

revista da  
pós-graduação  
em filosofia  
ufscar

vol. **8**, n. 1

jan-jun, 2022

ipseitas

ISSN 2359-5140 (Online)  
Revista Ipseitas  
São Carlos  
vol. 8, n. 1  
jan.-jun., 2022

**Universidade Federal de São Carlos – UFSCar**

**Reitora**

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Ana Beatriz de Oliveira

**Pró-Reitoria de Pesquisa**

Prof. Dr. Pedro Sergio Fadini

**Pró-Reitoria de Pós-Graduação**

Prof. Dr. Rodrigo Constante Martins

**Centro de Educação e Ciências Humanas**

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Ana Cristina Juvenal da Cruz (Diretora)

**Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Ana Carolina Soliva Soria (Coordenadora)

**Apoio**

UFSCar

São Carlos, 2022



## **Editor chefe**

Francisco Augusto de Moraes Prata Gaspar, UFSCar

## **Editores executivos**

Pedro Fernandes Galé, UFSCar

Rafael Lopes do Valle, UFSCar

## **Conselho Editorial**

Ana Carolina Soliva Soria, UFSCar

Bento Prado de Almeida Ferraz Neto, UFSCar

Celi Hirata, 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

Janaina Namba, 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

Luiz Damon Santos Moutinho, UFSCar

Luiz Roberto Monzani, UFSCar

Marisa da Silva Lopes, UFSCar

Monica Loyola Stival, UFSCar

Paulo Roberto Licht dos Santos, UFSCar

Silene Torres Marques, UFSCar

## **Corpo Editorial**

Alessandro Carvalho Sales, UNIRIO

Aline Sanches, UEM

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

Denise Maria Barreto Coutinho, UFBA

Durval Muniz de Albuquerque Jr., UFRN

Ernani Pinheiro Chaves, UFPA

Ernesto Maria Giusti, UNICENTRO

Fabien Chareix, Paris IV

Fabio Ferreira de Almeida, UFG

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

Leonel 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

Osvaldo Frota Pessoa Junior, USP

Pablo Rubén Mariconda, USP

Patricia Maria Kauark Leite, UFMG

Pedro Sússekkind 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, UNIFESP

Ubirajara Rancan de Azevedo Marques,  
UNESP

Ulysses Pinheiro, UFRJ

Vladimir Pinheiro Safatle, USP

Zeljko Loparic, UNICAMP / PUC-PR

## **Editores de conteúdo**

Caio Whitaker Tosato, UFSCar

João Lucas Zanchi, UFSCar

Mateus Lima dos Santos, UFSCar

Samuel Estevão Vieira da Silva, UFSCar

## **Diagramação**

Rafael Lopes do Valle

## **Indexador**

*Latindex*

*The philosopher's index*

Editorial	4	
Artigos	5	<b>Notas sobre a tentativa positiva da psicologia concreta de Georges Politzer – Parte II</b> Júlio César Mito
	27	<b>A percepção do texto musical de Kierkegaard por meio do pensamento de Baumgarten</b> Felipe Sá Cavalcante Alves
	37	<b>A formação da vida intelectual e o ato de ensinar do professor</b> Willian Kalinowski
	53	<b>Os primeiros passos do jovem Marx em direção à crítica da economia política</b> Bruno Fernandes
	76	<b>Rompendo com o transhumanismo: uma avaliação crítica a partir da ontologia da vida</b> Vinicius Paiola de Oliveira
	102	<b>Crise da Política e Crise do <i>Logos</i>: constituição da identidade e declínio da individualidade na Teoria Crítica de Adorno e Horkheimer</b> João Batista Favaretto
	123	<b>O filósofo-cão contra a domesticação da existência: biopoder, cinismo e resistência em Michel Foucault</b> Adam William Italiano
	140	<b>O mistério da vida e o mistério do ser em Heidegger e Agamben</b> João Evangelista Fernandes
Tradução	160	<b>A teoria do conhecimento como Filosofia Primeira</b> Edmund Husserl; Marcelo Rosa Vieira
	204	<b>Carta de Descartes à Rainha Cristina da Suécia sobre o Soberano bem (20 de novembro de 1647)</b> René Descartes; Rafael Teruel Coelho

# Editorial

Desde 2021 que a Revista Ipseitas não ganhava uma edição, seu editor, o saudoso Professor Luís Nascimento, já ensaiava os passos que a revista deveria dar quando nos deixou abruptamente em 2022. Com sua triste partida, a revista foi rearranjada e retoma agora suas atividades de modo pleno, buscando ser mais um dos meios de divulgação da produção acadêmica em filosofia e uma constante homenagem ao seu editor.

Boa leitura!

