O sujeito não é absoluto; alternadamente, faz as vezes de objeto, se por "objeto" pensarmos na parte provisoriamente passiva da relação. A subjetividade, nesse sentido, descarta a dualidade de sujeito e objeto absoluta: o que se têm são vasos de espacialidade "surreal", fluidos, que se cruzam, se invertem e se influenciam mutuamente. A solidão do indivíduo não é senão uma "solidão povoada" (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 467, tradução nossa) que se arma desde o início de técnicas e complementos para suprir o papel de acompanhante e que esquece a condição de seu meio, seus *media*, de cossubjetividades que constituem o mesmo âmbito. Nesse sentido, todo sujeito individual não é nada mais do que "[...] o resto inquieto de um par cuja metade subtraída não cessa de solicitar aquela que permaneceu." (SLOTERDIJK, 1998, p. 85, tradução nossa) – um Orfeu cantando à fugidia Eurídice que seus sonhos habita.

Referências bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. *L'aperto: l'uomo e l'animale*. Torino: Bollati Boringhieri, 2002.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mille Plateaux: Capitalisme et Schizophrénie 2*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980. (Collection "Critique")

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito: curso dado no Collège de France (1982-1982)*. Tradução de Márcio A. Fonseca e Salma T. Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

HABERMAS, Jürgen. *O Futuro da Natureza Humana: a caminho de uma eugenia liberal?*. Tradução de Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

HARAWAY, Donna; TADEU, Tomaz [et. al]. *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Org. e tradução de Tomaz Tadeu. 2.ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo; Sein und Zeit*. Ed. bilíngue. Tradução, org., notas etc. de Fausto Castilho. Campinas: Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012. (Col. "Multilíngues de Filosofia Unicamp")

_____. *Vorträge und Aufsätze*. v.7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000b. (Col. "Gesamtausgabe")

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Tradução de Carlos I. Costa. São Paulo: Ed. 34, 2013.

LEIBNIZ, Gottfried W. *A Monadologia e outros textos*. Tradução de Fernando L.B.G. Souza. São Paulo: Hedra, 2009.

MORAN, Emilio F. *Adaptabilidade humana: uma introdução à Antropologia Ecológica*. Tradução de Carlos E.A. Coimbra, Marcelo S. Brandão e Fábio Larsson. 2.ed. São Paulo: Edusp; Editora Senac São Paulo, 2010. (Col. "Ponta")

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução de Paulo C. Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ORWELL, George. *Nineteen Eighty-Four*. Londres: Martin Secker & Warburg, 1949.

RENAUT, Alain. *O indivíduo: reflexão acerca da filosofia do sujeito*. Tradução de Elena Gaidano. 2.ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2004. (Coleção "Enfoques Filosofia")

SLOTERDIJK, Peter. *Crítica da Razão Cínica*. Tradução de Marco Casanova, Paulo Soethe [et. al]. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.

_____. Die Kritische Theorie ist tot: Peter Sloterdijk schreibt an Assheuer und Habermas. *Die Zeit*. Disponível em <http://www.zeit.de/1999/37/199937.sloterdijk_.xml>, acesso em 24 out. 2016, 1999.

_____. *Du mußt dein Leben ändern: über Anthropotechnik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.

_____. *Im Weltinnenraum des Kapitals: für eine philosophische Theorie der Globalisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.

_____. *Nicht gerettet: Versuche nach Heidegger*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.

_____. *Regeln für den Menschenpark: ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2014.

_____. *Sphären I (Mikrosphärologie): Blasen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.

_____. *Sphären III (Plurale Sphärologie): Schäume*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004.

_____. *Stress and freedom*. Tradução de Wieland Hoban. Cambridge: Polity Press, 2016.

TARDE, Jean-Gabriel de. *Monadologia e sociologia e outros escritos*. Intro. de Eduardo V. Vargas e tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

WEBER, José F. *Formação (Bildung), educação e experimentação em Nietzsche*. Londrina: Eduel, 2011.

WIENER, Norbert. *Cibernética e sociedade: o uso humano de seres humanos*. Tradução de José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, 1958.

ŽIŽEK, Slavoj. *Zizek's Very Short Introductions*. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=nqbKOD9nScY>>. Acesso em 26 mai. 2017, 2012.

A essência e a representação: uma análise acerca da crítica da imitação teatral em Rousseau

The essence and representation: an analysis about the critique of theatrical imitation in Rousseau

Palavras-chave: Rousseau; Artes; Sociabilidade; Natureza; Representação

Keywords: Rousseau; Arts; Sociability; Nature; Representation

Luciano da Silva Façanha

Professor de Filosofia da UFMA.
lucianosfacanha@hotmail.com

Antonio Carlos Borges da Silva

Mestrando em Cultura e sociedade (UFMA).
carlosfile@yahoo.com.br

Resumo: No ano de 1757, D'Alembert compôs para o dicionário da *Enciclopédia* um verbete intitulado *Genebra* no qual o filósofo fazia uma série de observações sobre os costumes dos genebrinos. O autor questionava ainda a proibição dos teatros de comédia em seu território com o pretexto de proteger a juventude da corrupção dos costumes supostamente acarretada pelos espetáculos. Segundo D'Alembert, Genebra se equivocara quanto a esse ponto. Ao invés de proibir os espetáculos, deveria discipliná-los mediante leis apropriadas. Este fato, em síntese, levou Rousseau a escrever as suas objeções às opiniões de D'Alembert. Rousseau argumentou que, modernamente, o teatro havia perdido a sua relação de identidade entre as virtudes cívicas e aquelas representadas no palco, como se poderia constatar ao se estudar as origens da tragédia grega. O nascimento das artes dramáticas está associado a uma *paideia*, ou seja, a um ideal de formação ética do cidadão, com a finalidade de contribuir com o fortalecimento dos interesses coletivos (do Estado). Não obstante, Rousseau apontou a dependência das artes teatrais em relação ao interesse particular do espectador. Nesse sentido, as ações representadas no palco apenas reproduzem a moral vigente em uma determinada sociedade. Assim, uma sociedade degenerada não poderia representar outros valores morais que não os seus próprios. Coisa bem diferente se passa com as festas cívicas (públicas), realizadas ao ar livre e sem o aparato cênico dos espetáculos. Essas festas seriam excelentes oportunidades para os cidadãos mostrarem-se tal como são, sem os obstáculos da representação, que é artificializada. Como os espetáculos teatrais são realizados em locais fechados (privados), submetidos a uma série de normas, e mediante pagamento de ingresso, estes não seriam os mais adequados a uma pequena República nos moldes de Genebra, por exemplo. Este artigo objetiva discutir alguns pontos importantes da crítica de Rousseau aos espetáculos em geral. Assume-se que a crítica de Rousseau ao teatro, formulada na obra *Carta a D'Alembert*, se fundamenta no campo da análise da função social das artes. Pode-se depreender então que as artes dramáticas, enquanto representação, estão associadas à vida política e social de um determinado povo e que, desse modo, o pensamento estético em Rousseau se insere no contexto de uma crítica da cultura.

Abstract: *In the year 1757, d'Alembert wrote for the Encyclopedia a dictionary entry entitled Geneva in which the philosopher made a series of observations about the customs of the genevans. The author questioned the ban still comedy theatres in your territory with the pretext of protecting the youth of corruption of customs allegedly caused by the shows. According to d'Alembert, Geneva if be ableto hinder him further on this point. Instead of banning the spectacles, should discipline them by appropriate laws. This fact, in short, took the write their objections Rousseau to d'Alembert. Rousseau argued that, lately, the theater had lost your identity relationship between civic virtues and those represented on the stage, as one might see when studying the origins of Greek tragedy. The birth of the dramatic arts are associated with a paideia, or if it is, to an ideal of citizen ethics training, with the purpose of contributing to the strengthening of collective interests (of the State). Nevertheless, Rousseau pointed out the dependence of theatrical arts in relation to the particular interest of the Viewer. In this sense, the actions represented on stage just reproduce the morals in a given society. Thus, a degenerate society could not represent other moral values other than their own. Something quite different is going on with the Civic Party (public), performed outdoors and without the scenic apparatus of the shows. These parties would be excellent opportunities for citizens to show themselves as they are, without the obstacles of representation, which is unnatural. As the theatrical performances are performed in enclosed spaces (private), undergoing a series of standards and on payment of a ticket, these would not be best suited to a small Republic along the lines of Geneva, for example. This article aims to discuss some important points of criticism of Rousseau to the shows. It is assumed that the criticism of Rousseau to the theater, formulated in the work Letter to d'Alembert, is based on analysis of the social function of the arts. You can understand then that the dramatic arts, while representation, are associated with the social and political life of a particular people, and that the aesthetic thought in Rousseau falls within the context of a critique of culture.*

No mês de outubro do ano de 1757, D'Alembert compôs para o sétimo volume do dicionário da *Enciclopédia* (então sob a direção editorial de Diderot) um verbete intitulado *Genebra* no qual o filósofo trazia a público uma série de observações acerca dos costumes dos habitantes da cidade de Genebra, ao mesmo tempo em que direcionava suas críticas à postura demasiado ortodoxa das autoridades religiosas locais em relação aos espetáculos teatrais.

O referido verbete apontava, entre outras coisas, que o governo de Genebra estava equivocado em proibir a instalação de um teatro de comédia (*Théâtre de comédie*) em seu território sob o pretexto de proteger a juventude da corrupção moral que tais espetáculos supostamente acarretariam se fossem permitidos. D'Alembert argumentava ainda que se a República de Genebra permitisse a instalação das companhias de teatro em seu território e regulamentasse juridicamente seu funcionamento, as artes cênicas poderiam contribuir efetivamente para o aperfeiçoamento

dos costumes daquele lugar, podendo até mesmo fazer da República de Genebra um modelo de virtude e de progresso a ser imitado por toda a Europa.

Entre outras questões, a análise feita por D'Alembert, em seu verbete, considerava que a imoralidade frequentemente atribuída aos artistas comediantes em Genebra não seria decorrente exatamente de um juízo estético em si. Tampouco haveria motivações verdadeiramente jurídicas para a proibição dos espetáculos, pois esta proibição se baseava sobretudo em fundamentos morais e teológico-religiosos, pois era sabido que as autoridades judiciárias e eclesiásticas de Genebra toleravam representações teatrais um tanto quanto grosseiras, e algumas vezes até sarcásticas sobre os costumes dos genebrinos.

Para responder a essas e outras questões, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) escreveu uma espécie de ensaio com o seguinte título: *Carta a D'Alembert sobre os espetáculos* (1758). No referido ensaio, Rousseau abordou sob vários aspectos as questões relativas à representação teatral, entre os quais se destacam os aspectos morais, estéticos, políticos, econômicos, psicológicos e sociais. No plano geral, Rousseau atribuiu às artes cênicas uma parcela de responsabilidade na corrupção dos costumes.

Cabe ressaltar que no referido escrito Rousseau, à semelhança de Platão¹, abordou as considerações feitas por D'Alembert sob uma perspectiva moralista, majoritariamente. Nesse sentido, cita-se a seguinte observação de Marvin Carlson:

Com a crescente influência de Voltaire e com as [ideias] mundanas parisienses nessa (segundo Rousseau) comunidade ainda intacta, viu-se instigado a replicar a semelhante proposta. Sua primeira obra importante publicada, a *Lettre à M. d'Alembert [Carta ao Sr. d'Alembert]* (1758), lançou Rousseau no papel de um Platão moderno defendendo uma república calvinista contra a corrupção. De fato, num ensaio acrescentado, *De l'imitation théâtrale [Da imitação teatral]*, Rousseau apela diretamente a Platão, desenvolvendo comentários tirados do segundo livro das *Leis* e décimo da *República*. (CARLSON, 1997, p. 146)

Na *Carta a D'Alembert*, Rousseau não deixou de censurar publicamente o posicionamento adotado por D'Alembert em seus comentários acerca das instituições e dos costumes dos genebrinos principalmente aqueles de cunho religioso. Rousseau se posicionou então sobre a proibição dos espetáculos, defendendo os seus motivos.

Deve-se pontuar também que a obra *Carta a D'Alembert* se assemelha bastante, no que diz respeito às posições ideológicas de Rousseau, a outros textos programáticos cuja temática o *Discurso sobre as ciências e artes* (1749) havia inaugurado anteriormente.

É possível afirmar pela leitura do prefácio da *Carta a D'Alembert* uma certa preocupação com a moralidade pública, a dissociação entre

1 Os guardiões não devem imitar certas espécies de comportamentos, mas "se imitem, que imitem o que lhes convém desde a infância – coragem, sensatez, pureza, liberdade, e todas as qualidades dessa espécie. Mas a baixez, não devem ser capazes de praticá-la nem ser capazes de a imitar, nem nenhum dos outros vícios, a fim de que, partindo da imitação, passem ao gozo da realidade" (PLATÃO. *A República*, Livro III, 395c; e). Ademais, aquilo que se aplica ao guardião, aplica-se também, pela via dedutiva, aos cidadãos, pois se é verdade que o guardião tem seu modelo de imitação próprio nas virtudes, ele mesmo deveria tornar-se um modelo de virtude para os demais membros do corpo político.

"o ser" e o "dever ser", conforme se lê na seguinte passagem: "Justiça e a verdade, eis os primeiros deveres do homem. Humanidade e pátria, seus primeiros afetos" (ROUSSEAU, 2015, p. 27). Nas linhas mais adiante, o filósofo genebrino continua o seu raciocínio, deixando claro a separação dos valores individuais e coletivos, concluindo que "todas as vezes que arranjos particulares o fazem mudar essa ordem, ele é culpado".

Em uma outra obra, *Confissões*, Rousseau reafirmou os fundamentos de sua filosofia moral, apontando a origem do mal como exterior ao próprio homem. O homem pratica o mal a partir do desenvolvimento da sociabilidade. Portanto, toda ação contrária à natureza não terá outro resultado que não seja o próprio mal: "Insensatos que vos queixais permanentemente da natureza, sabeis que todos os vossos males provêm de vós mesmos" (ROUSSEAU, 1964, p. 376).

Rousseau argumentou que a função primordial das artes teatrais era a de agradar ao público. A partir dessa constatação, cabe observar as consequências acarretadas por esse tipo de diversão para a sociedade.

Sob a perspectiva de uma "economia do trabalho", os espetáculos teatrais poderiam subtrair o tempo do trabalho aos cidadãos e ao mesmo tempo os aliciava, sendo dessa forma impróprio a uma República nos moldes de Genebra. Nesse sentido, pode-se ler o seguinte trecho: "lançando um primeiro olhar vejo inicialmente que um espetáculo é um entretenimento [...] e se é verdade que o homem precisa de entretenimentos, [...] eles só são permitidos enquanto necessários, e que toda a diversão inútil é um mal" (ROUSSEAU, 2015, p. 44).

Se os espetáculos se caracterizam sobretudo pelo prazer que podem proporcionar, fica claro que eles podem tornar os homens dependentes de uma diversão inteiramente estranha à sua natureza. Mas qual seria a causa do gosto pelos espetáculos? Rousseau assegurou que: "é o descontentamento consigo mesmo, é o peso da ociosidade, é o esquecimento dos gostos simples e naturais que tornam tão necessária uma diversão estranha" (ROUSSEAU, 2015, p. 44).

Rousseau afirmou ainda a impossibilidade de se considerar as qualidades das artes teatrais em relação a si mesmas, pois, conforme já foi dito, os espetáculos buscam agradar e arrebatam o interesse do público. Ora, ao agradar ao público, os espetáculos encontram aí sua verdadeira utilidade. Nesse sentido, Rousseau (2015, p. 46) afirmou que: "quanto às espécies dos espetáculos, elas são necessariamente determinadas pelo prazer que elas proporcionam, e não pela utilidade".

Essa é a razão de haver diferentes tipos de espetáculos entre os mais variados povos. Para um "povo intrépido, grave e cruel", as festas mortíferas e perigosas em que se ressaltam o valor e o sangue frio são mais as apropriadas; já para um povo feroz e ardoroso, as cenas com combates e paixões ardentes são as mais adequadas. Desse modo, é inútil querer considerar que as peças de Menandro, feitas para Atenas, ficassem bem em Roma onde, sob a República, serviam mais os espetáculos dos gladiadores exaltando a coragem e o valor dos romanos, inspirando nos cidadãos o amor da crueldade e do sangue.

Contudo, deve-se notar que Rousseau não se mostrou contrário ao teatro em si mesmo (devendo-se registrar que ele próprio frequentava os teatros). Ademais, para Rousseau, conforme afirmado anteriormente, não se pode considerar os espetáculos teatrais como bons ou maus em si mesmos, pois os espetáculos são feitos para o povo, e somente por seus efeitos sobre ele é que se pode determinar suas qualidades absolutas (ROUSSEAU, 2015, p. 46).

Contudo, ainda se pode fazer uma análise judiciosa sobre o teatro considerando as particularidades de cada povo. Mas não se deve ir além deste limite. Desse modo, vê-se que não é à arte em si mesma que Rousseau dirige sua crítica. Conforme Garcia;

Parece claro que a crítica de Rousseau ao teatro é mais uma crítica às concepções, às expectativas e à valoração que se atribuem à cena teatral e menos uma crítica ao teatro em si mesmo. A degradação e a perfeição dos espetáculos só pode ser dita em relação às verdadeiras relações entre as coisas. Se os defensores do teatro não pretendessem ver uma correspondência entre a realidade e a sua imitação, não haveria porque criticar o teatro. Por isso, a questão não pode ser reduzida unicamente a um problema de bom ou de mau gosto público. (GARCIA, 1999, p. 160)

Rousseau reconheceu forçosamente que a natureza humana é uma, apesar de passar por metamorfoses no processo civilizatório. Diz-nos Rousseau:

O homem é uno admito; mas o homem modificado pelas religiões, pelos governos, pelas leis, pelos costumes, pelos preconceitos e pelos climas torna-se tão diferente de si mesmo que agora já não devemos procurar o que é bom para os homens em geral, e sim o que é para eles em tal tempo e em tal lugar. (ROUSSEAU, 2015, p. 45)

De fato, as artes cênicas, conforme afirmou Rousseau, representam um quadro geral das paixões humanas. Todavia, essa representação não possui uma autonomia artística. A representação artística está, portanto, adstrita aos aspectos da moralidade:

O teatro, em geral, é um quadro das paixões humanas, cujo original está em nossos corações: mas se o pintor não se preocupasse em adular essas paixões, os espectadores logo iriam embora, e não mais quereriam ver-se sob uma luz que os levaria a se desprezarem a si mesmos. (ROUSSEAU, 2015, p.46)

Segundo Rousseau (2015, p. 44), os homens "têm a necessidade [natural] de ligar os corações ao palco". A sociabilidade é justamente a condição que faz os homens ligarem-se entre si, formando o vínculo social mediado pelo trabalho e pela diversão (mas nunca a ociosidade serviu como fundamento social). Contudo, assevera o filósofo genebrino, "acreditamos reunir-nos no espetáculo, e é ali que cada um se isola; é ali que vamos esquecer os amigos, os vizinhos [...] para nos interessarmos por fábulas, para chorarmos as desgraças dos mortos ou rirmos à custa dos vivos" (ROUSSEAU, 2015, p. 45).

Posteriormente, D'Alembert (1717-1783) responderá às críticas contidas na Carta de Jean-Jacques Rousseau, assinalando que Rousseau aplicara à questão dos espetáculos seu princípio geral da bondade natural do homem. Com isso, segundo D'Alembert, sua argumentação filosófica fundamentada sobre princípios hipotéticos irreduzíveis, tornava particularmente difíceis quaisquer objeções:

Senhor, o caráter da filosofia de V. Sa. é firme e inexorável em sua marcha. Postos os princípios, as consequências são o que podem ser; tanto pior para nós se são desagradáveis; mas, por mais que elas o sejam, nunca são o bastante para obrigar V. Sa. a reconsiderar os princípios. (ROUSSEAU, 2015, p. 190)

Vê-se que princípio axiomático da bondade natural do homem é tomado como fundamento da concepção rousseauniana sobre a realidade do homem. Ao recorrer aos seus princípios, os argumentos de Rousseau tornam-se particularmente desconcertantes. Vale repetir que a origem do mal se encontra no próprio corpo social (hábitos, costumes e instituições, etc.) e não na natureza do homem. Portanto, o processo educativo deve fundamentar-se primeiramente.

Em decorrência desta premissa hipotética, Rousseau fundamenta suas objeções aos iluministas que defendem o valor de positividade para a função social das artes teatrais. Para Rousseau, os espetáculos dramáticos, tais como são representados na modernidade, dependendo da sociedade em que estejam inseridos, podem concorrer para a corrupção da moralidade social e acarretar o apagamento dos sentimentos naturais dos homens, pois "tudo é certo em saindo das mãos do Autor das coisas, tudo degenera nas mãos do homem" (ROUSSEAU, 1995, p. 9).

Decorre, portanto, deste aspecto da natureza humana a necessidade da educação como o meio pelo qual o homem possa atingir a consciência e a apreensão do mundo e de si mesmo, através do conhecimento da natureza e das coisas.

A partir do momento em que Rousseau constatou que o que é autêntico foi preterido pelo inautêntico, e que a ordem social está fundamentada em fingimentos recíprocos e em falsas representações da realidade, torna-se necessário emitir um juízo crítico acerca desse estado de coisas e defender contra tudo e contra todos uma ética e uma estética da transparência.

O homem natural é transparente. Quem quer que veja seu exterior, verá seu interior, pois ele não tem nada a esconder. O homem natural é tal como se mostra. Ele não se oculta por detrás de modos polidos ou de costumes cortesãos. Ele é o que é. Por essa razão é possível dizer da unicidade originária do homem.

Ao contrário, o homem civilizado perdeu sua essência e vive no mundo da aparência, no qual absolutamente tudo é artificial. O homem europeu moderno e civilizado adotou a moral das massas. Habitou-se a seguir o que lhe mandam; vive como lhe ordenam. E, desse modo, tece as teias com as quais será envolvido e aprisionado. Para Rousseau, todos os homens civilizados são, de uma forma ou de outra, escravos de um mundo das aparências, pois mesmo "aquele que se crê senhor dos outros não deixa de ser mais escravo do que eles" (ROUSSEAU, 1996, p. 9).

Para Rousseau, a função política do teatro moderno havia entrado em decadência, pois não se representavam mais no palco as virtudes realmente cultivadas na sociedade, com a exceção dos vícios. Perdeu-se, por força do desenvolvimento histórico, o ideal de política cultivado pelos gregos na Antiguidade, isto é, o teatro deixara a esfera do público, do coletivo (Estado) e passou para a esfera do privado, particular e individual, cuja noção pode ser expressa na própria forma de organização do teatro moderno

(que representa o microcosmo das sociedades europeias civilizadas), em recintos fechados, cadeiras marcadas segundo a importância social dos frequentadores.

Por não ter mais o que representar, efetivamente, na medida em que o progresso dos povos ocasionou a perda das virtudes cívicas, o teatro busca agradar a opinião pública, colocando em seu lugar o tema do amor. Não obstante, a concepção de amor representado nos espetáculos, tanto nas comédias como nas tragédias, não apresenta nenhuma utilidade cívica para a cidade.

Para Rousseau, foi justamente em decorrência dessa perda do ideal político que nasceu o gênero do romance ou das peças dramáticas tão ao gosto da burguesia setecentista.

Conforme observou Façanha:

Assim, após a constatação dessa substituição, tanto da comédia quanto da tragédia, de suas verdadeiras belezas ocultas por um quadro sedutor, o amor foi reforçado, substituindo a força cômica e a energia trágica pelos interesses desse perigoso 'amor paixão'; ou seja, tema romanesco por excelência, de sorte que se nota claramente que o foco a ser criticado não é somente o teatro, mas, na mesma proporção, o romance. (FAÇANHA, 2015, p. 59)

Portanto, conforme o exposto, pode-se afirmar que a questão moral tornou-se um importante aspecto da reflexão de Rousseau sobre a estética. A ideia de amor foi introduzida nos espetáculos como um substitutivo das temáticas da tragédia e da comédia. Assim, amor pode ser risível (no caso de um velho que se apaixonada por uma juvenzinha) ou motivo para ações arrebatadores em nome da paixão ardente.

Assim, tudo parece ter lugar no palco, menos a razão e a justiça. Para Rousseau, há uma máxima com relação aos costumes de um povo que pode ser sintetizada do seguinte modo: "um povo muitas vezes tem costumes que despreza, ou estará pronto a desprezar tão logo ousarem dar-lhe o exemplo" (ROUSSEAU, 2015, p. 9). Um dos toques de genialidade nas artes consiste em captar essas circunstâncias exatas e provocar ao que se poderia chamar de "revolução dos costumes". Os antigos costumes e os preconceitos arraigados de um povo não devem ser desafiados nem mesmo no palco. Foi precisamente o que aconteceu a Molière, com seu *Misanthropo*, que foi apresentado ao público antes que este estivesse maduro o suficiente para poder apreciá-lo, fato este que causou o fracasso da referida peça já na sua estreia.

Este é mais um argumento de Rousseau que reforça sua tese de que o teatro se adequa à opinião pública ao invés de moldá-la. Aqui também se poderia apontar uma contradição no argumento de Rousseau sobre o poder pedagógico do teatro, não fosse a ressalva de que apenas em algumas circunstâncias particulares, as artes miméticas podem introduzir ou modificar certos costumes e gostos. Todavia, essa capacidade de modificar os costumes não deriva do teatro em si mesmo, mas sim do desenvolvimento histórico por que passam as sociedades e povos em geral: eles mudam suas artes ao tempo que transformam historicamente seus gostos. Desse modo, para Rousseau (2015, p. 48): "o efeito geral do

teatro é reforçar o caráter nacional, acentuar as inclinações naturais e dar nova energia a todas as paixões”.

Rousseau considerou que há um desequilíbrio entre razão e emoção no modo de representação da cena. Em geral, os homens são retratados pelas mãos dos artistas como alguém tomado pelo ardor do amor (paixão) ou pela fúria.

Não que seja um equívoco retratar as paixões. O problema ocorre quando se quer dar a algumas paixões o colorido particular que espera o público, pintando-as umas de cores mais detestáveis que outras. Assim, o teatro representa o homem muitas vezes dominado por tais paixões; arrastado por ela, torna-se cego perante a razão. E a razão, segundo Rousseau, “não tem valor algum no palco”. Portanto, “um homem sem paixões, ou que sempre as dominasse, não seria capaz de interessar a ninguém no palco” (ROUSSEAU, 2015 p. 47).

Desse modo, não se deve atribuir ao teatro o poder de modificar os costumes nem os sentimentos, segundo Rousseau. No máximo, o teatro pode retratá-los do melhor modo possível. Caberia aos autores a melhor maneira de pintarem os quadros dos desejos e paixões gravadas nos corações dos homens já corrompidos pela sociedade.

Por outro lado, não se pode representar no palco o homem natural, pois, se assim o fizesse, não haveria mais público algum para aplaudir, pois os homens estão demasiadamente habituados a apreciarem somente aquilo que se lhes parece mais prazeroso, conforme o grau de degeneração em que se encontram.

Rousseau também negou que o teatro possuísse a capacidade de instruir o público. E a razão para isso é muito simples. Em geral, o teatro destina-se a entreter a plateia e, para isso, deve amoldar-se à opinião pública. Portanto, ao invés de educar a opinião pública, submete-se à degradação de ter que viver às suas custas.

Ao analisar as qualidades dos espetáculos, Jean-Jacques Rousseau chegou à conclusão de que “o efeito moral do espetáculo e dos teatros não pode nunca ser bom nem salutar em si mesmo: já que, contando apenas suas vantagens, não vemos aí nenhuma utilidade real, sem os inconvenientes que a superem” (ROUSSEAU, 2015, p. 86). Portanto, não tendo o teatro nada que possa contribuir para o aperfeiçoamento dos costumes, concorre para corrompê-los, na medida em que favorece nossas inclinações, contribui para a ascensão das paixões que nos tornam propensos a ser escravo.

Ademais, os espetáculos criam uma dependência mútua entre artista e público. Quanto a essa questão, pode-se notar que existia predominantemente na época uma preocupação com a opinião pública. Muitas vezes essa preocupação era revelada pelos autores nos prefácios das obras, provando assim haver uma dependência da opinião pública. Como pontuou Marvin Carlson:

Prosper Jolyot de Crébillon (1674-1762), o maior autor trágico de começo do século, ateu-se estritamente ao credo neoclássico tanto nas peças como nos prefácios. No prefácio a *Atreu e Tiestes* (1707), jacta-se do cuidado que tomou em amenizar os detalhes cruéis do drama original, de modo a não ofender nem a “delicadeza” de seu público nem as bienséances.

No prefácio a *Electra* (1708), admite criar uma intriga um pouco mais complexa que a do original, mas pede que essa falta seja escusada, já que torna a peça mais interessante para o público moderno. Ainda assim, no prefácio de suas obras reunidas (1750), ele pede desculpa pelas ofensas às regras ocasionalmente encontradas em suas peças, por mais que estas agradassem ao público. É um erro perigoso, diz ele, 'pretender que um defeito que produz grandes belezas não deva ser considerado um defeito'. (CARLSON, 1997, p.137-138)

Se é verdade que os espetáculos buscam uma imitação verossímil da realidade, também é verdade que se deve evitar retratá-la de modo que os cidadãos possam tomar a imitação da realidade por ela própria, isto é, julgar as coisas pela sua representação e não pelo que são na realidade. Aqui impõe-se novamente a questão de saber, no aspecto do real, "aquilo que é" daquilo que "deve ser".

Assim, o mal e o bem não podem ser representados com indiferença em cena, pois se a função do teatro, do ponto de vista de uma psicologia social e de uma política, é despertar o amor pela virtude e o horror ao vício, então resta claro que o espetáculo deve suscitar no espectador essa distinção e ser capaz de fazê-lo decidir sobre a questão.

Ao se retratar no palco um personagem criminoso ou patife, que tripudia, mente e engana este personagem não pode ser encorajado. Pelo contrário, deverá receber a punição exemplar para que não sirva de modelo aos cidadãos de bem. Em suma, é preciso haver uma preocupação ética nos espetáculos na medida em que "a imitação da natureza é igualmente a imitação da virtude e a moral é o objeto próprio da arte" (PRADO JR., 1975, p. 9).

Deve-se ressaltar, entretanto, que a bondade natural para Rousseau não é idêntica à virtude. Esta última, o homem somente adquire na sociedade. Ela se liga, em última análise, sobretudo ao sentimento natural da piedade e do amor de si inerente ao homem natural. Para que o homem seja virtuoso, é necessário portanto a interveniência de outras faculdades, como a consciência e a imaginação, que fazem com que o homem se reconheça no outro, e seja capaz de compreender o seu sofrimento.

Para Rousseau, a imitação (*mimésis*), enquanto característica intrínseca às artes, deve ter como objeto aquelas as ações nas quais transpareça esse sentimento de 'benevolência natural' do homem. Os caracteres dessa bondade já estão gravados nos corações dos homens. Não obstante, a sociedade obscurece esse sentimento. Dificilmente se poderá encontrar um homem que saiba conhecer a si próprio, olhar dentro de si e ouvir "a doce voz da natureza". De modo que o espetáculo, por si somente, não favorece um sentimento que foi apagado pela sociedade. Segundo Prado Júnior,

Exclui-se, portanto, desde o início, que uma forma qualquer de arte possa guardar seu valor, se entrar em conflito com a virtude: a imitação da bela natureza é por assim dizer espontaneamente moral, mesmo quando se choca com a decência e com as 'bienséances' – não há valores puramente estéticos. (PRADO JR., 1975, p. 9)

Portanto, é possível perceber, conforme dito acima, um certo constrangimento (se podemos dizer assim) da arte pela moral. A imitação teatral não pode ser pensada fora da esfera da moral, uma vez que, como

julgam os próprios defensores do teatro, ela exerce uma função político-pedagógica.

Ao representar os vícios a fim de torná-los odiosos aos olhos da plateia poder-se-ia obter o efeito contrário, isto é, o teatro poderia excitá-los, tornando-os tentadores aos cidadãos em razão da curiosidade natural dos homens. Nesse aspecto, Rousseau aponta a inadequação de certos espetáculos que a pretexto da arte mostram crimes horrendos, perfídias, e assassinatos como acontecimentos corriqueiros, tornando-se assim um interessante objeto de imitação fora do palco.

Deve-se observar, contudo, que Rousseau não pretendia simplesmente condenar o teatro francês, que ficava tão bem para a sociedade parisiense, mas evitar que esse tipo de espetáculo fosse transportado para Genebra, com seus costumes tão diversos de Paris.

Assim, o teatro não deve confundir as coisas e apresentar indistintamente o bem e o mal (relativismo moral), de modo que o público não tenha dificuldade em distinguir o homem honesto do celerado. Assim, deve-se ater com o máximo de cautela em representar aqueles que são laureados por terem praticado a justiça daqueles homens maus que agem em prejuízo dela, para quem só deve restar como prêmio a própria desonra.

Sendo o homem e a sociedade o que são, isto é, o homem bom e a sociedade má, conclui-se que o estabelecimento dos espetáculos, por si só, não pode fazer ressurgir as virtudes nos homens que não as possuem, mas traz consigo o perigo de exaltar os vícios que já carregam na sociedade. Ademais, contrapondo-se ao argumento de D'Alembert, Rousseau defendeu que as leis não são suficientes para instituir bons costumes. Contudo, elas serviriam para prevenir a introdução dos maus costumes em uma comunidade pequena e bem ordenada.

Assim, não se deve esperar que a lei resolva um mal já consumado. A instalação do mal é a prova de que a lei falhou em prevenir seus abusos. A lei mais sábia, portanto, não é aquela que educa os costumes, mas sim aquela que previne a sua degeneração ao máximo. Ademais, para Rousseau (2015, p. 49), "as leis não têm nenhum acesso ao teatro, cujo menor constrangimento seria um sofrimento e não uma diversão".

Portanto, a única forma de um governo agir sobre os costumes é por intermédio da opinião pública. Em sociedade, é a opinião pública que dita os costumes e conseqüentemente os espetáculos. Isso porque "o homem social não vive em si mesmo, mas da opinião dos outros e são seus julgamentos que ordenam tudo, pois, se na solidão, os nossos hábitos nascem de nossos próprios sentimentos naturais, na sociedade eles nascem da opinião dos outros", pois "a única felicidade considerada pela maior parte dos homens é ser considerado feliz" (ROUSSEAU, 2015, p. 96-97).

O teatro francês que adentrou no século XVIII repetia em boa parte os enfoques e preocupações preponderantes do final do século XVII. Alguns aspectos referentes à teoria do teatro ainda se prendiam à ideia clássica de superioridade da tragédia em relação à comédia. Nesse sentido, podem-se observar as disputas na época em trabalhos como o de Alain-René Le Sage (1667-1748), um dos primeiros autores que tentou superar essas polêmicas com sua peça *O diabo coxo* (1707). Nessa peça, Sage defende que, naquilo

que diz respeito a uma obra cômica ou trágica, ambas requerem um gênio diferente, mas igual habilidade (CARLSON, 1997, p. 37).

Assim, aproximando-se da teoria clássica do teatro que classificava a comédia como um gênero menor em relação à tragédia, Rousseau considerava a comédia como o gênero mais propício à degradação moral dos costumes. Não que Rousseau tivesse em maior monta a tragédia, pois entende, ao contrário da teoria clássica, que ambas as modalidades não poderiam desempenhar a função pedagógica de melhoramento da sociedade moderna.

Assim, a crítica de Rousseau, tanto à comédia como à tragédia, dirige-se primeiramente ao ofício do ator (ou comediante), o qual acusa de ser um indivíduo abjeto e desprezível na medida em que ele é um exímio especialista na arte do fingimento e da imitação de tudo o quanto possa ser sem, contudo, ser nada: "Qual é o talento do comediante?" Indaga retoricamente Rousseau. Ora, o talento do comediante consiste justamente na sua exímia "a arte de imitar, de adotar um caráter diferente do que se tem, de parecer diferente do que se é, de se apaixonar com serenidade, de dizer coisas diferentes das que se pensam com tanta naturalidade como se realmente fossem pensadas" (ROUSSEAU, 2015, p. 97).

O ator, dada a sua própria condição na sociedade, à força de tanto ocupar o lugar do outro, mostra-se prontamente disposto a esquecer o seu próprio lugar; de tanto imitar os outros, ele perde a sua identidade pessoal e, portanto, a sua autenticidade. Assim, o ator representa a metáfora da sociedade como um palco em que todos operam o fingimento nas suas relações. Ninguém ousa mais ser o que é.

Por fim, cabe afirmar que de certo modo Rousseau se opôs aos valores estéticos dos iluministas, dos quais o próprio D'Alembert foi um ardente defensor (conforme esboçou no verbete "Genebra"), como a universalidade das ideias estéticas, os valores artísticos como características dos povos mais civilizados, etc., que consideravam os espetáculos como imprescindíveis para educar a opinião pública.

Para Rousseau, os valores transmitidos pelos espetáculos dramáticos estavam, de qualquer modo, em desacordo com a natureza humana. Portanto, por mais nobres que pudessem ser os objetivos buscados pelo artista, eles se tornavam sempre inatingíveis na sociedade, pois ou eles degradavam a natureza humana (no caso das peças de comédia) ou a alçavam a um ideal abstrato (no caso da tragédia), sem conseguir almejar efeito prático:

É um erro, dizia o grave Muralt, esperar que se mostrem fielmente nos espetáculos as verdadeiras relações entre as coisas: pois, em geral, o poeta só pode degradar essas relações, para fazê-las concordar com o gosto do povo. No cômico, ele as diminui e as coloca abaixo do homem; no trágico, ele as estica para torná-los heroicos, e os coloca acima da humanidade. Assim, eles nunca estão à sua medida, e sempre vemos no teatro seres diferentes de nossos semelhantes. (ROUSSEAU, 2015, p. 55)

Considerações finais

É certo que Rousseau, ao escrever a *Carta a D'Alembert* (como ele mesmo de fato chega a admitir), estivesse agindo em defesa da sua pequena

Genebra, ainda não "corrompida" pelos valores próprios das grandes cidades e que, talvez por isso mesmo, não pudesse deixar de agregar as questões de ordem moral em sua análise sobre a influência do teatro na vida dos cidadãos.

Mesmo para uma grande cidade como Paris, os espetáculos eram causa e efeito, ao mesmo tempo, de uma distensão ou ruptura do cimento social que são os costumes, além dos danos econômicos, esses fatos seriam ainda mais verdadeiros em se tratando de uma cidade com "vinte quatro mil almas", na qual, pelo fato das pessoas se conhecerem umas às outras, constituir-se-ia um perigo expor-se aos efeitos que os espetáculos poderiam acarretar. Ademais, a instalação de um teatro de comédia nos arredores de Genebra poderia trazer sérias consequências para a economia da cidade uma vez que suscitaria nos cidadãos o gosto pela ociosidade, gastos desnecessários com as vestimentas e ingressos, arruinando os poucos recursos dos indivíduos, causando um desequilíbrio na frágil constituição dessa pequena conservadora e república.