Francisco Augusto de Moraes Prata Gaspar  
Pedro Fernandes Galé  
Rafael Lopes do Valle

# Notas sobre a tentativa positiva da psicologia concreta de Georges Politzer – Parte II

## *Notes sur la tentative positive de psychologie concrète de Georges Politzer – Partie II*

### **Júlio César Mioto**

Doutor em Psicologia pela USP

juliocesarmioto@alumni.usp.br

<http://orcid.org/0000-0001-9921-871X>

**Resumo:** Esta é a segunda parte das notas e explicações que constituem os artigos científicos que não querem ser senão imersões nos textos de Georges Politzer da *Revue de psychologie concrète* com finalidade puramente exegética e tendo em vista a questão do abandono do “projeto de psicologia concreta” da parte do autor. Tentamos mostrar a relatividade do fracasso de Politzer (que poderia ser apontado como motivo do abandono do projeto de psicologia concreta) em discutir a positividade da psicologia, ou que houve relativo sucesso em sua própria tentativa positiva, pelo menos para observadores históricos como nós.

**Palavras-chave:** Psicologia concreta; psicologia positiva; psicologia mitológica.

**Résumé:** *Il s'agit de la deuxième partie des notes et explications qui constituent les articles scientifiques qui se veulent être des immersions dans les textes de Georges Politzer de la Revue de psychologie concrète à des fins purement exégétiques et en vue de la question de l'abandon par l'auteur du “projet de psychologie concrète”. Nous essayons de montrer la relativité de l'échec de Politzer (que l'on pourrait désigner comme la raison de l'abandon du projet de psychologie concrète) à discuter de la positivité de la psychologie, ou qu'il a relativement réussi dans son propre effort positif, au moins pour les observateurs historiques que nous sommes.*

**Mots-clés:** *Psychologie concrète; psychologie positive; psychologie mythologique.*

## A fórmula de Politzer

A fórmula de Politzer é: Drama X Natureza. Entre o drama e a natureza física não há um lugar intermediário menos metafísico, que poderia ser entendido como meta da ciência. Então, a busca de um lugar menos metafísico entre natureza e natureza *sui generis* do espírito como conciliação da metafísica tácita do realismo com a metafísica espiritualista só pode malograr.

O essencial aliás é que as realizações são inconcebíveis. As únicas *realidades* com efeito são por um lado a natureza física e por outro o drama. É entre os dois que querem inserir as *realizações* da psicologia. Mas entre os dois não há lugar para um drama que não é um drama, porque quereria ser uma natureza, e para uma natureza que não é uma natureza, porque quereria ser um drama. [#] A transposição não nos conduz do menos metafísico ao mais metafísico senão para nos fazer passar do real ao mitológico. Ela conduz, com efeito, a uma representação do drama que faz desaparecer sua realidade. (POLITZER, 1969, p. 96-97)

A inutilidade da transposição do animismo no empirismo é então patente, senão para fazer passar a pesquisa ao mitológico. “É do menos metafísico ao mais metafísico que nos faz passar, muito inutilmente, a transposição” (POLITZER, 1969, p. 96). Exemplo de problema “mais metafísico”: “De que servirá, àquele que querera conhecer minha maneira de trabalhar, ‘reviver simpaticamente’ essas facilidades e essas dificuldades?” (POLITZER, 1969, p. 96). Então, temos duas formas da psicologia, que constituem uma oposição clara e em que uma é válida e a outra não.

A primeira é o estudo *direto* do drama, a segunda não é dela senão o estudo *indireto*. Uma estuda o drama ele mesmo, pelos procedimentos ordinários da *Menschenkenntnis*; outra estuda uma transposição do drama por procedimentos que, segundo a intenção primeira que os anima, são adaptados ao estudo dos resultados desta transposição, e por meio das quais não é senão por acidente que podem se introduzir procedimentos aptos a estudar o drama ele mesmo. (POLITZER, 1969, p. 97)

Existe apenas uma experiência; não existem duas experiências que poderiam resultar em duas formas válidas de conhecimento psicológico científico. Apenas o que Politzer chama de “drama” é a experiência. A forma indireta de abordagem dessa experiência é engendrada pelo interesse animista, que é um interesse metafísico e não um interesse científico. “Em lugar do drama nós encontramos sua transposição em símbolos animistas com a ajuda de um conjunto de personagens abstratos e formais” (POLITZER, 1969, p. 98); causa e efeito da “esterilidade de um trabalho puramente nocional” (POLITZER, 1969, p. 98), nas pesquisas psicológicas com essa inspiração.

## Exatidão *a posteriori*

A “psicologia mitológica” é a “psicologia dos últimos vinte e cinco anos” e, parcialmente, também todas novas tendências, pelo motivo da transposição do metafísico no científico (também do científico no metafísico?). Há diferenças, entretanto, entre o mitológico e o pré-científico. É preciso, segundo Politzer, efetuar a precisão do pré-científico de uma

maneira determinada científica, de modo a poder julgar corretamente a psicologia do passado.

Não basta com efeito, para que uma disciplina se torne uma ciência, eliminar o fundo mitológico que ela encerra. Pois em uma disciplina imperfeitamente positiva, toda a imperfeição não vem do mito. Há noções, constatações e teorias que não são anticientíficas, mas somente pré-científicas. Depois de ter mostrado de um modo geral isso que, em matéria de psicologia, não é e não pode ser da ciência, e deve ser rejeitado absolutamente enquanto mitológico, é preciso mostrar agora em quais signos se poderá reconhecer o que pode ser conservado, mas deve ser precisado, aprofundado, ao mesmo tempo que o sentido desta precisão e deste aprofundamento. Em outros termos, depois de haver oposto a psicologia científica à psicologia mitológica, é preciso encontrar um princípio que permite opô-la à psicologia pré-científica. É esta dupla oposição que, somente, poderá permitir à crítica pronunciar um julgamento claro sobre a psicologia do passado. (POLITZER, 1969, p. 99)

É problema então da exatidão da psicologia, problema de encontrar um princípio atual que sirva à crítica dos dois momentos históricos, da psicologia mitológica e da psicologia pré-científica, a que correspondem dois movimentos críticos históricos. Eles têm diferença, mas os dois movimentos críticos históricos não têm clareza sobre aquilo a ser eliminado.

Toda a diferença a este respeito consiste no fato de que os representantes do primeiro movimento queriam introduzir em psicologia cegamente o ideal de exatidão das ciências da natureza, enquanto que o segundo movimento quer fazer justiça à "particularidade" dos fenômenos psíquicos. (POLITZER, 1969, p. 99-100)

Este segundo movimento não chega a superar o realismo, do qual o primeiro ideal de exatidão também derivava. Temos então a questão sobre a utilização da matemática na psicologia. A verdade a que chega a psicologia após os dois movimentos críticos é aporética.

[...] uns creem que a única exatidão é aquela que dão as matemáticas e o uso do aparelho experimental, outros demonstram que isso é impossível visto a especificidade do fato psicológico. Acusa-se de um lado o cientificismo, de outro, a literatura, isso que, longe de ser falso, representa a única verdade à qual esta discussão chegou. (POLITZER, 1969, p. 100)

O problema da possibilidade ou impossibilidade de mensuração dos sentimentos é também um tema bergsoniano no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Vejamos como aparece a formulação geral no Prefácio a essa obra. A questão-cume de Bergson é aquela sobre o extenso e o inextenso, o espaço e o tempo, a linguagem e o sentimento, o determinismo e a liberdade, a extensão e a duração, etc.

Exprimimo-nos necessariamente por palavras e pensamos quase sempre no espaço. Isto é, a linguagem exige que estabeleçamos entre as nossas ideias as mesmas distinções nítidas e precisas, a mesma descontinuidade que entre os objetos materiais. Esta assimilação é útil na vida prática e necessária na maioria das ciências. Mas poder-se-ia perguntar se as dificuldades insuperáveis que certos problemas filosóficos levantam não advêm por teirmos em justapor no espaço fenômenos que não ocupam espaço, e se, abstraindo das grosseiras

imagens em torno das quais se polemiza, não lhes poríamos termo (BERGSON, 1988, p. 9).

A tese de Bergson é de que o espaço não é em si mas tem uma forma adaptativa que adentra a utilização da lógica; ele quer recuperar uma dimensão puramente dinâmica anterior ao espaço, para a prova da liberdade e para alcançar as suas outras noções espirituais.

Quando uma tradução ilegítima do inextenso em extenso, da qualidade em quantidade, instalou a contradição no próprio seio da questão levantada, será de espantar que a contradição se encontre nas soluções dadas? De entre os problemas escolhemos aquele que é comum à metafísica e à psicologia, o problema da liberdade. Tentamos estabelecer que toda a discussão entre os deterministas e seus adversários implica uma confusão prévia entre a duração e a extensão, a sucessão e a simultaneidade, a qualidade e a quantidade: dissipada esta confusão, talvez desaparecessem as objecções levantadas contra a liberdade, as definições que dela se dão e, em certo sentido, o próprio problema da liberdade. Esta demonstração é o tema da terceira parte do nosso trabalho: os dois primeiros capítulos, onde se estudam as noções de intensidade e de duração, foram escritos para servir de introdução ao terceiro. (BERGSON, 1988, p. 9)

Esse é todo o Prefácio. O que mais notar aqui? Questão da liberdade, contrária à necessidade, questão da imensurabilidade da intensidade, o ser questão da psicologia a liberdade. Para Politzer, esse conjunto de questões está enviesado; não é bem um questionamento culminante, senão exprimiria, podemos somar a essa nota, o estágio aporético (e as falsas soluções dele) da questão da psicologia, ou seja, a literatura e o cientificismo são os extremos de uma situação de fato da psicologia pré-científica. Uma concepção de exatidão e do conteúdo da exatidão, que é histórica, não se venceu em uma falsa jogada como aquela que opunha simplesmente a um ideal de exatidão, um outro do tipo bergsonian. Há já uma crítica implícita à tese do *Ensaio sobre os dados imediatos* de Bergson. Parece que, aqui, “[...] não se teve em vista senão a exatidão que implica já um certo conteúdo, a saber o número e a grandeza” (POLITZER, 1969, p. 100). Politzer não abandona a exigência de exatidão, sua exatidão é a pergunta pelo estado aporético que as críticas já clássicas induzem. A discussão da adequação do objeto da psicologia passa pela discussão do caráter empírico de determinada ciência. Sim, ocorre à psicologia que ela utiliza o aparelho matemático-experimental e ainda incorra no mito. Mas uma metafísica experimental também a utiliza e incorre no mito. A discussão nocional das polaridades metafísicas é uma realização delas em um segundo mundo. O gênero de precisão deve ser próprio a seu objeto. Por exemplo, sobre fatos econômicos, a adequação desse objeto não deve se basear sobre a lei do egoísmo, uma paixão psicológica, essa ainda é a tese de um homem em geral, que seria egoísta em geral.