A *Carta a D'Alembert* é um ensaio que envolve várias questões. Contudo, é possível afirmar que o teatro é o tema unificador dessas questões e é em torno do teatro que o filósofo genebrino elabora sua crítica às artes cênicas destacando seus efeitos morais sobre a plateia. Como é sabido, Rousseau tinha a preocupação com o problema da representação em geral. Essa preocupação pode ser sentida desde a dimensão política até as artes.

Rousseau descrevia metaforicamente o mundo como um grande palco no qual as paixões humanas encontram o cenário propício para se desenvolver. Assim, no *Emílio*, o autor afirma que o primeiro choro da criança já tem como alvo o adulto espectador, que busca satisfazer-lhe as necessidades. Desse momento em diante, a sociedade enfrentará dificuldades para afastar o homem das armadilhas da representação.

Se no estado de natureza não há linearidade histórica, e o homem continua inerte à realidade exterior, e as suas ações são determinadas unicamente por seus impulsos instintivos e naturais, na sociedade, ao contrário, impera a representação, a mediação, sendo que a sociedade pode ser entendida como o entrelaçamento de tudo quanto acontece no universo do homem.

Tudo isso muda quando o homem se lança na história e modifica seus hábitos e costumes pelo desenvolvimento do progresso artístico e científico. No momento da passagem do homem natural ao homem civil, este será marcado para sempre como um ser histórico. A história passa a ser concebida então como uma história linear. Isso significa dizer que a passagem do tempo transfigura o homem; modifica-o e torna-o um ser do devir, um ser que não mais está preso ao presente.

Nesse sentido, segundo Rousseau, o progresso das civilizações teria a função de desenvolver historicamente no homem as paixões que, solitário, não as desenvolveria. Assim, as artes e as ciências se somam para formar no homem uma espécie de "segunda natureza", ou a "natureza da cultura".

A teatralidade, portanto, deve ter o caráter de verossimilhança, como de todo modo, a teoria clássica do teatro já havia consagrado desde

Aristóteles. Mesmo que o teatro consiga despertar a benevolência natural do homem, ela se apaga quando as pessoas deixam o teatro.

O teatro, portanto, não instrui, pois somente a razão e a natureza são verdadeiramente os mestres dos homens. Quanto ao teatro, apenas retrata os vícios próprios dos homens civilizados contribuindo para fortalecê-los ainda mais.

Resta claro que devido à natureza do mal – sendo esta social – o único remédio a ser aplicado a ele, devido à sua natureza, é o remédio social. O fármaco que poderá remediar a infelicidade humana deve ser buscado na própria sociedade. Contudo, é necessário ter bom senso na aplicação desse remédio, pois, se este for mal aplicado, produzirá efeito inverso o que acarretaria no proporcionalmente a infelicidade entre os homens.

Para o lugar de um teatro de comédia ou drama, Rousseau propõe a ideia de festa cívica. Pequenos e grandes festivais nos quais os cidadãos teriam a oportunidade de experimentar a simplicidade do convívio social. Nestes acontecimentos, não existiria distinção alguma em razão de classe social ou poder econômico.

O modelo de festa cívica compreende assim o afastamento das normas de representação como acontece com o teatro. Nessas festas comunitárias, as cenas não são privatizadas, são públicas. Todos são iguais dentro daquilo que cabe a cada um. Todos são habitantes da mesma terra e compartilham por ela o mesmo sentimento que os une, o patriotismo.

Rousseau observou que as artes dramáticas haviam sofrido uma interrupção de sua função pedagógica originária na sociedade de seu tempo. O teatro clássico tornara-se inócuo, na opinião de Rousseau, para dar conta da complexidade das relações sociais e assim de poder interferir nelas.

Dessa forma, o sentido geral do argumento rousseauiano é o de que a arte perdera no século XVIII a função social que tivera entre os antigos gregos, isto é, a capacidade educar os costumes. Ora, as relações representadas no teatro são produtos históricos, e não a abstração de uma moral universal exterior ao homem concreto.

Por fim, é possível afirmar que existe uma preocupação de Rousseau em defender a singularidade (idiosincrasia) de um povo e sua cultura, sem a interferência de forças externas. Assim, o pensamento universalista iluminista recebe uma crítica e um contrapeso de um filósofo que ousou posicionar-se contra a ideia de um pensamento estético predominante etnocêntrico. Para Rousseau, se os espetáculos ficavam bem em cidades cosmopolitas como Paris, tendo ali atingido um elevado grau de perfeição, isso não significava que ficassem bem na Genebra da sua época, onde o povo tinha um modo de vida simples e frugal, diferentemente das grandes cidades onde a vaidade, o luxo e o desejo de se mostrar para os outros era exacerbado.

REFERÊNCIAS

CARLSON, Marvin. *Teorias do teatro: estudo histórico-crítico, dos gregos à atualidade*. Tradução de Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.

FACANHA, Luciano da Silva. A Representação do Amor nos Quadros das Paixões: da Crítica Teatral ao Árduo Consentimento do Romance. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 38, n. spe, 2015, p. 57-70.

GARCIA, Claudio Boeira. *As cidades e as cenas: a crítica de Rousseau*. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 1999.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social*. Tradução Antonio de Pádua Danesi. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996. (Clássicos).

_____. *Carta a D'Alembert sobre os espetáculos*. Tradução Roberto Leal Ferreira. 2. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.

_____. *Confissões*. Tradução de Fernando Lopes Graça; introdução de João Gaspar Simões. 2 ed. Lisboa: Portugalíia, 1964.

_____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução Maria Ermantina Galvão; cronologia e introdução Jacques Roger. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. (Clássicos).

_____. *Emílio ou Da educação*. Tradução. de Sérgio Milliet. 3.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

PLATÃO. *República*. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbbenkian, 2001.

PRADO JR., Bento. Gênese e estrutura dos espetáculos: Notas sobre a Lettre à d'Alembert de Jean-Jacques Rousseau. *Estudos CEBRAP 14*, São Paulo: Brasiliense, 1975.

Considerações sobre o estatuto do princípio da unidade sistemática no *Apêndice à Dialética transcendental* *Considerations about the status of the principle of the systematic unity in the Appendix to the Transcendental Dialectic*

Palavras-chave: Unidade sistemática; uso regulativo; Apêndice à Dialética transcendental

Keywords: Systematic unity; Regulative use; Appendix to the Transcendental Dialectic

Marcele Ester Klein Hentz

Doutoranda em Filosofia
(UFRGS).
oselementos@yahoo.com.br

Resumo: O objetivo deste trabalho é apresentar de forma sucinta um dos principais problemas em torno do "Apêndice à Dialética transcendental" da *Crítica da Razão Pura*. Este problema consiste em saber qual o verdadeiro estatuto do princípio da unidade sistemática e se origina no fato de Kant atribuir a tal princípio não apenas uma validade subjetiva, mas também uma validade objetiva em outras passagens do mesmo texto. Para a maioria da literatura especializada, tais declarações foram consideradas contraditórias, dando origem a uma série de interpretações para responder qual é de fato o estatuto de tal princípio. Como resultado deste trabalho, pretende-se mostrar as fraquezas de tais interpretações e apontar para a necessidade de uma interpretação conciliadora das declarações de Kant.

Abstract: *This article briefly presents one of the main problems around the "Appendix to the Transcendental Dialectic" of the Critique of Pure Reason. This problem consists in knowing the true status of the principle of the systematic unity, and it arises from the fact that Kant attributes to this principle not just a subjective validity, but also an objective validity in others passages from the same text. To the most part of the literature on the subject, such statements were taken as contradictory, creating different interpretations to answer what the real statute of the principle is. As a result, this work it aims to show the weakness from such interpretations and indicates the need of a conciliatory interpretation of Kant's statements.*

Entendendo a problemática

Na *Dialética transcendental* Kant analisou todos os erros nos quais a razão necessariamente cai quando utiliza conceitos que ultrapassam os limites da experiência possível - as ideias transcendentais - para a obtenção de conhecimento *a priori* de objetos transcendentais. Entretanto, a *Dialética transcendental* não se resume a este papel negativo e nem os conceitos da razão (ideias) devem ser tomados como conceitos natural e originariamente ilusórios¹. Ao contrário, Kant afirma que as ideias possuem

Ipseitas, São Carlos, vol. 5,
n. 1, p. 50-61, jan-jun, 2019

1 Além deste papel negativo, Kant também extrai um importante resultado positivo na

um uso adequado e necessário, a saber, o uso regulativo. É este uso que será tratado no *Apêndice à Dialética transcendental*.

Kant define o uso regulativo das ideias da seguinte forma:

(...) o uso regulativo que consiste em dirigir o entendimento para um determinado objetivo com vistas ao qual as linhas de orientação de todas as suas regras confluem para um único ponto. Embora na verdade seja apenas uma ideia (*focus imaginarius*), isto é, um ponto do qual realmente não partem os conceitos de entendimento na medida em que se situa totalmente fora dos limites da experiência possível, no entanto ele serve para propiciar a tais conceitos a máxima unidade ao lado da máxima extensão². (B 672)

Ou seja, o uso regulativo serve para direcionar o entendimento para um determinado fim. Este fim é indicado logo na sequência: a unidade sistemática (B 673). O uso regulativo realiza essa tarefa na medida em que concebe todas as regras do entendimento como se tivessem sua origem num mesmo ponto, embora Kant deixe claro que este não é real, mas apenas ideal (*focus imaginarius*),³ ou seja, uma ideia. Assim, ao vincular todos os conceitos do entendimento a uma ideia, o uso regulativo das ideias fornece a estes conceitos a máxima unidade e a máxima extensão. Ora isso nada mais é do que a própria unidade sistemática:

(...) aquilo que a razão dispõe de modo totalmente peculiar, e que procura realizar, é o *sistemático* do conhecimento, isto é, sua interconexão a partir de um princípio. Esta unidade da razão pressupõe sempre uma ideia, a saber, da forma de um todo do conhecimento que precede o conhecimento determinado das partes e contém as condições para determinar *a priori* o lugar de cada parte e a sua relação com as demais. Tal ideia postula por isso uma unidade completa do conhecimento do entendimento; graças a essa unidade, o conhecimento não se torna simplesmente um agregado contingente, mas um sistema interconectado segundo leis necessárias. (B 673)

De fato, somente uma ideia – enquanto conceito do incondicionado – pode garantir a máxima unidade entre os conceitos. Isso pode ser facilmente verificado numa cadeia silogística ascendente (de prossilogismos), na qual a razão busca para um conceito qualquer a sua condição, no caso, um conceito superior do qual ele possa ser derivado ou deduzido⁴. No entanto, este processo pode ser repetido novamente com este conceito superior uma vez que ele também está subordinado ("condicionado") a um conceito superior a ele e assim sucessivamente. Este processo somente tem fim quando a razão chega ao absolutamente incondicionado, a ideia⁵.

Dialética, a saber, a descoberta de que a razão possui conceitos próprios distintos daqueles do entendimento. A este respeito consultar Kemp Smith (SMITH, 1962, p. 426) e Allison (ALLISON, 2004, p. 308).

2 KANT (1999). Para me referir à *Crítica da razão pura*, utilizo a notação padrão que consiste em empregar "A" (primeira edição de 1781) ou "B" (segunda edição de 1787) seguido da numeração específica. Para todas as passagens da edição "B" é utilizada a edição brasileira, enquanto que as passagens da edição "A" são da edição portuguesa.

3 A comparação dos conceitos, e em particular, das ideias com "pontos" é confirmada em B 686.

4 Para mais detalhes, consultar o item "c" da *Introdução à Dialética transcendental*.

5 Este é o processo de origem das próprias ideias transcendentais. A este respeito consultar a seção segunda do livro I da *Dialética transcendental*. É importante ressaltar, porém, que a razão chega ao incondicionado e com isso ao fim da busca pela condição da condição na medida em que adota o seguinte princípio: "se o condicionado é dado, é também dada (...) a série total das condições subordinadas entre si, a qual é, por conseguinte, incondicionada" (B 364).

E na medida em que está garantida a máxima unidade, fica-se autorizado ao movimento inverso, a saber, à possibilidade de derivação dos conceitos inferiores a partir de conceitos superiores, conferindo assim também a máxima extensão possível aos mesmos⁶.

Para explicar melhor como a unidade sistemática funciona, Kant apela para a distinção entre dois usos da razão:

Se a razão é uma faculdade de derivar o particular do universal, então ou o universal é já em si certo e dado, e em tal caso requer somente *capacidade de julgar* para a subsunção, e o particular é necessariamente determinado através da mesma. Chamo a este de uso apodítico da razão. Ou, num segundo caso, o universal é admitido só *problematicamente* e é uma simples ideia, o particular é tão certo, mas a universalidade da regra para esta consequência é ainda um problema; deste modo, são experimentados na regra diversos casos particulares que são todos certos para ver se decorrem dela e neste caso, quando se tem a impressão de que todos os casos particulares indicáveis resultam dela, inferir-se-á a universalidade da regra e desta inferir-se-ão ulteriormente também todos os casos que em si mesmos não são dados. Chamo a este de uso hipotético da razão. (B 674-675)

Kant define a razão em B 356 como a "faculdade de princípios"⁷. Em termos lógicos isso significa que um juízo universal qualquer pode servir como fundamento ou regra para inferir um outro juízo (particular). Este processo de inferência pode ocorrer, segundo a passagem acima, de duas formas. No primeiro caso, o juízo universal já é dado, ou seja, sua universalidade já está garantida, e, desta forma, o juízo particular é derivado e necessariamente determinado por ele. Uma vez que a universalidade do juízo está garantida, já se sabe de antemão que o particular cai sob o universal na medida em que o juízo particular é tão somente um "caso particular" daquele juízo que funciona como princípio. Um exemplo do uso apodítico da razão pode ser encontrado nos silogismos nos quais o universal (contido na maior) serve como uma regra a partir da qual o particular é obtido mediante uma certa condição⁸.

Já no segundo caso, o universal não é dado em si, mas admitido apenas *problematicamente*⁹. Por isso ele não pode determinar o particular, pois

6 No entanto, enquanto há um teto máximo para a busca das condições (sentido ascendente), representado pelas ideias, não há conceitos que representem o fim da busca de consequências (sentido descendente), pois Kant não aceita que haja espécies ínfimas. A este respeito, consultar KANT (1992), § 11. Ao longo do *Apêndice* (B 686-689) Kant acrescentará um terceiro princípio, a saber, o da continuidade que implica uma transição contínua entre os conceitos, evitando com isso saltos ou intervalos na "derivação" dos conceitos. Estes três princípios perfazem a ideia de unidade sistemática apresentada em B 673 e que será desenvolvida no *Apêndice* com o tratamento dos referidos princípios.

7 Embora qualquer juízo universal possa funcionar como princípio, os princípios de que trata a razão dizem respeito tão somente ao conhecimento "(...) em que conheço o particular no universal mediante conceitos" (B 357). Para mais detalhes, consultar o item "a" da Introdução à Dialética transcendental.

8 A universalidade que é já dada e garantida no uso apodítico da razão, no entanto, não deve ser confundida com a universalidade inerente a todo conceito. De fato, na medida em que são representações que "valem para muitos", todo conceito é por natureza universal, mas não quanto ao seu uso (em juízos): "É uma mera tautologia falar em conceitos universais ou comuns; um erro que se baseia numa divisão incorreta dos conceitos em *universais*, *particulares* e *singulares*. Não são os conceitos eles próprios, mas tão-somente o seu uso que pode ser assim dividido" (KANT, 1992, §1). Esta distinção quanto ao uso dos conceitos aparece na classificação lógica dos juízos em relação à quantidade. A este respeito consultar também, o §9 da *Crítica da Razão Pura*.

9 "Denomino problemático um conceito que não contenha nenhuma contradição e que além

não está garantida a sua universalidade e é apenas uma ideia. Neste caso, é feito uma espécie de teste com diversos particulares para ver se são derivados ("decorrem") ou não do universal admitido problemáticamente. Em caso afirmativo, é inferida a universalidade da regra que valerá também para aqueles casos que "em si mesmos não são dados".

No entanto, a universalidade obtida com o uso hipotético é apenas aproximativa uma vez que, argumenta Kant, não é possível conhecer todas as consequências possíveis que derivam da admissão problemática de um conceito. Desta forma, a razão, no uso hipotético, admite um universal e tem como tarefa conseguir tanto quanto possível "derivar" os particulares de tal universal e assim aproximar o conceito universal da completa universalidade, operando de forma regulativa (B 675).

Ora, é justamente ao uso hipotético da razão que Kant vincula a unidade sistemática:

O uso hipotético da razão refere-se, portanto, à unidade sistemática dos conhecimentos do entendimento (...). Inversamente, a unidade sistemática (enquanto simples ideia) é unicamente uma unidade *projetada* que precisa ser considerada em si como não dada, mas só como problema; serve, todavia, para encontrar um princípio para o uso particular e múltiplo do entendimento, e para mediante tal *principium* dirigir este uso e torná-lo interconectado mesmo com respeito aos casos que não são dados¹⁰. (B 675)

Como visto anteriormente, a unidade sistemática é a tarefa que a razão se propõe realizar através do uso regulativo das ideias. Neste caso, admite-se uma ideia - do todo do conhecimento - e a partir da ideia a razão procura "conectar" os conceitos do entendimento à mesma de forma a garantir a máxima unidade e a máxima extensão dos mesmos. Ao buscar realizar tanto quanto possível esta conexão entre os conceitos do entendimento via uma ideia, a razão está operando de forma hipotética e não apodítica, pois a ideia é um conceito que é admitido apenas problemáticamente e a sua unidade é apenas projetada, isto é, não é dada, mas antes é concebida como uma tarefa a ser buscada.

Disso tudo Kant conclui que a unidade sistemática é só um princípio lógico que a razão emprega para auxiliar o entendimento (quando ele não consegue sozinho obter conceitos) e dar a maior unidade e extensão possível ao mesmo¹¹:

Disso, contudo, resulta evidente que a unidade sistemática ou racional do conhecimento variado do entendimento é só um princípio *lógico* visando, nos casos em que o entendimento sozinho não chega a estabelecer regras, ajudá-lo com ideias e ao mesmo tempo conseguir, para a diversidade de suas regras, unidade (sistemática) sob um princípio e assim também coesão, na medida em que factível. (B 676)

Neste caso, a unidade sistemática, enquanto ideal posto pela razão, funciona apenas como um auxiliar do entendimento tanto para estabelecer regras quanto para fornecer unidade à multiplicidade de conceitos do

disso - como uma limitação de conceitos dados - ligue-se a outros conhecimentos, cuja realidade objetiva, porém, não possa de modo algum ser conhecida" (B 310).

10 Sigo, nesta passagem: a correção da edição da Academia: "(...) *welche aber dazu dient, zu dem mannigfaltigen und besonderen Verstandesgebrauche ein Principium zu finden* (...)".

11 CRP, B 676. Em outras passagens Kant defende esta mesma ideia, por exemplo, B 362-363, B691-692 ("parecem transcendentais"), B 694-695 (são máximas e não princípios), B 696, etc.

entendimento¹². Ao fornecer unidade aos conceitos do entendimento, a unidade da razão (buscada pela razão) é também um princípio de economia das leis do entendimento na medida em que sob a sua direção é possível conceber uma "hierarquia" de conceitos na qual os conceitos do entendimento podem ser derivados de poucos conceitos superiores ou princípios, tal como já explorado no uso lógico da razão¹³. Como tal, este princípio tem apenas validade subjetiva uma vez que diz respeito tão somente a conceitos e que não há nada que autorize atribuí-lo também a objetos¹⁴.

Entretanto, Kant também afirma em outras passagens que a unidade sistemática não é apenas um princípio lógico de economia, relativo apenas a conceitos, mas que deve também ser pressuposta como objetivamente válida e necessária para a própria natureza:

De fato, tampouco se pode compreender como poderia existir um princípio lógico da unidade racional das regras se não pressupusesse um princípio transcendental mediante o qual uma tal unidade sistemática fosse admitida *a priori* como necessária e como inerente aos próprios objetos. Com efeito, com que direito a razão no seu uso lógico poderia pretender tratar como uma unidade meramente dissimulada a multiplicidade das forças que a natureza nos dá a conhecer e como poderia na medida do possível pretender derivar tal unidade de alguma força fundamental qualquer se fosse livre para admitir como igualmente possível que todas as forças sejam heterogêneas e que a unidade sistemática da sua derivação não seja conforme a natureza? Em tal caso, de fato, a razão procederia diretamente contra a sua própria destinação, propondo-se como objetivo uma ideia que contradiz totalmente a constituição da natureza. (B 678-679)

Em outra passagem, o próprio funcionamento do entendimento dependeria da pressuposição da unidade sistemática (pensada aqui sob o princípio da homogeneidade), como inerente à própria natureza:

Se entre os fenômenos que se oferecem houvesse uma tão grande diversidade não quanto à forma (pois com respeito a esta podem ser semelhantes entre si), mas quanto ao conteúdo, isto é, à multiplicidade de entes existentes, que nem o mais agudo entendimento humano pudesse mediante comparação de um com o outro encontrar a menor semelhança (um caso que bem pode ser pensado), então não haveria absolutamente a lei lógica dos gêneros nem haveria sequer um conceito de gênero ou qualquer conceito universal, nem mesmo um entendimento que unicamente tem a ver com esses conceitos. Logo, se deve ser aplicado à natureza (pela qual entendo aqui só os objetos que nos são dados), o princípio lógico dos gêneros pressupõe um princípio transcendental. De acordo com um tal princípio, o múltiplo de uma experiência possível pressupõe necessariamente a homogeneidade (embora não possamos determinar *a priori* o seu grau), pois sem esta não seria possível conceito empírico algum, por conseguinte, nenhuma experiência. (B 681-682)

E em outra passagem importante, Kant atribui explicitamente validade objetiva aos princípios da unidade sistemática:

O que nestes princípios é digno de nota e também a única coisa que nos

12 Estas "regras" são, na verdade, ideias postas pela razão para auxiliar o entendimento, por exemplo, as ideias de "água pura", "ar puro", etc. A este respeito consultar B 674.

13 A este respeito, consultar item "b" da *Introdução à Dialética transcendental*.

14 "(...) é simplesmente uma lei subjetiva de economia com respeito às provisões do nosso entendimento, para, mediante comparação dos seus conceitos, reduzir o uso geral dos mesmos ao seu número mínimo possível, sem que sejamos por isso autorizados a exigir dos objetos mesmos uma uniformidade tal que favoreça a comodidade e a extensão do nosso entendimento (...)" (B 362-363).

ocupa é o fato de parecerem transcendentais e de (...) apesar disso enquanto proposições sintéticas terem uma validade objetiva mas indeterminada, e de servirem como regra para a experiência possível sendo além disso realmente usados com êxito como princípios heurísticos para a elaboração da experiência. (B 691-692)

Em vista disso, as declarações de Kant sobre o tipo de validade que deve ser atribuído à unidade sistemática foram consideradas pela literatura especializada como mutuamente excludentes e contraditórias. Assim, por exemplo, para Kemp Smith (SMITH, 1962, p. 547-548) a caracterização da unidade sistemática, às vezes como objetiva, outras como subjetiva é contraditória e só pode ser explicada pela famosa "mania sistemática" de Kant. Além disso, há certas passagens, em particular B 676 e B 691, que sugerem que o caráter lógico da unidade sistemática descartaria qualquer pretensão à objetividade, o que contribui para a ideia do caráter excludente de ambas caracterizações¹⁵.

Com isso surge o problema de saber qual é a verdadeira posição de Kant sobre o tema¹⁶. No entanto, como será apontado neste trabalho, este é um falso dilema, pois as declarações de Kant não são de fato contraditórias e a compreensão das mesmas no seu contexto fornece a chave para a solução do problema acerca do estatuto do princípio da unidade sistemática.

As interpretações sobre o estatuto do princípio da unidade sistemática¹⁷

a) A interpretação subjetiva

Esta interpretação se baseia principalmente em passagens que aparentemente excluem toda e qualquer possibilidade de a unidade sistemática ter validade objetiva, em particular, a passagem já citada de B 676. Tal é, por exemplo, a posição defendida por Horstmann (HORSTMANN, 1989) cuja interpretação se baseia exclusivamente na passagem referida e pela exclusão de todas as passagens contrárias como autocontraditórias tal como defendido por Kemp Smith (SMITH, 1962).

Além disso, outros intérpretes argumentam que a atribuição de validade objetiva à unidade sistemática entra em conflito com os ensinamentos da Crítica¹⁸. Isso ocorre por que Kant apresenta a suposta validade objetiva da unidade sistemática na forma de um princípio transcendental da razão¹⁹. Porém, segundo Guyer (GUYER, 1990), isso significa dizer que a

15 "O que nestes princípios é digno de nota e também a única coisa que nos ocupa é o fato de parecerem transcendentais (...)" (B 691).

16 Este, geralmente, é o principal tema em discussão nas interpretações sobre o *Apêndice*. A este respeito, consultar, por exemplo, O'Shea (O'SHEA, 1997).

17 Este trabalho será limitado ao exame das interpretações mais usuais sobre o *Apêndice*, a saber, das interpretações que aceitam o dilema acerca do estatuto da unidade sistemática.

18 Por exemplo, GUYER (1990).

19 A partir da definição de validade objetiva da unidade sistemática contida em B 676. Este tema será abordado mais adiante.

unidade sistemática (e seus princípios) seria condição da possibilidade da experiência²⁰.

Esta ideia estaria expressa, por exemplo, na seguinte passagem:

(...) a lei da razão pela qual procura tal unidade é necessária, pois sem essa lei não teríamos absolutamente razão alguma, sem esta, porém, nenhum uso interconectado do entendimento e, na falta deste, nenhum sinal suficientemente característico da verdade empírica; é com respeito a este último, portanto, que temos que pressupor a unidade sistemática como objetivamente válida e necessária. (B 679)

No entanto, Guyer (GUYER, 1990, p 28) argumenta que isso é incompatível com o que Kant diz em vários momentos da *Crítica*, a saber, que o entendimento não tem necessidade alguma da unidade sistemática para realizar tarefas como subsumir intuições sob conceitos empíricos.

Esta mesma ideia estaria presente na passagem acima citada de B 681-682. Nesta passagem, a unidade sistemática seria necessária para a própria formação de conceitos empíricos na medida em que tais conceitos somente seriam possíveis mediante o princípio transcendental da homogeneidade – que é um dos princípios que perfazem a unidade sistemática. Uma vez que a experiência seria possível somente com a possibilidade de aplicação de algum conceito empírico, então, para Guyer (GUYER, 1990, p 29), isso significaria que a unidade sistemática (através da homogeneidade) seria condição de possibilidade da própria experiência.

No entanto, esta seria uma tarefa atribuída à afinidade transcendental e caso se aceite que a unidade sistemática é necessária, então as categorias seriam condições necessárias, mas não suficientes para a possibilidade da experiência, necessitando, por isso, do auxílio dos princípios da unidade sistemática²¹. Desta forma, a unidade sistemática somente seria necessária para a formação de conceitos empíricos ao custo de usurpar o papel de um princípio já presente na *Crítica* e que é, além disso, um princípio constitutivo²². Como consequência, não se pode evitar a conclusão de que a unidade sistemática, pensada nestes moldes, é um princípio constitutivo, o que é proibido pela *Crítica* e, desta forma, a ideia defendida em B 681-682 e em outras passagens deve ser descartada e deve-se buscar uma interpretação alternativa, baseada na validade meramente lógico-subjetiva da unidade sistemática, tal como é sugerido por Guyer (GUYER, 1990, p. 30)²³.

20 Para afirmar isso, Guyer se apropria da definição de "transcendental" contida em B 40: "Por *exposição transcendental* entendo a explicação de um conceito com um princípio a partir do qual se possa compreender a possibilidade de outros conhecimentos sintéticos *a priori*".

21 GUYER, 1990, p 30. A afinidade transcendental é um princípio que aparece na edição A da *Dedução transcendental* e consiste na capacidade de associação de todas as representações na medida em que elas "pertencem" à apercepção transcendental e que seria possível somente através das categorias. A este respeito, consultar A 113.

22 Embora Guyer não deixe claro aqui, o problema consiste principalmente no fato de que a afinidade transcendental implica diretamente a afinidade empírica (associabilidade das representações para formar conceitos empíricos) e por isso é incompatível com o que Kant afirma em B 681-682 (RUSH, 2000, p 855).

23 Embora Guyer não afirme explicitamente essa ideia, esta é a conclusão que Rush (RUSH, 2000, p 855-856) tira ao analisar o artigo de Guyer. Os princípios constitutivos são aqueles que "dizem como um objeto deve ser constituído" (B 699) ou que "fornecem conceitos de objetos" (B 671-672). Porém, a razão jamais pode ter princípios constitutivos, mas apenas princípios regulativos que são aqueles que "orientam o uso do entendimento para um certo fim" (B 672), a saber, a unidade sistemática (B 673).

b) A interpretação objetiva

O ponto de partida da interpretação objetiva está naquelas passagens nas quais Kant parece afirmar que o entendimento não consegue realizar sozinho ou de forma adequada as suas tarefas (notadamente em relação aos conceitos empíricos), sendo imprescindível, por isso, o apelo à unidade sistemática da razão²⁴. Nestes casos, Kant afirma que a unidade sistemática, através de seus princípios, funciona como um princípio transcendental e é admitida independentemente do interesse da razão, tendo por isso validade objetiva²⁵. Para Geiger (GEIGER, 2003, p. 281) isso quer dizer que a unidade sistemática é condição necessária de todo e qualquer tipo de conhecimento²⁶. Como consequência, as categorias seriam condições necessárias para a possibilidade da experiência, mas não suficientes no que se refere à "experiência particular" como atesta a seguinte passagem²⁷:

(...) se deve ser aplicado à natureza (...), o princípio lógico dos gêneros pressupõe um princípio transcendental. De acordo com um tal princípio, o múltiplo de uma experiência possível pressupõe necessariamente a homogeneidade (embora não possamos determinar *a priori* o seu grau), pois sem esta não seria possível conceito empírico algum, por conseguinte, nenhuma experiência. (B 681-682)

Nesta passagem, Kant argumenta que é possível haver um acordo entre os fenômenos no que diz respeito ao seu aspecto formal (categorias e formas da intuição), mas que isso não garantiria por si só um acordo mínimo em relação ao conteúdo empírico. O resultado disso seria a impossibilidade do entendimento encontrar alguma semelhança mínima indispensável para a formação de conceitos empíricos caso não se pressuponha – através de um princípio transcendental – que o múltiplo dado sensivelmente é necessariamente homogêneo e que, portanto, a natureza não é incompatível com as tentativas do entendimento buscar tais semelhanças. Assim, a razão, através de princípios transcendentais (que constituem a unidade sistemática), garantiria certa conformidade da natureza, tornando possível a própria atividade do entendimento no plano empírico e, desta forma, seria objetivamente válido.

Avaliação preliminar

Após a breve exposição destas posições deve-se avaliar a sua correção e pertinência no contexto da problemática do *Apêndice*. Em primeiro lugar, a passagem de B 676 não descarta, como parece à primeira vista, a possibilidade de a unidade sistemática ter validade objetiva. Ao contrário,

24 Por exemplo, B 679, B 681-682, B 685, etc.

25 Conforme a definição de princípio transcendental da razão fornecida em B 676: "(...) então isto seria um princípio *transcendental* da razão que tornaria a unidade sistemática necessária não só subjetiva e logicamente, enquanto método, mas também objetivamente". Esta definição é "aplicada" quando Kant examina os princípios transcendentais da razão, por exemplo, B 681-682, B 685, B 688-689, etc.

26 A justificativa de tal interpretação estaria na própria caracterização do termo "transcendental" em B25: "Denomino *transcendental* todo conhecimento que em geral se ocupa não tanto com objetos, mas com nosso modo de conhecimento de objetos na medida em que este deve ser possível *a priori*".

27 GEIGER, 2003, p. 284.

quando se lê a passagem em sua totalidade, percebe-se que nesta passagem Kant coloca justamente em questão a possibilidade de tal validade objetiva:

Disso, contudo, resulta evidente que a unidade sistemática ou racional do conhecimento variado do entendimento é só um princípio *lógico* visando, nos casos em que o entendimento sozinho não chega a estabelecer regras, ajudá-lo com ideias e ao mesmo tempo conseguir, para a diversidade de suas regras, unidade (sistemática) sob um princípio e assim também coesão, na medida em que factível. Todavia, se o modo de ser dos objetos ou a natureza do entendimento que os conhece como tais são em si mesmos destinados à unidade sistemática, e se em certa medida esta pode ser postulada *a priori* mesmo sem tomar em consideração um tal interesse da razão, de maneira a se poder dizer que todos os conhecimentos possíveis do entendimento (entre eles os empíricos) possuem unidade da razão e estão sob princípios comuns dos quais podem ser derivados sem levar em conta sua diversidade, então isto seria um princípio *transcendental* da razão que tornaria a unidade sistemática necessária não só subjetiva e logicamente, enquanto método, mas também objetivamente. (B 676)

Na sentença inicial, Kant afirma que do que foi até o momento exposto, deve-se concluir que a unidade sistemática é apenas um princípio lógico. No entanto, na sequência, ele coloca a possibilidade da unidade sistemática ser também objetiva na medida em que tal unidade não é pensada apenas pelo interesse da razão (completude), mas também como válido para os próprios objetos e para o nosso entendimento. Neste caso, tal unidade seria um princípio transcendental da razão²⁸.

Com isso se percebe que uma leitura atenta e contextualizada de B 676 mostra que Kant não exclui a possibilidade de validade objetiva da unidade sistemática. Por trás da interpretação equivocada de B 676 está também a concepção - presente na literatura muitas vezes de forma implícita - segundo a qual "regulativo" é sinônimo de "subjetivo" e "objetivo" é sinônimo de "constitutivo"²⁹.

No entanto, esta equiparação não encontra justificativa alguma no texto kantiano. Embora Kant tenha rechaçado o uso constitutivo por pretender ser objetivo no sentido de determinar objetos transcendentais, isso não significa que seja impossível algum outro tipo de objetividade, como é apontado, por exemplo, na seguinte passagem:

(...) Ora se desisto de um uso empírico de tais princípios enquanto constitutivos, como posso ainda querer assegurar-lhes um uso regulativo e, com ele, uma certa validade objetiva, e que significação pode ter este uso? (B 692)

Além disso, a interpretação subjetiva alega que para garantir validade objetiva à unidade sistemática Kant a transforma em um princípio transcendental e que isso significa que ela seria, contrariamente ao que foi dito na *Analítica transcendental*, "condição de possibilidade da experiência" tal como as categorias. Embora não seja claro, na maioria das vezes, o que Kant quer dizer quando fala que os princípios da razão (que perfazem a unidade sistemática) são transcendentais, não parece que tais princípios sejam condições de possibilidade da experiência tal como as categorias³⁰.

28 Deve-se reconhecer que a passagem é ambígua, pois não se sabe se por "objetos" Kant se refere às coisas em si ou aos fenômenos.

29 Em HORSTMANN (1989, nota 9), esta concepção é explícita.

30 A única exceção é a passagem de B 691-692. Rush (RUSH, 2000, p. 843, nota 17), por exemplo, defende uma distinção entre princípios transcendentais regulativos e princípios transcendentais

Em nenhum momento Kant afirma que as categorias e formas da intuição não sejam condições suficientes para a possibilidade da experiência, necessitando serem suplementadas pela razão. Já a alegação de Guyer (GUYER, 1990), de que a aplicação de conceitos empíricos – que em B 681-682 é tornada possível somente através dos princípios da razão – é necessária para a própria possibilidade da experiência deve ser descartada, pois a aplicação de tais conceitos só se dá após o estabelecimento das condições de possibilidade da experiência (em geral). Ao contrário das categorias, a unidade sistemática (e seus princípios) se refere a conceitos empíricos e por isso remete àquilo que é particular a cada experiência e não à própria possibilidade da experiência³¹. Isso fica claro, por exemplo, em B681-682, onde Kant afirma que natureza, no que tange ao seu aspecto particular (conteúdo) poderia ser tão diversa que dificultasse a descoberta de semelhanças indispensáveis para a formação de conceitos empíricos.

Em relação à acusação de que a unidade sistemática é conflitante com a doutrina da afinidade transcendental deve-se prestar atenção ao contexto no qual tal acusação se apóia, a saber, a discussão do uso transcendental do entendimento³². O uso transcendental do entendimento consiste no emprego dos conceitos do entendimento (categorias) independentemente das condições sensíveis indispensáveis para o acesso a objetos (fenômenos), ou seja, emprega as puras formas das categorias para a obtenção de conhecimento das coisas em si mesmas³³. Neste caso, a unidade sistemática não é admitida problemáticamente, mas sim como dada em si de forma que ela pode "ser encontrada nos objetos" (enquanto coisas em si). Assim, se a unidade sistemática deve ser uma "propriedade" das coisas e condição indispensável para a busca de semelhanças entre os objetos para a formação de conceitos empíricos, então, de fato, há um conflito com a afinidade transcendental e, mais particularmente, com a afinidade empírica.

Porém, como já exposto na *Analítica transcendental*, o uso transcendental do entendimento é um uso equivocado e por isso as declarações de Kant deste contexto se referem a um uso inadequado das ideias e que já foi rechaçado na própria *Dialética*. Se, contudo, a unidade sistemática (e seus princípios) não for concebida como uma propriedade que as coisas devem ter *a priori*, mas como algo que deve ser apenas admitido problemáticamente, a acusação acima perde o seu sentido. Assim, a acusação de Guyer só faz sentido quando se ignora o contexto de passagens como B 681-682 e por isso não deve ser aceita³⁴.

constitutivos enquanto que intérpretes como Horstmann (HORSTMANN, 1989) e Guyer (GUYER, 1990) consideram que os princípios transcendentais da razão só podem ser constitutivos.

31 Porém, em algumas passagens, por exemplo B 693, não fica claro a que tipo de conceito Kant se refere.

32 O uso transcendental do entendimento é introduzido no *Apêndice* a partir do exemplo das forças ou poderes anímicos (B 677-678) e é "desmembrado" posteriormente nos princípios da razão (aproximadamente B 680 - 690). Agradeço aqui ao prof Gerson Louzado por ter apontado para a importância da passagem de B 677-678.

33 "O uso transcendental de um conceito, em qualquer princípio, consiste no fato de ser referido a coisas *em geral* e *em si mesmas* (...)" (B 298).