Com efeito, a vida econômica não nos mostra *o homem em geral*; ela nos mostra classes; ela não nos mostra *o egoísmo em geral*, mas *interesses* de classe; e quanto ao egoísmo de classe, ela não nos apresenta sob a forma de uma paixão psicológica, mas sob a forma de bancos, de trustes e de estados. A afirmação precedente não poderá se tornar uma *lei econômica* senão quando ela for adaptada às formas precisas que são próprias aos fatos aos quais ela faz alusão. [...] Em outros termos, uma disciplina é ciência positiva quando seu conteúdo

é adequado às formas mesmas nas quais se concretizam os objetos de que ela se ocupa (POLITZER, 1969, p. 102).

## Ponto de vista dramático

Talvez o princípio que determinaria a precisão do objeto da psicologia, para Politzer, seria o par singularidade/drama. Como enuncia Politzer: “Para que uma afirmação possa somente ser considerada como pertencente à psicologia, é preciso já que ela se relacione ao drama; é preciso que ela enuncie alguma coisa de alguém” (POLITZER, 1969, p. 103). Sobre as características do drama, há uma dupla singularidade fácil de distinguir: “É fácil ver que o drama possui duas características fundamentais: seus acontecimentos são singulares ‘no espaço e no tempo’; eles não são concebíveis senão relacionados aos indivíduos considerados em sua unidade singular” (POLITZER, 1969, p. 102). Já o formalismo elimina a determinação individual dos fatos dramáticos. As totalidades sublinhadas pelos psicólogos são formalistas. “Assim se passa primeiro com a totalidade funcional que certos psicólogos, como Bergson por exemplo, inventaram para simular uma reforma desta psicologia que se contenta com a simples multiplicidade de funções” (POLITZER, 1969, p. 104). No caso tornado clássico da crítica de Politzer a Bergson, vê-se que a crítica não representa uma implicação desmotivada com Bergson, mas antes está marcada em uma dialética de grandes linhas entre a psicologia concreta e a psicologia clássica. Ele diz sobre o formalismo bergsoniano (Cf. POLITZER, 1946), no contexto da sua referência às “funções”:

Afirma-se que a multiplicidade das funções não é admitida senão pelas necessidades da análise; que em realidade o indivíduo é uma totalidade. Mas não há aqui senão uma precaução oratória, porque de fato os problemas funcionais permanecerão de qualquer forma no centro, e a totalidade acaba formal, porque o homem é outra coisa que o imbricamento mesmo o mais complicado, a fusão mesmo total, das funções mentais {ou funções mentais, trad. portuguesa}. (POLITZER, 1969, p. 104)

Há o caso de psicólogos que fazem da totalidade um tema especial, mas somente como o coroamento da pesquisa; reivindicam uma totalidade soberana especulativa, que tenta fazer justiça à unidade do homem. Spranger, por exemplo, em sua “psicologia da ciência do espírito”. Mas Politzer nota sobre Spranger, de acordo com o seu princípio singular/dramático: “As ‘formas vitais’ de Spranger não atingem o *hic et nunc* do drama; elas se relacionam unicamente aos grandes temas do drama em geral” (POLITZER, 1969, p. 105). Nessa psicologia, a estrutura de conjunto da criança não explica os detalhes individuais de um comportamento determinado de uma tal criança. É a psicanálise que considera os materiais puramente individuais. Sobre o ponto de vista biológico e este tipo de perspectiva da totalidade, entre behavioristas, mas também Koffka, a “totalidade” “não atinge mesmo o drama porque o ponto de vista biológico põe o homem, nu de humanidade, em face da natureza, escamoteando o drama” (POLITZER, 1969, p. 105), por ignorância do ponto de vista dramático e insistência no ponto de vista biologizante, ou pelo esforço de estabelecer um monismo de viés biologizante.

## Novos gêneros de precisão

Havendo diferentes aspectos do drama, haverá diferentes gêneros de precisão. Os principais introduzidos por Politzer são os acontecimentos livres e os acontecimentos com padrão (estandardizados). Surge então uma completa novidade no argumento de Politzer, uma especificação crítica na psicologia concreta.