34 Um ponto essencial é descobrir qual a razão de Kant tratar do uso transcendental do

Com relação à interpretação objetiva, a principal acusação é que a admissão da unidade sistemática como indispensável para realizar as tarefas do entendimento acaba por torná-la (juntamente com os seus princípios) um princípio constitutivo. Se a razão é necessária para a própria formação de conceitos empíricos – na medida em que pressupõe uma uniformidade (homogeneidade) mínima entre as representações – isso significa que ela é condição para o operar do entendimento e com isso é condição para determinar um objeto como sendo de certo tipo ("espécie"). Porém, isso é incompatível com o fato de que a razão não tem um uso constitutivo e que não se refere diretamente a objetos, mas só ao entendimento.

Além dos problemas acima apontados, as interpretações que aceitam o dilema acima tratado compartilham um sério problema: se a unidade sistemática é apenas subjetivamente válida (interpretação subjetivista) ou apenas objetivamente válida (interpretação objetivista) por que Kant afirma tanto uma quanto outra mesmo que isso seja, segundo tais intérpretes, um equívoco? Retomando a ideia expressa por Horstmann, a saber, se a unidade sistemática fosse objetiva, por que a insistência (demonstrada em diversas passagens) de Kant em afirmar que a unidade sistemática é (também) subjetivamente válida, pode-se perguntar da mesma forma por que a unidade sistemática seria subjetiva se Kant insiste em diversas passagens que a unidade sistemática é (também) objetiva?

Desta forma, o que Horstmann e os outros intérpretes não compreendem é que a insistência no texto kantiano de ambas as posições é um forte indício de que a unidade sistemática é tanto subjetivamente válida quanto objetivamente válida. Isso só foi percebido pelas interpretações conciliadoras cuja tarefa consiste justamente em dar sentido a esta "ambivalência" com um custo menos oneroso que a inviabilização de parte considerável do texto kantiano³⁵.

Considerações finais

A partir da breve análise feita aqui verificou-se que a solução geralmente adotada pelos intérpretes sobre a questão do estatuto da unidade sistemática no *Apêndice*, a saber, que a unidade sistemática é subjetivamente válida ou objetivamente válida, mas não ambas, mostrou-se cheia de problemas e só pode ser sustentada ao alto custo de desconsiderar parte considerável do texto kantiano como sem sentido e incoerente. Porém, o dilema acima tratado não precisa ser aceito e a insistência de Kant em afirmar tanto

entendimento no *Apêndice* e, além disso, fornecer um tratamento elaborado do mesmo em relação aos princípios da razão. Porém, este assunto não será tratado neste artigo.

35 Entre as interpretações conciliadoras estão O'SHEA (1997) *The Needs of Understanding: Kant on Empirical Laws And Regulative Ideals* e GRIER (2001) *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*. Para O'Shea, a unidade sistemática é subjetivamente válida por que é o resultado do interesse da razão, mas, ao mesmo tempo é objetivamente válida enquanto condição indispensável para o preenchimento das demandas do entendimento, a saber, na descoberta de leis particulares empíricas através do uso hipotético da razão. Grier, por sua vez, vincula a unidade sistemática com o caráter necessário e indispensável da ilusão transcendental. Segundo ela, a unidade sistemática somente funciona ao admitir que algo que é subjetivo seja necessariamente tomado como objetivo (que consiste justamente na ilusão transcendental), ou seja, que a unidade sistemática seja inerente à própria natureza.

a validade objetiva quanto a validade subjetiva da unidade sistemática pode ser compreendida de uma outra forma, a saber, não como indício de incoerência, mas de que realmente a unidade sistemática é tanto subjetiva quanto objetivamente válida.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ALLISON, H. *Kant's transcendental idealism. An interpretation and defense.* 2 ed. Yale University Press, 2004.

GEIGER, I. Is the assumption of systematic whole of empirical concepts a necessary condition of knowledge?. *Kant-Studien* 94, 2003, p. 273-298.

GRIER, M. *Kant's doctrine of transcendental illusion.* Cambridge University Press, 2001.

GUYER, P. Reason and reflective judgment: Kant on the significance of systematicity. *Nous* 24, 1990, p. 17-43.

HORSTMANN, R. P. (1989). Why must there be a transcendental deduction in the Critique of Judgment. In: Förster, E. (ed.): *Kant's Transcendental Deduction. The Three "Critiques" and the "Opus postumum"*, 1989.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura.* Trad. Valerio Rohden e Udo Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

KANT, I. *Crítica da razão pura.* Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 4º ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

KANT, I. *Werke.* von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, Band 4: Kritik der reinen Vernunft, Zweiter Teil.

KANT, I. *Lógica.* Traduzido do texto original estabelecido por Gottlob Benjamin Jäsche de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

KEMP SMITH, N. *A commentary to Kant's 'Critique of pure reason'.* New York: Humanities Press, 1962.

O'SHEA, J. The needs of understanding: Kant on empirical laws and regulative ideals. *International journal of philosophical studies* 5, 1997, p. 216-254.

RUSH JR., F. Reason and regulation in Kant. *The review of metaphysics.* LIII, 4, 2000, p. 837-862.

Estariamos todos condenados à má-fé? *Serions-nous condamnés à la mauvaise-foi?*

Palavras-chave: Má-fé; Ontologia fenomenológica; Inautenticidade

Mots-clés: Mauvaise-foi; Ontologie phénoménologique; Inauthenticité

Gustavo Fujiwara

Doutor em Filosofia (USP).
fujiwaragustavo@gmail.com

Resumo: Este artigo pretende problematizar, a partir de *L'être et le néant*, as análises que Sartre realiza da má-fé. Conceito canônico de seu pensamento filosófico, a má-fé se apresenta como um desdobramento existencial de um para-si que, enquanto consciência, é o que não é e não é o que é, isto é, uma consciência (de) si e não uma consciência idêntica a si. Debruçando-nos na argumentação ontofenomenológica do filósofo francês, pretendemos mostrar que parece haver ali uma radicalização da má-fé de tal modo que esta finda por atravancar as possibilidades de pensarmos uma saída diante deste estado inautêntico.

Résumé: Cet article vise à problématiser, à partir de *L'être et le néant*, les analyses que Sartre y effectue de la mauvaise foi. Concept canonique de sa pensée philosophique, la mauvaise foi se présente comme un déploiement existentiel d'un pour-soi qui, en tant que conscience, est ce qui n'est pas et n'est pas ce qui est, donc, une conscience (de) soi et non pas une conscience identique à soi-même. En nous appuyant sur l'argumentation ontophénoménologique du philosophe français, nous entendons faire voir qu'il semble y avoir une radicalisation de la mauvaise foi au point qu'elle finisse par bloquer les possibilités de penser une sortie devant cet état inauthentique.

I – *Rendez-vous de má-fé*

O que deve ser o homem, em seu ser, para que ele possa estar de má-fé? Na busca por uma possível resposta, começamos, *tout de suite*, pelo famigerado exemplo ofertado por Sartre em *L'être et le néant* (1943)¹: aquele da mulher que marca um encontro com seu possível pretendente². Ela sabe, antes do encontro, que este rapaz nutre por ela claras intenções; e sabe, da mesma maneira, que terá de tomar uma decisão em relação à

1 Doravante abreviado como *EN*.

2 Ver-se-á que, ao longo do exemplo citado, o filósofo não conceberá o impacto do social para as condutas da mulher. Em tempos louváveis de feminismo, este exemplo passaria facilmente por um exemplo de cunho machista. Contudo, e sem que nos coloquemos aqui como defensores intransigentes de Sartre, é preciso observar que toda a ontologia fenomenológica de *L'être et le néant*, ao contrário, por exemplo, de *Critique de la raison dialectique* (1960), desconsidera o peso do social e do outro para a constituição das ações do sujeito.

situação: entregar-se ou não aos gracejos do rapaz. Sentados no local do encontro, a jovem está fixada no presente, isto é, mascara as possibilidades de desenvolvimento temporal das condutas que o homem lhe dirige, ela as limita ao que são no presente: as falas e as ações de seu "Don Juan", à medida que irão se desenvolver/desvelar temporalmente como flerte, são visadas por ela como qualidades objetivas que permanecem com uma significação imediata, ou seja, são visadas fixamente no presente de modo a serem despojadas das conotações sexuais que subjazem para além do instante presente. Nesta toada, se o homem diz que a admira, ela irá limitar esta frase ao presente e a seu sentido explícito, de modo a destituí-la de qualquer conotação sexual futura: "o homem que fala aparece a ela como sincero e respeitoso, como a mesa é redonda ou quadrada, o revestimento de parede azul ou cinza" (SARTRE, 2010a, p. 90).

Coagulando o fluxo temporal no presente instantâneo à maneira da consciência transcendental ex nihilo de *La transcendance de l'Ego*³, a mulher confere a seu interlocutor qualidades coaguladas em uma permanência coisificante que não devem ultrapassar o presente, pois ela não deseja pensar nas possibilidades futuras do encontro, na medida em que tais possibilidades (sendo sexuais) causar-lhe-iam angústia e humilhação⁴. Ela almeja, segundo Sartre, manter um sentimento de respeito que reconheça sua liberdade, e, ao mesmo tempo, um sentimento que seja desejo e que se dirija a seu corpo tomado como objeto. Mas eis que nosso pretencioso homem repousa, sorratamente, as suas mãos nas mãos dela; súbita atitude que requer, imediatamente, uma reação: mantê-las seria consentir ao flerte, retirá-las seria romper com o charme do momento. O que acontece então? A jovem coquete abandona a mão, mas não percebe que a abandona: para Sartre, exímio sinal de má-fé; mas por qual motivo? Ora, ela *finje*⁵, para

3 Doravante abreviado como *TE*. Neste opúsculo, a consciência transcendental opera a partir da presença instantânea do vivido no campo transcendental; ali não há, como na obra em curso de análise, uma temporalidade pensada através dos três ek-stases temporais: passado, presente e futuro.

4 Eis aí um bom exemplo de como Sartre não pensa a influência do social para a atitude da jovem: por que ceder aos gracejos de conotação sexual que seu pretendente lhe dirige seria angustiante ou humilhante? Uma tal postura somente pode vir a lume se se concebe o papel pudico que a sociedade francesa dos anos 1940 impunha à mulher. Se, por um lado, a ontologia fenomenológica não se pretende uma ontologia do social, ao menos, por outro, constatamos, diante desta "angústia e humilhação", o peso ontológico do olhar de outrem. Desse modo, ainda que o filósofo não teorize o peso do social para a constituição das ações do para-si, fica claro que a jovem se angustia diante das possibilidades sexuais do encontro (possibilidades que, como veremos, ela deseja, mas (deve) ocultar), pois o para-si é inexoravelmente para-si-para-outro, ou seja, ele possui uma subjetividade e uma objetividade que outrem lhe confere. Sobre a relação do para-si com outro para-si, lê-se: "Se há um outro, qualquer que seja, não importa onde estiver, quaisquer que sejam suas relações comigo, ainda que aja sobre mim somente pelo puro surgimento de seu ser, eu tenho um lado de *fora*, uma *natureza* (...). Não que, propriamente dito, eu sinta perder minha liberdade para converter-me em *coisa*, mas minha natureza está aí, fora de minha liberdade vivida, como atributo dado deste ser que sou para o outro. Apreendo o olhar do outro no próprio cerne de meu ato, como solidificação e alienação de minhas próprias possibilidades. Com efeito, essas possibilidades que *sou* e que constituem a condição de minha transcendência, sinto-as, seja pelo medo ou pela espera ansiosa ou prudente, como dadas a um outro, em outra parte, para serem transcendidas, por sua vez, pelas próprias possibilidades dele" (SARTRE, 2010a, p. 302).

5 Este fingimento, embora da ordem da má-fé, possui um lastro social inegável, mas não conceitualizado por Sartre: galvanizada por um ser pudico através do conjunto de valores morais da sociedade francesa, a mulher quer ceder aos flertes de seu pretendente, mas deve, em nome

si mesma, que não percebeu sua mão sendo tocada pela mão do jovem pretendente. Assim, desde o começo do encontro,

Elas desarmou as condutas de seu pretendente ao reduzi-las a não ser senão o que são, ou seja, a existir à maneira do em-si. Mas, ela se permite desfrutar do desejo na medida em que o apreenderá como não sendo o que é, ou seja, reconhecendo-o em sua transcendência. Por último, sentindo profundamente a presença de sua próprio corpo – talvez a ponto de se abalar –, ela se realiza como *não sendo* seu próprio corpo e ela o contempla do alto, como um objeto passivo no qual eventos podem ocorrer, mas que é incapaz de provocá-los ou evitá-los, pois todos esses possíveis estão fora dela. (SARTRE, 2010a, pp. 90-91)

Do excerto acima, podemos indicar a má-fé como "arte de formar conceitos contraditórios" que une uma determinada ideia, ao mesmo tempo que engloba a sua negação; nesse caso, ela embaralha⁶ a dupla propriedade que possui o ser-humano de ser *facticidade* e *transcendência*⁷ ao afirmar a identidade de ambos e conservar *ipso facto* suas diferenças: afirma-se a facticidade como transcendência e a transcendência como facticidade: a má-fé faz com que estes dois expedientes deixem de possuir, segundo palavras de Sartre, uma "coordenação válida". Logo, haveria com isso uma ausência de "equilíbrio"⁸; vejamos como. Voltando ao nosso exemplo, diremos que a mulher, ao "abandonar" sua mão (a consciência de seu corpo), lança-se por inteira na transcendência inerte (sem possibilidades temporais⁹), logo, constitui-se à maneira da coisa (em-si): "a ambiguidade necessária à má-fé advém da afirmação de que sou minha transcendência à maneira de ser da coisa" (SARTRE, 2010a, p. 92); doravante, a interioridade é convertida em exterioridade contingente.

de tais valores, fingir não querer. Todavia, como sabemos, *EN* concede uma liberdade radical de escolha: no limite, a jovem é totalmente livre para escolher adequar-se aos valores morais impostos ou para negá-los totalmente. Ainda que esta liberdade ontológica não seja, como daria a entender uma leitura apressada da *magnum opus*, liberdade de obter tudo o que se almeja, ela não é menos problemática enquanto liberdade radical de escolha, autonomia injustificada e incondicionada de escolha, pois uma tal concepção exclui (apesar das análises da facticidade) qualquer coerção social. Em *Critique de la raison dialectique*, o filósofo reavaliará esta concepção e, sob a reabilitação do social, dirá que: "Nascer é produzir-se como especificação do grupo e como conjunto de funções (obrigações e poderes, dividas e crédito, direito e dever)" (SARTRE, 1972, p. 493). Nesta ótica, o famoso exemplo sartreano da operária das usinas Dop é crucial para a reconfiguração da liberdade (sempre alienada) do para-si: "a operária das usinas Dop, quando recorre às práticas abortivas para evitar o nascimento de uma criança que ela não poderia alimentar, toma uma livre decisão para escapar ao destino que impuseram a ela; mas esta decisão é falseada na base pela situação objetiva: ela *realiza* por ela mesma o que ela já é, ela conduz contra ela mesma a sentença já mantida que lhe recusa a livre maternidade" (SARTRE, 1972, p. 291). Assim, a liberdade "(...) não quer dizer possibilidade de opção, mas necessidade de viver o constrangimento sob forma de exigência (...)" (SARTRE, 1972, p. 365).

6 Logo, não permite que haja síntese.

7 Em linhas gerais, a facticidade diz respeito à condição de fato do homem, e a transcendência, por seu turno, é a possibilidade sempre permanente da consciência de sair para fora de si em direção ao mundo e, nesta toada, conferir-lhe sentido.

8 Segundo Sartre (2010a, p. 91), a transcendência e a facticidade "devem ser suscetíveis de uma coordenação válida". Ora, essa "coordenação válida" não seria o trabalho de uma psicanálise existencial?

9 Dizemos que essa transcendência é esvaziada de possíveis, pois "trata-se de uma transcendência que não coloca nenhuma possibilidade real e imediata, não traz nenhuma implicação (do tipo 'o fato de eu me deixar tocar implica que eu consinto sem ser apenas objeto sexual para ele')" (RODRIGUES, 2010, p. 78).

O impressionante do exemplo citado acima, ainda que corriqueiro, é o fato de que possamos nos distrair de nós mesmos, e é ainda mais surpreendente o fato de que nos igualamos às coisas; aqui, essa distração conscientemente provocada (embora não posicionada como tal) assinala uma distância a si: "estar à distância de si significa escapar sem cessar de si mesmo sem jamais obter êxito total, pois a translucidez da consciência não saber ser negada" (PHILONENKO, 1981, p. 152), afinal, toda consciência é sempre consciência (de) si (o parêntese indica que a consciência é consciência de si mesma, mas de modo não posicional, não reflexivo). Como fatura desta "correlação de má-fé" (distanciar-se de si mesmo, conceber a transcendência como facticidade e a facticidade como transcendência), o desejo do homem será apreendido pela jovem, uma vez usurpado de suas possibilidades, como não sendo o que é, n'outras palavras, a mulher faz com que o desejo apareça como respeito inerte que ela almeja (transcendência) ao invés de aparecer como desejo sexual que a humilharia (a facticidade de seu interlocutor): "nesse sentido, nossa jovem purifica o desejo, livrando-o do que possa ter de humilhante, ao querer levar em conta apenas sua pura transcendência (...)" ; daí que ela "detém a transcendência nesse ponto, empastando-a com toda a facticidade do presente: o respeito não é mais que respeito, transcender coagulado que já não se transcende para nada" (SARTRE, 2010a, p. 92). Finalmente, observamos como, através de uma *correlação de má-fé*, pode-se hipostasiar a transcendência (o respeito que ela desejava ver nos gestos do pretendente) como facticidade e a facticidade (a conduta do interlocutor) como transcendência.

"Embaralhando" conscientemente¹⁰ os conceitos, diremos que a má-fé permite ao para-si operar uma "síntese perpetuamente desagregadora e perpétuo jogo de evasão entre para-si e para-outro e do para-outro ao para-si" (SARTRE, 2010a, p.92), opera a passagem do ser-no-mundo (ser que, através de sua consciência nadificadora, faz com que haja um mundo) ao ser-no-meio-do-mundo (presença inerte como objeto passivo), realiza sínteses embaraçosas que operam com a ambiguidade nadificante dos três ek-stases temporais ao afirmar, ao mesmo tempo, que sou o que fui – "o homem que se detém deliberadamente em um período de sua vida e se recusa a levar em consideração as mudanças ulteriores" – e que não sou o que fui – "o homem que, diante de recriminações e rancores, desvincula-se totalmente do passado, insistindo em sua liberdade e recriação perpétua" (SARTRE, 2010a, p. 93) -. Trata-se, em todas essas operações engendradas pela má-fé, de constituir a realidade-humana como um ser que é o que não é e não é o que é: a jovem, ao "abandonar" sua mão na mão de seu interlocutor, não é insensível à conotação sexual que o ato traz e não é mais uma mulher que apenas deseja respeito; "seduzida, a mulher esconde isso e é o que não é, mas ela não é mais o que ela é, isto é, uma pessoa sem audácia" (PHILONENKO, 1981, p. 152).

10 Isso, seguramente, no nível da consciência irrefletida, pré-reflexiva, pois se trata, através da análise da má-fé, de compreender o ser da realidade-humana, ou seja, "a estrutura do *cogito* pré-reflexivo que designa a presença a si que, enquanto tal, não é o que é e é o que não é" (CABESTAN, 2004, p. 331).

Através deste "ser o que não se é e não ser o que se é", o comentador citado acima afirma que, se possuímos uma identidade, somente a possuímos para dela *fugir*, daí que o exame da má-fé seja revelador da estrutura do para-si enquanto ser que é o que não é e não é o que. Portanto, se se deflagra uma possibilidade de má-fé às condutas do para-si, isso se deve ao fato de que, em seu ser, ao contrário do ser-em-si (que é pura positividade, plenitude, identidade de ponta a ponta), há uma não identidade consigo mesmo¹¹. Não haveria, contudo, uma conduta que fosse, digamos, contrária à correlação de má-fé? A sinceridade, por ventura, não se desenrolaria, para usar o vocabulário fenomenológico, como uma "correlação apodítica e adequada"? O exame do "ideal da sinceridade", além de bastante esclarecedor, é fundamental para que possamos entender a maneira pela qual o conceito de má-fé se espraia na obra dos anos 1943.

II – O exame ontofenomenológico da sinceridade

A sinceridade, muitas vezes concebida como um antídoto à má-fé, deverá revelar como os conceitos de desagregação da má-fé podem, ao menos, ganhar uma aparência de existência e aparecer à consciência. Primeiramente, frisemos que a sinceridade se apresenta a nós como uma *exigência* e, desta lida, não pode ser definida como um *estado*. Mas, afinal, o que se exige com a sinceridade? Exige-se "que o homem não seja *para si mesmo* senão o que é, em uma palavra, que ele seja plenamente e unicamente o que é" (SARTRE, 2010a, p. 93). Ora, na sinceridade, almejamos, para nós e para os outros, uma identidade semelhante àquela do Ser (uma pura identidade maciça); trata-se, finalmente, de emparelhar o para-si à inercia identitária do em-si. Voilà o ideal da sinceridade: ser si mesmo sob a forma da identidade inerte do ser-em-si; ser si mesmo como, por exemplo, uma cadeira é uma cadeira e jamais uma mesa; exigência frustrada (e de má-fé) pelo fato de que o para-si é, enquanto consciência (de) si, presença a si e não identidade a si (enquanto ele é ser que é o que não é e não é o que é). Doravante, a sinceridade, enquanto visa uma plena adequação identitária do para-si a si mesmo, é um ideal eminentemente de má-fé no qual o sujeito almeja coincidir consigo, através do qual ele visa portanto, possuir uma essência: afirmar-me como sendo o que sou (como sendo sincero) seria coagular minha existência e a miríade de minhas possibilidades em uma essência, seria estipular um *ideal de ser*, uma absoluta adequação do ser consigo mesmo, isto é, seria afirmar que sou o que sou à maneira dos objetos:

(...) o que significa o ideal da sinceridade senão uma tarefa impossível de realizar e cujo sentido está em contradição com a estrutura da consciência? Ser sincero, dizíamos, é ser o que se é. Isso supõe que eu não originariamente o que sou. Mas aqui, naturalmente, o "tu deves, logo podes" de Kant está subentendido. Posso *tornar-me* sincero: eis o que implicam meu dever e esforço de sinceridade. Ora, precisamente constatamos que a estrutura original do 'não ser o que se é' torna impossível de antemão todo devir rumo ao ser em-si ou 'ser o que se é'. (SARTRE, 2010a, p. 97)

11 "De fato, se a consciência fosse um ser 'uno', por assim dizer, se fosse o que fosse, então, ser-lhe-ia impossível fazer-se; conseqüentemente, qualquer projeto de má-fé, de se ver como 'não sendo o que se é', lhe estaria vedado" (RODRIGUES, 2010, pp. 79-80).

O leitor poderia supor, contudo, que a sinceridade, ainda que seja um ideal impossível graças à estrutura ontológica do para-si, não precisaria sofrer tamanha injustiça ao ser enquadrada no rol da má-fé. Não poderíamos, ao menos, afirmar que o esforço para tentar ser sincero já não é algo que expressa uma boa-fé? Na ótica sartreana, este esforço seria ainda de má-fé porque o ideal da sinceridade é, como vimos, a tentativa de adequação identitária do para-si a si mesmo sob a forma da identidade plena e inerte do ser-em-si: afirmando-me sincero, eu confiro (de má-fé) a mim mesmo uma essência, uma natureza, uma substancialidade; concebendo-me como sincero, afirmo um caráter (em sentido psicológico), um *continuum* de identidade: fui sincero, sou sincero e serei, não importa o que aconteça, sincero. Esta impossibilidade identitária, ademais, já pode ser localizada quando das análises sartreanas acerca da angústia diante da liberdade; senão vejamos: caminho à beira de um precipício, mas *nada*, nenhuma decisão presente, pode assegurar-me de que, à medida que caminho por ele, eu não escolherei lançar-me dele. N'outras palavras, a conduta de prudência diante do precipício é uma de *minhas possibilidades* e, sendo *minha*, não é certo que será eficaz, pois não possui existência por si mesma. Ao apreender esta conduta como um possível diante de outros possíveis (posso evitar o precipício e caminhar a salvo, ou, ao contrário, posso lançar-me nele), angustio-me diante da total ausência de fundamento objetivo dos possíveis: "constituindo uma certa conduta como *possível* e precisamente porque ela é *meu* possível, dou-me conta de que *nada (rien)* pode obrigar-me a manter esta conduta" (SARTRE, 2010a, p. 66).

Angustio-me diante da possibilidade de lançar-me no abismo, pois nada garante que, ao dobrar a curva do caminho, eu não decida, com a mesma ausência de fundamentos deterministas, jogar-me dele: um nada desliza entre o que sou e o que serei, "não sou agora o que serei depois", o que sou não fundamenta em nada o que serei ao dobrar a curva; por fim, nenhum existente atual pode determinar, rigorosamente, o que hei de ser no futuro. Logo, "a angústia diante do futuro revela-me que não sou aquele que serei e, mais exatamente, que sou aquele que serei sob o modo de não sê-lo" (CABESTAN, 2005a, p. 26). Podendo lançar-me ou não do precipício, a angústia irrompe neste momento como uma consciência de ser seu próprio futuro sem, no entanto, sê-lo: "se *nada (rien)* me constrange a salvar a minha vida, *nada (rien)* me impede de precipitar-me no abismo" (SARTRE, 2010a, p. 67). Assim, na angústia, descubro meus possíveis enquanto condutas possíveis em relação ao abismo, possíveis que não tem outro ser senão um ser mantido, livremente, por minha consciência. Atravessado por esta angústia que me desvela a mim mesmo como mantenedor consciente e livre de minhas possibilidades, "minha liberdade significa que eu não posso recorrer ao que sou para saber o que irei fazer: meu medo do precipício não basta para garantir-me de que não me lançarei dele a qualquer momento" (CABESTAN, 2004, p. 328). Ainda que exista uma relação entre meu ser futuro com meu ser presente, o tempo me separa de meu ser futuro, pois não sou o que eu serei, melhor, sou aquele que serei sob o modo de (ainda) não sê-lo; sou distância de meu ser futuro.

Se se falou, no parágrafo acima, em "angústia diante do futuro", há, da mesma maneira, uma "angústia diante do passado"; grosso modo, esta angústia revela-me o fato de que não sou mais aquele que fui, que sou aquele que fui sobre o modo de não sê-lo. Exemplo: livremente, decidi, ontem, não mais fumar, mas, quando hoje me aproximei do maço de cigarros, vi naufragar tal resolução; angustio-me na exata medida em que apreendo a total ineficácia daquela decisão, "eu escapo dela, ela falta à missão que eu lhe havia dado. Ali ainda, eu a *sou* sob o modo do não-ser" (SARTRE, 2010a, p. 68). O que apreendo ao aproximar-me do maço é exatamente uma "ruptura permanente do determinismo", é o nada que me separa de mim mesmo: ontem, a partir de uma apreensão sintética da situação (ameaça à saúde, advertência chocante impressa no maço), criei uma "barreira real" que me proíbe de fumar. Hoje, repentinamente, percebo que esta apreensão sintética é tão-somente uma recordação passada e, para que ela seja posta em prática, será necessário que eu a refaça *livremente* e *ex nihilo*, posto não se tratar senão de um de meus possíveis: chafurdo-me na apreensão de que sou totalmente livre, de que sou o mantenedor de meus possíveis, "e essa angústia *sou eu*, porque, pelo fato de me dirigir à existência como consciência de ser, faço-me *não ser* esse passado de boas resoluções *que sou*" (SARTRE, 2010a, p. 68).

Sob o horizonte de tais considerações, voltemos ao ideal da sinceridade: ela, enquanto expediente de má-fé, visa mascarar a não coincidência/não identidade da consciência (seu nada de ser, logo, sua liberdade injustificada). Se há um ideal a ser atingido pela sinceridade, este somente pode apresentar-se como uma fuga deliberada ante a angústia de sermos o que não somos, ante a clara visão de sermos uma consciência atravessada por um nada, uma impossibilidade ontofenomenológica de coincidência consigo mesma. Logo, "tal conduta tem a finalidade de fuga, no caso da sinceridade, de fugir da desagregação, tornando a consciência um Ser que 'é o que é'" (RODRIGUES, 2010, p. 83). Destarte, a sinceridade, enquanto *modus operandi* da má-fé¹², faz com que o indivíduo possa afirmar *ser o que foi* ou afirmar que *não será mais o que foi*: ora, como posso ser o que fui se o passado, forçosamente, adquire as colorações estáticas do ser-em-si e se sou, além disso, um ser das lonjuras¹³? Da mesma maneira, como poderia afirmar que não serei mais o que fui, se sou o que serei precisamente sob o modo de ainda não sê-lo, e se, necessariamente, sou meu passado a maneira de não sê-lo mais? Neste caso (negação de seu ser passado), a má-fé evidencia, como aponta Coorebyter (2000, p. 630), as artimanhas da consciência-refúgio que busca dar "a ilusão de possuir meu passado à maneira de um estoque de lembranças do qual eu disporia a meu bel prazer".

12 Não obstante, seria necessário indicar que Sartre, ao desabilitar a sinceridade como antítese da má-fé, parece esbarrar, segundo Philonenko (1981, p. 157), em uma aporia intransponível, qual seja: a impossibilidade de preservar uma autenticidade por parte do para-si, impossibilidade que, por sua vez, faz com que a má-fé se torne "a rainha deste mundo".

13 Acerca desta expressão sartreana tomada de empréstimo de Heidegger, lemos "(...) o homem é um ser das lonjuras porque é somente enquanto possível que ele pode ser seu fundamento. O homem é um ser que foge para o futuro" (SARTRE, 2010b, p. 395).

O grande paradoxo do ser-para-si, diante do que fora dito até aqui, parece residir no fato de que ele é seu passado sob o modo de não mais sê-lo e é seu futuro sob o modo de não sê-lo ainda! Assim, se se opera a má-fé, operamo-la justamente porque detemos, inexcusavelmente, uma intuição pré-judicativa de jamais coincidir conosco. Se afirmo ser o que fui ou se afirmo que não serei mais o que fui, em ambos os casos, tratar-se-á fundamentalmente de coagular o movimento da consciência e empastá-la de uma estática que pertence somente ao Ser; em suma, trata-se, reforçamos a tinta, de recusar a não coincidência inerente à tessitura da consciência.

Vejam o exemplo do "campeão da sinceridade" que exige do homossexual que este reconheça sua homossexualidade à maneira do Ser, ou seja, através de uma plena identidade consigo mesmo (tal como a identidade do objeto que é o que é). Se o homossexual, como afirma o filósofo, age de má-fé ao negar, com todas as suas forças, sua homossexualidade, seu censor, não muito distante, age de má-fé ao exigir que aquele confesse, ou melhor, se identifique com sua orientação sexual. Quem, realmente, está de má-fé? O homossexual ou o "campeão da sinceridade"? O primeiro, por sua vez, não estaria de má-fé se somente negasse sua opção sexual a partir da compreensão ontofenomenológica de que *ele não é o que é*, ou seja, se detivesse a clareza de que é *homossexual* porque tais condutas são definidas como condutas homossexuais, e, ao mesmo tempo, de que *não é homossexual*, pois a realidade-humana escapa a toda e qualquer definição por condutas. Em suma, ele não estará agindo de má-fé se, a partir de sua livre transcendência, constatar sua possibilidade de fuga da facticidade, que, por si só, não basta para definir o que ele é sob o modo de não sê-lo. Mas ele estará agindo de má-fé se, ao contrário do que dissemos, conferir uma acepção estática à palavra "ser", fazendo com que o "não ser homossexual" seja compreendido no sentido de "não ser em si"; fatalmente, irá declarar: "'não sou homossexual' no sentido em que esta mesa não é um tinteiro" (SARTRE, 2010a, p. 99). *Notemos que Sartre, ao condenar a atitude do homossexual como atitude de má-fé, condena-o no nível de sua relação com o Ser e não no nível de sua orientação sexual enquanto tal.*

Se o homossexual deve assumir-se como não sendo o que é, o heterossexual, uma vez negado ao para-si qualquer identidade consigo, deverá proceder da mesma maneira¹⁴, pois, caso contrário, estará agindo também de má-fé, isto é, estará conferindo ao para-si uma *natureza* humana, uma essência que, forçosamente, antecederá a existência em situação. N'outras palavras, estará equalizando a indefinição do ser do para-si à inércia identitária do ser do em-si que é o que é e não é o que não é. Entrementes, se o homossexual age de má-fé ao negar sua não coincidência consigo mesmo, doravante, não se assumindo como não sendo o que é, o campeão da sinceridade, frisemos, ao exigir que o outro se reconheça homossexual, está igualmente imbuído em uma conduta

14 Qual seja: afirmar-se heterossexual posto realizar uma série de condutas que são definidas como condutas heterossexuais, e, ao mesmo tempo, negar-se heterossexual justamente porque a realidade-humana escapa a toda e qualquer definição por condutas.

má-fé, pois separa brutalmente a transcendência da facticidade ao impor ao outro que este confesse ser o que é, para que, finalmente, coincida com seu ser e seja reduzido somente a sua conduta definida como conduta homossexual: "o campeão da sinceridade (...) exige que uma liberdade, enquanto liberdade, se constitua como coisa" (SARTRE, 2010a, p. 100); coíbe o homossexual a abdicar de sua transcendência em nome de uma facticidade que levará em consideração apenas as suas condutas. O campeão da sinceridade age de má-fé exatamente porque, como vimos, a realidade-humana não é definível pelas condutas, mas ela é, antes, a responsável por fazer vir ao ser as condutas e conferir-lhes suas respectivas significações. Ora, quer se trate de constituir uma transcendência sem facticidade ou uma facticidade sem transcendência, em ambos os casos, "vemos surgir uma identidade não-situada, positiva e de ordem íntima" (CORREBYTER, 2000, p. 631).

A partir de todas as indicações tecidas acima, compreende-se que a ambiguidade ontológica do sujeito, que não é o que é e é o que não é, abre-lhe, segundo Cabestan (2015, pp. 56-57) duas possibilidades antitéticas de conduta de má-fé que poderíamos denominar como "má-fé afirmativa" e "má-fé denegativa". A primeira, tal como nós a vimos, corresponde a um esforço constante em aderir a si sob o modo de ser o que se é; afirmo-me ser homossexual ou heterossexual tal como a mesa é a mesa. No que concerne à segunda conduta de má-fé, observamos uma fuga do que sou ao pretender não ser o que sou sob o modo de uma negação externa, não ser o que não sou; afirmo não ser homossexual ou heterossexual tal a mesa não é a cadeira. Em ambos os casos, finalmente, "trata-se, para o sujeito, de fugir do modo de ser que é o seu, de existir, em uma palavra, sob o modo inautêntico" (CABESTAN, 2015, p. 57).

Se a sinceridade é uma arma carregada de má-fé e está apontada na direção do outro, o mesmo poderia ser dito da sinceridade que eu dirijo a mim mesmo? Não posso, afinal, ser sincero em minhas relações comigo mesmo? Seria essa sinceridade a única a escapar da má-fé que me é intrínseca (posto eu ser, enquanto para-si, uma consciência que é o que não é e não é o que é)? Se possuíamos uma frugal esperança no que dissemos, ela imediatamente escorrega de nossas mãos, pois a sinceridade objetiva, tal como aquela aplicada à intersubjetividade, constitui-se como uma maneira de fugir de nossa não coincidência conosco: se um homem confessa, no apogeu da sinceridade, ser alguém malvado, troca "sua inquietante 'liberdade-para-o-mal' por um caráter inanimado de malvado: ele é mau, adere a si, é o que é" (SARTRE, 2010a, p. 100). N'outras palavras, esse sujeito nada faz senão constituir-se como uma coisa (a malvadeza) para dela escapar: ao extrair um mérito de seu auto reconhecimento como sujeito mau, ele espera não se reconhecer mais como o mesmo sujeito que era; assim, a estrutura essencial da sinceridade objetiva é a mesma da má-fé porque o homem sincero se faz ser o que é para não sê-lo mais: "a sinceridade total e constante como esforço constante para aderir-se a si mesmo é, por natureza, um esforço constante para dessolidarizar-se consigo mesmo", pois "a pessoa se liberta de si pelo próprio ato pelo qual se faz objeto para si" (SARTRE, 2010a, p. 100). Na sinceridade para conosco,

agimos de má-fé exatamente pelo fato de que afirmamos que somos o que somos, refugiamo-nos em uma esfera na qual permanecemos despojados de nossa liberdade incondicionada. Para Sartre, má-fé & sinceridade são o verso e o inverso de uma mesma moeda, ambas possuem como objetivo comum "fazer com que eu seja, sob o modo do em-si, o que eu sou sob o modo do 'não ser o que eu sou'", e "seu postulado é que eu já sou, no fundo, sob o modo do em-si, o que eu tenho de ser" (SARTRE, 2010a, p. 101).

Através das lentes ontofenomenológicas, aquelas que atestam a não-coincidência do para-si e a expressam na fórmula "ser o que não é e não ser o que é", a sinceridade, conduta irrealizável, sinaliza uma constante passagem do ser que é o que é (em-si) ao ser que não é o que é (para-si) e do ser que não é o que é ao ser que é o que é. Desse modo, é salutar frisar que, antes de se tratar aqui de um jogo de palavras destinado a confundir o leitor, a má-fé e a sinceridade, a partir daquilo que havíamos nomeado "correlação de má-fé", faz com que a impossibilidade de coincidência do para-si com seu ser seja, ilusoriamente, superada para que, assim, ele possa (ilusoriamente) repousar na adequação absoluta de si a si. E se nos referimos a esta correlação como ilusória, isso se deve ao fato de que o para-si, como sabemos, é um nada de ser que institui uma distância a si; daí um problema: caso queiramos dar a este para-si uma identidade - acordar o sentimento da unidade e da continuidade de seu ser -, essa identidade vem marcada, fatalmente, pela má-fé. Em outros termos, se o para-si não é o que é e é o que não é, se ele é presença a si e não identidade a si, como conferir ao sujeito uma continuidade estrutural de suas escolhas e ações?

Se o caráter/personalidade são expedientes do *homo psicologicus* da psicologia, como poderíamos definir o homem que sou sem, por outro lado, correr o risco de cair no terreno psicológico do caráter e da personalidade? O problema parece ainda mais grave quando Sartre, ao examinar ontologicamente o garçom de café¹⁵, nota que o referido garçom, caso se afirme garçom, somente pode sê-lo sob o modo de ser o que ele não é, daí a fatal conclusão segundo a qual: "não se trata somente das condições sociais, aliás; eu não sou jamais nenhuma de minhas atitudes, nenhuma de minhas condutas" (SARTRE, 2010a, p. 95). Como, depois de tão desconcertante afirmação, buscar dar ao para-si, enquanto sujeito individual e singular, uma unidade para suas condutas que não esbarre na má-fé? Outro problema ressoa desta complicação: se jamais somos nossas atitudes ou condutas, e se, por outro lado, executamo-las, isso sinaliza para o fato de o para-si, uma vez negado a ele qualquer identidade a si, *age sempre de má-fé*; e se assim for, isto é, se não há uma atitude que seja

15 Aqui, reproduzimos este exemplo: "Mas o que *somos*, afinal, se temos obrigação constante de nos fazermos ser o que somos, se nós somos sob o modo de ser do dever ser o que nós somos? Consideremos esse garçom de café. Possui os gestos vivos e marcados, um tanto precisos demais, um tanto rápidos demais, vem em direção aos fregueses com passos um pouco vivos demais, inclina-se com presteza um tanto demasiada; seus olhos exprimem um interesse demasiado solícito para com o pedido do cliente. Eis que, afinal, volta-se, tento imitar o rigor inflexível de sabe-se lá qual autômato, segurando a bandeja com uma espécie de funâmbulo, mantendo-a em um equilíbrio perpetuamente instável e perpetuamente interrompido, perpetuamente restabelecido por ligeiro movimento do braço e da mão. Toda sua conduta parece uma brincadeira. (...) dá a si mesmo a presteza e a rapidez inexorável das coisas. Ele brinca, se diverte. Mas brinca do que? (...) Ele brinca de ser garçom de café" (SARTRE, 2010a, p. 94).

contrária a má-fé (boa-fé), esta passa a ser *o modus operandi* comum a todos nós, e, portanto, "será erigida como regra de conduta da existência" (PHILONENKO, 1981, p. 153). Conclusão preliminar: só havendo conduta de má-fé, esta não poderia ser designada como *má* justamente porque não haveria seu contrário, isto é, uma boa-fé que, em termos ontológicos, fundamentasse adequadamente minhas condutas ou atitudes de modo a servir como índice para as condutas de má-fé. Em suma, se o contrário da má-fé não é possível, como afirmar que ela seja precisamente má-fé à medida que parece ser a única conduta existente?

Se, como escreve Sartre em algum lugar de *EN*, é um absurdo que tenhamos nascido e é um absurdo que tenhamos de morrer, parece ser igualmente um absurdo que tenhamos de viver, pois minhas atitudes/condutas jamais encontram, em razão de meu nada de ser, uma coincidência; se há continuidade em meu modo de ser-no-mundo, quer dizer, se eu constato empiricamente que o que fui ontem continua valendo hoje, esta continuidade estrutural é, como parece asseverar Sartre, de má-fé, pois nenhuma de minhas atitudes ou condutas serão suscetíveis "de uma justificativa plenamente leal, o que remete a dizer que, nesse sistema, paradoxalmente, a liberdade é o que me separa de mim mesmo" (PHILONENKO, 1981, p. 157). Se o para-si nunca pode coincidir consigo mesmo, somos forçados a conviver que sua existência está sempre suspensa e que cada atitude/conduta é sempre um *fiat lux* porque não pode encontrar apoio no passado e no futuro. Caso retornemos ao exemplo do garçom de café, aquele que *imita* o ser garçom e realiza movimentos "*un peu trop*", constatamos que esta distância a si, ou seja, ser o que não somos e não ser o que somos, não é apenas "o privilégio dos doentes; é o bem comum a todo homem. Isso significa que eu não me encontro jamais próximo a mim e que a brincadeira inaugura uma distância intransponível entre eu (*moi*) e eu (*moi*)" (PHILONENKO, 1981, p. 156). Distância intransponível, pois *ser* garçom (este ser significando a identidade maciça e plena pertencente apenas ao ser-em-si), para o para-si, significaria que ele "se constituiria como um bloco contingente de identidade" (SARTRE, 2010a, p. 119). Ao insistir, quando da descrição das condutas do garçom, nas palavras francesas *jouer* e *un peu trop*, Sartre parece estabelecer, fatalmente, que "já somos sempre outros que nós somos – a supor que sejamos alguma coisa" (PHILONENKO, 1981, p. 156). E, se seguimos este descompasso ontológico inerente ao para-si (a distância a si, a não coincidência a si) até seu ponto máximo, poder-se-ia compará-lo com o conceito lacaniano da *insondável decisão do ser* tal como formulado em "Propos sur la causalité psychique" (1946)¹⁶; lê-se:

Seguramente, pode-se dizer que o louco se crê outro que ele não é, como indica a frase acerca 'daquele que se crê vestido com roupas de ouro e de púrpura', (...). [Mas] convém observar que se um homem que se crê rei é louco, um rei que se crê rei não é menos louco. Ser louco, indica aqui Lacan (...), não é somente crer que somos o que não somos, mas é também crer que somos verdadeiramente o que somos. (LACAN apud LEGUIL, 2012, p. 71)

16 Alertamos que esta comparação, aqui, é orientada pelo magnífico livro de Clotilde Leguil, *Sartre avec Lacan. Corrélation antinomique, liaison dangereuse* (2012, pp. 67-74). A obra, bastante rigorosa, busca deslindar um possível intercâmbio teórico entre Sartre e Lacan, ainda que este último, como não cansa de acentuar a autora, tecesse constantes censuras ao pensamento filosófico sartreano.

Não adentrando rigorosamente nas possíveis comparações teóricas entre Sartre e Lacan, recorremos a este excerto para explicitar, ainda que nosso filósofo não afirme literalmente que a má-fé seja da ordem da loucura, que o para-si está fadado a uma intransponível não coincidência consigo mesmo (fato que está imbuído no conceito lacaniano da *insondável decisão do ser*). Entrementes, abusando da glosa lacaniana em proveito do conceito sartreano de má-fé, diremos que esta atitude (aparentemente sendo o estofo mesmo do nada de ser do para-si) almeja conferir uma estabilidade estática (inerte, coisificada) a esta indecisão do ser; indecisão cuja tônica é dada pelo Nada que constitui o ser do para-si; neste esteio: "Sartre significou bem em qual sentido a relação de um ser ao que ele é, a seu papel, a seu emprego, poder-se-ia dizer em uma *metáfora teatral*"¹⁷, é uma relação de crença que se articula à angústia constitutiva da existência" (LEGUIL, 2012, p. 72). Entretanto, se "Sartre significou bem" a "angústia constitutiva da existência", ou seja, a nossa impossibilidade de qualquer coincidência a si, esta impossibilidade, como vimos, não deixa de ser problemática: poderíamos, aliás, comparar esta suposta ausência de unidade estrutural do para-si às observações de Eugène Minkowski acerca de um paciente acometido por ilusões de tipo esquizofrênica paranoica:

Não havia nenhuma ação, nenhum desejo capaz de lançar uma ponte entre o presente e o futuro acima da monotonia dos dias idênticos. Cada dia encerrava sua independência e não podia ser englobado na percepção de uma continuidade de vida; a cada dia a vida recomeçava, como uma ilha solitária em meio a um morno oceano de tempo que passa". (MINKOWSKI apud CANNON, 1993, p. 359)

Este quiprocó levantando (não pretendemos resolvê-lo aqui, mas apenas esboça-lo), voltando ao exemplo do garçom, seria ainda necessário sublinhar que este age de má-fé quando, pré-reflexivamente, crê-se garçom de café, isto é, busca encarnar a essência do garçom¹⁸, portanto, coagular sua situação em uma essência fixa e imutável. Todavia, se o garçom interpreta o ser garçom, poder-se-ia afirmar, por outro, que ele interpreta esse "papel" à maneira dos atores? No limite, não estaria ele buscando *imitar* a identidade fixa do ser do em-si? Afinal, como não se furta de observar Philonenko (1981, p. 156), "a análise fenomenológica não possui nenhum receio em mostrar que o homem, na medida mesmo em que *imita 'as coisas'*"¹⁹ (imitação subjetiva da exterioridade) não obtém êxito em sê-la". Tendo em vista essa obstinação do para-si ao "teatro do Ser", qual seria, substancialmente, a diferença entre assistir a artista de *L'Imaginaire* (1940) que interpreta (imita)²⁰, no music-hall, o humorista

17 Grifo nosso. A alusão à metáfora teatral diz respeito à palavra francesa *jouer* que, em português, pode ser traduzida como brincar, tocar um instrumento musical ou interpretar, representar um papel. Na edição brasileira de *EN*, o tradutor, Paulo Perdigão, prefere traduzir a referida palavra por brincar, mas, como dissemos, ela comporta esse terceiro sentido utilizado aqui por Leguil.

18 Na medida em que não somos o que somos e somos o que não somos, estrutura característica e fundamental do para-si devido a sua distância a si, o mais correto seria, ao invés de empregar o verbo *ser* para nos referirmos as nossas atividades cotidianas, o emprego do verbo *estar*: *não sou garçom de café, estou garçom de café*.

19 Grifo nosso.

20 Haveria, seguramente, algumas diferenças teóricas entre o imitar e o interpretar, mas aqui usamo-las indistintamente para indicar apenas o ato, por parte do para-si, de preencher-se com o

Maurice Chevalier, e observar nosso garçom que, em seu local de trabalho (o café), interpreta ou imita o ser garçom? N'outras palavras, a pergunta poderia ser esboçada da seguinte forma: se o garçom imita o ser garçom tal como Franconay imita Chevalier, será que possuo, em ambos os casos, a mesma consciência de imitação que é "uma consciência imaginante" (SARTRE, 2010c, p. 57)? Em suma, qual a diferença entre a imitação do ator e a imitação realizada pelo garçom? Vejamos.

III - No teatro da má-fé

Preparo-me para assistir uma peça de Franconay que deverá imitar Chevalier: posso apreciá-la ou não. O que se passa, nesse momento, em minha consciência? Ainda que alguns afirmem que haverá uma ligação de semelhança seguida de comparação (a imitação que faz nascer em mim a imagem de Chevalier) ou uma relação associativa que se estabeleceria através do signo (o nome de Maurice) e da imagem, diremos que há, ao contrário dessas duas teses, uma consciência imaginante, pois signo e imagem são, ambas, uma consciência e: "uma consciência não possui uma superfície opaca e inconsciente por onde poderíamos apreendê-la e ligá-la a uma outra consciência" (SARTRE, 2010c, p. 57); logo, devemos assumir que a consciência é inteiramente uma síntese pela qual pode ligar-se à consciências passadas ou anteriores ²¹. Portanto, antes de estarmos lidando com uma relação de semelhança ou de associação (passivas), lidamos com uma consciência que se retém e se recria por ela mesma: no seio da consciência, as consciências passadas ou futuras se relacionam, intencionalmente, através de um jogo de sínteses que é transparente a ele mesmo: "uma consciência não é causa de uma outra consciência; ela a motiva" (SARTRE, 2010c, p. 57).

Nesta toada, ficaremos com a tese de que a consciência de imitação é uma forma temporal, pois desenvolve suas estruturas no tempo; é consciência de uma significação que tornar-se-á, na sequência, uma consciência de imagem (Franconay imitando o humorista com suas roupas que lhe são características) que reterá o que havia de essencial na consciência de signo (o nome de Maurice). Nesse jogo sintético-intencional de retensões e protensões, a consciência é uma unidade que opera uma duração na qual signo e imagem estão em relação de meio e fim. Se a consciência imaginante possui, como toda a família da imagem, uma matéria (um *analogon*, um equivalente da percepção ²²), nesse caso

O objeto que Franconay produz através de seu corpo é uma forma enfraquecida que pode constantemente ser interpretada em dois planos

Ser que lhe falta devido a sua estrutura ontofenomenológica (sua consciência-nada-em-situação).

21 Trata-se aqui da retensão e protensão que Husserl, em suas *Lições para uma consciência interna do tempo* (1928), buscou dar conta.

22 A *hylé*, matéria da imagem mental, será definida em *L'Imaginaire* como *analogon*. Este *analogon* pode ser construído pela consciência imaginante a partir do saber, da afetividade, movimento ou impressão cinestética e linguagem. Se lidamos com uma imagem material, seu *analogon* será material e, se caso contrário, estamos diante de uma imagem mental, seu *analogon* será psíquico. Muito sumariamente, diremos que "com a noção de *analogon*, é a ideia de uma presença articulada a uma ausência radical que Sartre opera: a consciência visa o objeto ausente através da presença de um substituto analógico" (LAPIERRE, 2015, p. 149).

distintos: sou constante livre para ver Maurice Chevalier em imagem, ou uma pequena mulher que faz caretas. Disso, o papel essencial dos signos: ele devem esclarecer, guiar a consciência. A consciência se orienta, de início, pela situação geral: ela se dispõe a interpretar tudo como uma imitação. Mas ela permanece vazia, ela não é senão uma questão (quem o artista vai imitar?), que uma espera dirigida. Desde a origem, ela se dirige, através do imitador, sobre um personagem indeterminado (...). (SARTRE, 2010c, pp. 58-59)

Quando a imitadora aparece diante do público trajando as roupas típicas de Chevalier e fazendo suas caretas, cesso de perceber (isto é, cesso de operar a partir da consciência perceptiva), e, segundo Sartre, opero uma síntese de tipo significativa: o chapéu da artista remete à Chevalier, decifro os signos, para, finalmente, produzir o conceito "Chevalier". Ao mesmo tempo, na mesma unidade sintética, julgo que ela imita o humorista francês e suas características são dadas a mim através do corpo da artista: daí que seus cabelos negros, seu corpo de mulher não são percebidos enquanto tais, mas "são percebidos como massas indecisas, como espaços preenchidos" que "representam o corpo indeterminado, os cabelos indeterminados de Maurice Chevalier" (SARTRE, 2010c, p. 61). Desse modo, pelo corpo da artista enquanto *analogon*, Chevalier nos é dado como objeto imaginário da consciência de imitação que é, ela também, uma consciência imaginante: "finalmente, o que contemplamos a partir do corpo da imitadora fantasiada, é esse objeto em imagem (...)" (SARTRE, 2010c, p. 63). É necessário notar, todavia, que a afetividade²³ é fundamental nesse processo, pois compensa a pobreza da matéria, isto é, o corpo da mulher: "assim, na imitação, se os elementos propriamente intuitivos são pobres, eles serão substituídos pela afetividade, de modo a realizar o objeto em imagem" (MOUTINHO, 1993, p. 127). Sobremaneira, se percebo o rosto do verdadeiro Chevalier, essa percepção vem acompanhada de uma reação afetiva (seu sentido) e, uma vez a artista buscando imitá-lo, essa efetivada é "despertada" pelos signos e se incorpora à síntese intencional: "correlativamente, o sentido afetivo do rosto de Chevalier vai aparecer sobre o rosto de Franconay. É ele que realiza a união sintética dos diferentes signos (...)" (SARTRE, 2010c, p. 63). Ainda que o corpo e o rosto da mulher não percam suas características femininas, nesse corpo e nesse rosto, através dos signos insuflados pela afetividade, a natureza expressiva "Maurice Chevalier" aparece: "a relação do objeto à matéria da imitação é aqui uma relação de *possessão*. (...) Chevalier ausente, escolhe, para se manifestar, o corpo de uma mulher. Assim, originalmente, um imitador é um possuído" (SARTRE, 2010c, p. 64).

Tecidas tais considerações, voltemos ao exemplo do garçom que interpreta o ser garçom. Ora, já sabemos que ele não pode possuir o ser do garçom à maneira da mesa ou de qualquer outro objeto do mundo. Todavia, ele tem de ser o que não é, isto é, *ser garçom de café*: ele é uma "representação" (social também, por que não?) para os outros e para ele mesmo, isto é, somente pode ser garçom de café representando esse papel. Mas, precisamente por representá-lo, por não sê-lo (no sentido de

23 "1. Toda percepção é acompanhada de uma reação afetiva; 2. Todo sentimento é sentimento de alguma coisa, isto é, visa seu objeto de uma certa maneira e projeta sobre ele uma certa qualidade. Ter simpatia por Pierre, é ter consciência de Pierre como simpático" (SARTRE, 2010c, p. 62).

uma total identidade do tipo A=A), ele está separado desse ser garçom por um nada que o isola, e não pode senão interpretar o ser garçom, logo, não pode senão imaginar-se sendo esse garçom. Porém, ainda que ele deva realizar as funções próprias ao garçom (servir as mesas, varrer o estabelecimento, levar a conta, etc., etc., etc...), tais funções, em sua totalidade, não servem como fundamento de seu ser garçom (afinal, vimos que o para-si não é definido por nenhuma de suas atitudes ou condutas), o que significa que ele as exerce, enquanto representativas do ser garçom, de modo imaginário: como o ator que é Hamlet, nosso garçom somente pode ser garçom operando mecanicamente a partir de gestos típicos do garçom (os signos), visando-se "como garçom de café imaginário através desses gestos tomados como '*analogon*'" (SARTRE, 2010a, p. 95).

Uma vez que o garçom, para ser garçom, procede a partir de um *analogon*, é forço admitir que ele seja apreendido por mim como imitando um garçom da mesma maneira que apreendo imaginariamente Franconay imitando Chevalier ou o ator interpretando Hamlet? No caso da artista, de antemão, sabemos, eu e ela, que se trata de um espetáculo cômico de imitação. No caso do garçom que *representa sua função ou condição social*²⁴, essa imitação, tanto para mim como para ele, é ocultada pela má-fé: se ele age de má-fé ao imitar o garçom sob o modo de sê-lo, eu, enquanto cliente, também ajo de má-fé ao considerá-lo, sob o modo do ser-em-si, como um garçom, isto é, ao reforçar seu papel diante deste "teatro da má-fé", teatro que, ao que tudo indica, reserva um lugar para mim enquanto espectador²⁵. Na arte, a artista e eu temos a consciência de que ela é o que não é (Chevalier) e não é o que é (Franconay); já no caso do garçom, essa informação de caráter ontofenomenológica é-nos, uma vez mais pela má-fé, ocultada: para o garçom e para mim, ele é o que é, isto é, um garçom que atende, através de gestos mecânicos, seu cliente. Façamos, porém, uma pequena correção do que havíamos dito algumas linhas acima: se o garçom interpreta seu papel de garçom, eu, como cliente, também interpreto um papel. Assim, antes de ser apenas um espectador passivo (como havíamos dito), também faço parte deste "teatro da má-fé" como "ator em cena": eu e o garçom, mutuamente, reforçamos nossos papéis, ambos nos concebemos sob o signo do ser que é o que (ele concebendo-me como cliente e eu concebendo-o como garçom, ele buscando ser o garçom mediado por mim e eu buscando ser o cliente mediado por ele).

Ambos estamos de má-fé, ambos, como Franconay, estamos possuídos, mas possuídos pelo que afinal? Pela ilusória coincidência a si oriunda da identidade maciça do ser-em-si! Desse modo, diremos que a má-fé, cujo

24 Se o garçom deve levantar-se muito cedo para ir ao trabalho, varrer o chão do estabelecimento, ligar a cafeteira, todas essas condições/obrigações de um garçom remetem, como assinala Sartre, ao transcendente, a um "sujeito de direito" que ele, por dever ser, não é. Nesse sentido: "(...) não há medida comum entre o ser da condição e o meu. A condição é uma 'representação' para os outros e para mim, o que significa que só posso sê-la em *representação*" (SARTRE, 2010a, p. 95). Esta constatação é deveras interessante, pois dá margens para que compreendamos a condição social, para além de um conceito fixo de classe social, como representação social.

25 A partir disso poderíamos, como já entrevemos na nota acima, repensar os papéis sociais a partir da ontologia fenomenológica.

modus operandi está ancorado ao oxímoro do ser da consciência (ser o que não é e não ser o que é), visa a uma possessão, por parte do sujeito, da identidade do ser-em-si: se o garçom tenta realizar o ser-em-si do garçom de café, eu, igualmente, busco realizar o ser-em-si do cliente; eu amparo a realização do garçom, enquanto ele, por sua vez, ampara a minha²⁶.

E se se pode explicar, pela teoria imaginária da possessão, tal como esta é esboçada em *L'Imaginaire*, o papel "da imitação nas danças rituais dos primitivos" (SARTRE, 2010c, p. 64), a mesma teoria pode, como vimos, ser utilizada nos quadros de *L'être et le néant* para a compreensão desta "dança ritual" que realizamos no âmbito das situações sociais. Imitando a identidade inerte do em-si, a consciência de má-fé desvela, a contrapelo do que desejamos, o fato de que a realidade-humana, em seu ser mais imediato, na estrutura do cogito pré-reflexivo, é o que não é e não é o que é; a má-fé é uma atitude de fuga e omissão diante do nada e da liberdade que constituem a tessitura do para-si: "(...) o ato primeiro da má-fé é para fugir do que não podemos fugir, para fugir do que somos. Ora, o projeto mesmo da fuga revela à má-fé uma íntima desagregação no seio do ser, e é essa desagregação que ela quer ser" (SARTRE, 2010a, p. 105). Aqui retornamos novamente a nosso problema: se nunca sou nenhuma de minhas atitudes ou condutas, se jamais coincido comigo mesmo, seríamos forçados a assumir que o único modo possível de ser do para-si é o da desagregação, ou seja, da má-fé?

Rodrigues (2010, p. 106-7), busca escapar da argumentação de Philonenko (a de que estaríamos fadados à má-fé porque jamais somos o que somos²⁷) ao propor, através do exemplo do homossexual, que se "eu não sou nenhuma de minhas condutas", ao mesmo tempo, eu também "devo me definir por uma série de condutas". O comentador visa destacar o fato de que o ser da realidade-humana, em situação, é um constante "fazer-se". Insistindo na ideia de um *ato-em-situação*, Rodrigues advoga em favor de uma liberdade que, ao contrário da ótica de Philonenko, não seria a condição *sine qua non* da má-fé, pois, em situação, não determino meu ser, ou seja, não o equalizo a inércia do em-si: "assim, a coragem que quero ser só 'aparecerá' depois de um ato. Logo, (...) antes de agir não sou essa coragem da qual eu espero o porvir de minha conduta" (RODRIGUES, 2010, p. 107); donde a conclusão: "a má-fé não se efetiva na liberdade do ato, embora essa liberdade seja a sua condução, mas pela não assunção das implicações desse ato" (RODRIGUES, 2010, p. 108). O que o interprete

26 Haveria aqui, tal como em *Qu'est-ce que la littérature?* (1948), o mesmo correlativo dialético que é posto em marcha pelo autor e pelo escritor, com a diferença de que, no caso em análise, trata-se de um correlativo que não vem insuflar a liberdade, mas manter em curso a má-fé.

27 "No fundo, a questão posta (pela má-fé) é aquela do *mal radical*" (PHILONENKO, 1981, p. 154). Ademais, observemos, à guisa de Simont (2013, p. 84) que Philonenko, enquanto tradutor da obra kantiana *A religião nos limites da simples razão*, percebe "as semelhanças chocantes que unem o mal radical kantiano da má-fé". Assim, "tanto para Sartre como para Kant, o homem é constituído por uma dualidade através da qual ele não pode dispensar nenhum dos termos – em Kant esses termos são o supracensível e o sensível, ou o 'caráter inteligível' e o 'caráter empírico', em Sartre a transcendência e a facticidade" (SIMONT, 2013, p. 80). Todavia, "Sartre teria, se se pode dizer, consideravelmente radicalizado o mal radical e o teria tornado intransponível, pois não há ideal, para ele, que não seja suscetível de entrar nos jogos dúplices da má-fé. Se a sinceridade é ela mesma suspeita, indaga Philonenko, como poderia haver uma moral?" (SIMONT, 2013, pp. 82-83).

parece querer dizer é mais ou menos o seguinte: não estarei de má-fé se não nomear meu ato no momento em que eu o realize; tudo se passa como se, não nomeando meu ato, eu detivesse o aval de, uma vez ele realizado, identificar-me com ele ou não. Nessa toada, para não agir de má-fé bastaria apenas que eu realizasse minhas condutas ou ações, e ,depois de realizadas e devidamente assumidas por mim, eu desse a elas um sentido: "a má-fé se concretiza depois que os dados foram lançados, quando a responsabilidade pelas consequências da jogada é ignorada" (RODRIGUES, 2010, p. 109); na ação instantânea, como entende Rodrigues, não há possibilidade de má-fé. N'outras palavras, o comentador, numa espécie de otimismo instantaneísta, supõe que, quando realizo um ato qualquer, e, na sequência volto-me a ele com o intuito de assumir seu ônus ao nomeá-lo, eu estaria agindo de boa-fé, ou seja, estaria assumindo minha responsabilidade e agindo moralmente, pois a má-fé somente se concretizaria "depois que os dados foram lançados", isto é, se ignoro as consequências desse ato.

Aqui, obviamente, esbarramos na tão famigerada moral sartreana: não duvidamos, seguramente, de que assumir nossas responsabilidades seja a mesma coisa que não assumi-las e, nesta não assunção, agirmos guiados pela má-fé que forja todo tipo de desculpa (sejam aquelas que ignoram a facticidade ou, por outro, as que solapam a transcendência). Certamente, assumir nossas responsabilidades, nosso ser-no-mundo-em-situação, é algo louvável e mui distinto da má-fé. Porém, em termos eminentemente ontofenomenológicos, essa assunção revela-se bastante frágil quando somos informados de que a consciência, em seu nada de ser, é o que não é e não é o que é. Expliquemo-nos. Caso assumo minha responsabilidade por determinada ação X, tal ato não me conferirá jamais uma identidade a mim mesmo. O problema fica ainda mais embaraçoso quando nos lembramos de que o nada, ao cravar uma distância a si no seio do para-si, parece iniciar forçosamente uma ruptura a si. Nesta ótica, eu somente poderia assumir-me responsável por minhas ações sob o modo de não sê-las. O problema, portanto, não diz respeito tanto à moral, mas, efetivamente, a essa estrutura ambígua do para-si²⁸; estrutura que havíamos aproximado da "insondável decisão do ser" de Lacan ou, com um pouco mais de radicalidade, do paciente esquizofrênico de Minkowski. Mormente, para nós, portanto, a concepção sartreana da má-fé possui como alvo central, e nós já indicamos, a ideia psicológica de caráter/personalidade que trabalha em prol de um aprisionamento do homem a um ser fixo, fixidez psicológica que procede por intermédio de uma explicação por causalidade: - ajo dessa maneira, pois meu caráter é esse -; nesse sentido, "o caráter é mesmo frequentemente o que o para-si busca recuperar para tornar-se o em-si-para-si que ele deseja ser" (SARTRE, 2010a, p. 597).

Mas que o leitor, em detrimento de nossas problematizações, não nos compreenda mal: se há uma impossibilidade ontológica-fenomenológica na nomeação de nossos ações ou atitudes, não pretendemos, com isso, afirmar que devemos proceder tal qual um Crátilo. Muito pelo contrário,

temos de assumir nossas responsabilidades enquanto seres em constante *déficit* ontológico em relação a si, ou seja, devemos nomear a incompletude de nossas ações ou atitudes, o que significa, finalmente, assumir nossa liberdade nadificadora e nosso ser em suspenso. Ainda que o antídoto contra a má-fé não tenha sido suficientemente explorado por Sartre em *EN*, podemos supor que poderíamos dirimir em alguma medida a má-fé se assumimos a liberdade incondicionada como estofa de nosso (nada) de ser, se ao menos assumimos que buscamos a identidade do ser-em-si. Ora, se basta assumir que busco a identidade do ser-em-si para, com isso, estar de boa-fé, tal assunção, nos quadros da obra em tela, não deixa ser complicada à medida que "a má-fé alcança a boa-fé e desliza pela própria origem de seu projeto" (SARTRE, 2010a, p. 106). Estamos fados à má-fé? Aparentemente não, pois haveria, no desenrolar desse mesmo trecho, uma autenticidade definida como "retomada do ser deteriorado por si mesmo e que nomearemos autenticidade", mas "cuja descrição não cabe aqui" (SARTRE, 2010a, p. 106)²⁹.

À título de conclusão, e sem uma resposta definitiva à questão "estariamos todos condenados à má-fé?", diremos que a radicalidade sartreana da má-fé poderia ser compreendida (o que não significa uma solução para os problemas levantados aqui) se concebermos *L'être et le néant* (como o próprio Sartre o concebe em seu texto-homenagem a Merleau-Ponty), como uma "eidética da má-fé"³⁰.

Bibliografia

CABESTAN, Phillipe. *L'être et la conscience: Recherches sur la psychologie et l'ontophénoménologie sartriennes*. Paris: Éditions OUSIA, 2004.

_____. *Qui suis-je? Sartre et la question du sujet*. Paris: Hermann Éditeurs, "Le Bel Aujourd'hui", 2015.

CANNON, Betty. *Sartre et la psychanalyse*. Traduit de l'américain par Laurent Bury. Paris: PUF, "Perspectives Critiques", 1993.

COOREBYTER, Vincent de. *Sartre face à la phénoménologie: Autour de "L'intentionnalité" et "La transcendance de L'ego"*. Paris: Éditions OUSIA, 2000.

LAPIERRE, Christopher. *De l'imaginaire au désir: itinéraire dans l'oeuvre sartrienne de 1936 à 1943*. Études sartriennes. *Sartre inédit: Les racines de l'éthique*, n° 19. Paris: Éditions OUSIA, 2015, pp. 121-166.

29 Já nos *Carnets de la Drôle de Guerre* (2010b, pp. 333-334), Sartre medita sobre a autenticidade: ao contrário de Gide, o esboço de autenticidade sartreana "(...) não é exatamente este fervor subjetivo. Ela não pode ser compreendida senão a partir da condição humana, esta condição de um ser lançado em situação. A autenticidade é um dever que nos vem, ao mesmo tempo, de dentro e de fora, porque nosso 'interior' é um 'exterior'. Ser autêntico é realizar plenamente o ser-na-situação, seja qual for essa situação, com aquela consciência profunda de que pela realização autêntica do ser-na-situação levamos à existência plena a situação, por um lado, e, por outro lado, a realidade-humana".

30 Sobre esta afirmação, consultar o texto "Merleau-Ponty" em *Situations, IV*.

LEGUIL, Clotilde. *Sartre avec Lacan. Corrélation antinomique, liaison dangereuse*. Condé-sur-Noireau: Navarin, Le champ freudien, 2012.

PHILONENKO, Alexis. *Liberté et mauvaise foi chez Sartre*. *Revue de Métaphysique et de Morale*, v. 86, n° 2. Paris: Puf, 1981, pp. 145-163.

RODRIGUES, Malcom Guimarães. *Consciência e má-fé no jovem Sartre. A trajetória dos conceitos*. São Paulo: ed. UNESP, 2010.

SARTRE, Jean-Paul. *La transcendance de l'ego et autres textes phénoménologiques*. Texte introduits et annotés par V. de Coorebyter, Paris: J. Vrin, 2003.

_____. *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*. In: *Sartre, La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*. Texte introduits et annotés par V. de Coorebyter, Paris: J. Vrin, 2003.

_____. *L'être et le néant – Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Éditions Gallimard, "Tel", 2010a.

_____. *Carnets de la drôle de Guerre*. In: *Les mots et autres écrits autobiographiques*. Paris: Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 2010b.

_____. *L'Imaginaire*. Paris: Éditions Gallimard, "Folio", 2010c.

_____. *Esquisse d'une théorie des émotions*. Préface d'Arnaud Tomès. Paris: Hermann, 2010d.

_____. *Situations, IV. Portraits*. Paris: Éditions Gallimard, 1993.

_____. *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983.

_____. *Qu'est-ce que la littérature?*. Paris: Éditions Gallimard, "Idées", 1980.

SIMONT, Juliette. *Le choix original: destin et liberté*. *Les Temps Modernes: Sartre avec Freud*, n° 674-675. Paris: Éditions Gallimard, 2013, pp. 68-93.

O riso e a filosofia: Porchat, Prado Jr., Kundera¹

Laughter and Philosophy: Porchat, Prado Jr., Kundera

Palavras-chave: riso; filosofia; Porchat; Prado Jr.; Kundera

Keywords: laughter; philosophy; Porchat; Prado Jr.; Kundera

Monica Loyola Stival

Professora de Filosofia da
UFSCar / Pesquisadora CNPq.
stivalmonica@gmail.com

Resumo: Este ensaio procura refletir sobre a filosofia a partir do riso. Para tanto, parte-se do debate entre Porchat e Prado Jr. a respeito do que é filosofia, somando a esse debate as palavras de Kundera a respeito dos dois risos. Com isso, vemos que os dois risos podem ser a chave para compreender que há no mundo, como mundo, duas filosofias – ou uma filosofia e uma linguagem outra?

Abstract: *This essay reflects on philosophy from laughter. To do so, we start from the debate between Porchat and Prado Jr. about what philosophy is, adding to this debate Kundera's words about the two laughs. With this, we see that the two laughs may be the key to understanding that there are in the world, as a world, two philosophies - or one philosophy and another language?*

Foi o caso de Tales, quando observava os astros; porque olhava para o céu, caiu num poço. Contam que uma decidida e espirituosa rapariga da Trácia zombou dele, com dizer-lhe que ele procurava conhecer o que se passava no céu mas não via o que estava junto dos próprios pés. Essa pilhéria se aplica a todos os que vivem para a filosofia.

Teeteto, Platão

I

O riso marca a estranheza da filosofia face à perspectiva "comum" pelo menos desde a anedota insuperável da jovem trácia, do riso distanciado da espectadora que nota o filósofo distraído pelo céu, tropeçando na mais material condição, um buraco, um poço. É o riso – nesse sentido, nietzschiano – da seriedade da filosofia, distraída pelo olhar para fora do

¹ Este artigo reproduz uma conferência realizada na I Semana de Filosofia e Literatura UFSCar – "A prosa do mundo", realizada entre 26 e 29 de novembro de 2018, organizado por Natanailton de Santana Morador e Rodrygo Rocha Macedo. Agradeço a estes a oportunidade de elaborar a reflexão aqui proposta. Agradeço ainda aos pareceristas, que têm razão quando sugerem a possibilidade de um desenvolvimento maior do argumento apresentado. Ainda assim, optei por publicar esta versão incipiente, pois não sei se terei a felicidade de poder me dedicar a esta reflexão com o cuidado e a parcimônia que o tema e os autores-personagens merecem.

mundo, pelo olhar acima das coisas e do mundo comum, pela procura da verdade na dimensão extramundana. Essa *hybris* filosófica é identificada à metafísica, que na história da filosofia expressa uma vontade de verdade. Afinal, mostra Nietzsche, o conhecimento é uma invenção. Nietzsche não poupa a filosofia, por isso, de um longo e doloroso conhecimento de sua vontade de verdade, atada às paixões e impulsos que dão forma ao verdadeiro. Uma operação complexa dos instintos vincula a força do espírito à maldade que se volta contra aquele que conhece, sempre que escapa à luz a vontade do engano, a vontade de aparência. Porchat está, ao que parece, de acordo com Nietzsche quanto ao aspecto cômico da filosofia séria, platônica, metafísica, orientada pela verdade.

Porchat dá testemunho de sua angústia, ensaiando um *Prefácio a uma filosofia*², uma filosofia outra, que seja *outra* face à soberba do intelectualismo, que se enraíza no que ele nomeia "vida comum", na doxa terrena do homem comum.

Tales observa os astros e, olhos no céu, acabou por cair num poço, provocando o riso de uma jovem trácia, que zombou de sua preocupação pelas coisas celestes, quando o que estava a seus pés lhe escapava. Os filósofos convertem Tales em pai da filosofia e, desde Platão, fizeram desse cômico incidente o símbolo da sublime altanaria do espírito filosófico, que se ergue acima das vicissitudes da vida e cuja profundidade escapa à compreensão do vulgo. (PORCHAT, 1975, p. 11)

Neste ponto, a posição de Porchat parece um momento na história da crítica à vontade de verdade; contudo, ele continua: "Mas cabe da mesma fábula uma outra interpretação. Cabe nela ver o prenúncio daquela trágica alienação que levou a filosofia ao esquecimento do Mundo. Passei a admirar a sabedoria da pequena trácia. Ela merece, ainda hoje, toda a minha simpatia" (Ibidem).

A simpatia de Porchat é literal, é a coincidência patética com esse ponto de vista, agora comum e mundano, face à filosofia como busca dogmática da verdade; é a posição de uma crítica irônica daquele cômico incidente que dá sentido à filosofia desde Platão. O dogmatismo é a *hybris* filosófica que despreza a doxa, e a filosofia do senso comum quer recuperar – como terapêutica – o sentido filosófico da dimensão mundana, recusada desde início pela filosofia. Antes, entretanto, do que reconhecer o valor do não-sentido que escapa ao racionalismo da filosofia, trata-se de inverter a fórmula, redirecionar o olhar para a dimensão verdadeira da vida. O sentido estaria assim em outro plano, no plano terreno. Do céu para a terra, porém, é ainda uma vontade de verdade que se traduz na forma de uma filosofia prefaciada por Porchat.

Esse deslocamento, incapaz de quebrar a lógica da vontade de verdade, é ironizado por Prado Jr.:

Em que consiste esta filosofia do senso comum, senão na afirmação da transparência da vida cotidiana, em sua oposição à obscuridade da filosofia? *Primum vivere, deinde philosophare*, rir da filosofia – tudo está claro e o riso exprime uma forma de apreensão imediata do aberrante, intuição e sinal de alarme, que serve para indicar a necessidade do trabalho retificador do terapeuta. (PRADO JR., 1985, p. 135)

É no modo dessa terapêutica que a distância de Porchat em relação a Nietzsche é recolocada, imensa, já que a filosofia do senso comum que aquele propõe "manifesta um inesperado platonismo" (Ibidem) ao deslocar a régua da verdade do céu da metafísica ao chão do mundo comum, procurando aqui, de todo modo, uma verdade. Esse riso não é o único, esse riso, "com efeito, parece ter a virtude de nos manter incólumes diante da tentação da *hybris* filosófica e é ele que garante a cumplicidade entre o autor do 'Prefácio' e a jovem trácia contemporânea de Tales" (Idem, p. 137). Essa cumplicidade, no entanto, é apenas do riso diante da seriedade do olhar altivo que perde o mundo, pois na filosofia do senso comum é a jovem trácia quem ri, mas é ainda Tales quem olha, pensa, agora baixando a cabeça.

II

A desconstrução absoluta da pretensão platônica da filosofia, a dissolução da vontade de verdade como solo primeiro desse amor ao saber, precisa mais do que inverter os sinais, passando da filosofia racional à filosofia como visão comum do mundo. Olhar ao celeste ou olhar ao terreno – no fundo, o mesmo olhar. Trata-se do "eterno retorno do Mesmo" (Idem, p. 150) assegurado pela permanência indiscutível do horizonte de sentido, calcado de todo modo na "segurança moral" de uma verdade a conhecer. É essa segurança moral que prende Porchat na aporia entre dogmatismo e pirronismo: (epígrafe, Pascal) "Temos uma impotência de provar invencível a todo dogmatismo. Temos uma ideia de verdade invencível a todo pirronismo" (Idem, p. 144). Assim, Prado Jr. nota, com razão, que, em todo caso, considerando as coisas celestes ou o poço no chão, pensar é em ambos os casos conhecer. Vontade de verdade em sentido estrito.