Mas esses acontecimentos são de dois tipos, uns livres, outros estandardizados. Uns aparecem no curso do desenrolar da vida individual; na sequência de tais ou tais determinações; outros devem ser *atingidos* pelo indivíduo e representam as necessidades físicas, sociais ou econômicas. Uns implicam a vida do indivíduo tal como ela é, outros implicam a inserção do indivíduo em uma ordem e exigência determinadas. (POLITZER, 1969, p. 106)

O casamento é um acontecimento da vida singular. Já o trabalho “representa para a maior parte da humanidade uma necessidade inelutável” (POLITZER, 1969, p. 106). Então vale destacar exatamente o objeto da psicologia concreta, que se especifica, nos termos de Politzer, em objeto de determinismo livre (associado às possibilidades de uma vida individual), objeto de determinismo estandardizado (associado às possibilidades de uma vida social-econômica do mesmo indivíduo). “O objeto próprio da psicologia é o conjunto de acontecimentos singulares que se desenrolam entre o nascimento e a morte” (POLITZER, 1969, p. 106). Trata-se não do nascimento e da morte do ponto de vista vitalista abstrato e formal, mas do que se desenrola entre um e outra. O casamento e o trabalho ilustram a diferença de precisão que cada objeto dramático exige.

Ora, a forma do trabalho não é, como aquela da fixação erótica, abandonada ao livre curso do determinismo individual. Um certo trabalho particular deve ser fornecido, um rendimento obtido: o indivíduo deve se inserir nesta necessidade ou será eliminado. O que importa aqui, não é isso que o indivíduo é em geral, mas a presença nele de certas capacidades, e a obtenção por ele de um certo rendimento. (POLITZER, 1969, p. 106)

O fato de ser “eliminado” é grave, ele mesmo uma denúncia sobre a servidão capitalista, servidão para a maioria inelutável. Há, para ele, porém acontecimentos livres, como o casamento. O determinismo da ação estandardizada é econômico, não biológico.

Enquanto que os acontecimentos livres supõem o indivíduo em sua singularidade determinada, e não se compreende senão por ela, para os acontecimentos estandardizados o indivíduo não é senão uma peça {trad. portuguesa} [un jeton], um lugar de passagem ou, mais exatamente, um instrumento. (POLITZER, 1969, p. 106)

Quando o indivíduo é um instrumento, o investimento psíquico é como aquele sobre objetos de passagem, o lugar que ele ocupa é passagem. Então, com esta distinção básica, o drama se duplica introduzindo a psicologia geral como tópico da psicologia concreta:

Assim se introduz na psicologia uma grande divisão: temos de uma parte a psicologia individual e de outra a psicologia geral. Mas as duas devem partir a mesmo título dos acontecimentos dramáticos que constituem seu objeto, e

se conformar com o gênero de precisão que lhes é próprio. (POLITZER, 1969, p. 106-107)

## O momento pré-científico

A falta de verificação sistemática da tradição faz a psicologia geral recair em funcionalismo e formalismo, enquanto ainda presa ao momento pré-científico, e, por outro lado, não lida com os fatos tais como são efetivamente.

E eis o primeiro momento pré-científico: a psicologia geral corrente estabelece seu plano de trabalho, não segundo a análise dos fatos tais como eles são dados efetivamente, mas sobre a fé de uma tradição de que ela não empreende a verificação sistemática. (POLITZER, 1969, p. 107-108)

Exemplo: parte-se do conceito de vontade e se vai a qualquer objeto específico. No caso do segundo momento pré-científico, ele se compõe de pesquisas errantes, sem signo de progresso e acabamento. Politzer aqui faz a crítica do ir da noção aos fatos. Ocorre então uma inversão: “É sempre pela consideração de casos muito particulares que ela [a psicologia geral do segundo momento pré-científico] quer apreender tudo” (POLITZER, 1969, p. 108). No caso da teoria da percepção, eis um caso muito particular, o “problema central consiste em saber então como um homem em geral percebe os objetos em geral” (POLITZER, 1969, p. 109). A crítica da psicologia geral é uma crítica dos conceitos de sujeito geral e de objeto geral. Veja-se o porquê.

Se se força por exemplo a análise da percepção até o ponto onde o sujeito que percebe é o operário e o objeto percebido o instrumento com sua forma determinada, o problema inicial de que se partiu se torna subitamente insípido, em lugar do problema da percepção nós encontramos, por exemplo, o problema da psicologia do trabalho. (POLITZER, 1969, p. 109)

Essa é a maneira de pensar e os temas da psicologia geral que deveriam ocupar a psicologia positiva. “Se nós aplicamos esta maneira de pensar ao conjunto dos problemas da psicologia geral, veremos se substituir à psicologia da percepção, da memória, da vontade, da afetividade, a psicologia do trabalho, da profissão, da aprendizagem, etc.” (POLITZER, 1969, p. 109). O terceiro momento pré-científico é aquele de pesquisas mutiladas, tais como as pesquisas sobre o fenômeno luminoso e sua ação na retina e a derivação de seus resultados pelo campo da psicologia.