Há, em Porchat, uma *escolha* pelo terreno em oposição ao celeste, há a ilusão de uma escolha diante de certa alternativa entre dimensões em que se pode ou em que se deve buscar a verdade. A aparente crítica à história da filosofia como vontade de verdade se revela então uma outra forma, pretensamente não-dogmática, de vontade de verdade. Não há espaço para a vontade de engano, para o não-sentido. "Numa palavra, essa escolha decide que *pensamento* é sinônimo de *conhecimento*" (Idem, p. 148) – essa é a equação fundadora do sentido. Assim, rir com a jovem trácia do olhar altivo de Tales pode ser uma maneira de rir da filosofia, um riso – um riso que procura de todo modo o sentido, a verdade, um riso divino. Divino, o riso dos anjos na terra, que dispensa mesmo voltar o olhar ao céu procurando o Criador. "Desde que haja clareza e ordem (na linguagem e no mundo) podemos mesmo dispensar o Criador" (Idem, p.150).

Na dissolução da equação que identifica pensamento e conhecimento, abre-se espaço ao pensamento do não-ser e, mais que isso, à compreensão divertida do não-sentido, da inexistência ou contingência da verdade. E então se revela à filosofia certa outra maneira de rir da filosofia – maneira que, se pode se dar "*através da filosofia*" (Ibidem), é contudo um riso original (que em si mesmo nega a ideia de origem), como riso diabólico que é indissociável do riso angélico.

Na distância entre pensamento e ser instala-se o não-sentido (coisa do diabo!). Instala-se o não-sentido como outro que só existe em relação ao primeiro, porque o riso da filosofia nesse segundo sentido, diabólico, só pode ser um riso que reconhece a equação parmenidiana como parcial e contingente, não como impossível ou dispensável; trata-se então da vontade de verdade como o avesso e o *complemento* da vontade de engano. Dois sentidos de riso que se complementam, que não são jamais exclusivos (por isso, aliás, a crítica ao racionalismo não é irracionalismo, como se houvesse uma voluntariosa vontade de destruição absoluta do mundo, pulsão de morte pura, negação pura e simples da vida e do sentido).

III

Para compreender essa mútua dependência, leiamos Milan Kundera, no que ele diz "a propósito dos dois risos":

Conceber o diabo como partidário do Mal e o anjo como um combatente do Bem é aceitar a demagogia dos anjos. As coisas são, evidentemente, mais complicadas.

Os anjos são partidários, não do Bem, mas da criação divina. O diabo, ao contrário, é aquele que recusa ao mundo divino um sentido racional.

O domínio do mundo, como se sabe, é dividido entre anjos e demônios. Contudo, o bem do mundo não implica que os anjos levem vantagem sobre os demônios (como eu pensava quando era criança), e sim que o poder de uns e de outros seja mais ou menos equilibrado. Se existe no mundo muito sentido indiscutível (o poder dos anjos), o homem sucumbe sob o seu peso. Se o mundo perde todo o seu sentido (o reino dos demônios), também não se pode viver. (KUNDERA, 2008)

Não seria então certo instinto de vida, de autoconservação, o fundamento da vontade de verdade quando aliada à vontade de engano? Uma vontade ainda mais histórica, mundana e efetiva... certa vontade de sentido e de não-sentido, talvez? Para não sucumbir, nem tudo é sentido; para viver, algum sentido. Vemos assim o espaço aberto em que uma medida que favorece a vida opõe Bem e Mal na balança que é o mundo, constituindo por isso mesmo a própria balança.

Vejamos então, ainda com Kundera, como o riso marca a simultaneidade dessas duas direções, como avessos da mesma moeda.

As coisas, se privadas subitamente de seu suposto sentido, do lugar que lhes é destinado na ordem esperada das coisas (um marxista formado em Moscou acreditar em horóscopos), provocam em nós o riso. Em sua origem, o riso pertence portanto ao domínio do diabo. Existe alguma coisa de mau (as coisas de repente se revelam diferentes daquilo que pareciam ser), mas existe nele também uma parte de alívio salutar (as coisas são mais leves do que pareciam, elas nos deixam viver mais livremente, deixam de nos oprimir sob sua austera seriedade).

Quando ouviu pela primeira vez o riso do demônio, o anjo foi tomado de estupor. Isso se passou num festim, a sala estava cheia de gente e as pessoas foram dominadas umas após as outras pelo riso do diabo, que é horrivelmente contagiante. O anjo compreendeu claramente que esse riso era dirigido contra Deus e contra a dignidade de sua obra. Sabia que tinha de reagir rapidamente, de uma maneira ou de outra, mas sentia-se fraco e sem defesa. Não conseguindo inventar nada, imitou o adversário. Abrindo a boca, emitiu sons entrecortados, descontínuos, em intervalos acima de seu registro vocal (...), mas dando-lhe um sentido oposto: Se o riso do diabo

mostrava o absurdo das coisas, o do anjo, ao contrário, queria alegrar-se por tudo aqui embaixo ser bem ordenado, sabiamente concebido, bom e cheio de sentido. (KUNDERA, 2008)

Por que rir da filosofia? Ou como rir da filosofia? Rir da filosofia do mesmo modo como rimos da vida ordinária, já que a contradição da existência já não se traduz pela máscara da verdade, mas da verdade e do erro, juntos, combinados e compartilhados, dando sentido um ao outro. Trata-se desse espaço em que combatem os anjos e os demônios, oscilando entre os dois risos de Kundera.

Será por acaso que a relação íntima dessa diferença incomensurável entre sentido e não-sentido, bem e mal, anjos e demônios, verdade e doxa, seja exposta – se não com mais clareza, pelo menos com mais leveza – na literatura? Será apenas na literatura, que gera riso, que encontramos o não-sentido do mundo, e será que a filosofia não pode *por princípio* se desprender da seriedade de sua inclinação fundamental ao sentido? Nietzsche e Prado Jr. diriam que não, certamente – e não é por isso que mesclam de certo modo poesia, literatura e filosofia? Para aprender "a rir *através* da filosofia" parece necessário encontrar como filosofia aquilo mesmo que ela nega, desde sempre, seja metafísica ou terrestre: será possível mesmo subvertê-la "por dentro", *através* dela, ou já se está, para isso, em outra linguagem, em outro discurso? Parece preciso ser uma jovem trácia capaz de rir de um Tales que anda com os olhos voltados ao chão e mesmo assim cai no poço, pisa em falso e cai no buraco, esse inesperado vazio de solo seguro.

Voltemos a Kundera:

Assim, o anjo e o diabo se enfrentavam e, mostrando a boca aberta, emitiam mais ou menos os mesmos sons, mas cada um expressava, com seu ruído, coisas absolutamente opostas. E o diabo olhava o anjo rir, e ria cada vez mais, cada vez melhor e cada vez mais francamente, porque o anjo rindo era infinitamente cômico.

Um riso ridículo é um desastre. No entanto, os anjos ainda assim obtiveram um resultado. Eles nos enganaram com uma impostura semântica. Para designar sua imitação do riso e o riso original (o do diabo), existe apenas uma palavra. Hoje em dia nem nos damos conta de que a mesma manifestação exterior encobre duas atitudes interiores opostas. Existem dois risos e não temos uma palavra para distingui-los. (KUNDERA, 2008)

Ao que parece, existem duas filosofias, e não temos uma palavra para distingui-las; uma filosofia do celeste e do terreno, a mesma, angélica, e uma do não-sentido, do vazio do olhar, demoníaca – ou esta será necessariamente poesia, literatura? Os filósofos nos enganaram com uma impostura semântica, rindo ao alegrarem-se com o sentido, a verdade, ocultando o espanto original do não-sentido, o riso diante do engano – se isso puder efetivamente ser, afinal, filosofia...

BIBLIOGRAFIA

Pereira, O. Prefácio a uma Filosofia. *Discurso*, São Paulo, v. 5, n. 6, 1975.

Prado Jr., B. Por que rir da filosofia?. In: *Alguns ensaios: filosofia, literatura, psicanálise*. São Paulo: Max Limonad, 1985.

Kundera, M. *O livro do riso e do esquecimento*. Tradução de Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca. Edição de bolso. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

A teoria da vontade segundo as questões 80-83 da primeira parte da *Summa Theologica* de Tomás de Aquino
The theory of the will according to the questions 80-83 of the first part of the Summa Theologica of Thomas Aquinas

Palavras-chave: Bem; Concupiscível; Intellecto; Irascível; Razão; Vontade

Keywords: Good; Concupiscible; Intellect; Irascible; Reason; Will

Richard Lazarini

Mestre em Filosofia (USP).
riclaz@usp.br

Resumo: Segundo Tomás de Aquino, as faculdades volitiva e raciocinativa não só apaziguam e harmonizam as faculdades inferiores (como a concupiscível e a irascível), mas também possibilitam a deliberação dos meios para um fim que, do ponto de vista da vontade, seja bom: por silogismos, a razão apresenta um bem à vontade, a qual opta em aderir ou não a ele. Enfatize-se que o objeto próprio da vontade é o bem, o qual pode ser apresentado tanto particularmente quanto absolutamente. Como particular, o bem pode ser racionalmente assimilado e apresentado à vontade, ao passo que, como Absoluto, o Bem é Deus e, por isso, não pode ser assimilado pela razão, já que é ontologicamente superior à vontade e à razão. Nesta investigação, abordaremos não apenas a maneira pela qual há relação entre a vontade e os apetites inferiores, mas também o modo pelo qual a razão, por ser absolutamente superior à vontade – pois, ao contrário da vontade, o objeto da razão é assimilado pela própria razão –, permite Tomás dar mais importância à faculdade racional do que à volitiva em seu sistema filosófico.

Abstract: *According to Thomas of Aquinas volitive and raciocinative faculties more than appeasing and harmonizing inferior faculties (as the concupiscible and the irascible), enable the deliberation of the means to the ends that, from the perspective of the will, be good: through syllogisms, the reason presents a good to the will, that chooses to join or not to it. It emphasizes that the will's own object is the good, which can be presented as particularly as absolutely. Particularly, the good can be rationally assimilated and presented to the will while Absolutely, the Good is God and because of this can't be assimilated by reason, since it is ontologically superior to the will and the reason. This study will approach not only the relation between will and inferior appetites, but the way in which the reason, being superior to the will – so in contrast to the will, reason's object is assimilated by reason itself – allows Thomas to put more emphasis on rational faculty than volitive faculty on his philosophical system.*

Introdução

Para expor sua teoria sobre a vontade, Tomás de Aquino, nas questões 80–83 da primeira parte de sua *Summa Theologica*, busca, primeiramente, examinar os apetites naturais e sensíveis para, em seguida, analisar o apetite intelectual, isto é, a vontade. Esta é superior às outras capacidades apetitivas, pois tem como objeto próprio o *bem* e, ao contrário do intelecto – que, a partir de um processo abstrativo, assimila a *razão de bem* –, a vontade tende ao bem inteligido, não para assimilá-lo, mas para unir-se a ele. A capacidade racional, por sua vez, tem uma função importante para a vontade, pois sem o ato raciocinante relativo ao bem inteligido, a vontade humana não teria o seu objeto presente. Diante disso, destaque-se que há uma relação recíproca entre a vontade e a razão. Esta última apresenta os bens à vontade, a qual livremente escolhe se aderirá ou não a eles. No entanto, cumpre enfatizar que há outro Bem, o qual não é inteligido nem raciocinado. Tal Bem é denominado *Sumo Bem* (ou Deus), causa de existência de todos os outros bens. Se o homem tiver a visão direta de Deus, ele será bem-aventurado e sua vontade tenderá diretamente ao divino, pois este último é objeto próprio da alma humana. Todavia, os que não são bem-aventurados não têm a visão direta de Deus e, portanto, suas vontades tenderão apenas às razões de bens assimiladas pelo intelecto. Quando o Bem for superior à vontade e ao intelecto – caso de Deus –, a própria vontade, relativamente a esse Bem – o qual, estritamente falando, é objeto próprio dela –, será superior ao intelecto. Caso contrário, ou seja, se o objeto da vontade não for superior a ela própria e ao intelecto, este último será absolutamente superior àquela, já que conterà, por assimilação, a razão de bem, ao passo que a vontade tenderá à razão de bem que, enquanto apresentada à própria vontade, estará fora dela, pois a função da capacidade volitiva é a de repousar no bem, sem assimilá-lo.

Posto isso, cabe dizer que, para atingirmos o objetivo de demonstrar a superioridade do intelecto sobre a vontade segundo a *Summa Theologica* de Tomás de Aquino, teremos que cumprir algumas etapas fundamentais, quais sejam: explicar tanto a função do apetite natural quanto a do apetite sensível; mostrar não só a importância das capacidades concupiscível e irascível para a alma humana, mas também da cogitativa enquanto capacidade intermediária entre o intelecto e a sensibilidade; expor a função da necessidade da vontade de tender ao seu objeto próprio, que é o Bem Absoluto; enfatizar, de um lado, o modo de operação do livre-arbítrio e, de outro, a conexão necessária (entre os meios e o fim último) contemplada pelos bem-aventurados; tratar da superioridade relativa da vontade sobre o intelecto e da superioridade absoluta do intelecto sobre a vontade.

1 Os tipos de apetites

1.1 O apetite natural

Segundo Tomás de Aquino,¹ há três tipos de apetites, a saber: o natural, o sensível e o racional. O apetite natural é a inclinação da própria

1 TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, v. II, 1ª parte, q. 80, a. 1.

natureza de algo. A inclinação determina o movimento que tende àquilo que lhe seja próprio. Esse tipo de movimento segue necessariamente a determinação da inclinação – a não ser em casos de impedimentos ou de inclinações contrárias à inclinação natural. Sobre isso, Tomás diz que “toda forma segue certa inclinação”,² por exemplo, o fogo inclina-se, em razão de sua forma, a subir e a engendrar fogo nos corpos que lhe tocam. Nos corpos desprovidos de conhecimento, a forma (denominada “forma natural”) encontra-se, naturalmente, determinada em cada um deles. A forma natural segue, necessariamente, uma inclinação natural. A coisa natural é determinada em seu ser natural; sua inclinação não exige que ela distinga o desejável do que não é desejável e seu apetite, indissociável de sua natureza, é irreprímível. No apetite natural nota-se uma dupla tendência correspondente à dupla operação que o ser natural realiza: (i) a coisa natural esforça-se para adquirir aquilo que deve conservar em sua natureza – tal qual o corpo pesado que se move para baixo, isto é, para o lugar de sua conservação – e (ii) cada coisa natural emprega certa qualidade ativa à destruição de tudo que lhe possa ser contrário. É necessário que os seres corruptíveis possam exercer uma operação desse tipo, pois, se não possuíssem a força de destruir o que lhes seja contrário, se corromperiam imediatamente. Por exemplo, o fogo inclina-se naturalmente a se afastar do lugar inferior, que não lhe convém, para elevar-se ao alto, ainda que se oponha ao que possa destruir ou impedir sua ação. Quer dizer, o apetite natural tende a dois fins: o de ordem receptiva, adquirindo o que é concedido à sua natureza, e o de ordem ativa, levando a um tipo de vitória sobre cada um de seus adversários.

Em suma, o apetite natural designa a inclinação da forma de cada coisa. Tal inclinação é a tendência, sempre atual, que relaciona, de maneira determinada, uma forma ao fim que lhe é próprio. Assim como a forma que está em seu princípio, o apetite natural é algo profundamente determinado. Diante disso, cumpre-nos afirmar que, conforme Tomás,³ toda faculdade da alma, por se caracterizar como forma ou natureza, possui uma inclinação natural para algo, ou seja, cada faculdade da alma tende ao objeto que lhe convém por apetite natural.

1.2 O apetite sensível

Para Tomás,⁴ o apetite sensível do animal estende-se a tudo o que os animais precisam. Isso ocorre porque a natureza do animal requer, necessariamente, um apetite que siga sua faculdade de perceber, a qual sempre o permite se dirigir ao encontro dos objetos a serem apreendidos, isto é, o animal vê sua presa e é levado a lançar-se sobre ela. Por ser determinada pelo objeto, a inclinação não está no poder do animal que se encontra inclinado. Gilson⁵ diz que os animais postados na presença

2 Ibid.

3 Ibid.

4 Ibid.

5 GILSON, É. *Le Thomism: introduction au système de Saint Thomas d'Aquin*. Paris: J. Vrin, 1922, pp. 184 – 200.

do deleitável não podem não desejar, pois não são senhores de suas inclinações. Segundo Damasceno, "eles não agem, mas são agidos".⁶ A razão dessa inferioridade ocorre na medida em que o apetite do animal está intimamente ligado a um órgão corporal. O apetite sensível do animal, por possuir mais proximidade com as disposições do corpo, está mais apto a ser movido do que a mover.

As principais diferenças entre o apetite animal e o natural consistem no fato de o apetite animal, ao contrário do natural, não estar continuamente em ato, isto é, o apetite animal é uma potência capaz de ser atualizada. Esse apetite deve ser distinguido das faculdades de conhecimento: a atividade de conhecimento é assimiladora e se encerra naquele que assimila, mas a atividade de apetência, que dita a tendência, move-se em direção a outro. Outra diferença é a de que o apetite animal não é limitado a uma única forma de ser, pois, ao contrário do apetite natural, o animal – por ter certo grau de conhecimento – é capaz de receber em si as espécies apreendidas pelas suas faculdades perceptivas.⁷ Ou seja, uma das diferenças principais entre os seres dotados de conhecimento e os seres não dotados de conhecimento é a de que os primeiros, mesmo determinados por uma forma que lhes é natural, são capazes de receber as espécies de outros seres, ao passo que os segundos, também dotados de uma forma que lhes é natural, não são capazes de receber as espécies de outros seres.⁸

Segundo Tomás,⁹ a distinção entre os apetites sensível e intelectual humanos estabelece-se na medida em que se relacionam com as ordens de conhecimento. As faculdades apetitivas distinguem-se consoante a diversidade dos princípios motores que as determinam. Tais princípios são atos de duas faculdades diversas, a saber, a sensibilidade e a inteligência. Há aí duas espécies de faculdades apetitivas: as que se relacionam com o conhecimento sensível e as que se relacionam com o conhecimento intelectual. O passível e o móvel distinguem-se conforme a diversidade dos princípios ativos e motores, pois é preciso que exista uma proporção entre o motor e o móvel tal como existe entre o ativo e o passivo.

O aquinatense¹⁰ diz que "ser apreendido pelo sentido ou pela inteligência" não é, para o objeto apreendido, uma circunstância puramente acidental. O motivo do apetecer é formalmente diverso em ambos os casos, pois a afetividade sensível tenderá apenas aos bens particulares ao passo que o apetite intelectual, ou seja, a vontade, sempre tenderá a esses bens segundo a *razão de bem*. Note-se que as tendências voluntárias e as inclinações sensíveis não são especificamente as mesmas, já que cada uma delas relaciona-se com as coisas que lhes são exteriores.

6 Ibid.

7 O animal, ao contrário do homem, só consegue adquirir certo grau de conhecimento por conta de sua capacidade sensível, ao passo que o homem, por sua vez, possui a capacidade intelectual, a qual, numa relação com a sensibilidade, o permite adquirir um conhecimento mais perfeito que os animais, os quais dependem da capacidade sensitiva.

8 GARDEIL, H.D. *Iniciação à Filosofia de São Tomás de Aquino: Psicologia, Metafísica*. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, Carlos Eduardo de Oliveira e Paulo Eduardo Arantes. São Paulo: Paulus, 2013, pp. 77 – 79.

9 TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, v. II, 1ª parte, q. 80, a. 2.

10 Ibid.

Para Tomás,¹¹ a expressão "apetite das coisas que pertencem ao corpo" define a noção de sensibilidade. Ele argumenta que, segundo Agostinho,¹² o termo sensibilidade parece ser tomado do movimento sensível – da mesma maneira que o termo de uma potência é tomado de um ato –, tal como a potência da visão recebe esse nome por conta do ato de ver, pois o movimento sensível é o apetite que segue a apreensão sensível. O ato de uma potência apreensiva não é um movimento em sentido tão próprio quanto é o ato do apetite. Por um lado, a operação da potência apreensiva é completada quando as coisas apreendidas estão no que apreende, enquanto que, por outro, a operação da potência apetitiva é completada quando esta se inclina à coisa desejada. Assim, a operação da potência apreensiva assemelha-se ao repouso e a da potência apetitiva assemelha-se ao movimento. Por movimento sensível entende-se a operação da potência apetitiva, que se chama sensibilidade. A inclinação da sensibilidade determina o movimento enquanto deseja-se aquilo que é apreendido pelos sentidos corporais. Estes, na medida em que apreendem os objetos advenientes do âmbito externo, comportam-se como *preâmbulos* da sensibilidade. Não obstante, a sensibilidade, ainda que se oponha à razão superior e inferior, tem em comum com estas o ato de mover.

1.2.1 As faculdades concupiscível e irascível

Conforme Tomás,¹³ há duas faculdades – chamadas irascível e concupiscível – que fazem parte do apetite sensitivo. Ou seja, o apetite sensitivo é uma faculdade genérica, denominada sensibilidade, que se divide em concupiscível e irascível. As coisas corruptíveis devem ter não só uma inclinação para conseguir o que lhes convém e fugir do que lhes é nocivo, mas também para resistir às causas de corrupção e aos agentes contrários que colocam obstáculos – tentando prejudicar a aquisição do que convém à inclinação. O apetite sensitivo – que é uma inclinação que segue à apreensão dos sentidos, assim como o apetite natural é uma inclinação que segue a forma natural – possui, de modo muito mais desenvolvido do que as coisas desprovidas de sensibilidade, duas faculdades apetitivas: uma pela qual a alma é absolutamente inclinada a buscar o que lhe convém e a fugir do que pode lhe prejudicar e outra pela qual o animal resiste aos atacantes que combatem, causando-lhe dano, por aquilo lhe convém. A primeira é concupiscível; a segunda, irascível. Por um lado, o objeto da irascível é aquilo que é árduo, já que sua tendência leva a superar e a prevalecer às adversidades, e, por outro, o objeto da concupiscível é aquilo que é agradável.

A concupiscível e a irascível não se reduzem a um mesmo princípio, pois, às vezes, a alma, contrariamente à inclinação da concupiscível, se ocupa de coisas tristes, a fim de, em conformidade com a irascível, lutar contra as adversidades.¹⁴ Quando a concupiscência acende, a cólera diminui e o

11 Ibid., q. 81, a. 1.

12 Ibid., a. 2.

13 Ibid.

14 Ibid.

mesmo ocorre quando a cólera aumenta, pois a concupiscência diminui. A irascível comporta-se como uma defensora da concupiscível na medida em que insurge não só contra aquilo que impede o que é convenientemente desejável pela concupiscível, mas também contra aquilo que pode causar dano à concupiscível. Isso significa que todas as paixões irascíveis têm origem e término nas paixões concupiscíveis. A cólera, por exemplo, nasce de uma tristeza causada que, uma vez vingada, termina em alegria, e, pelo mesmo motivo, os animais combatem em vista daquilo que gera prazer, a saber: alimento e sexo.

1.2.2 As faculdades estimativa e cogitativa

O aquinatense¹⁵ sustenta que de dois modos a irascível e a concupiscível obedecem à parte superior da alma humana, na qual está a razão e a vontade. No homem, a irascível e a concupiscível obedecem à razão quanto a seus atos. Não obstante, nos animais, a irascível e a concupiscível movem-se naturalmente pela faculdade estimativa. "Por exemplo, a ovelha, estimando o lobo como seu inimigo, o teme".¹⁶ O animal, por não possuir razão, não percebe as intenções pela racionalidade (tal como o homem), mas pela estimativa, a qual permite não só a percepção das intenções que o sentido externo não capta, mas também a reação das capacidades afetivas e motrizes. Essas intenções – que não caem sob os sentidos externos – nada mais são do que a utilidade ou o prejuízo de algum objeto. Porém, no homem há – no lugar do que seria a estimativa – a capacidade cogitativa, que também pode ser chamada de *razão particular*, porque compara as intenções individuais. A cogitativa difere da estimativa não só na medida em que possui um campo de atuação mais extenso, mas pelo fato de estar mais próxima das faculdades intelectivas superiores – com as quais ela pode efetuar sínteses entre a sensibilidade (que diz respeito ao particular concreto) e a inteligência (faculdade do universal abstrato). Além disso, sublinhe-se que a cogitativa, na medida em que é capaz de compor e dividir imagens, pode interferir, a seu modo, na constituição das imagens produzidas pela capacidade imaginativa (ou imaginação). Sobre isso, Tomás¹⁷ concede-nos esta ilustração: as imagens de ouro e de montanha podem se fundir, pela operação cogitativa, na imagem de uma montanha áurea, que é uma ficção, já que nunca foi realmente vista. Também cumpre enfatizar que a cogitativa possui a função de adaptar os imperativos superiores do intelecto à ação no mundo sensível, por exemplo: Quando quero escrever, é a cogitativa que coloca, em relação ao meu espírito, aquela pluma determinada que está entre meus dedos para traçar os caracteres sobre a página branca diante de mim.¹⁸ Assim, a ação corporal do homem pode ser movida pela cogitativa. No entanto, cabe destacar que a cogitativa é

15 Ibid., a. 3.

16 Ibid.

17 Ibid., q. 78, a.4.

18 GARDEIL, H.D. *Iniciação à Filosofia de São Tomás de Aquino: Psicologia, Metafísica*. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, Carlos Eduardo de Oliveira e Paulo Eduardo Arantes. São Paulo: Paulus, 2013, p. 73.

movida e dirigida pelo intelecto e é por isso que, no raciocínio silogístico, extrai, de proposições universais, conclusões particulares. Disso decorre que o intelecto, a sua maneira, comanda, por meio da cogitativa, o apetite sensitivo que, como visto acima, se distingue em irascível e concupiscível. Mas a dedução, que vai de princípios universais a conclusões particulares, não é obra do intelecto enquanto tal, mas da cogitativa. Esta se comporta como uma intermediária entre o particular e o universal, pois, ao seu modo, articula a relação entre ambos os âmbitos. Por estarem mais próximas da cogitativa do que do intelecto, a concupiscível e a irascível obedecem diretamente a cogitativa e, indiretamente, o intelecto.

Cumpra enfatizar que a cogitativa,¹⁹ em seus silogismos, apenas indica a ação a ser realizada. A ação só será executada quando houver o assentimento do apetite superior, que é a vontade. Este apetite, quando adere ao raciocínio, submete os apetites sensitivos. Nos animais o movimento segue imediatamente os apetites concupiscível e irascível. Por isso que, dentre os animais, a ovelha que teme o lobo foge imediatamente, pois não há nela apetite superior que se oponha a sua fuga. Mas o homem não se move imediatamente aos estímulos causados pela irascível ou concupiscível: ele espera a ordem do apetite superior, que, em consórcio com o raciocínio silogístico, coloca em movimento todas as capacidades inferiores em vista da ação concreta. Em todas as faculdades motoras ordenadas e hierarquizadas, as capacidades inferiores, mesmo possuindo movimentos próprios, podem ter seus movimentos submetidos ao movimento das superiores;²⁰ por isso o apetite inferior pode ter seu movimento submetido caso o apetite superior, junto à razão prática, consentir a isso. Entretanto, pode haver casos em que a vontade pode atuar sobre os apetites sem, necessariamente, aderir aos raciocínios da razão prática: quando há uma agitação turbulenta nos membros em que a razão por si só não dá conta de acalmar, a vontade, de maneira imperativa, doma-os e acalma-os.

Como exposto, a concupiscível refere-se ao bem enquanto este agrada os sentidos, ao passo que a irascível repele e combate o que é prejudicial ao bem apetecível. Mas a vontade, por sua vez, refere-se ao bem segundo a razão de bem. Por isso, não há na vontade a distinção entre potências apetitivas como a irascível e a concupiscível. Todavia, Tomás²¹ sublinha que o amor, a concupiscência e outros semelhantes são compreendidos de dois modos: (i) como paixões que acontecem com certa comoção do espírito no âmbito do apetite sensitivo e (ii) significando um simples estado afetivo que não possui paixão ou comoção do espírito. O simples estado afetivo é o ato da vontade de seres superiores – como os anjos e Deus. Tal ato não pertence a diversas potências, mas unicamente à vontade. Entretanto, a vontade humana, de certa maneira, pode ser chamada de irascível na medida em que quer combater o mal (fruto de raciocínios silogísticos que, por serem falsos, ferem os primeiros princípios do intelecto), não

19 Parece-nos que a cogitativa pode ser chamada tanto de razão particular, na medida em que compara intenções, quanto de razão prática, na medida em que assume a função de produzir, junto ao intelecto, silogismos (ou proposições) particulares.

20 TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, v. II, 1ª parte, q. 81, a.3.

21 *Ibid.*, q. 82, a. 5.

necessariamente por um impulso passional. Semelhantemente, a vontade pode ser chamada de concupiscível enquanto deseja o bem e nele busca fruição e repouso.

Tomás, para ilustrar sua tese, baseia-se n'*A República* de Platão, a qual diz que é imprescindível considerar no homem "um poder despótico e um poder político: a alma domina o apetite por um poder político e régio".²² O poder despótico é aquele por meio do qual alguém comanda os escravos, já que estes não possuem a capacidade de contraporem às ordens do chefe, por nada possuírem de próprio. O poder político e régio, por sua vez, é aquele que comanda homens livres, os quais, mesmo submetidos à autoridade do chefe, possuem algo próprio que lhes permitem resistir às ordens. Por analogia, a alma domina o corpo por um poder despótico: os membros do corpo não podem, de maneira alguma, resistir às suas ordens – imediatamente movem pelo desejo da alma tanto as mãos quanto os pés e todos os outros membros que podem, naturalmente, receber o impulso da vontade. No entanto, realce-se que a razão persuade a irascível e a concupiscível por um poder político, pelo fato de ambas possuírem algo próprio que lhes permitem resistir à ordem da razão. O apetite sensitivo pode ser movido naturalmente não somente pela estimativa nos animais e pela cogitativa no homem, mas também pela imaginação e pelos sentidos. De acordo com Tomás, sabemos, por experiência, que a irascível e a concupiscível opõem-se à razão quando sentimos ou imaginamos algo agradável – que a razão proíbe –, ou quando algo desagradável, que é sentido ou imaginado, opõe-se ao que é prescrito pela razão. Diante disso, o fato de, em alguns casos, essas duas faculdades oporem-se à razão, não impede que elas, em outros casos, a obedeçam.

2 A vontade

A vontade, consoante a Tomás,²³ tem como objeto principal o bem. O Bem em sentido absoluto, causa de todas as coisas, é Deus. Contudo, há outro tipo de bem que, por ser, a sua maneira, produto do intelecto humano, não é absoluto. É este bem que a vontade humana, junto ao conhecimento racional, tende a desejar com mais frequência. Sendo assim, descreveremos brevemente o processo intelectual humano para, em seguida, perscrutarmos a sinergia entre a vontade e o intelecto humanos.

O aquinatense sustenta que o conhecimento intelectual humano ocorre a partir da recepção, pela faculdade sensitiva, das formas dos objetos sensíveis, formas estas que, pela imaginação (faculdade também chamada de "sentido comum"), são transformadas em imagens ou fantasmas,²⁴ isto é, semelhanças dos objetos particulares. Os fantasmas, por sua vez, estão em potência para o intelecto. Para que estejam em ato, torna-se necessário uma nova operação que seja propriamente intelectual – denominada abstração. A abstração é realizada pelo intelecto agente

22 Ibid., q. 81, a. 3.

23 Ibid., q. 82, a. 1.

24 "Fantasma" e "imagem sensível" são termos sinônimos. Neste artigo, daremos preferência ao termo "fantasma" por ser tal qual o termo latino proposto por Tomás, *phantasma*.

que, dos fantasmas, abstrai a essência e produz a espécie inteligível. Esta é impressa no intelecto possível, que é *como* uma tabuinha rasa na qual nada está escrito. Ou seja, o intelecto possível, inicialmente, é potencial, porém, após receber aquilo que lhe é próprio (*i.e.*, a espécie inteligível), passa, conseqüentemente, da potência ao ato, em um processo que pode ser chamado de *intelecção*. Esse processo produz conceitos intelectivos. Nascimento²⁵ diz que esse tipo de abstração, que culmina na produção dos conceitos intelectivos, é simples e absoluta, pois *intelige* algo, nada considerando sobre outro. Entretanto, há também outro tipo de abstração na qual é realizada tanto a composição quanto a divisão daquilo que, primeiramente, foi *inteligido*. Esse tipo de abstração permite a *intelecção* de que algo não esteja em outro. Sobre isso Tomás diz:

Na parte sensitiva encontra-se uma dupla operação. Uma, na medida apenas da modificação; deste modo perfaz-se a operação do sentido pelo fato de que é modificado pelo sensível. A outra operação é a formação, na medida em que a faculdade imaginativa forma para si alguma imagem da coisa ausente ou mesmo nunca vista. Ambas estas operações unem-se no intelecto. Pois, considera-se primeiro a passividade do intelecto possível na medida em que é enformado pela espécie inteligível. Uma vez por ela formado, forma em segundo lugar uma definição, ou uma divisão ou uma composição [...]. Donde, a noção que o nome significa é a definição e a enunciação significa a composição e a divisão do intelecto.²⁶

O segundo tipo de operação intelectual, no qual há composição e divisão, desemboca, consecutivamente, na produção de raciocínios teóricos, os quais permitem a construção de silogismos. Tomás sustenta haver não só silogismos teóricos, mas também práticos. Todavia, estes últimos, diferentemente dos teóricos, são *construídos* numa relação entre a cogitativa (em sua função prática) e a intelectual – donde, de premissas universais, se extrai conclusões particulares e práticas. A vontade, por seu turno, atua em conjunto com o intelecto na medida em que tende aos bens *inteligidos*. Estes são as conclusões dos silogismos práticos. O desejo é a vontade em movimento em vista de algum bem. Esse movimento é necessário à vontade. Por conta de a vontade possuir um movimento (ou desejo) necessário, Tomás²⁷ considera importante definir o termo "*necessário*": *necessário é aquilo que não pode não ser*. O necessário pode *convir* a algo de dois modos: (i) em razão de um princípio intrínseco e (ii) em razão de um princípio extrínseco.

O princípio intrínseco (i) caracteriza-se como um princípio que é necessariamente inerente à natureza, à definição ou à composição de algo. Tal princípio, por estar necessariamente na estrutura e operação de algo, pode ser de dois tipos: material e formal. Ontologicamente falando, o princípio material, por um lado, é o elemento que recebe a forma e permanece com ela *como* se ela fosse seu efeito; o princípio formal, por outro, é aquele em que a forma comporta-se como causa de ser na medida

25 NASCIMENTO, C.A.R. *Introdução: "As questões da primeira parte da Suma de Teologia de Tomás de Aquino sobre o conhecimento intelectual humano"*. In: TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teologia*. Primeira Parte – Questão 84 – 89. Tradução Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2006, pp. 28 – 29.

26 TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, v. II, 1ª parte, q. 85, a. 2.

27 *Ibid.*, q. 82, a.1.

em que atualiza a matéria. Com efeito, o princípio formal também pode ser considerado dentro do âmbito lógico (como princípio de uma forma abstrata do intelecto), tal qual o exemplo da geometria que será apresentado.

Tomás²⁸ dá-nos dois exemplos, um sobre o princípio material e outro sobre o princípio formal. Sobre o primeiro, ele diz: "todo composto de contrários deve necessariamente corromper-se". Ou seja, tudo o que possui forma (ato) e matéria (potência) é composto de opostos. Os compostos, por seus turnos, estão susceptíveis às determinações acidentais e às mutações substanciais ulteriores. Do ponto de vista do princípio material, as coisas compostas possuem, como elemento principal, a matéria, já que é princípio de recepção da forma – a qual lhe advém *como* um efeito. Além disso, cumpre considerar que a matéria comporta-se enquanto princípio de individuação, mutação, multiplicidade, quantidade e corrupção.²⁹ Sendo assim, é chamado de necessidade natural tudo aquilo que, por ser composto de contrários, necessariamente se corrompe. Sobre o princípio formal, o aquinatense³⁰ dá-nos o exemplo geométrico, a saber: "os três ângulos de um triângulo são iguais a dois retos". Neste ponto Tomás nos leva ao domínio da geometria – que é uma ciência formal, pois lida apenas com as formas geométricas que estão no âmbito lógico do intelecto. Aqui temos que a soma dos ângulos internos de um triângulo seja, necessariamente, igual a dois ângulos retos. Tal necessidade é chamada de "absoluta" na medida em que a definição não diz respeito aos compostos de contrários (que necessariamente se corrompem), mas enuncia de modo completo a razão da forma do triângulo.

O princípio extrínseco (ii) está fora e permanece fora. Conforme Tomás,³¹ esse princípio pode ser a causa final ou a causa eficiente.³² O fim, *stricto sensu*, é a "razão" segundo a qual alguma coisa se faz ou é feita; como causa, ele é o que determina o movimento de um ente desde o princípio da ação. Como resultado (ou seja, como um objeto a ser atingido), o fim torna-se o objetivo da ação, isto é, torna-se aquilo ao que a ação tende: o fim nada mais é do que o primeiro na intenção daquele que age, porém o último na execução. Sobre isso, o aquinatense concede dois exemplos: no primeiro, ele diz que "a alimentação é necessária para a vida",³³ pois, para atingir o fim de viver, é necessário se alimentar. A alimentação, neste caso, é um "meio" que nos possibilita atingir o "fim" de viver. Este "meio" nos é extrínseco, mas o "fim" – de viver – é-nos intrínseco. Ou seja, buscamos um "meio", que nos é extrínseco, para atingirmos um "fim" necessário, que

28 Ibid.

29 A corrupção pode ser entendida como um tipo de alteração, geração e transformação. Neste sentido, corrupção não é aniquilamento.

30 TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, v. II, 1ª parte, q. 82, a.1.

31 Ibid.

32 Aqui, cumpre entendermos, de modo genérico, a noção de causa. Esta noção é compreendida em função da noção de ser. A causa é aquilo a partir do que alguma coisa é. Nota-se que "o que é" parece identificar-se com a definição de "necessidade": necessário é aquilo que é e que não pode não ser. Isso quer dizer que o ser é aquilo que é e não pode não ser. Ser causado é ser por outro, o que se opõe a ser por si, isto é, em virtude de sua própria essência. Só a Deus pertence, exclusivamente, ser por si, nenhum outro ser, possui, em sua própria essência, sua razão de existir.