Tal é o terceiro momento pré-científico na psicologia geral corrente. Ela consiste no fato de que suas pesquisas são pesquisas *mutiladas*: elas se interrompem antes de ter podido atingir os fatos que elas concernem, na precisão mesma que lhes é própria. Isso aliás é inevitável: a infelicidade desta psicologia é justamente que o inacabamento de suas pesquisas a torna insuficiente, enquanto que seu acabamento a tornaria inútil. (POLITZER, 1969, p. 109-110)

Sobre como tratar o problema do efeito psicológico da iluminação, esse é um procedimento demasiado isolador. É necessário conceber as experiências de modo diverso, provavelmente com foco no conducionismo do indivíduo particular, enquanto age por si. Não são os condicionantes biológicos que interessam a Politzer, mas os condicionamentos do mundo humano. Neste caso, os condicionantes biológicos são

remanejados conceitualmente e introduzem proposições concretas, quer dizer, na medida em que proposições psicológicas concretas levam fundamentalmente em consideração o significado humano das ações como primeiro em relação a proposições sobre a biologia do homem geral.

O grande defeito da psicologia dita científica é que vai, ao mesmo tempo, muito longe e não longe suficiente. Ela vai muito longe na encenação de suas experiências, mas não longe suficiente na maneira mesma como suas experiências são concebidas [...] Parte-se, com efeito, da percepção luminosa em geral e do movimento em geral [...]. (POLITZER, 1969, p. 110)

“[...] o problema preciso e efetivamente dado da luminosidade e do rendimento no trabalho” implica considerar mais do que “a percepção e o movimento em geral” (POLITZER, 1969, p. 110). O caráter pré-científico consiste em que a psicologia “científica” inverte a sequência natural das coisas, partindo do geral das ideias de percepção e de movimento, e da síntese muitas vezes. “[...] *on ne remplace pas l'induction par la synthèse*”. A psicologia não deve começar pelas sínteses ou objetivar uma síntese que é a mesma com a qual tinham se começado as considerações teóricas. Então há atenção reforçada sobre os fatos. Os fatos objetivos da psicologia são dramáticos, segmentais e particulares. E a fisiologia deve ser uma ciência auxiliar, que não invada o campo original da ciência psicológica, que não é o centro da pesquisa psicológica. Aqui está onde deve ser fundamentada a psicologia, não se deve, para a ela chegar, começar da fisiologia, a fisiologia é outra ciência. Não havia sido feito ainda o uso correto auxiliar da fisiologia, por exemplo na psicologia do trabalho, como seção da psicologia dos eventos estandardizados.

Por outro lado, a *psicologia dos acontecimentos estandardizados*, por exemplo a psicologia do trabalho, tem certamente necessidade de conhecimentos emprestados à fisiologia. Mas isso não é uma razão para *começar* pela fisiologia [...] Pois só a análise dos acontecimentos dramáticos pode mostrar qual é exatamente a ajuda que demandamos à fisiologia. A psicologia fisiológica quer, ao contrário e porque lhe repugna partir do drama, recortar a questão *a priori*, por hipóteses concernindo as relações entre os fatos de consciência e o sistema nervoso, hipóteses cômodas sem dúvida, porque permitem construir *a priori* toda a “ciência”. Empréstase então da fisiologia isso de que a psicologia não tem nenhuma necessidade, mas deixa-se de lado o que seria efetivamente necessário, e na medida que não se limita a elaborar metáforas, para-se simplesmente no meio do caminho. Aqui ainda, a situação está invertida: não se vê com efeito jamais que o domínio de uma ciência positiva seja delimitado e seus métodos sejam definidos partindo de uma de suas ciências auxiliares: não se delimita, por exemplo, o domínio da física partindo da estatística. Pois, sem o aprofundamento das pesquisas físicas, ninguém teria podido mostrar que a física teria um dia necessidade do método estatístico. (POLITZER, 1969, p. 112)

A psicologia fisiológica é a etapa pré-científica das pesquisas que procedem a análise efetiva do drama. Lembremo-nos das duas tradições psicológicas pré-científicas ocidentais: a animista e a dramática. A ordem encadeia, portanto, a psicologia geral corrente com a psicologia dita científica, com a psicologia fisiológica, elas entram na categoria, em Politzer, de psicologias pré-científicas, ou mitológicas (animistas). Já também havia, retomemos, a tradição pré-científica dramática, a literatura, o teatro,

a *praktische Menschenkenntnis*. Há um caráter geral do pré-científico, qual seja: “O caráter pré-científico provém aqui da *inorganização dos procedimentos* que são empregados, ao mesmo tempo que da *insuficiência da análise dramática*” (POLITZER, 1969, p. 113). Politzer nota: “Não nos ocupamos desta ideia segundo a qual a *praktische Menschenkenntnis* é pré-científica porque ela procede por ‘intuição’. Não sabemos isso que se entende por ‘intuição’” (POLITZER, 1969, p. 113). Não existe nenhuma técnica, seja ela de base mitológica, pré-científica ou científica, que não seja um conhecimento histórico e humano.