33 TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, v. II, 1ª parte, q. 82, a.1.

nos é intrínseco. Tomás chama esse tipo de necessidade de *necessidade de fim*. No segundo exemplo, Tomás diz que "o cavalo é necessário para a viagem",³⁴ porque, para atingir o "fim" de viajar, torna-se necessário um "meio" que pode ser um cavalo, uma mula, um camelo, isto é, qualquer coisa que sirva como transporte para facilitar a viagem de alguém. Nesse caso, o filósofo de Aquino diz-nos que o cavalo é o melhor meio para a viagem por terra. Contudo, destaque-se que até mesmo a viagem pode ser entendida como um fim intermediário, pois, normalmente, alguém viaja tendo em vista um destino final. Assim, a viagem torna-se um fim intermediário, pois, em última instância, ela é uma espécie de "meio" que necessariamente possibilitará atingir o fim almejado. Esse tipo de necessidade é chamado, por Tomás, de *necessidade de utilidade*.

Sobre o princípio extrínseco como causa eficiente, Tomás³⁵ dá o exemplo de alguém que é constrangido por um agente de tal modo que não pode fazer o contrário. Tal exemplo mostra a necessidade de coação na qual há alguém que, como causa agente externa, coage outro a agir. O agente da ação é causa tanto de sua própria ação quanto daquele que recebe a ação. Ou seja, o outro passa a ser o paciente da ação enquanto deixa de agir por si mesmo para ser agido por alguém que lhe impõe uma ação. A necessidade de coação repugna, por completo, a vontade própria. A coação é chamada de ação violenta por vir do exterior, contrariando as inclinações naturais. Estas últimas e as inclinações voluntárias – ao contrário das ações violentas – têm origem, respectivamente, na natureza e na vontade. Ressalte-se que a inclinação é aquilo que determina um movimento que se direciona ou tende a algo. Para Tomás, é impossível que algo seja ao mesmo tempo violento e natural ou coercivo e voluntário, porque o coercivo e o violento são contrários à inclinação de qualquer coisa natural ou voluntária. O que é violento fere a inclinação natural ou voluntária enquanto atua como um agente que rompe o fluxo daquele movimento causado pela inclinação ou pela vontade. Mas quando um fim só pode ser atingido por um meio, a necessidade do fim não exclui a vontade. Por exemplo: quando se tem a vontade de atravessar o mar, é necessário possuir a vontade de um meio para atingir tal fim, ou seja, é necessário que a vontade queira um navio para a travessia ser possibilitada.

Assim como a origem de todos os nossos conhecimentos especulativos encontra-se na inteligência dos primeiros princípios, a vontade, por sua vez, dirige-se necessariamente ao Bem ou ao fim último, o qual se encontra na origem de todas as nossas operações voluntárias,³⁶ a saber: a bem-aventurança. A necessidade natural da vontade não constrange a própria vontade, pois, tal necessidade, é princípio da vontade. Ou seja, há um princípio intrínseco que, ao seu modo, causa na vontade a adesão

34 Ibid.

35 Ibid.

36 Explica-se: a natureza, própria de um ente, é imóvel e necessariamente o fundamento e princípio de suas propriedades e operações. Para Gilson (GILSON, 1992, pp. 184 - 194), a natureza de cada coisa e a origem de todo movimento encontram-se sempre num princípio imóvel universal. Este princípio constitui-se como uma necessidade a todas as coisas que são, de certo modo, provenientes dele. Se a origem de nossas operações voluntárias encontra-se no Bem, significa que ele é um princípio imóvel ao qual a vontade tende.

ao seu fim último, que é a felicidade. A adesão da vontade ao fim último permite a realização da natureza da vontade. Assim como alguém precisa se alimentar para realizar a necessidade de viver, a vontade precisa do bem para realizar sua necessidade de ser feliz. Ela tende necessariamente ao objeto que lhe é próprio na medida em que seu princípio intrínseco – como um motor inerente a sua natureza – coloca-a em movimento em direção ao seu objeto: o bem que está fora dela. Rousselot³⁷ diz que a vontade é a faculdade que tende ao seu objeto próprio. O desejo do fim não é a obtenção do fim, mas um movimento em sua direção. O prazer advém à vontade quando o fim está presente. O que faz o fim estar presente à vontade não é única e exclusivamente o ato volitivo: primeiro queremos obter o fim (que está fora de nós) para, em seguida, obtermos esse fim que só poderá estar presente a nós por conta de nossa razão e, assim, a vontade, finalmente, terá o prazer de repousar nele.

Deve-se considerar que os fins intelectivos não são o fim último. O fim último pode ser visto pelos bem-aventurados. Estes contemplam a conexão necessária – entre os fins intelectivos (que nesse caso comportam-se como meios ou fins intermediários) e o fim último. A necessidade de fim tem sua importância frente aos meios segundo os quais se torna possível alcançar o fim último. Este fim comporta-se como causa final da vontade que, ao ser alcançado, permite-a completar a conexão entre os meios e o próprio fim. Este é o Sumo Bem ou Deus. Contudo, no estado de vida presente, o homem não tem acesso direto a Deus; por isso, o máximo que a vontade pode querer são os bens que a razão apresenta a ela.

2.1 A vontade pode não querer o bem?

Tomás³⁸ sustenta que, segundo Agostinho, é pela vontade que se peca ou se vive retamente. Diante disto, indaga-se: se a vontade não pode não querer o bem, significa que ela necessariamente adere a tudo o que ela própria deseja? A resposta para essa questão é “não”, pois a vontade humana, mesmo querendo aderir ao fim último, que é o Bem, está voltada, no estado de vida presente, apenas às razões dos bens particulares. Explica-se: Gilson³⁹ argumenta que, tal como o intelecto adere aos primeiros princípios, a vontade adere aos bens. Contudo, por não ter a visão direta de Deus, o homem, no estado de vida presente, não percebe claramente os bens que estão necessariamente conectados à essência divina, devido a isso a vontade humana volta-se às intelecções de bens particulares para deliberar.

Para compreendermos o modo pelo qual a vontade tende a esses bens, é importante dizer que existem proposições que não estão relacionadas aos primeiros princípios pela via da conexão necessária: estas são as proposições contingentes, isto é, aquelas proposições cuja negação não

37 ROUSSELOT, P. *A Teoria da Inteligência Segundo Tomás de Aquino*. Tradução de Paulo Menezes. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p. 59.

38 TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, v. II, 1ª parte, q. 82, a. 2.

39 GILSON, É. *Le Thomism: introduction au système de Saint Thomas d'Aquin*. Paris: J. Vrin, 1922, pp. 184 – 200.

implica na negação dos primeiros princípios do conhecimento. A razão prática permite o homem conhecer as realidades contingentes, pois o raciocínio prático – isto é, o raciocínio sobre o que fazer –, ao invés de mostrar as conexões necessárias dos bens intermediários com os primeiros princípios do conhecimento (como no caso dos raciocínios teóricos), mostra apenas as conexões contingentes e revogáveis, entre um passo e outro da proposição.⁴⁰ As proposições contingentes fornecem os bens que constituem a base fundamental do livre-arbítrio humano.⁴¹ Isso quer dizer que podemos estar "felizes" sem possuir todos os bens, pois há bens que não estão ligados ao Sumo Bem por uma conexão necessária. Assim, a vontade não possui a necessidade de querer tais bens. Mas, após serem apresentados à vontade, tais bens, aos seus modos, permitem-na escolhê-los. Rousselot⁴² diz que, apesar de a vontade ter uma tendência ao bem em geral, é no conhecimento que Tomás de Aquino procura, para cada ação concreta, o princípio de determinação.

Se o ideal humano é intelectualizar-se, pertence à natureza humana não poder agir voluntariamente a não ser por motivos intelectuais. A vontade é toda do espírito e para o espírito. E como a aptidão própria à inteligência é a raiz da liberdade (*ex hoc enim quod ratio deliberans se habet ad opposita, uoluntas in utrumque potest*), assim, em cada decisão particular, a percepção intelectual é razão da direção voluntária, de tal forma que o livre-arbítrio parece afinal identificar-se com a lucidez característica do espírito.⁴³

A vontade tenderá a escolher os bens que são considerados meios para um fim. Entretanto, como exposto acima, há bens que não solicitam a vontade de modo necessário, pois sem eles é possível chegar ao fim almejado. Estes são os bens contingentes que constituem o domínio do livre-arbítrio. O ato de escolha livre consiste em um consórcio entre a razão e a vontade em vista do mesmo resultado. É importante destacar que, segundo Tomás,⁴⁴ "querer" nada mais é do que um simples desejo de algo: a vontade tem como objeto o fim que é desejado por si próprio, embora "escolher" seja desejar algo por causa de outro (*i.e.*, por causa de um fim) que se visa obter. Por um desejo da vontade, um fim é perseguido, porém, para este fim ser atingido, torna-se fundamental deliberar sobre o meio que permitirá o acesso a ele.⁴⁵ Por um lado, o juízo da razão decide

40 ANTHONY, K. *Uma Nova História da Filosofia Ocidental – Filosofia Medieval: Vol. II*. Preparação de Carlos Bárbaro. Revisão de Maurício Balthazar Leal. São Paulo: Edições Loyola, 2008, pp. 272 – 273.

41 Para Tomás, o homem age com julgamento, pois, por sua razão, julga se deve fugir de uma coisa ou procurá-la. Contudo, tal julgamento não é resultante de um instinto animal aplicado a uma ação particular, mas de comparações entre intenções particulares – abrindo o campo de possibilidade às ações particulares, permitindo o homem agir com julgamento livre, orientando-o a diversos objetos. Sobre o contingente, a razão pode seguir direções opostas, pois como as ações particulares são contingentes, o julgamento da razão sobre essas ações refere-se a diversas ações, embora não seja determinado a uma única ação.

42 ROUSSELOT, P. *A Teoria da Inteligência Segundo Tomás de Aquino*. Tradução de Paulo Menezes. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p. 179.

43 Ibid.

44 TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, v. II, 1ª parte, q. 83, a.4.

45 Tomás diz, no artigo 4, da questão 83 de sua *Suma de Teologia*, que o livre-arbítrio é a vontade. Assim como é próprio de uma mesma potência, como o intelecto, conhecer e raciocinar, é também próprio de uma mesma potência, que é a vontade, desejar e escolher.

o meio e, por outro, a vontade escolhe aderir ou não a essa decisão. Se a vontade aderir à decisão da razão (a qual não deixa de ser um bem), a aderência será resultado da escolha volitiva. Noutros termos: escolhe-se porque julga e julga-se porque se escolhe, pois ambos os atos determinam-se mutuamente. O ato livre nada mais é do que a atividade recíproca entre a razão e a vontade.

A adesão que o intelecto faz aos primeiros princípios não o coage a aceitar as proposições contingentes. As proposições chamadas "necessárias" decorrem, necessariamente, dos primeiros princípios, os quais podem ser deduzidos pela via de demonstração. Negar as proposições necessárias resultaria em, conseqüentemente, negar os primeiros princípios⁴⁶ que a elas dizem respeito. Se o intelecto percebe a conexão necessária que religa as conclusões a seus princípios, ele deve aceitar de maneira necessária os princípios deduzidos tal qual aceita as conclusões. Do mesmo modo que existem proposições necessariamente conectadas aos primeiros princípios do intelecto, há bens que possuem relação necessária com o Sumo Bem. Tais bens são aqueles por meio dos quais o homem adere a Deus, no qual se encontra a verdadeira bem-aventurança. Esses bens, aderidos pela vontade,⁴⁷ permitem alguns homens ligarem-se a Deus. Isto é, assim como as conclusões das proposições aderem aos primeiros princípios – nos quais estão implicadas –, o homem, por sua vontade, pode aderir a Deus – e ao que é de Deus – para vislumbrar a essência divina por alguma via de conexão necessária. Este é o caso dos bem-aventurados que são confirmados pela graça divina, pois, por verem diretamente a linha de conexão necessária, suas vontades aderem a Deus. Todavia, se a importância dessa conexão não for demonstrada pela certeza da visão divina, a vontade não aderirá nem a Deus, nem às coisas que são de Deus.⁴⁸

A vontade não obtém necessariamente tudo o que ela quer, pois – salvo o caso dos bens aventurados – ela não tem a visão direta de Deus – ela quer o Bem último, mas não consegue direcionar-se diretamente a este Bem pelo fato dele estar além da capacidade intelectual humana. Todavia, a vontade daquele que vê Deus em sua essência, adere a Deus da mesma maneira que agora queremos ser felizes. A esse respeito, Hugon⁴⁹ defende que a vontade deve dirigir-se ao seu objeto próprio enquanto este

46 Seguindo Aristóteles, Tomás sustenta que os primeiros princípios devem ser necessários, verdadeiros e imediatos. Eles são imediatos, pois os intuimos sem intermediários. Torna-se imprescindível que sejam suficientemente apreendidos os termos que compõem tais princípios para o valor da proposição aparecer com evidência. Assim, eles tornam-se conhecidos por si mesmos. Os termos dos primeiros princípios são absolutamente simples, ou seja, não são reportados a nenhuma noção anterior. As proposições primeiras são princípios de referência de toda uma ordem de conhecimentos, os quais repousam sobre elas, as implicam ou as supõe de modo necessário. Os primeiros princípios, em última instância (e no limite), são dois, a saber, o de não contradição e o de identidade (GARDEIL, 2013, pp. 350 – 358).

47 Tal qual aquele exemplo onde se diz que para se atravessar o mar torna-se necessário que a vontade queira um navio como um meio para possibilitar a travessia, ou seja, quando um fim só pode ser atingido por certo meio. Do mesmo modo, para atingir o Sumo Bem, torna-se necessário querer certos bens intermediários que se ligam necessariamente a ele.

48 TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, v. II, 1ª parte, q. 82, a. 2.

49 HUGON, E. *Os Princípios da Filosofia de São Tomás de Aquino: As Vinte e Quatro Teses Fundamentais*. Tradução e Introdução: D. Odilão Moura. Porto Alegre: Coleção Filosofia, 1998, p.177.

é apresentado à alma. A alma ao ver o Bem Absoluto – que pode suprir todos os desejos, completar todas as capacidades e satisfazer todas as tendências – faz com que a vontade seja dominada por um objeto maior do que ela e, do mesmo modo que o nosso espírito adere aos princípios evidentes e às conclusões que derivam deles, a vontade dirige-se ao fim último, que é plenitude, e aos meios ligados de modo necessário a esse fim. No caso dos que não receberam a graça divina especial (eficaz ou irresistível), mas que continuam submersos no pecado original, o acesso à visão da essência divina encontra-se obstruída: suas vontades querem o Bem, mas por não verem com evidência os bens intermediários que se vinculam ao Sumo Bem, não têm a certeza demonstrativa da linha de conexão necessária que pode *religar* a Deus o que verdadeiramente é de Deus. Como a visão desses homens está obscurecida, a vontade deles não obtém tudo o que quer, pois suas imperfeições são tais que suas vontades, no estado de vida atual, encontram-se voltadas às razões dos bens particulares, dentre os quais a vontade, junto à atividade racional, pode escolher aderi-los ou não, já que não são vistos por uma linha de conexão necessária com Deus. Assim fica patente que, sem ter a visão clara de Deus, a vontade não adquire tudo o que almeja.

3 O intelecto é absolutamente superior à vontade e a vontade é relativamente superior ao intelecto

Tomás⁵⁰ destaca que a superioridade de algo pode ser considerada tanto de modo absoluto quanto de modo relativo. Algo é absoluto quando considerado em si mesmo. Dessarte, ao considerar o intelecto e a vontade em si mesmos, constata-se que aquele é superior a esta. Para demonstrar isso, o aquinatense argumenta que os objetos do intelecto estão contidos no próprio intelecto ao passo que os objetos da vontade encontram-se fora dela. Isso quer dizer que a razão de bem, querida pela vontade, está no intelecto e, portanto, fora da vontade. Ora, aquilo que contém em si o seu objeto é superior àquilo que não contém em si o seu próprio objeto, portanto, o intelecto é superior à vontade. Entretanto, a vontade pode ser relativamente superior ao intelecto na medida em que seu objeto for superior e mais nobre que o objeto intelectual. Se o bem for superior à própria alma, a vontade – que o tem como objeto – será relativamente superior ao intelecto, mas se o bem for inferior à alma, o intelecto será superior à vontade, pois conterà, de maneira assimilada, a razão de bem. Se considerarmos a vontade conforme seu objeto próprio e principal, que é Deus, ela será relativamente superior ao intelecto, pois cada intelecto, cada conhecimento intelectual e cada objeto de conhecimento constituem as razões de bens particulares e, como tais, ordenam-se a Deus, que é o objeto próprio e absoluto da vontade.

Gilson⁵¹ ao comentar a tese tomista sobre a moção recíproca entre a vontade e o intelecto diz que o intelecto move a vontade por assimilar o

50 TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, v. II, 1ª parte, q. 82, a. 3.

51 GILSON, É. *Le Thomism: introduction au système de Saint Thomas d'Aquin*. Paris: J. Vrin, 1922, pp. 184 – 200.

bem, o qual é objeto da vontade e a move a título de fim. Porém, a vontade move o intelecto quando, ao desejar o bem, move, consecutivamente, as faculdades que estão voltadas aos particulares, possibilitando a inteligência dos bens. Tomás⁵² diz que algo pode mover-se de dois modos: (i) ao modo de um fim, quando a causa final move a causa eficiente. Deste modo, o intelecto move a vontade, já que o bem conhecido move a vontade enquanto fim; (ii) ao modo de um agente, quando aquilo que altera move o que é alterado e aquilo que impele move o que é impelido, ou melhor, quando o agente move o paciente – a vontade é, a sua maneira, agente da alma, pois move tanto o intelecto quanto todas as outras faculdades da própria alma.

A capacidade que tende ao fim universal é superior às capacidades que tendem aos fins particulares. Isso é ilustrado de dois modos por Tomás, quais sejam: (i) na natureza, quando o céu possui uma ação universal que mantém os seres capazes de gerarem-se e corromperem-se. Assim, o céu move todos os corpos inferiores que respectivamente agem em vista da conservação de suas espécies ou de si próprios; (ii) na vida política, quando o rei, que tem por fim o bem comum de todo reino, move, por meio de suas ordens, cada um dos governadores das cidades que se empenham em administrar cada uma delas em particular. Expostas as ilustrações, cumpre dizer que ambas mostram os sistemas de potências ordenadas em que o objeto universal move as potências particulares. Analogamente, a vontade possui como objeto principal tanto o bem quanto o fim universal; as outras faculdades, por seus turnos, visam apenas os bens que são próprios a cada uma delas. A vontade, enquanto causa eficiente, pode colocar em movimento as outras faculdades, pois, ao seu modo, ordena à ação todas as outras faculdades da alma – com exceção das funções naturais da vida vegetativa que não são apresentadas às decisões de nossa liberdade. Destaque-se que a causa eficiente age em vista da causa final. Ora, o intelecto é causa final da vontade na medida em que conhece os bens desejados por ela, ou seja, só após o bem ser conhecido pelo intelecto que a vontade dirige-se a ele a título de fim. Ao assimilar a razão de bem, o intelecto move a vontade, a qual tende ao bem intelectualmente assimilado.

Para especificar melhor a relação entre vontade e intelecto, cumpre considerar tanto os objetos do intelecto (o ente e a verdade universal) e o intelecto em si mesmo (como uma faculdade particular possuidora de um ato determinado) quanto o objeto da vontade (que é o bem absoluto) e a vontade em si mesma (como uma faculdade da alma que possui um ato determinado). Posto isso, Tomás⁵³ considera pertinente fazer três tipos de comparações entre a vontade e o intelecto, já que assim encontrará subsídios para sustentar em quais casos uma é superior à outra: se intelecto e vontade são comparados conforme a assimilação ou não de seus objetos (i), o intelecto, nesta comparação, será absolutamente superior e mais nobre que a vontade, pois o objeto do intelecto encontrar-se-á no próprio intelecto ao passo que o objeto da vontade encontrar-se-á fora dela. A

52 TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, v. II, 1ª parte, q. 82, a. 4.

53 *Ibid.*

operação intelectual tem por função tornar o objeto presente no próprio intelecto enquanto a operação volitiva tem por função desejar o objeto que permanece fora da vontade. Segundo Tomás, a assimilação cognitiva é mais perfeita que a união afetiva. Se o intelecto for considerado sob o aspecto da universalidade de seu objeto e a vontade enquanto uma determinada faculdade (ii), o intelecto será superior e anterior à vontade, pois tanto a razão de ente como a de verdade, apreendidas pelo intelecto, contêm a própria vontade – seu ato e seu objeto. Isto é, o intelecto conhece a vontade, seu ato e seu objeto tanto quanto conhece as outras coisas particulares. Se a universalidade do objeto da vontade, que é o Bem, for comparada ao intelecto como certa faculdade da alma (iii), então tanto o intelecto quanto a vontade poderão estar contidos na razão universal ou absoluta de Bem, à maneira de bens particulares. Estarão contidos no Bem universal ou absoluto: o intelecto, o seu ato e o seu objeto, que é a verdade. Nesta comparação, cada um deles é um bem particular. Assim, a vontade, por conta da superioridade de seu objeto, será superior ao intelecto e, na medida em que tender ao Bem, poderá mover o intelecto.

A vontade e o intelecto implicam-se reciprocamente em seus atos, pois, de acordo com Tomás, "o intelecto conhece que a vontade quer, e vontade quer que o intelecto conheça".⁵⁴ Semelhantemente, tanto os atos dessas faculdades quanto seus objetos implicam-se mutuamente, a saber: o bem está incluído na verdade, enquanto uma verdade conhecida pelo intelecto, e a verdade, por seu turno, está incluída no bem, enquanto este é um objeto desejado. Apesar da implicação recíproca entre ambas as faculdades, o aquinatense não deixa de enfatizar que o intelecto é absolutamente superior à vontade.

Conclusão

Tomás de Aquino elabora uma teoria sobre a vontade fundamentando-a em uma relação com o intelecto. Vimos que a vontade nada mais é do que uma capacidade que atua em relação recíproca com o intelecto: o intelecto assimila a razão de bem e a vontade tende a esse bem. Contudo, de certo modo, essa relação não é tão simples como pode parecer, pois, na medida em que os silogismos práticos são produzidos pela razão prática, a vontade, em consórcio com a razão, desempenha seu livre-arbítrio, o qual abre a possibilidade de a vontade aderir ou não aos bens que lhe são apresentados. Além disso, vimos que, por um lado, há superioridade relativa da vontade sobre o intelecto e, por outro, há superioridade absoluta do intelecto sobre a vontade. Sendo o absoluto superior ao relativo, Tomás estabelece a primazia do intelecto sobre a vontade, superioridade que nos faz concluir que o aquinatense entende que o objetivo do ser humano, no estado de vida presente, é intelectualizar-se. Em suma, a teoria da vontade, embora tenha sua importância, apenas auxilia – e orbita – a teoria do conhecimento de Tomás de Aquino.⁵⁵

54 Ibid.

55 Segundo Gilson (GILSON, 2010, p.5.), a substituição da doutrina agostiniana por uma inovadora síntese doutrinal é o acontecimento filosófico mais importante que ocorreu no século

BIBLIOGRAFIA

TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teologia: parte I, questão 84 – 89*. Tradução de Carlos Arthur Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2006.

_____. *Suma Teológica*. Coordenação geral: OLIVEIRA, Carlos-Josaphat Pinto. Vários tradutores. 2ª ed., v. II. São Paulo: Loyola, 2003.

_____. *Princípios da Natureza*. Trad. Ramiro Délio Borges de Menezes. Porto: Porto Editora, 2001.

Comentários

ANTHONY, K. *Uma Nova História da Filosofia Ocidental – Filosofia Medieval: Vol. II*. Preparação de Carlos Bárbaro. Revisão de Maurício Balthazar Leal. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

GARDEIL, H. D. *Iniciação à Filosofia de São Tomás de Aquino: Psicologia, Metafísica*. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, Carlos Eduardo de Oliveira e Paulo Eduardo Arantes. São Paulo: Paulus, 2013.

GILSON, É. *Le Thomism: introduction au système de Saint Thomas d'Aquin*. Paris: J. Vrin, 1922.

_____. *Por que São Tomás criticou Santo Agostinho/Avicena e o ponto de partida de Duns Escoto*. Tradução de Tiago José Rici Leme. São Paulo: Paulus, 2010.

HUGON, E. *Os Princípios da Filosofia de São Tomás de Aquino: As Vinte e Quatro Teses Fundamentais*. Tradução e Introdução: D. Odilão Moura. Porto Alegre: Coleção Filosofia, 1998.

IRWIN, T. H. *Who discovered the will?*. In: *Philosophical perspectives, 6, Ethics*. Ithaca: Ridgeview Pub Co, 1992.

MINER, R. *Thomas Aquinas on the passions*. New York: Cambridge University Press, 2009.

NASCIMENTO, C. A. R. Introdução: "As questões da primeira parte da Suma de Teologia de Tomás de Aquino sobre o conhecimento intelectual humano". In: TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teologia: parte I, questão 84 – 89*. Tradução Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2006.

NICOLAS, M. J. Vocabulário da Suma Teológica. In: TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Coordenação geral: Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. Vários Tradutores, vol. I, parte I, questões 1 – 43. São Paulo: Loyola, 2ª edição, 2003.

XIII, sendo que, se fosse preciso selecionar o ponto crítico em que a antiga escolástica se dissocia da nova, "é sem dúvida a teoria do conhecimento que conviria escolher".

ROUSSELOT, P. *A Teoria da Inteligência Segundo Tomás de Aquino*. Tradução de Paulo Menezes. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

Ipseitas, São Carlos, vol. 5,
n. 1, p. 87-105, jan-jun, 2019

Romance e filosofia no século das Luzes: Rousseau escritor¹

Roman et philosophie au siècle des Lumières: Rousseau écrivain

Palavras-chave: Ciências Modernas, Filosofia, Literatura, Medicina, Política, Romance

Mots-clés: Sciences Modernes, Philosophie, Littérature, Médecine, Politique, Roman

Thomaz Kawauche²

Doutor em Filosofia (USP).
kawauche@gmail.com

Resumo: Este artigo pretende examinar a atividade de Rousseau como escritor a fim de mostrar que, do ponto de vista da relação entre literatura e filosofia, uma análise da *Nova Heloísa* nos ajuda a compreender o pensamento político do *Contrato social*. Trata-se de comparar as imagens do escritor político e do romancista considerando-se a ideia de pacto de leitura. As mudanças de mentalidades no quadro histórico descrito consideram, por um lado, a medicalização dos discursos sobre a moral, e por outro, o reconhecimento do romance como gênero literário compatível com certos modelos de virtude.

Résumé: Cet article se propose d'examiner l'activité de Rousseau en écrivain pour montrer que, du point de vue du rapport entre littérature et philosophie, une analyse de *La Nouvelle Héloïse* nous aide à comprendre la pensée politique du *Contrat social*. Il s'agit de comparer les images de l'écrivain politique et du romancier en considérant l'idée de pacte de lecture. Les changements de mentalités dans le tableau historique décrit concernent, d'une part, la médicalisation des discours sur la moralité et, d'autre part, la reconnaissance du roman comme un genre littéraire compatible avec certains modèles de vertu.

São bem conhecidas as primeiras linhas do *Contrato social*, nas quais o autor se apresenta ao leitor explicitando aquilo que hoje denominaríamos lugar de fala:

Entro na matéria sem provar a importância de meu assunto. Perguntar-me-ão se sou príncipe ou legislador para escrever sobre política. Respondo que não, e que por isso mesmo escrevo sobre política. Se eu fosse príncipe ou legislador, não perderia meu tempo dizendo o que deve ser feito: ou o faria, ou me calaria. (ROUSSEAU, 1964, p. 351)

Rousseau fala de si como alguém apto a "escrever sobre política", justificando-se enquanto tal por suas credenciais de "cidadão de um Estado livre" e "membro do soberano", como lemos na sequência do texto citado. Ou seja, ele reconhece o próprio *eu* como *ator político* na cena da sociedade em que habita. Mas não um ator qualquer: seu traço

Ipseitas, São Carlos, vol. 5,
n. 1, p. 106-118, jan-jun, 2019

1 Com ligeiras modificações, este artigo reproduz a conferência apresentada na I Semana de Filosofia & Literatura da UFSCar – "A prosa do mundo", em 27 de novembro de 2018.

2 Bolsista PNPd-CAPES junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSCar.

distintivo é, paradoxalmente, a *impotência*. Trata-se de um agente que percebe a própria incapacidade de agir quando se compara a um príncipe ou a um legislador. Sendo, pois, impotente para desempenhar papel ativo na política, esse ator apresenta-se então como *autor*, ou melhor, *escritor*. Mas não um escritor qualquer: ao afirmar "escrevo sobre política", Rousseau reivindica para si uma autoridade acima dos poderes executivo e legislativo, não apenas em Genebra ou na França, mas em qualquer Estado, pois sua pretensão é a de enunciar de forma abstrata os princípios do direito político que devem ser observados por todos os atores políticos. Tudo se passa como se Rousseau declarasse: *Eu*, enquanto *escritor político*, tenho autoridade para dizer o que deve ser feito, não apenas ao cidadão, mas, de modo geral, até mesmo a príncipes e legisladores.

A primeira pergunta a se fazer é: que autoridade é essa?

O contexto da época de Rousseau nos mostra que a autoridade do escritor político vem das ciências. O fato de Kant comparar Rousseau a Newton no âmbito da moral não é bajulação, mas reconhecimento de uma ciência do homem em conformidade às exigências do método experimental.³ Basta lembrarmos que Rousseau, na esteira dos jusnaturalistas, pretende fazer uma rigorosa "ciência da legislação" à maneira de Newton, em oposição à jurisprudência do direito romano e à casuística dos tribunais. Rousseau transpõe para o registro das ciências do homem o modelo analítico dos físicos da época; assim, desobriga-se a compilar exaustivamente os fatos sociais diversos ou, pior ainda, enunciar verdades últimas acerca da essência da sociedade; em vez disso, permanece restrito às leis gerais inferidas com base nas relações internas do corpo político observável. Podemos até imaginar a cena de abertura do *Contrato social*, na qual assistiríamos Rousseau dizendo com ares de cientista: *Eu*, enquanto *escritor político*, descrevo as leis que permitem a nós, investigadores do sistema social, conhecer os movimentos da máquina política, que é a ordem civil, com uma precisão semelhante à do método científico, bastando para isso tomar como condição inicial dessa experiência do pensamento o arranjo fundamental denominado "contrato".

Ao conceber os princípios do direito político segundo modelos familiares aos físicos de seu tempo, Rousseau inscreve sua teoria contratualista na linhagem que, no quadro da filosofia política moderna, remonta à "*Civil Science*" de Hobbes. O escritor político não é, portanto, um simples cidadão esclarecido: mais do que isso, trata-se de um *investigador da sociedade*, isto é, alguém cujo conhecimento das relações humanas se elabora e se expressa como uma *ciência dos deveres do homem*. Ora, vemos então que ciência e política se imbricam nessa figura. De fato, cientistas nessa época eram chamados sábios, e por isso mesmo, o adágio baconiano "saber é poder", que faz do saber científico um instrumento para dominar a realidade, adquire estatuto de *lei moral*. Na perspectiva em que Rousseau coloca o problema, podemos alargar a validade do adágio para além dos domínios da filosofia experimental do século XVII e, sob a insígnia do método científico, encampar as teorias sociais de toda uma tradição da

filosofia política moderna. É nesse sentido que o *Contrato social* de Rousseau pode ser classificado como um tratado de *ciência política* voltado para a instrução da boa conduta republicana, o que, como todos sabem, seria experimentado com êxito na prática durante os movimentos populares que resultaram na Revolução de 1789.

Em outras palavras, estamos falando de uma *tecnologia de produção de comportamentos* que, uma vez instalada no tecido social, confere ao *tecnólogo da moral* (legislador ou escritor político) uma autoridade superior para ditar de modo normativo certas regras gerais inquestionáveis.⁴ No caso do *Contrato social*, essa tecnologia diz respeito a certas regras gerais do direito que operam como um mecanismo de auto-ordenamento do corpo político, e que por isso mesmo, encontram-se acima de todas as partes do corpo, até mesmo do príncipe e do legislador. Não é nenhum absurdo buscarmos os lugares-comuns nos discursos da ciência e do direito se lembrarmos que a expressão "*princípio da vida*", muito utilizada nos escritos de fisiologia do século XVIII, também era plausível no registro jurídico-político: Rousseau, ao dissertar sobre a vida e a morte do corpo social no *Contrato*, fala de um "princípio da vida política" (Livro III, cap. 11). Poderíamos justificar a analogia em tom de republicanismo jocoso dizendo: no corpo político em que reina a soberania do povo, a cabeça do rei não tem autoridade vital nenhuma após o julgamento da guilhotina.

Todavia, não quero com isso dizer que, para Rousseau, a ciência é a única fonte de legitimidade do escritor político, assim como não desejo me restringir ao problema da escrita tecnológica do *Contrato social*. Gostaria de mostrar, do ponto de vista do pensamento de Rousseau como um todo, que a própria atividade da escrita, tal como nosso autor concebe essa instância discursiva, é o que nos permite compreender a legitimidade do escritor político. Falarei do romance *A nova Heloísa*, mas antes disso, detenho-me numa análise comparativa entre duas obras cujos objetivos são bem diferentes: o *Contrato social*, que expõe os fundamentos do Estado, e *Emílio*, seu tratado de educação. O que haveria em comum nestes dois casos do ponto de vista da atividade do escritor?

Na relação entre Rousseau e seus leitores, tanto no caso do *Contrato social* quanto do *Emílio*, há um acordo de leitura voltado a *fins externos* às próprias obras: as teorias ali expostas possuem destinações práticas que só podem ser realizadas nas condições particulares em que se situam os leitores. No caso do *Contrato*, vislumbra-se a superioridade efetiva da autoridade do povo, e nessa chave podemos entender o desmonte da Bastilha, para citarmos apenas um exemplo dos efeitos sociais do discurso rousseauniano, como prova material de que a força do povo é maior que a do poder monárquico. Quanto ao *Emílio*, Rousseau afirma, mais de uma vez, que está preocupado apenas com os princípios gerais, e que os casos particulares devem ficar por conta dos leitores (ou das *leitoras*, como a

4 Empréstimo desses termos de Foucault que, em *Vigiar e punir*, se refere à "tecnologia política do corpo" para pensar no estatuto *científico* das penas jurídicas (FOUCAULT, 1975, p. 28). Sobre a relação entre o legislador e o escritor político, minhas referências são: o livro *J.-J. Rousseau, écrivain politique* (LAUNAY, 1971) e, de modo complementar, o artigo "Le législateur et l'écrivain politique chez Rousseau" (NASCIMENTO, 1998).

"sábua mãe capaz de pensar", ou seja, Madame de Chenonceaux, a quem o autor se dirige, cf. ROUSSEAU, 1969, p. 241). As mulheres da nobreza que passam a amamentar seus filhos e a educá-los "segundo a natureza", isto é, de acordo com o ideal da educação pregada por Rousseau, podem ser vistas como exemplos de aplicação da teoria pedagógica do *Emílio*. De modo geral, em ambas as obras, trata-se de estabelecer um pacto entre o projetista de uma máquina e aqueles que, na condição de operadores, colocam a máquina para marchar (a metáfora vem do *Contrato social* e encontra-se no capítulo sobre o legislador). É como se as ideias do autor só pudessem ser atestadas e corretamente avaliadas por uma comunidade de leitores que voluntariamente se dispusessem a *experimentá-las* no âmbito contingente da sociedade em que vivem, semelhante ao que vemos numa orquestra sinfônica, onde as cifras grafadas na partitura em papel precisam ser traduzidas em sons produzidos pelos músicos a partir do bom uso de seus instrumentos, de tal maneira que as partes do conjunto se arranjam numa arte de *concerto*.⁵

Ora, é certo que Rousseau ainda se encontra muito longe de Sartre; é certo também que sua atividade como escritor político não produza necessariamente um engajamento de militância efetiva sobre a realidade. Contudo, seria injusto negar que, no século XVIII, a maneira como Rousseau concebe o lugar do discurso político na sociedade é, de fato, revolucionária: o escritor político, tal como vemos no *Contrato*, antecipa em certo sentido a figura do intelectual que intervém com sua palavra sobre a opinião pública a fim de transformar a sociedade. Afinal, não é pouca coisa inventar uma regra tão abstrata como a vontade geral com a pretensão de impô-la como critério prático de legitimidade da ordem civil efetiva, sobrepondo-se até mesmo à autoridade dos reis, os quais se diziam soberanos pelo fato de serem ordenados por vontade divina. E pensando no *Emílio*, podemos nos perguntar: por que fez tanto sucesso a história conjectural do aluno imaginário que pensa ser livre quando, na verdade, é controlado o tempo todo por seu preceptor? A interrogação se justifica, pois, de Pestalozzi à Escola Nova, e ainda os diversos casos de escolas democráticas (Summerhill na Inglaterra, Escola da Ponte em Portugal, etc.), é espantosa a quantidade de teorias pedagógicas inspiradas no modelo de educação proposto por Rousseau. E eis-nos de volta à velha questão dos estudos sobre o genebrino: como entender tão grande poder que Rousseau exerce sobre seus leitores, a ponto de persuadi-los a colocar

5 Escrevi um artigo sobre a ideia de "concerto" na obra de Rousseau (cf. KAWAUCHE, 2010). Inspirado nesse texto, poderíamos considerar a metáfora da orquestra musical como modelo explicativo do pacto de leitura: nessa comparação, o leitor discordante do escritor equivaleria a um músico dissonante em relação à obra do compositor; em ambos os casos, o rebelde seria forçado por todo o corpo a harmonizar-se no conjunto, sob risco de expulsão. Contudo, a analogia entre ordem musical e ordem social falha porque ela pressupõe um gosto musical comum, que diferentemente da vontade geral, não pode ser inferida da agregação dos interesses particulares. Embora a metáfora da orquestra musical seja esclarecedora do ponto de vista didático, a teoria da "escrita contratual" na teoria política de Rousseau só pode ser rigorosamente compreendida quando examinamos o conceito de vontade geral no quadro explicativo das ciências modernas (cf. BERNARDI, 2006). Em compensação, o paralelismo falho serve para evidenciar um ponto importante: enquanto escritor, Rousseau se dirige a uma comunidade de leitores que aplicarão a teoria *conjuntamente* mediante um *concerto* de vontades.

em prática as ideias abstrusas expostas em seus escritos teóricos? Vejamos melhor essa questão.