Como dissemos mais acima, os procedimentos empregados pelos literatos e “os conhecedores dos homens” não são ainda senão aqueles da experiência dramática corrente. Ora, esses procedimentos, suficientes para as exigências da vida em comum, são insuficientes para um conhecimento, no sentido científico da palavra. Eles não estão com efeito nem *racionalizados*, nem *sistematizados*. Eles não estão racionalizados, porque não se conhece deles nem o funcionamento exato, nem a eficácia determinada. Não se sabe por exemplo aquilo que dá exatamente a simples observação dramática e aquilo que ela não pode dar. Eles não estão sistematizados porque não é questão nem na literatura, nem na *praktische Menschenkenntnis*, enumerar exatamente os procedimentos que são empregados e fazer deles em seguida um emprego refletido. (POLITZER, 1969, p. 114)

É preciso constituir um conhecimento do homem separado das exigências morais, sociais e religiosas. Então entram em cena novamente as noções da *Crítica dos fundamentos da psicologia*, como crítica do significado convencional.

Eis aqui por que os dados efetivos da observação são confundidos a cada instante com as exigências morais, sociais ou religiosas. É isso que faz também que se empregue, de uma maneira irrefletida, certos postulados que representam uma generalização ilegítima da experiência corrente. É assim que existe um conjunto de relações significativas acessíveis a todo mundo, imediatamente: são as relações significativas as mais correntes, aquelas em que entram *de hábito* nossas falas e nossas ações. A *praktische Menschenkenntnis* generaliza. Ela crê que nossas falas e nossas significações não entram nunca senão em relações significativas convencionais, e ela interpreta nossas falas e nossas ações sobre o plano das significações convencionais. Nós temos aqui um verdadeiro postulado; aquele que nós chamamos [na *Crítica dos fundamentos da psicologia*] o *postulado da significação convencional*. Ocorre, em certas circunstâncias, que uma fala ou uma ação significam inteiramente outra coisa que a significação convencional de que elas são, de ordinário, os veículos, e que tenham ainda uma significação, enquanto que sobre o plano das significações convencionais elas não pareçam ter nenhuma. (POLITZER, 1969, p. 114)

A psicologia deve também atingir o conhecimento disso que não é social, mas individual. Politzer recorre ao sonho e à neurose para constatar a significação individual. Seria porque são fenômenos dramáticos extremos? As neuroses e os sonhos significam uma significação individual. Então que entra a psicanálise, em um capítulo constante...

Tal é o caso do sonho e dos sintomas neuróticos cujo conhecimento necessita a exploração do campo das *significações individuais*. Mas justamente, a *praktische Menschenkenntnis*, adaptada à interpretação das significações convencionais, mostra-se incapaz de explorar esse campo. Seria preciso aqui uma descoberta que

não foi aportada senão pelo método psicanalítico. (POLITZER, 1969, p. 114-115)

A análise dramática é que mostra a insuficiência científica do conhecimento prático do homem, como estágio pré-científico.

A imperfeição dos procedimentos implica naturalmente a insuficiência da análise dramática. Certamente, a análise dramática ela mesma está presente, quer na literatura, quer no conhecimento prático do homem, porque é com a ajuda do drama que eles analisam o drama. Mas eles ficam na superfície, em lugar de ir até os elementos profundos do drama. Eles [literatura e conhecimento prático do homem] explicam a ação humana por fatores genéricos: vaidade, ambição, amor, gosto pela vida ou gosto pela morte, interesse, etc., mas esses fatores são emprestados eles mesmos da superfície da experiência dramática, e não representam uma dissecação verdadeira dela, como é o caso por exemplo das explicações psicanalíticas. (POLITZER, 1969, p. 115)

### **Crítica das metapsicologias**

É contra a “metapsicologia” por fim que Politzer orientará suas críticas. Há uma lista dos tipos de metapsicologia que são objeto da crítica de Politzer, que estão do lado de uma “forma cientificamente falsa” da psicologia.

1º *A metapsicologia da alma-substância*, constituída por todas as considerações metafísicas concernentes à alma; [#] 2º *A metapsicologia dos fenômenos da alma ou metapsicologia da vida interior*; constituída por todas as considerações concernentes aos *estados da alma, os processos mentais, os fatos de consciência*, sua natureza, suas propriedades, sua classificação, e de uma maneira geral a *vida interior*, de qualquer maneira que seja. [#] 3º *A metapsicologia funcional*. Ela compreende todas as considerações concernentes às *funções mentais*, todas as considerações funcionais que tenham por tema uma ou várias das funções mentais da psicologia corrente, e mesmo, de uma maneira geral, todas as considerações funcionais das quais o tema não é tirado diretamente da análise do drama individual ou do drama estandardizado, e que não atingem a precisão do drama tal como ele é dado. [#] 4º *A metapsicologia da pessoa*. Ela compreende todas as teorias concernentes ao sujeito, ao eu, à pessoa, ao indivíduo, que não partem da análise do indivíduo singular, e que são incapazes de pôr em relevo o determinismo ininterrupto do conteúdo particular da vida do indivíduo. [#] 5º *A metapsicologia do homem*, constituída por todas as teorias concernentes à ação e ao comportamento do homem que não têm por base a análise dramática e que não objetivam o pôr em evidência dos elementos dramáticos situados abaixo da superfície da experiência dramática corrente. (POLITZER, 1969, p. 116-117)