A bela escrita é, certamente, um fator sensível. Porém, a mobilização dos leitores não se elucida apenas por causa do estilo. A retórica de Rousseau é mais complexa do que uma mera estratégia para conquista da simpatia do auditório. É como se, ao ler Rousseau, o leitor se sentisse na obrigação de aplicar os princípios aprendidos a fim de participar da obra lida como *experiência vivida*, ou ainda, como se autor e leitor só pudessem se reconhecer enquanto tais na medida em que o leitor fizesse de sua própria vida uma *extensão contingente* da obra de Rousseau.⁶ Seria algo próximo da interpretação de Michel Launay (1982, p. 211), que fala de uma "escrita contratual" no âmbito da obra política.⁷ Evidentemente, não somos ingênuos a ponto de desconhecer que a ideia de uma relação intersubjetiva entre autor e leitor traz problemas inerentes à própria ideia moderna de sujeito. Entretanto, não é o caso aqui de se discutir a questão da morte do autor, na linha de Barthes e Foucault, pois como mostra Bento Prado Jr. (2008), Rousseau não se inscreve na linhagem da crítica à metafísica que desemboca no pós-estruturalismo. No espaço limitado deste artigo, importa-nos notar apenas que o modelo do acordo original convencionado entre um escritor imaginário e os leitores efetivos remonta à experiência pessoal de Jean-Jacques nas leituras realizadas durante a infância. Ele nos conta, nas *Confissões*, que seu "espírito livre e republicano" surgiu logo aos sete anos, após ter devorado na biblioteca de casa autores como Plutarco, Ovídio, La Bruyère, Molière, entre outros (ROUSSEAU, 1959, p. 8-9). O relato impressiona pela força do estilo romanesco:

Constantemente ocupado com Roma ou Atenas, vivendo, por assim dizer, com seus grandes homens, tendo eu mesmo nascido cidadão de uma república e filho de um pai cujo amor pela pátria era sua mais forte paixão, inflamava-me seguindo seu exemplo; acreditava-me grego ou romano; tornava-me o personagem cuja vida eu lia; a descrição da constância e da intrepidez, traços que haviam me impressionado, tornavam meus olhos brilhantes e minha voz forte. (ROUSSEAU, 1959, p. 9)

Veja-se nesse registro autobiográfico que a formação política do "Cidadão de Genebra" passa de modo decisivo pela identificação com os valores dos personagens das obras literárias: "tornava-me o personagem cuja vida eu lia". Noutras palavras, temos aí a descrição de um pacto de leitura com os escritores da antiguidade. Diga-se ainda, pois nunca é demais lembrar disso, que *Les Confessions* é obra canônica nos estudos de língua e literatura francesa, o que nos obriga a considerar Rousseau não apenas como escritor do *Contrato social*, mas, em sentido amplo, escritor

6 Para voltarmos ao exemplo da Revolução, o autor do *Contrato* não enuncia de antemão que a soberania do povo será efetivada na prática mediante a derrubada da monarquia. Assim como no problema da recepção da obra, a expressão material do pacto de leitura que prolonga a experiência do pensamento do escritor diz respeito ao trabalho do leitor, ou seja, é externo à obra lida. Nesse sentido, a obra é *contingente* em relação às leis estabelecidas pelo autor para ordenar a estrutura lógica de sua obra.

7 Uma discussão aprofundada do problema encontra-se no livro-tese *J.-J. Rousseau, écrivain politique*, de Michel Launay (1971), que em grande medida inspira este artigo. Launay leva a ideia da "escrita contratual" às suas últimas consequências: generaliza a tese para todos os escritos políticos de Rousseau e mostra que as preocupações políticas do genebrino são constitutivas de sua própria formação como escritor, tendo início nas leituras da infância.

literário. Desloco agora minha exposição para o âmbito da literatura. Deixo de lado o tema do escritor político e amplio meu objeto. Passo agora a tratar de *Rousseau escritor*. E para fazer jus ao tema escolhido, comentarei brevemente a *Nova Heloísa*, considerada o *best-seller* do século XVIII e uma das grandes obras da história da literatura.

Publicada em 1761, teve pelo menos setenta edições até 1800; a demanda dos leitores era tão grande que, para atender àqueles que não podiam comprar a obra, os livreiros passaram a alugar exemplares cobrando doze soldos por sessenta minutos cada volume (a primeira edição saiu em seis volumes). A título de comparação, vale lembrar que Fénelon, com *As aventuras de Telêmaco* (1699), levaria quase um século para atingir a tiragem que a *Nova Heloísa* totalizou em quarenta anos. Em seu estudo sobre a recepção da *Nova Heloísa* na França, o historiador Robert Darnton (2017) relata que os leitores de Rousseau não apenas choravam de emoção lendo o romance, mas também escreviam para o autor e iam visitá-lo em Montmorency para saber dos personagens. Segundo Darnton, muitos leitores acreditavam ou queriam acreditar na autenticidade daquilo que era narrado na *Nova Heloísa*, pois sentiam que não se tratava de ficção, mas de histórias de pessoas de verdade com as quais se identificavam, nas qualidades e nos defeitos, até o fundo das almas. O fenômeno editorial que foi o sucesso de vendas da *Nova Heloísa* é particularmente curioso do ponto de vista da medicina social. Não faltam estudos mostrando que, no século XVIII, os médicos discutem a patologia do excesso de leitura, como mostram, por exemplo, Vila (1998) e Wenger (2014). Há, de fato, uma medicalização das normas de boa conduta: Roger Chartier (2007, p. 263) descreve o contexto da medicalização dos discursos e refere-se ao excesso de leitura como uma "epidemia coletiva". O hábito da leitura era associado a efeitos no corpo como palidez e dores de estômago, e o perigo maior estava no caso de mulheres que liam romances. Samuel Tissot (1770, p. 135), um dos célebres médicos do século XVIII, relaciona a causa da perda de saúde das mulheres à "multiplicação infinita dos romances nos últimos cem anos". Assim como o onanismo, o vício da leitura solitária era considerado digno de quadros clínicos, pois seus efeitos sociais estavam associados a doenças da alma, como melancolia.

No prefácio da *Nova Heloísa*, Rousseau menciona, nesse mesmo registro cruzado dos discursos de médicos e moralistas, o problema das leituras que, em vez de exortarem aos bons costumes, atiçavam os corpos ao incitarem as paixões amorosas. Eis o contexto no qual devemos situar frases do prefácio como: "os romances perturbam as cabeças", e "uma moça honesta não lê livros de amor"; e continua: "Que aquela que ler este, apesar de seu título, não se queixe do mal que ele tiver feito: ela mente. O mal já estará feito de antemão. Ela não tem mais nada a pôr em risco" (ROUSSEAU, 1964a, p. 23). O perigo dos livros residia justamente no poder de desordenar as paixões e engendrar vícios. O contexto da época nos esclarece a esse respeito: os romances eram considerados patológicos para os costumes no mau sentido do termo. No mesmo prefácio, Rousseau fala disso:

Ao mostrar sempre aos que os leem os pretensos encantos de uma condição

que não é a sua, eles [os romances] os seduzem, fazem-lhes desprezar sua condição e trocá-la imaginariamente por aquela que lhes fazem amar. Querendo ser o que não somos, chegamos a imaginar-nos outra coisa do que somos e eis como ficamos loucos. Se os romances oferecessem a seus leitores apenas descrições das coisas que os rodeiam, apenas deveres que podem cumprir, apenas prazeres de sua condição, os romances não os tornariam loucos, torná-los-iam sábios. (ROUSSEAU, 1964a, p. 21)

Não deixa de ser curioso que o romance mais lido do século XVIII tenha sido escrito pelo maior crítico das ciências e das artes que a Europa moderna conheceu. Sem nos demorarmos nesse paradoxo, cabe notar que a justificativa é bastante sintomática do pensamento de Rousseau: ela diz respeito ao antigo princípio da medicina segundo o qual a cura é produzida a partir do princípio da própria doença. Ou seja, Rousseau publica a *Nova Heloísa* na expectativa de que a leitura de seu romance resulte num mal menor, a ser considerado relativamente aos benefícios causados pela identificação dos leitores com personagens que, apesar de suas imperfeições, ainda assim eram capazes de atos virtuosos. Seria uma espécie de efeito colateral tolerável do ponto de vista da patologia social. Não podemos nos esquecer que Jean Starobinski (2001), num estudo sobre a alegoria médica nos escritos de Rousseau, mostra que o mal e a cura do mal são apresentados por nosso autor sempre num único golpe de vista. É no contexto desse hipocratismo literário, por assim dizer, que lemos o *mea-culpa* crítico de Rousseau: "Os romances são, talvez, a última instrução que resta dar a um povo suficientemente corrompido para que qualquer outra lhe seja inútil" (ROUSSEAU, 1964a, p. 277).

O título da obra é *Julie, ou a Nova Heloísa, cartas de dois amantes habitantes de uma cidadezinha ao pé dos Alpes*. Em linhas gerais, trata-se de um romance epistolar que descreve o conflito amoroso entre três personagens: Julie d'Etange (uma jovem aristocrata), Saint-Preux (o preceptor e amante de Julie) e o barão de Wolmar (o marido de Julie). Julie é a *nova* Heloísa, em referência à Heloísa de Pedro Abelardo, que, todavia, tem menos peso do que sugere o título: assim como nas cartas dos amantes medievais, Julie apaixona-se por seu professor, porém, diferente da Heloísa do século XII, Julie problematiza a possibilidade de uma mulher ser virtuosa *de forma compatível* com a paixão amorosa, e não *apesar* desta. A Heloísa da Idade Média termina no claustro em solidariedade a seu amante, Abelardo, que é punido com castração; a Heloísa de Rousseau, por sua vez, é um exemplo de virtude segundo o qual ética e paixão amorosa não são excludentes entre si, uma vez que ela chega ao final da história como uma santa e, nem por isso, deixa de declarar que sempre amou seu amante Saint-Preux, mesmo estando casada com o barão de Wolmar. Sem nos posicionarmos a favor de uma ou outra personagem, podemos dizer que Julie e Heloísa são exemplos *diferentes* de virtude, para além dos estereótipos moralizantes de bom comportamento feminino. De todo modo, uma referência tão notável como as cartas de Heloísa e Abelardo não pode ser desprezada – ela indica ao menos uma fonte histórica importante. Denis de Rougemont (1988, p. 179), em seu estudo *O Amor e o Ocidente*, nos diz que as cartas de Heloísa e Abelardo constituem "o primeiro exemplo histórico" da paixão amorosa na literatura

ocidental. Some-se a isso o *frisson* da descoberta tardia das cartas em latim ocorrida no início do século XVII, e que tornou-se assunto da moda após diversas traduções, em particular, a tradução inglesa de Alexander Pope em 1717. Na França também surgiram diversas versões, tanto em prosa quanto em verso, sendo a principal delas assinada por Charles-Pierre Colardeau, em 1756.

Do ponto de vista da história da literatura, podemos situar a *Nova Heloísa* no quadro de mentalidades da passagem da Idade Média para a modernidade, no interior do qual se descreve o nascimento do romance moderno. Todavia, esse cenário onde vemos emergir o gênero "romance" é muito amplo (cf. MATTOS, 2004), e nele encontramos uma diversidade de obras que, consideradas em conjunto, tornariam problemática uma classificação simples: do *Lazarillo de Tormes* (romance picaresco de 1554) até a *Justine* de Sade (1791), passamos pela *Astreia* de Honoré d'Urfé (1607-1627), o *Robinson Crusóe* de Defoe (1719) e o *Werther* de Goethe (1774), para citarmos alguns exemplos de períodos e línguas diferentes. Por isso, a tipologia do *romance epistolar* nos ajuda a localizar melhor a *Nova Heloísa* no mapa da história da literatura. A categoria de romance epistolar circunscreve a obra de Rousseau mais especificamente no mesmo registro de alguns escritos célebres do século XVIII, como as *Cartas persas* (1721) de Montesquieu, *Clarissa* (1748) de Richardson, e as *Ligações perigosas* (1782) de Laclos.

Não obstante tal mapeamento em terreno moderno, há uma fonte canônica importantíssima que é anterior a esse quadro: Petrarca. Do *Cancioneiro*, obra escrita no século XIV, Rousseau resgata e atualiza o dilema da paixão amorosa entre Petrarca e Laura de Sade: paixão impossível com relação tanto à Laura casada quanto à Laura morta. Não por acaso, a epígrafe da *Nova Heloísa* é do soneto 338 do *Canzoniere* de Petrarca sobre a morte de Laura (o detalhe é que Rousseau suprime o último verso): "O mundo a teve e não a conhecia // Eu conheci, que aqui fiquei em pranto // E, mais belo com minha perda, o céu". Denis de Rougemont chega a afirmar que a *Nova Heloísa* é o *Cancioneiro* de Petrarca posto em prosa "e um tanto aburguesado". Dizemos alegoricamente que Rousseau verte em prosa as lágrimas de Petrarca, e o faz para adornar a morte de Julie, que simboliza a união do modelo de amor poetizado no Humanismo e a virtude social do indivíduo burguês – indivíduo este que, um pouco depois, seria movido por paixões revolucionárias mais fortes que a razão a fim de atuar como membro de um corpo soberano e transformar a realidade em que vivia. De acordo com Alicia Montoya (2013, p. 177), Rousseau imita a musicalidade dos versos de Petrarca como um modo de expressar os sentimentos a despeito da corrupção intrínseca à língua francesa: "era dessa musicalidade – mais expressiva e mais pura do que a linguagem humana – que ele buscava se aproximar". Sem risco de exagero, pode-se afirmar, com base na interpretação de Montoya, que Rousseau transpõe a estrutura do *Cancioneiro* para a língua francesa, e o faz adequando a linguagem do sentimento de Petrarca aos esquemas estilísticos dos romancistas modernos.

Voltemos aos personagens da *Nova Heloísa*. Cada um deles tem um caráter bem marcante: Julie é um exemplo de bom senso e virtude, cristã fervorosa sem ser fanática, consegue combinar as convenções sociais com os sentimentos que movem seu espírito. O barão de Wolmar é a pura razão encarnada, sem sentimento, tem o "coração frio" e sua única paixão é a de observar os homens; não por acaso, é denominado *l'oeil vivant*, ou seja, um *voyeur* no sentido como os empiristas entendiam o termo; todavia, Wolmar é cético, ele personifica o ateu virtuoso, e isso é motivo de profunda inquietação para Julie. Saint-Preux, por sua vez, é a figura da liberdade: filósofo errante que vive tentando mudar a natureza pela arte, oscila com seu temperamento entre as figuras do audacioso imprudente e do melancólico com tendências suicidas (lembramos da cena em que ele beija a mão de Julie com varíola e sofre a "inoculação do amor", cf. Parte III, carta 14).

O conflito implicado nesse *ménage à trois* tem em vista os valores da época: Julie é forçada por seu pai a casar-se com Wolmar devido a uma promessa que havia sido firmada entre o barão e o pai dela – ou seja, o casamento ocorre por convenção, o que não era nenhum absurdo, pois esses acordos matrimoniais eram bem comuns no meio da aristocracia francesa do Antigo Regime; porém, Julie é apaixonada por Saint-Preux, seu preceptor, e, para o bem e para o mal, sua paixão é correspondida, embora o amante pertença a uma condição social e econômica inferior às famílias Etange e Wolmar. Por esse esquema vemos claramente que a questão posta no romance é a seguinte: pode a paixão amorosa tornar aceitável – e talvez até legítima – uma relação entre pessoas de posições sociais diferentes?

O barão de Wolmar é muito mais velho que Julie e, embora ela tenha aceitado casar-se com ele, não há paixão amorosa na relação; antes de ser obrigada pelo pai a unir-se com o barão, Julie havia jurado que só se casaria com Saint-Preux; a estrutura do conflito é complexa porque, apesar dessa declaração radicalmente sentimental, Julie não trai seu marido do ponto de vista da legalidade do casamento (ou *quase* não o trai, se entendermos que a separação entre legalidade e moralidade não é tão clara no caso das relações amorosas); afinal, Julie é católica e respeita devotamente as instituições. Em contrapartida, o amor entre Julie e Saint-Preux permanece vivo da primeira até a última carta do romance, embora algumas vezes camuflado pelo decoro; na verdade, a vivacidade da paixão amorosa entre Julie e Saint-Preux não desaparece nem mesmo com as intervenções do barão de Wolmar, cujo esforço para curar a patologia nos corações dos jovens amantes se revela, ao final, tão ineficaz quanto as obras da razão que não bastam para dominar os sentimentos.

O tema do amor irrealizável dá unidade ao esquema conflituoso que tem, de um lado, o amor por sentimento, e de outro, o amor por convenção. Eis aí o essencial da narrativa romanesca da *Nova Heloísa*. Em torno desse eixo temático, giram as grandes questões que Rousseau discute em suas obras: a relação entre natureza e sociedade, a crítica à desigualdade social, a educação das crianças, a religião, a natureza humana constituída não apenas pela razão, mas também pelo sentimento, etc.

A solução do conflito vem com a morte de Julie: para escapar tanto do amor convencional, que é indesejado, quanto do amor passionai, que é proibido, a heroína decide salvar sua paixão amorosa recorrendo ao amor divino. O ato é estritamente voluntário e, nos termos como é descrito, corresponde a uma virtude social, não podendo, portanto, a morte da heroína ser vista como uma espécie de recompensa punitiva. Recordemos a cena: o filho de Julie cai no lago e vai se afogar, Julie mergulha e consegue salvar o filho, mas, em decorrência do ato virtuoso, adoece gravemente e acaba falecendo alguns dias depois. Nota-se de modo claro que não se trata de um suicídio, mas de um *sacrifício*. Poderíamos até qualificá-lo como sacrifício "cristão", pelo fato de Julie fazer um discurso religioso antes de morrer – e, vale perceber, um discurso com efeito literalmente salutar, pois contagia com dúvidas metafísicas seu marido ateu: Wolmar, mesmo sendo insensível a tudo, passa a inquietar-se com suas próprias opiniões; após espantar-se com a conduta cristã de Julie, que nem de longe lembra a beataria fanática, Wolmar pensa estar diante de "um enigma inexplicável", concluindo seu raciocínio com palavras de incerteza outrora inconcebíveis: "Tais reflexões levaram-me a um ponto que eu não esperaria chegar" (ROUSSEAU, 1964a, p. 713). A retórica de Julie, para além de qualquer retórica religiosa, é aquela que Rousseau descreve no prefácio de sua obra: em vez de gritar tola mente, como os pregadores, "sede bons!", a personagem de Rousseau faz algo mais eficaz: ela mesma dá o exemplo de bondade, numa versão romanesca de convite à experiência de virtude vivida. Não grita "sede bons!", mas mostra-se em espetáculo de boa conduta e, com a própria vida, comove nosso coração e nos induz a "amar a condição que nos leva a sê-lo [*a sermos bons*]" (ROUSSEAU, 1964a, p. 20). Não seria espantoso se, entre os leitores que pactuavam com Rousseau, descobríssemos algum que dissesse: *tornava-me Julie cuja vida eu lia*.

Se pudéssemos resumir o universo de temas da *Nova Heloísa*, diríamos que, ao longo de toda a narrativa, Rousseau procura tratar de um único ponto: o lugar das paixões na ordem civil. Esse tema se verifica em diversos aspectos, até mesmo em matéria de economia: não podemos esquecer que os empregados de Julie trabalham movidos pela reciprocidade de sentimentos de afeto com esta amável senhora. Há intérpretes recentes, como Céline Spector (2007), que observam uma economia das paixões centrada na figura de Julie nessa obra.⁸ A comunidade de Clarens, onde vivem os personagens, é um modelo de sociedade aristocrática onde a administração dos sentimentos regula os abusos que inevitavelmente resultariam das desigualdades sociais. Cada um vive contente em sua própria condição social porque Julie faz com que todos se sintam parte de um conjunto em aparente harmonia. Jean Starobinski, num estudo hoje clássico entre os intérpretes de Rousseau, compara o esquema da alienação total do *Contrato social* com a festa pública da vindima: "A exaltação da festa coletiva tem a mesma estrutura que a vontade geral do *Contrato social*.

8 A conclusão é interessantíssima, pois leva em conta os sentimentos e a economia política: "Julie promove bem uma visão econômica da ética como aritmética sutil dos prazeres e dos sofrimentos, contra os calculadores vulgares" (SPECTOR, 2007, p. 23).

A descrição da alegria pública nos oferece o aspecto lírico da vontade geral: é o aspecto que ela assume com roupas de domingo" (STAROBINSKI, 1971, p. 120). Trata-se do conhecido esquema da transparência, quando os olhares recíprocos de todos sobre todos constituem a lei do coração, de tal forma que a *aparente* igualdade entre ricos e pobres funciona como um pacto que oblitera a *efetiva* desigualdade social.

Do ponto de vista da filosofia de Rousseau, a *Nova Heloísa* é relevante porque nessa obra encontramos os principais temas que serão desenvolvidos no *Contrato social* e no *Emílio*: a liberdade do homem, o conflito entre razão e sentimento, as leis civis, a relação entre indivíduo e sociedade, a economia, a intolerância religiosa, a oposição entre natureza e artifício, etc. Não é por acaso que as publicações são muito próximas. O mesmo Rousseau que escreve um romance epistolar é também o escritor político que incita a paixão patriótica do povo francês. Tudo isso por conta de um acordo entre o escritor e seus leitores quanto a um objeto fictício, quer se trate de uma coletânea de cartas de amor, de um aluno imaginário, ou dos princípios abstratos do direito político acima do mundo político da realidade.

Por fim, convém lembrar que a interpretação da obra de Rousseau aqui apresentada, relacionando literatura e política, não seria possível sem o trabalho do grande leitor da *Nova Heloísa* no Brasil: Bento Prado Jr. Não é por acaso que o texto que abre o livro *A retórica de Rousseau* seja intitulado "Lecture de Rousseau". Bento Prado também fez um contrato com Jean-Jacques. Mas mais do que o acordo de leitura comentado neste artigo, o filósofo brasileiro nos oferece a chave interpretativa que liga as belas-letas e os escritos políticos do genebrino. Ele ultrapassa, nesse sentido, a circunscrição de Michel Launay. É no capítulo "Imaginar o real" que encontramos uma das mais singelas e sagazes interpretações da *Nova Heloísa* em língua portuguesa. O trecho que cito abaixo sintetiza em belo estilo a orientação que tentei seguir ao realizar o percurso deste artigo:

Na verdade, apenas a ideia de uma "ficção evanescente" convém aqui: uma ficção que se esboça para desaparecer imediatamente, deixando, em seu lugar, apenas a clareza das coisas reais. Para que o romance seja suscetível de um bom uso é preciso que ele não tome corpo demais, que não fique entre o leitor e o mundo – compreendemos isso melhor a partir da análise da função da imaginação. Como o pedagogo do *Emílio*, é preciso que a discrição do romance se aproxime de seu máximo, que o guia esconda, por assim dizer, o gesto pelo qual ele mostra o caminho. O que caracteriza o discurso do Mestre no *Emílio* é que ele fala o menos possível das coisas que quer mostrar, como se seu silêncio, sozinho, abrisse o espaço da visibilidade do real, como se demasiadas palavras pudessem impedir o acesso às próprias coisas. Da mesma forma, o romance, ao esconder sua espessura romanesca e fictícia, volta o leitor para o real, para a sua existência concreta, e lhe permite imaginar sua própria vida. Virada a última página do romance, começa o verdadeiro trabalho da imaginação. (PRADO JR., 2008, p. 262)

Referências bibliográficas

- BARBIER, F. *Histoire du livre en Occident*. 3^e éd. Paris: A. Colin, 2012.
- BERNARDI, B. *La Fabrique des concepts: recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*. Paris: Honoré Champion, 2006.
- CHARTIER, R. *Inscrever e apagar: cultura escrita e literatura (séculos XI a XVIII)*. São Paulo: Edunesp, 2007.
- DARNTON, R. *O grande massacre dos gatos, e outros episódios da história cultural francesa*. 3^a ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017.
- DERATHÉ, R. *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo*. São Paulo: Barcarolla, 2009.
- ESTÊVÃO, J. C. *Abelardo e Heloísa*. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2015.
- FOUCAULT, M. *Surveiller et punir: naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975.
- GILSON, E. *Heloísa e Abelardo*. São Paulo: Edusp, 2007.
- GOYARD-FABRE, S. *Filosofia crítica e razão jurídica*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- KANT, I. *Remarques touchant les observations sur le sentiment du beau et du sublime*. Paris: J. Vrin, 1994.
- KAWAUCHE, T. O concerto dos homens: sobre a relação entre natureza e sociedade em Rousseau. *Princípios: Revista de Filosofia*, v. 17, n. 27, 2010.
- LAUNAY, M. Rousseau écrivain. In: LEIGH, R. A. (Ed.). *Rousseau After Two Hundred Years*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- _____. *Jean-Jacques Rousseau, écrivain politique (1712-1762)*. Grenoble: ACER, 1971.
- MATTOS, F. Três romancistas tardios: Voltaire, Rousseau, Diderot. In: _____. *A cadeia secreta: Diderot e o romance filosófico*. São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- MONTOYA, A. *Medievalist Enlightenment: From Charles Perrault to Jean-Jacques Rousseau*. Cambridge: DS Brewer, 2013.
- MORNET, D. *La Nouvelle Héloïse de J.-J. Rousseau*, t. I. Paris: Hachette, 1925.
- NASCIMENTO, M. M. Le législateur et l'écrivain politique chez Rousseau. In: *Twentieth World Congress of Philosophy – Proceedings*. Boston, Massachusetts: The Paideia Project, 10-15 ago. 1998.
- PETRARCA, F. *Cancioneiro*. Campinas: Edunicamp, 2014.

PRADO JR., B. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

ROUSSEAU, J.-J. *Œuvres complètes*. Dir. Marcel Raymond & Bernard Gagnebin. Paris: Gallimard (Col. Bibl. Pléiade), 1959 (t. I: *Confessions*); 1964a (t. II: *Nouvelle Héloïse*); 1964b (t. III: *Contrat social*); 1969 (t. IV: *Émile*).

ROUGEMONT, D. *O Amor e o Ocidente*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1988.

SPECTOR, C. Rousseau: éthique et économie. Le modèle de Clarens dans La Nouvelle Héloïse. *Cahiers d'Économie Politique*, n. 53, 2007.

STAROBINSKI, J. *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle*. Paris: Gallimard, 1971.

_____. O remédio no mal: o pensamento de Rousseau. In: _____. *As máscaras da civilização: ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

TISSOT, S. *L'Onanisme: Dissertation sur les maladies produites par la masturbation*. Lausanne, 1764.

_____. *De la santé des gens de lettres*. Lausanne, 1770.

VILA, A. *Enlightenment and Pathology: Sensibility in the Literature and Medicine of Eighteenth Century France*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1998.

WENGER, A. Médecine, Littérature, Histoire. Dix-huitième siècle, n. 46, 2014.

Tradução

Reflexões sobre a mentira

Caio Souto

Professor de Filosofia da
UEAP.
caiosouto@gmail.com

Alexandre Koyré

Apresentação

As *Reflexões sobre a mentira* foram publicadas inicialmente em Nova Iorque, no primeiro volume da revista trimestral *Renaissance*, publicada pela École libre des Hautes Études (vol. 1, fascículo 1, janeiro-março de 1943). Por conta de suas raízes judaicas, Koyré teve de deixar a Europa para escapar ao Holocausto, radicando-se momentaneamente nos Estados Unidos, onde passou a lecionar, contribuindo decisivamente para o desenvolvimento dos estudos em história das ciências nesse país. Dentre seus célebres alunos, estão Thomas Kuhn e I. Bernard. Também na década de 1940, mais precisamente em 1947, pouco depois do desfecho da Segunda Guerra Mundial, portanto, Koyré fez publicar o volume *Epimênides, o mentiroso*, uma compilação de alguns escritos de juventude que versavam sobre o problema da mentira, mas desta vez segundo seu aporte lógico-epistemológico. Já estas *Reflexões sobre a mentira*, cuja tradução apresentamos pela primeira vez ao leitor lusófono, é por sua vez uma das raras incursões de Koyré no domínio político, ficando ainda por ser feita uma análise que levasse em consideração as relações entre esses dois textos, que permitiriam lançar luz sobre as relações entre epistemologia e política neste autor.

O texto foi, em seguida, publicado em inglês no número de junho de 1945 da revista *Contemporary Jewish Record*, do American Jewish Comitee, sob o título "The political function of the modern lie". Depois da morte de Alexandre Koyré, *Le Nouveau Commerce* reeditou esse texto em seu número 5 (primavera-verão de 1965), precedido de uma introdução de Maurice de Gandillac. A revista *Rue Descartes* publicou essas páginas em seu número 8-9 (novembro de 1993) sob o título "La fonction politique du mensonge moderne". Enfim, a editora parisiense Allia publicou o opúsculo em 1998.

As *Reflexões sobre a mentira* também foram objeto de uma tradução italiana, publicada em volume pelas edições De Martinis & C., em Catane, em 1994 (*Riflessioni sulla menzogna politica*, traduzida por Bruno Lumi, com uma introdução de Salvatore S. Nigro).

Um comentário original a esse texto, confrontando-o com outras referências filosóficas que problematizam a mentira política, pode ser encontrado no texto de Jacques Derrida *História da mentira: prolegômenos*, extraído de uma conferência feita no Brasil em 1995, no MASP (disponível em: <http://ref.scielo.org/qnd3bh>).

A versão do texto que traduzimos está disponível online gratuitamente no sítio eletrônico: http://aejcpp.free.fr/articles/koyre_mensonge.htm (último acesso em 10/11/2018).

Nunca se mentiu tanto quanto em nossos dias. Nem nunca se mentiu de uma maneira tão descarada, sistemática e constante. Pode-se objetar, talvez, que a mentira é tão velha quanto o próprio mundo, ou pelo menos que o homem *mendax ab initio*; que a mentira política nasceu com a própria cidade, tal como a história nos ensina abundantemente; enfim, sem que seja necessário remontar ao curso das eras, a lavagem cerebral¹ da Primeira Guerra Mundial e a mentira eleitoral da época que se lhe seguiu atingiram níveis e estabeleceram recordes muito difíceis de ultrapassar.

Tudo isso é verdade, sem dúvida. Ou quase. É certo que o homem se define pela faculdade da fala, à qual é inerente a possibilidade da mentira e – Porfírio que nos desculpe – é a mentira, muito mais do que o riso, o que caracteriza o homem. É certo, igualmente, que a mentira política pertence a todas as épocas, que as regras e técnicas daquilo que outrora chamávamos de "demagogia", e que hoje conhecemos como "propaganda", foram sistematizadas e codificadas há milhares de anos²; e que os produtos dessas técnicas, a propaganda dos impérios esquecidos e desmoronados ainda nos falam, ainda hoje, do alto dos muros de Karnak e dos rochedos de Ankara.

É incontestável que o homem sempre mentiu. Mentiu para si mesmo. E para os outros. Mentiu para seu prazer – o prazer de exercer essa faculdade espantosa de "dizer o que não é" e de criar, por sua palavra, um mundo do qual é o único responsável e autor. Mentiu também para sua defesa: a mentira é uma arma. A arma preferida do inferior e do fraco³ que, enganando o adversário, afirma-se e vingá-se dele⁴.

Mas não iremos proceder aqui à análise fenomenológica da mentira, ao estudo do lugar que ela ocupa na estrutura do ser humano: isso preencheria um volume. É à mentira moderna, e até mais restritamente, sobretudo à mentira política moderna, que gostaríamos de consagrar algumas reflexões. Pois, apesar das críticas que se nos podem fazer, e daquelas que nos fazemos a nós mesmos, permanecemos convencidos de que, nesse domínio, *quo nihil antiquos*, a época atual, ou mais exatamente os regimes totalitários, inovaram poderosamente.

A inovação não é total, sem dúvida, e os regimes totalitários apenas levaram até o limite certas tendências, certas atitudes, certas técnicas

1 A expressão *bouirage de crâne*, traduzida aqui por "lavagem cerebral", surgiu no final do século XIX e difundiu-se durante a Primeira Guerra Mundial como designação da propaganda massiva e mentirosa de grande parte da imprensa da época. [N.T.]

2 Encontramos já nos diálogos de Platão, e sobretudo na *Retórica* de Aristóteles, uma análise magistral da estrutura psicológica, e portanto da técnica, da propaganda. [N.A.]

3 Enganando seu adversário ou seu mestre, o mais fraco se mostra "mais forte" do que ele. [N.A.]

4 Enganar também é humilhar, o que explica a mentira muitas vezes gratuita das mulheres e dos escravos. [N.A.]

que existiam bem antes deles. Mas nada é inteiramente novo no mundo, tudo tem fontes, raízes, germes, e todo fenômeno, toda noção, toda tendência, levados até o limite, se alteram e se transformam em algo de sensivelmente diferente.

Sustentamos que nunca mentimos tanto quanto em nossos dias, e que nunca mentimos de modo tão massivo e total quanto o fazemos hoje. Nunca se mentiu tanto... de fato, dia a dia, hora a hora, minuto a minuto, ondas de mentiras se espalham sobre o mundo. A palavra escrita e falada, o jornal, o rádio... todo o progresso técnico é posto a serviço da mentira.

O homem moderno – ainda aqui, é no homem totalitário que pensamos – banha-se na mentira, respira a mentira, é submetido à mentira em todos os instantes de sua vida⁵. Quanto à qualidade – queremos falar da qualidade intelectual – da mentira moderna, ela evoluiu no sentido inverso de seu volume. Contudo, isso é compreensível. A mentira moderna – aí está sua qualidade distintiva – é fabricada em massa e se dirige às massas. No entanto, toda produção de massa, toda produção – especialmente toda produção intelectual – destinada às massas, está obrigada a baixar seus padrões. Assim, apesar de todo o refinamento da técnica da propaganda moderna, nada é mais grosseiro que o conteúdo de suas asserções, que revelam um desprezo absoluto e total pela verdade. E até mesmo pela simples verossimilhança. Desprezo que só é equiparável ao desprezo – que ela mesma implica – pelas capacidades intelectuais daqueles a quem essa propaganda é endereçada.

Poderíamos até nos perguntar – e chegamos mesmo a fazê-lo efetivamente – se temos ainda o direito de falar aqui de "mentira". Na verdade, a noção de "mentira" pressupõe a de veracidade, da qual ela é o oposto e a negação, como a noção de falso pressupõe a de verdadeiro. Ora, as filosofias oficiais dos regimes totalitários proclamam unanimemente como sem sentido a concepção de uma verdade objetiva válida para todos; o critério da "Verdade", dizem elas, não é seu valor universal, mas sua conformidade com o espírito de raça, nação ou classe, sua utilidade racial, nacional ou social. Prolongando e levando até o limite as teorias biológicas, pragmáticas e ativistas da verdade, e consumando assim o que se chamou apropriadamente "a traição dos intelectuais"⁶, as filosofias oficiais dos regimes totalitários negam o valor próprio do pensamento que, para elas, não é uma luz, mas uma arma; sua finalidade, sua função, dizem elas, não é a de nos revelar o real, quer dizer, o que é, mas de nos ajudar a modificá-lo, a transformá-lo guiando-nos em direção ao que não é. Ora, por isso, como se reconhece há muito tempo, o mito é muitas vezes preferível à ciência, e a retórica que se dirige às paixões é preferível à demonstração que se dirige à inteligência.

5 O regime totalitário está essencialmente ligado à mentira. Assim, nunca se mentiu tanto na França quanto a partir do dia em que, inaugurando a marcha rumo a um regime totalitário, o marechal Pétain proclamou: "Eu odeio a mentira". [N.A.]

6 Referência à polêmica obra de Julien Benda (1867-1956), *La trahison des clercs*, cuja tradução literal é "A traição dos clérigos", publicada originalmente em 1927. Nessa obra, Julien Benda censura os intelectuais da época por aderirem inadequadamente a objetivos práticos ou políticos, traíndo sua missão que deveria ser a de defender livre e desinteressadamente os valores racionais eternos. Há tradução para o português pela Editora Peixoto Neto (2007). [N.T.]

Também em suas publicações (mesmo naquelas que afirmam ser científicas), em seus discursos e, claro, em sua propaganda, os representantes dos regimes totalitários dificilmente são constrangidos pela verdade objetiva. Mais forte que o próprio Deus Todo-Poderoso, eles transformam o presente, e mesmo o passado, como bem entendem⁷. Pode-se disso concluir – como se fez muitas vezes – que os regimes totalitários estão para além da verdade e da mentira.

Acreditamos, por nossa parte, que não é assim. A distinção entre a verdade e a mentira, o imaginário e o real, permanece bastante válida mesmo no interior das concepções e dos regimes totalitários. É apenas seu lugar e seu papel que são, de certo modo, invertidos: os regimes totalitários estão fundados sobre *a primazia da mentira*.

O lugar da mentira na vida humana é bem curioso. Os códigos de moral religiosa, ao menos no que concerne às grandes religiões universalistas, sobretudo aquelas que são derivadas do monoteísmo bíblico, condenam a mentira de uma maneira rigorosa e absoluta. Isso é, de resto, compreensível: sendo o seu Deus aquele da luz e do ser, segue-se necessariamente que ele também é aquele da verdade. Mentir, isto é, dizer o que não é, distorcer a verdade e ocultar o ser é, portanto, um pecado; e até mesmo um pecado muito grave, pecado de orgulho e pecado contra o espírito, pecado que nos separa de Deus e nos opõe a Deus. A palavra de um justo, assim como a palavra divina, só pode e só deve ser a palavra da verdade.

As morais filosóficas, pondo de lado alguns casos de rigorismo extremo como os de Kant e de Fichte, geralmente são muito mais indulgentes. São mais humanas. Intransigentes no que concerne à forma positiva e ativa da mentira, *suggestio falsi*, elas o são muito menos no que concerne à sua forma negativa e passiva: *supressio veri*. Elas sabem que, de acordo com o provérbio, "a verdade inteira não é boa de se dizer". Pelo menos não sempre. E não a todo mundo.

Muito mais que as morais de base puramente religiosa, as morais filosóficas levam em conta o fato de que a mentira se exprime em palavras⁸, e que toda palavra se dirige a alguém⁹. Uma mentira não é lançada "no vazio". Mentimos – assim como dizemos ou não dizemos a verdade – a alguém. Ora, se a verdade é de fato "o alimento da alma", isso vale sobretudo para as almas fortes¹⁰. Ela pode ser perigosa às demais. Pelo menos em seu estado puro. Ela pode até machucá-las. É preciso dosá-la, diluí-la, tratá-la. Além disso, devemos levar em conta as consequências, o uso que dela será feito por aqueles a quem será contada.

7 É interessante estudar, desse ponto de vista, o ensino histórico dos regimes totalitários e suas variantes. Os novos manuais de história das escolas francesas ofereciam uma ampla moção à reflexão. [N.A.]

8 O termo "palavra" [*parole*] é tomado aqui no sentido mais amplo de expressão e de sugestão. É evidente que se pode mentir sem abrir a boca. [N.A.]

9 As morais religiosas fazem da verdade uma obrigação em face de Deus e não em face dos homens. Elas proibem de mentir "perante Deus" e "perante os homens". [N.A.]

10 Essa consideração é, às vezes, apresentada mesmo nas morais religiosas. "Leite às crianças, vinho aos adultos", diz São Paulo. [N.A.]

Não há, portanto, de um modo geral, obrigação moral em dizer a verdade a todo mundo. E nem todo mundo tem o direito de exigir isso de nós¹¹.

As regras da moral social, da moral real que se exprime nos costumes que governam, de fato, nossas ações, são ainda bem mais frouxas que aquelas da moral filosófica. Essas regras, de um modo geral, condenam a mentira. Todo mundo sabe que é "feio"¹² mentir. Mas essa condenação está longe de ser absoluta. A interdição está longe de ser total. Há casos em que a mentira é tolerada, permitida e mesmo recomendada.

Aqui, novamente, a análise minuciosa nos levaria longe demais. *Grosso modo*, pode-se constatar que a mentira é tolerada desde que não interfira no funcionamento adequado das relações sociais, desde que não "faça mal a ninguém"¹³; é permissível desde que não rompa o laço social que une o grupo, quer dizer, desde que não se exerça no interior do grupo, do "nós", mas fora dele, que não os "seus" não seja enganado; quanto aos outros¹⁴... minha fé, não são precisamente os "outros"?

A mentira é uma arma. Por isso, é lícito usá-la na luta. Seria mesmo estúpido não o fazer. Com a condição, no entanto, de só empregá-la contra o adversário e não a voltar contra os amigos e aliados.

Pode-se, portanto, de um modo geral, mentir para o adversário, enganar o inimigo. Há poucas sociedades que, como os Maori, são tão cavalheirescas a ponto de se absterem dos estratagemas da guerra. Há ainda menos pessoas que, como os Quaker e os Wahhabi, são religiosas a ponto de se absterem de qualquer mentira contra o outro, o estranho, o adversário. Quase em todos os lugares, admite-se que o engano¹⁵ é permitido na guerra.

A mentira não é, em geral, recomendada em relações pacíficas. Contudo (sendo o estrangeiro um inimigo potencial), a veracidade nunca foi considerada como a principal qualidade dos diplomatas.

A mentira é, mais ou menos, admitida no comércio: aqui também os costumes nos impõem limites que tendem a se tornar cada vez mais estreitos¹⁶. Porém, os costumes comerciais mais rígidos toleram sem vacilar a mentira confessada dos anúncios.

Assim, a mentira permanece tolerada e aceita. Mas justamente... apenas tolerada e aceita. E só em alguns casos. Continua sendo uma exceção, como a guerra, na qual, somente então, torna-se justo e bom utilizá-la.

Mas e se a guerra se tornasse, ao invés de estado excepcional, episódico, passageiro, um estado perpétuo e normal? É claro que a mentira, de um

11 Deve-se dizer a verdade àqueles que se estima, a seus pares ou a seus superiores. Inversamente, a recusa da verdade implica falta de estima, falta de respeito. [N.A.]

12 "Um gentleman não mente". A veracidade é uma virtude aristocrática, ligada à noção da "honra". – Para o escravo, ela não é uma virtude, mas um dever, uma obrigação. [N.A.]

13 A hipocrisia das formas convencionais do comportamento social (urbanidade, polidez etc.) não é "mentira". [N.A.]

14 Os "seus" têm direito à verdade; mas não os "outros"? [N.A.]

15 *Déception*, palavra empregada com o sentido de *trompérie* (engano). [N.E. francês]

16 Comerciante e mentiroso eram outrora noções sinônimas. "Quem não engana não vende", diz um velho provérbio eslavo. Hoje, admite-se que para o comerciante, *honesty is the best policy*. [N.A.]

caso excepcional, passaria a se tornar um caso normal, e um grupo social que se vê e se sente cercado de inimigos nunca hesitaria em usar a mentira contra eles. O que é verdade para este grupo, e é mentira para os outros, tornar-se-ia uma regra de conduta, entraria nos costumes do grupo em questão.

Vamos mais longe. Logremos a ruptura entre o "nós" e os "outros". Transformemos a hostilidade de fato numa inimizade de certo modo *essencial*, fundada na própria natureza das coisas¹⁷. Tornemos nossos inimigos ameaçadores e poderosos. É claro que todo grupo, situado assim em meio a um mundo de adversários inflexíveis e irreconciliáveis, veria um abismo aberto entre si e os outros; um abismo que nenhum laço, nenhuma obrigação social poderia mais transpor¹⁸. Parece evidente que, dentro de tal grupo, a mentira – tal como contada aos "outros", é claro – não seria nem um ato meramente tolerado, nem mesmo uma simples regra de conduta social: ela se tornaria obrigatória, seria transformada em virtude. Por outro lado, a veracidade, se mal colocada, e a incapacidade de mentir, longe de serem consideradas como um traço cavalheiresco, seriam vistas como um defeito, como um sinal de fraqueza e incapacidade.

A análise, embora sumária e incompleta, à qual acabamos de nos dedicar não é – longe disso – um simples exercício dialético, um estudo abstrato de uma possibilidade absolutamente teórica. Muito pelo contrário: nada é mais concreto e real do que os agrupamentos sociais dos quais tentamos esboçar a descrição esquemática. Não seria difícil dar, e mesmo multiplicar, os exemplos de sociedades cuja estrutura mental apresenta, em graus diversos, os traços fundamentais, ou se preferirem, a perversão fundamental que acabamos de indicar¹⁹.

Ora, esses graus, dos quais seguimos a escala ascendente, parecem exprimir a ação de três fatores:

1. O grau de afastamento e de oposição entre os grupos em questão. Está longe de ser uma hostilidade natural ao estrangeiro, inimigo potencial e mesmo inimigo real, à raiva sagrada que inspira os combatentes de uma guerra religiosa²⁰. E longe dela a ferocidade biológica que anima os de uma guerra de extermínio racial.
2. A relação de forças, quer dizer, de graus de perigo que ameaça o grupo estudado da parte de seus vizinhos-inimigos. A mentira, já o dissemos, é uma arma. E, especialmente, a arma dos mais fracos: nós não usamos truques contra aqueles que temos certeza de esmagar sem grandes riscos; nós o utilizaremos, ao contrário, para escapar do perigo²¹.

17 A melhor maneira de levar a oposição até o fim é torná-la biológica. Não é por acaso que o fascismo se tornou racismo. [N.A.]

18 A guerra era normal... A hostilidade do mundo exterior... Ai estão os temas constantes da consciência de si que os totalitários inculcam a seus povos. [N.A.]

19 Citemos, ao acaso, o treinamento na mentira do jovem espartano e do jovem indiano; a mentalidade do marrano ou do jesuíta. [N.A.]

20 É a mentalidade da guerra religiosa que traduz a fórmula célebre: *non servatur fides infidelibus*. [N.A.]

21 A mentira é uma arma; logo, nós não a empregaremos se não estivermos ameaçados ou não correremos perigo. Segue-se que um agrupamento só adotará a regra da mentira se, sendo ele mais

3. O grau de frequência dos contatos entre os grupos hostis e seus membros. Com efeito, se esses grupos, por mais hostis que sejam, nunca entram em contato, ou apenas no campo de batalha, se os membros de um grupo nunca frequentam os dos outros, eles terão – fora dos ardis de guerra – muito raramente a ocasião de mentir para eles. A mentira pressupõe o contato; ela implica e exige o comércio.

Essa última observação nos obriga a levar a análise um pouco mais longe. Suprimamos a existência autônoma de nosso grupo. Mergulhemos inteiramente no mundo hostil de um grupo estrangeiro, imerjamos inteiramente no seio de uma sociedade inimiga, com a qual contudo permanecemos diariamente em contato: é claro que dentro e por esse grupo em questão, a faculdade de mentir será ainda mais necessária, e a virtude da mentira ainda mais louvável, assim como a pressão externa, a tensão entre "nós" e os "outros", a inimizade dos "outros" por "nós", a ameaça que esses "outros" fazem pesar sobre "nós" irá crescer e aumentar de intensidade.

Avançemos com a análise, mais uma vez, até chegarmos à situação-limite; façamos crescer a hostilidade até torná-la absoluta e total. É claro que o grupo social cujos avatares estamos seguindo será forçado a desaparecer. Ou desaparecer de fato ou, mais provavelmente, aplicando até o fim a técnica e a arma da mentira, desaparecer do olhar dos outros, escapar a seus adversários, e se refugiar na noite do segredo.

Agora, a inversão é total: a mentira, para o nosso grupo, tornado um grupo secreto²², será mais do que uma virtude. Ela se tornará uma condição de existência, seu modo de ser habitual, fundamental e primeiro.

Pelo próprio fato da existência do segredo, alguns traços característicos, próprios a todo grupo social enquanto tal, se encontrarão acentuados e exagerados além da conta. Assim, por exemplo, todo grupo erige uma barreira mais ou menos permeável e transponível entre si e os outros; todo grupo reserva para seus membros um tratamento privilegiado, estabelece entre eles um certo grau de união, de solidariedade, de "amizade"; todo grupo atribui uma importância particular à manutenção dos limites de separação entre si e os "outros" e também, portanto, à preservação dos elementos simbólicos que formam, de certo modo, o seu conteúdo; todo grupo, pelo menos todo grupo vivo, considera o pertencimento ao grupo como um privilégio e uma honra²³, e vê na fidelidade ao grupo um dever para seus membros; todo grupo, enfim, desde que ele se consolida e

fraco, ele é atacado ou perseguido. Se ele não for o mais fraco, fica isento da perversão estudada por nós, mesmo que as Jáina e os Parsis formem uma comunidade absoluta e estritamente fechada. [N.A.]

22 O estudo do agrupamento secreto foi singularmente negligenciado pela sociologia. Sem dúvida, conhecemos relativamente bem as sociedades secretas da África Equatorial; por outro lado, ignoramos totalmente, ou quase totalmente, aquelas que existiram, e que existem, na Europa. Ou, se talvez conhecemos a sua história, ignoramos a estrutura tipológica desses agrupamentos, dos quais Simmel foi quase o único a reconhecer a importância. [N.A.]

23 Há, sem dúvida, grupos – os grupos de párias – que consideram, eles mesmos, o pertencimento ao agrupamento como uma infelicidade ou uma desonra. Estes grupos terminam geralmente por desaparecer. Mas enquanto eles existem, eles consideram toda evasão como uma traição. [N.A.]

atinge uma certa dimensão, comporta uma certa organização, uma certa hierarquia.

Todos esses aspectos são agravados no grupo social: a barreira, embora permaneça intransponível²⁴ sob certas condições, torna-se permeável; a admissão ao grupo se torna iniciação irrevogável²⁵; a solidariedade se transmuta num apego apaixonado e exclusivo; os símbolos adquirem um valor sagrado; a fidelidade ao grupo se torna o dever supremo, às vezes até único, de seus membros; quanto à hierarquia, ao tornar-se secreta, adquire também um valor absoluto e sagrado; a distância entre seus graus se amplia, a autoridade se torna ilimitada e a obediência, *perinde ac cadaver*, torna-se a regra e a norma das relações entre o membro do grupo e seus líderes.

E ainda tem mais. Todo agrupamento secreto, quer seja um agrupamento de doutrina ou um agrupamento de ação, quer seja uma seita ou uma conspiração – aliás, o limite entre os dois tipos de agrupamento é um tanto difícil de traçar, tendendo o agrupamento de ação a ser ou a se tornar, quase sempre, um agrupamento de doutrina –, toda essa organização é um agrupamento com segredo, ou até mesmo com mais de um segredo.

Queremos dizer que, por mais que se tratem de grupos dedicados exclusivamente à ação, como um bando de gangsteres ou uma articulação de lobistas, nenhum deles possui uma doutrina esotérica e secreta cujos mistérios devam ser salvaguardados dos olhos dos não-iniciados, sua própria existência é inseparável da manutenção de um segredo, e mesmo de um duplo segredo, a saber: o segredo de sua própria existência assim como das metas de sua ação.

Consequentemente, o dever supremo do membro de um agrupamento secreto, o ato pelo qual ele exprime seu apego e sua fidelidade, o ato pelo qual ele afirma e confirma seu pertencimento ao grupo, consiste, paradoxalmente, na dissimulação desse mesmo *fato*²⁶. Dissimular o que ele é e, para poder fazê-lo, simular o que ele não é: eis, portanto, o modo de existência que, necessariamente, todo agrupamento secreto impõe aos seus membros.

Dissimular o que se é, simular o que não se é... Isso obviamente implica: não dizer – nunca – o que se pensa e o que se crê; implica também: dizer – sempre – o contrário. Para todo membro de um grupo secreto, a palavra é, na verdade, apenas um meio de esconder seu pensamento.

Assim, portanto, tudo o que é dito é falso. Toda palavra, ao menos toda palavra pronunciada em público, é uma mentira. Apenas as coisas que não se diz ou, ao menos, as que só se revelam aos "seus" são, ou podem ser, verdadeiras²⁷.

24 O tipo clássico de agrupamento secreto é o grupo ao qual acedemos por uma iniciação que, geralmente, comporta graus; grupos secretos hereditários existem igualmente, mas eles são muito raros e, além do mais, esses grupos comportam, também eles, iniciações. No fundo, nesses agrupamentos, é a iniciação que é hereditária ou hereditariamente reservada. [N.A.]

25 Os grupos de iniciação não são necessariamente agrupamentos secretos. [N.A.]

26 É bem diferente para um agrupamento de propaganda religiosa ou política aberto, agrupamento cujos membros aceitam ou buscam o martírio em testemunho de sua fé, para quem o martírio constitui um meio de propaganda e de ação. [N.A.]

27 Também é preciso distinguir com cuidado entre a declaração pública e a comunicação,

A verdade é, portanto, sempre esotérica e oculta. Ela nunca é acessível ao comum, ao vulgar, ao profano. Nem mesmo àquele que não é completamente iniciado. Todo membro do agrupamento secreto, digno de seu papel, está plenamente consciente disso. Portanto, ele nunca acreditará no que ouvirá *em público* por um membro de seu próprio agrupamento. E acima de tudo ele nunca admitirá *como algo verdadeiro* o que é *publicamente* proclamado por seu líder. Pois não é a ele que seu chefe se dirige, mas aos "outros", a esses "outros" que ele tem o dever de cegar, confundir, enganar²⁸.

Assim, por um novo paradoxo, é na recusa de acreditar no que ele *diz e proclama* que se exprime a confiança do membro do agrupamento secreto em seu chefe.

Pode-se objetar, sem dúvida, que nossa análise, por mais correta que seja, afasta-se do assunto. Governos totalitários são, infelizmente, nada menos do que sociedades secretas, cercadas por inimigos ameaçados e poderosos, obrigados por isso a buscar a proteção da mentira, a se esconder e a se dissimular²⁹. E da mesma forma será dito que os "partidos únicos" que formam a armadura dos regimes totalitários não podem ter nada em comum com agrupamentos de conspiradores: eles operam, com efeito, em pleno dia. Então, bem longe de querer se fechar e elevar uma barreira entre eles e os outros, sua meta, confessada e patente, é justamente absorver todos esses "outros", englobar e abraçar a nação (ou a raça) como um todo.

Além disso, poderiam contestar também o vínculo que pretendemos estabelecer entre o totalitarismo e a mentira. Pode-se argumentar que, longe de esconder e de dissimular as metas imediatas e de longo alcance de suas ações, os governos totalitários sempre os proclamaram *urbi et orbi* (o que nenhum governo democrático jamais teve coragem de fazer), e que é ridículo acusar de mentiroso alguém que, como Hitler, anunciou publicamente (e até fez imprimir, em *Mein Kampf*, preto no branco) o programa que ele em seguida realizou ponto por ponto.

Tudo isso é justo, sem dúvida, mas em parte apenas. E é por isso que as objeções que acabamos de formular não nos parecem de modo alguma decisivas.

É verdade que Hitler (assim como os outros chefes dos países totalitários) anunciou publicamente todo o seu programa de ação. Mas foi precisamente porque ele sabia que não seria acreditado pelos "outros", que suas declarações não eram levadas a sério pelos não-iniciados; foi precisamente dizendo-lhes a verdade que ele estava certo de enganar e anestesiar seus adversários³⁰.

mais ou menos secreta e completa, da verdade esotérica aos iniciados e aos candidatos à iniciação. [N.A.]

28 Crer em informações e asserções esotéricas é demonstrar, por isso mesmo, a insuficiência de sua iniciação; é desqualificar a si mesmo. [N.A.]

29 Sabe-se, contudo, a que ponto os regimes totalitários cultivam entre seus adeptos e seus povos a psicologia da justa perseguição, do povo eleito cercado de um mundo de inimigos que lesam seus direitos e os ameaçam em sua existência. Inversão característica da situação real, que alimenta o sobressalto de inferioridade dos totalitários. [N.A.]

30 A técnica da mentira em segundo grau foi, como bem o sabemos, largamente empregada pela diplomacia bismarkiana. Sua utilização, concorrentemente com a da mentira simples – o que

Essa é uma velha técnica maquiavélica de mentira em segundo grau, a mais perversa de todas, pela qual a própria verdade se torna um instrumento puro e simples de engano³¹. Parece claro que essa "verdade" não tem nada em comum com a verdade.

Também é verdade que nem os Estados totalitários nem os seus partidos são sociedades secretas no sentido preciso desse termo e que eles agem publicamente. E até mesmo fazem um grande uso da publicidade. É precisamente isso – e é nisso que consiste a inovação da qual acabamos de falar – que são as *conspirações às claras*.

Uma conspiração às claras – forma nova e curiosa do agrupamento de ação, própria à época democrática da civilização de massas, não está cercada de ameaças e por isso não precisa se dissimular; bem ao contrário, sendo obrigada a agir sobre as massas, ela precisa aparecer em plena luz, e mesmo concentrar essa luz sobre si mesma e sobretudo sobre os seus líderes. Os membros do agrupamento, do mesmo modo, não têm necessidade de se esconder: bem ao contrário, eles podem exibir seu pertencimento ao agrupamento, ao "partido", eles podem torná-lo visível e reconhecível aos outros e mesmo aos seus por sinais exteriores, emblemas, insígnias, usando braçadeiras ou mesmo uniformes, por gestos rituais realizados em público. Mas tanto quanto os membros de uma sociedade secreta – e isto apesar do fato, que acabamos de mencionar, de que a conspiração às claras tende necessariamente a se tornar uma organização de massas – os totalitários manterão uma distância entre si e os outros; a adoção de sinais exteriores de pertencimento ao "partido" só fará acentuar a oposição e tornar mais nítida a barreira que os separa dos que estão de fora; a fidelidade ao agrupamento permanecerá a virtude principal de seus membros; a hierarquia interior do "partido" assumirá o aspecto e terá a estrutura de uma organização militar, e a regra *non servatur fides infidelibus* será ainda mais escrupulosamente obedecida. Pois a conspiração às claras, se ela não é uma sociedade secreta, ainda é uma sociedade de segredos.

A vitória, isto é, o sucesso da conspiração, não destruirá os traços que acabamos de mencionar; ela se limitará a enfraquecer alguns deles, mas, ao revés, intensificará outros e, particularmente, reforçará o sentimento de superioridade da nova classe dirigente, sua convicção em pertencer a uma elite, a uma aristocracia completamente separada da massa³².

Os regimes totalitários nada mais são do que conspirações nascidas do ódio, do medo, da inveja, nutridas pelo desejo de vingança, de dominação e de rapina; e são conspirações bem-sucedidas, ou melhor – e este é um ponto importante – são conspirações *parcialmente* bem-sucedidas: elas conseguiram se impor em seus países, conquistar o poder, conquistar o

tem por resultado confundir o adversário – é característica da diplomacia totalitária. [N.A.]

31 Engano dos adversários; por outro lado, os "seus", os iniciados e aqueles que são dignos de o ser encontrarão aí o anúncio e a expressão da verdade. [N.A.]

32 Poderíamos chamá-la a "aristocracia da mentira", se esses termos não se repelissem entre si. Com efeito, uma elite da mentira é, necessariamente, uma elite mentirosa, uma cacocracia e não uma aristocracia. [N.A.]

Estado. Mas não conseguiram – ainda não – atingir as metas que para si mesmas se propuseram³³ e, por isso, continuam conspirando.

Pode-se perguntar se a noção de conspiração em pleno às claras não é uma contradição *in adjecto*. Uma conspiração implica mistério e segredo. Como poderia ser feita às claras?

Sem dúvida. Toda conspiração implica o segredo; segredo que concerne precisamente às metas de sua ação; metas que ela dissimula justamente para poder atingi-las e que são conhecidas apenas por aqueles "que pertencem ao grupo". Mas a conspiração às claras não constitui de nenhum modo exceção a essa regra, pois, como acabamos de dizer, embora não seja uma sociedade secreta, ela ainda é uma sociedade *de segredos*.

Como, todavia, uma sociedade desse tipo, quer dizer, uma sociedade que opera em lugar público, que busca organizar as massas, e cuja propaganda se dirige às massas, poderia guardar um segredo? A questão é perfeitamente legítima. Mas a resposta não é tão difícil quanto poderia parecer de início. É até bastante simples, pois há apenas um único meio de guardar um segredo; é não o revelar; ou só revelá-lo aqueles de quem se tem certeza, a uma elite de iniciados.

Ora, na conspiração às claras, essa elite que é a única conhecedora das metas reais do complô é, naturalmente, formada pelos líderes, pelos membros dirigentes do "partido". E como ele exerce uma ação pública e seus líderes agem em público e são obrigados a expor publicamente sua doutrina, a fazer discursos públicos e declarações públicas, segue-se que a manutenção do segredo implica a aplicação constante da regra: toda asserção pública é criptograma e mentira; tanto uma asserção doutrinária quanto uma promessa política, tanto a teoria³⁴ ou fé oficial quanto uma obrigação contratada por tratado.

Non servatur fides infidelibus continua permanece a regra suprema. Os iniciados o sabem. Os iniciados e aqueles que são dignos de o ser. Eles vão compreender, decifrar e perceber o véu que mascara a verdade.

Os outros, os adversários, a massa, inclusive a massa dos adeptos do agrupamento, aceitarão como verdadeiras as asserções públicas e, por isso mesmo, serão indignos de receber a verdade secreta e de fazer parte da elite.

Os iniciados, os membros da elite, e isso por uma espécie de saber intuitivo e direto³⁵ – conhecem o pensamento íntimo e profundo do chefe, conhecem os fins secretos e reais do movimento. Assim, eles não são de modo algum perturbados pelas contradições e pelas inconsistências de suas asserções públicas: eles sabem que eles têm por meta desapontar as massas, os adversários, os "outros", e eles admiram o líder que manipula e pratica tão bem a mentira. Quanto aos outros, mostram por esse fato

33 Para aquele que sabe ler, a meta de dominação mundial está claramente formulada em *Mein Kampf*. [N.A.]

34 A teoria ainda é a da propaganda. Propaganda, é bem verdade, por não iniciados que nela creem. [N.A.]

35 Uma espécie de contato místico se estabelece para o iniciado – ou para aquele que crê o ser – entre si mesmo e o líder. [N.A.]

mesmo que são insensíveis à contradição, impermeáveis à dúvida e incapazes de pensar.

A atitude espiritual que acabamos de descrever, atitude que é aquela de todos os regimes totalitário e, é claro, sobretudo do regime totalitário por excelência, isto é, do regime de Hitler³⁶, implica evidentemente uma concepção do homem, uma antropologia. Mas, para se opor à antropologia democrática ou liberal, a antropologia totalitária não consiste numa inversão de valores que, rebaixando o pensamento, a inteligência, a razão, colocariam no topo do ser humano as forças obscuras, "telúricas", do instinto e do sangue.

Sem dúvida, a antropologia totalitária insiste sobre a importância e sobre o papel da primazia da ação. Mas ela não despreza a razão³⁷. Ou, pelo menos, o que ela despreza, ou mais exatamente, abomina, são apenas suas formas mais elevadas, a inteligência intuitiva, o pensamento teórico, o *nous*, como os gregos a chamavam. Quanto à razão discursiva, a razão raciocinante e calculadora, ela não ignora de modo algum o seu valor³⁸. Pelo contrário. Ela a coloca tão alto que a nega ao homem comum. Na antropologia totalitária, o homem não se define pelo pensamento, pela razão ou pelo juízo, justamente porque, segundo ele, a imensa maioria dos homens é privada dele. Aliás, pode-se ainda falar do homem? De modo algum. Pois a antropologia totalitária não admite a existência de uma essência humana una e comum a todos³⁹. Entre um homem e um "outro homem" a diferença não é, para ela, uma diferença de grau, mas uma diferença de natureza. A velha definição grega que determina o homem como *zoon logicon* repousa sobre um equívoco: não há conexão necessária entre logos-razão e logos-palavra, nem há medida comum entre o homem, animal racional, e o homem, animal falante. Pois o animal falante é, antes de tudo, um animal crédulo, e o animal crédulo⁴⁰ é precisamente aquele que não pensa⁴¹.

Segundo crê a antropologia totalitária, o pensamento, isto é, a razão, o discernimento entre o verdadeiro e o falso ou entre decisão e juízo, é uma coisa muito rara e muito pouco difundida no mundo. Ele concerne

36 O fascismo italiano, ainda que *tempore prior*, é apenas uma pálida imitação, senão uma caricatura, do totalitarismo hitleriano. [N.A.]

37 Ela despreza o homem, e mais particularmente, o homem totalitário. Cf. R. Avord, "Tyrannie et mépris des hommes", *France Libre*, n° 16, 1942. [N.A.]

38 Como ela poderia? O totalitarismo que, oficialmente (isto é, pretensa e falsamente) degrada a razão e a organização racional, em proveito da visão e da ligação orgânicas, na verdade só realiza a mais rígida das mecânicas. [N.A.]

39 Entre os membros da "elite" e o resto da humanidade, o *homo sapiens* e *homo credulus*, há para a antropologia totalitária tanta diferença quanto há, para a antropologia gnóstica, entre os híllicos e os pneumáticos ou, na antropologia aristotélica, entre o homem livre e o escravo. [N.A.]

40 A propósito de uma passagem da *Ética* de Spinoza, Koyré demonstrava as implicações de uma confusão entre dois conceitos com o mesmo "nome", mas que nada teriam em comum: "O cão, animal que late, e o cão, constelação celeste". Aqui, numa análise correlata, Koyré cinde duas definições absolutamente diversas, a seu ver, mas que se confundem num mesmo "termo" ou "nome": o "homem" (que pode ser tanto o animal racional quanto o animal falante). A origem do equívoco estaria na confusão de outras duas definições confundidas noutro "termo": o "logos" (que pode ser tanto palavra quanto razão). [N.T.]

41 O animal que pensa busca a inteligência; o animal crédulo, a certeza. [N.A.]

à elite, e não à massa. Quanto a esta, ela é guiada, ou melhor, movida, pelo instinto, pela paixão, pelos sentimentos e pelos ressentimentos. Ela não consegue pensar. Nem querer. Ela apenas sabe obedecer e acreditar⁴².

Ela crê em tudo o que se diz. Contanto que seja dito com bastante insistência. Contanto também que suas paixões, seus ódios e seus medos sejam atendidos. Logo, é inútil tentar permanecer dentro dos limites da verossimilhança: ao contrário, quanto mais se mente grosseira, massiva e cruamente, mais prontamente se acredita na mentira e por ela se é conduzido. Também é inútil tentar evitar a contradição: a massa nunca a notará; inútil procurar coordenar o que é dito a alguns com o que é dito a outros: cada pessoa ou grupo sempre acredita apenas no que é dito *a ele próprio*⁴³, não no que os outros dizem; é inútil visar a coerência: a massa não tem memória⁴⁴; é inútil esconder a verdade dela: ela é radicalmente incapaz de o perceber; é inútil até mesmo esconder dela que ela está sendo enganada: ela jamais compreenderá que é ela que está em jogo; que é a esse tratamento que ela está submetida⁴⁵.

É essa antropologia que está na base da propaganda dos líderes da conspiração às claras: e seu sucesso explica o desprezo literalmente sobre-humano dos totalitários – queremos dizer dos membros da elite que está no conhecimento – pela massa⁴⁶, tanto a de seus adversários quanto a de seus adeptos; pela massa, isto é, por todos os que acreditam neles e os seguem, e também aqueles que, sem seguir, no entanto, acreditam. Não vamos contestar a validade dessa atitude. Ela nos parece aceitavelmente justificada. Aliás, os representantes e os líderes dos regimes totalitários estão bem posicionados para julgar o valor intelectual e moral de seus adeptos e de seus enganados.

Apenas nos limitamos a constatar que, se o sucesso da conspiração totalitária pode ser considerado como prova empírica de sua doutrina antropológica e da eficácia perfeita dos métodos de ensino e de educação fundados sobre ela, essa prova só vale para seus próprios países e seus próprios povos. Ela não se aplica aos outros, e menos ainda aos países democráticos que, permanecendo obstinadamente incrédulos, mostraram-se refratários à propaganda totalitária: pois, nesses países, essa propaganda,

42 *Credere, obediere, combattere* – tal é o dever do povo. O pensamento é reservado ao líder. [N.A.]

43 A técnica da mentira múltipla procede segundo o princípio: "eu sou pássaro, veja minhas asas, eu sou rato, vivam os roedores" e oferece a grande vantagem de permitir a falsa confiança, equivalente psíquico da falsa iniciação, que dá aos enganados a (falsa) satisfação de formar uma exceção, de se crer no "segredo", e de experimentar um sentimento de superioridade e, portanto, de contentamento, vendo "os outros" sucumbir à mentira". [N.A.]

44 "Os italianos são nórdicos", declarou um belo dia Mussolini, depois de ter zombado, publicamente e por escrito, durante anos do racismo de Hitler. [N.A.]

45 Também Hitler se permite expor sua teoria da mentira em *Mein Kampf*. Muito poucos de seus leitores entenderam que era deles que se falava. [N.A.]

46 A noção de massa adquire, deste modo, um sentido em alguma medida qualitativo e funcional: a "massa" se define pela incapacidade de pensar, e tal incapacidade se revela e se demonstra no e pelo fato de ela crer nas doutrinas, nos ensinamentos, nas promessas do *Führer*, dos *Duce* e outros líderes dos regimes totalitários. É claro que, neste sentido, o termo "massa" já não designa uma categoria social, mas uma categoria intelectual e os membros da "classe" são frequentemente recrutados entre os das "elites sociais". [N.A.]

ainda que sustentada por conspirações locais, só pôde, no final das contas, enganar uma certa parte da autoproclamada "elite social". Assim, por um último paradoxo – que, no fundo, não é um paradoxo –, são justamente as massas populares dos países democráticos, desses países pretensamente degenerados e menosprezados que, de acordo com os próprios princípios da antropologia totalitária, provaram pertencer à categoria superior da humanidade, composta por homens que pensam. Inversamente, as pseudo-aristocracias totalitárias representam a categoria inferior, a do homem crédulo que não pensa.

Tradução

Uma Anacreônica

Renata Cordeiro

Tradutora profissional, premiada pelo FNLIJ, dos idiomas francês, inglês, castelhano, alemão e italiano para o português. Organizou e traduziu antologias de poemas franceses e de sonetos de William Shakespeare.
renata.mparreira.cordeiro@gmail.com.br

Tomás de Iriarte

Apresentamos ao leitor a tradução, inédita em português, de uma ode anacreônica, muito em voga no século XVIII, de Tomás de Iriarte y Nieves Ravelo (1750 – 1791). Nessa ode, o Poeta louva o amor que sente por uma mulher, que pode até matá-lo, por sua intensidade. Ao contrário de outras odes anacreônicas, nesta não se celebram os prazeres ou o vinho. Também destoa das outras odes porque nela estão expressas várias renúncias e pouca vaidade. Aliás, a única fama e glória que o Poeta quer é que “senão que se ouça em boca” que ele amou e que o seu Amor o matou. Os versos são os característicos heptassílabos da métrica espanhola, que exigem acento na sexta sílaba. Depois que se introduziu a versificação de tipo italiano na Espanha, tornou-se muito comum o emprego do heptassílabo mesclado ao endecassílabo¹.

Tomás de Iriarte y Nieves Ravelo foi escritor, dramaturgo, tradutor e crítico musical que nasceu em Puerto de la Cruz, Tenerife, e morreu em Madri. Fez os primeiros estudos em sua cidade natal, com o irmão, Juan Tomás, dominicano. Traduziu, então, os clássicos latinos e compôs versos próprios em latim. Em 1764, mudou-se para Madri, a pedido do seu tio, o escritor Juan de Iriarte. Após a morte do tio, em 1771, entrou como tradutor na Secretaria de Estado. Em 1776, foi nomeado arquivista geral do Conselho Supremo da Guerra, e em 1780, encomendaram-lhe o projeto de uma Academia de Ciências e Belas Artes. Denunciado pela Inquisição, o processo estendeu-se de 1776 a 1779. Parece que ficou confinado num mosteiro, onde redigiria as suas composições anticlericais, festivas e até mesmo insolentes. Considerado o inventor da fábula literária na Espanha, essa preceptiva neoclássica em versos, a sua produção se compõe, além disso, de doze epístolas, seis anacreônicas, uma égloga, vários epigramas, sonetos e glosas. Usaria diversos pseudônimos, tais como: Tirso Ymaretta ou Eleuterio Geta. Entre suas peças, citam-se: *A Escocesa*, comédia em cinco atos (1769), *O Filósofo cansado*, comédia em cinco atos (1770), *O Mercador de Esmirna*, comédia em um ato (1773), *O Senhorzinho mimado*, comédia moral em três atos (1783), *A Senhorita malcriada*, comédia moral em três atos (1788), bem como *Gusmão, o Bom*, peça trágica pessoal, com música em seus intervalos (1790). Traduziu a *Arte Poética*, de Horácio (1777), e escreveu *Onde os que dão, tomam*, diálogo entre o jocoso e o sério sobre as críticas recebidas por essa tradução (1778). Entre seus poemas: *A Música* (1779), poema didático traduzido para várias línguas,

Ipséitas, São Carlos, vol. 5, n. 1, p. 133-135, jan-jun, 2019

¹ Cf. José Domínguez-Caparroz. *Métrica espanhola*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a distancia, 2004.

e as *Fábulas Literárias* (1782). Entre as obras de caráter didático: *O Novo Robinson*, história moral (1789), traduzida do alemão.

ANACREÓNTICA II

Cuando la terra fría
dé hospedaje a mí cuerpo,
que servirá que deje
acá renombre eterno,
que me erija un amigo
sepulcral monumento,
que me escriba la vida,
que publique mis versos,
que damas y galanes,
niños, mozos y viejos
me lean y me lloren
mis parentes y afectos?
Esta fama, esta gloria,
a que aspiran mil necios,
no me da, mientras vivo,
vanidad ni consuelo.
No quiero yo outra fama,
otra gloria no quiero,
sino que se oiga em boca
de niños, mozos, viejos,
de damas y galanes,
de parientes y afectos:
"Este hombre quiso a Laura,
y Laura es quien le ha muerto."

ANACREÔNTICA II

E quando a terra fria
hospedar o meu corpo
que valerá que deixe
aqui renome eterno
que me erija um amigo
sepulcral monumento,
que escreva a minha vida,
que publique os meus versos,
que damas e galantes,
de crianças a velhos,
me leiam e me chorem
meus parentes e afetos?
Essa fama, essa glória
a que aspiram mil néscios,
não me dá, quando vivo,
 vaidade nem consolo.
Não quero eu outra fama,
outra glória não quero
senão que se ouça em boca
de crianças a velhos,
de damas e galantes,
de parentes e afetos:
"Esse homem amou Laura,
e Laura é que o matou."

Poemas

Plano de fuga¹

Daniel Arelli

Doutor em Filosofia
(Universidade de Munique).
O primeiro livro de poemas do
autor, *Lição da Matéria*, foi
vencedor do Prêmio Paraná
de Literatura de 2018. Também
é autor de *Materialismus
und Kritik* (Königshausen &
Neumann, 2019).
arelli@gmail.com

Teatro

O anoitecer como teatro espontâneo
com um imenso ciclorama panorâmico
disposto muito próximo à plateia.

Daí essa ilusão de bidimensionalidade,
esse jogo de superfícies simples
que torna toda profundidade um mito.

E esse feixe de luz em *fade out*
que parece fundir os atores à cena,
como se só existissem no drama:

o peixe desenterrado da areia; esta pedra
porosa que a maré trouxe à costa; a areia
e o vento, entrelaçados na duna. O mar.

O pássaro e o sonho

O canto do pássaro invade o sonho
invade-o como um projétil perfura
a carcaça de um carro blindado.

(Como uma ave que voa na água;
como um cão que corre no espaço:

o canto ressoa no elemento do sonho
elemento que no entanto o transforma.)

De dentro do sonho, uma voz destoa:
o que neste canto é meu, e o que
neste canto é do pássaro?

Ipseitas, São Carlos, vol. 5,
n. 1, p. 136-138, jan-jun, 2019

¹ A série de poemas aqui publicada é inédita em livro; alguns poemas avulsos, no entanto, já foram publicados na seção "Fingimento" (postagem de 12 de fevereiro de 2019) da Revista Pessoa, sob curadoria de Heloisa Jahn (<https://www.revistapessoa.com/categoria/17/fingimento--secao-brasileira>). Os poemas "Perspectivismo" e "O pássaro e o sonho", que completam a série, são inéditos.

Dia dos mortos

Um dia para interromper o passar dos dias
como retemos o curso da água
com uma pedra. Esperar que seu acúmulo

lento a carregue como levíssima
matéria. Seguir seu rumo. Dar-lhe então
seu único nome preciso: tempo.

Um dia para interromper o passar dos dias
como enfim se fecha uma ferida
antiga. Atravessar-lhe os nós

até que se desobstrua a finíssima artéria
de tudo. Ouvir seu pulso. Dar-lhe então
seu único nome preciso: esquecimento.

Fábula sobre um tema de Lênin

O besouro transporta um talo
transporta um talo absurdo que
o entaboca na fenda da rocha.

Um passo à frente, dois passos atrás

Constrói o castor de minúsculas
patas sua suntuosa toca no poço
vazio de um rio que transborda.

Um passo à frente, dois passos atrás

O labor da formiga atravessa o dia
atravessa o dia e nunca se sacia
sua compulsão acumulativa.

Perspectivismo

1.

Ferramenta que toca a coisa e
ao tocá-la dá a ela a forma
exata que a envelope.

Ambiente que propaga
a luz mas ao propagá-la
necessariamente a refrata.

Olho que mira e
ao mirá-la enforma e de-
forma a coisa mirada.

2.

Não a formata o instrumento
que a toca, é a coisa tocada
que inventa a ferramenta.

Não a propaga o meio
que ela perpassa, é a luz
refratada que o instaura.

Não a deforma o olho
que a mira, é a coisa mirada
que enforma a retina.

A doutrina da vida reta

Linha que traço na parede
branca cujos limites não vejo.
(Será parede, chão ou teto?)
Linha reta – mas parece curvar-se.

Não tanto linha que traço,
mais bem linha que estendo
e ato entre dois pregos estáticos
– que no entanto deslocam-se.

Suporte de um quadro branco
que penduro no prego único
com o fio que traço (ou ato).
Equilíbrio – mas pende pro lado.