Com este prisma da psicologia falsa, Politzer julga que somente a metapsicologia da alma-substância era questionada, e que as outras partes ainda gozavam do prestígio de psicologia positiva. Era preciso descreditar as outras partes metapsicológicas, pelo que elas têm de dependência da teoria da vida interior, de teoria de processos, de supostos sobre a natureza humana, ou animal, sobre a natureza física, de teorias abstratas sobre “vontade”, “síntese” etc. Então, o tema da transposição é copulado com as teses sobre o realismo, o formalismo e a abstração, numa soma dos aspectos da psicologia falsa que devem ser negados, e na definição positiva de “fato dramático”. “A metapsicologia é caracterizada pela transposição do drama com a ajuda do *realismo*,

da *abstração*, e do *formalismo*” (POLITZER, 1969, p. 118). Isso foi explicado na parte I detalhadamente, mas revejamos.

O *realismo* aniquila a realidade mesma do fato dramático tal como ele é dado concretamente; a *abstração* substitui os indivíduos concretos, que são os sujeitos do drama, por outros atores que são impessoais; o *formalismo* elimina a maneira precisa em que os fatos dramáticos são concretizados para não reter senão as formas em que a determinação individual não tem mais nenhum lugar. Assim o mundo da metapsicologia é *abstrato*, no sentido eminente do termo, porque ele não é senão um mundo de processos e de funções que planam muito alto acima da determinação individual do drama, e são submetidos a relações que não têm nenhum sentido humano. (POLITZER, 1969, p. 119)

O retorno ao concreto desse modo está realizado, e Politzer pode enunciar suas grandes teses positivas.

A psicologia concreta não é portanto *uma* psicologia, mas *a* psicologia, com toda a intransigência e toda intolerância que implica uma semelhante afirmação. [#] Nós dizemos, portanto: [#] 1º A *psicologia* é a ciência que tem por objeto este conjunto de fatos originais que nós chamamos o drama. Os fatos psicológicos são os segmentos do drama; o fato psicológico o mais elementar deve ser ainda um segmento do drama. [#] 2º Nós chamamos *mitológica* esta forma da psicologia que transpõe o drama em processos mentais com a ajuda do *realismo*, da *abstração* e do *formalismo*, e, de uma maneira geral, toda psicologia onde essas *démarches* estão presentes de qualquer maneira que seja. [#] 3º Nós chamamos *pré-científica* toda forma da psicologia que não tira o plano de suas pesquisas e o conjunto de seus problemas, da análise efetiva do drama e cujas afirmações não atingem os fatos dramáticos na precisão que lhes é própria. [#] 4º Nós chamamos *metapsicologia* o conjunto de pesquisas e teorias delimitadas pelas definições 2 e 3. (POLITZER, 1969, p. 119-120)

Politzer observa que a definição da psicologia concreta do fato psicológico ultrapassa a oposição entre psicologia objetiva e psicologia subjetiva, já que não é um dado da percepção interna nem um dado da percepção externa, porque o fato psicológico não é dado de nenhuma percepção; ao contrário, o drama define o fato psicológico, pois não sendo uma simples percepção, é uma “percepção complicada de uma compreensão”, ainda que a percepção seja exterior, mas “a compreensão de que se duplica não é uma percepção” (POLITZER, 1969, p. 120). Mas também se opõe a psicologia concreta aos procedimentos da “psicologia explicativa” e da “psicologia compreensiva”. A posição culminante do trajeto da psicologia concreta, com a inclusão de toda terminologia de opostos é resumida, então, neste longo parágrafo:

Somente, o fato de que o drama é um domínio significativo não justifica de todo a oposição de uma “psicologia explicativa” e de uma “psicologia compreensiva”. Pois uma psicologia “explicativa” que fizesse abstração do ponto de vista da significação, não conheceria as significações *dramáticas*: ela não seria portanto uma psicologia de todo. Por outro lado, o que importa não é a orientação até o ponto de vista da significação em geral, quer dizer até as significações em geral, mas até as significações humanas, e mais exatamente, até as significações dramáticas. Pareceria então que não é a explicação *em geral* que é para rejeitar, mas a explicação tal como ela tem sido empregada pela metapsicologia, quer dizer esta explicação que supõe o realismo, o formalismo e a abstração. A explicação

é, ao contrário, necessária, mas o que é preciso é a explicação dramática, quer dizer a explicação de segmentos dramáticos por outros segmentos dramáticos, mais fundamentais. (POLITZER, 1969, p. 120-121)

A psicologia compreensiva, como as psicologias introspeccionistas, tenta se pôr no lugar do indivíduo, como se o ato compreensivo do paciente fosse o mesmo do psicólogo, isto é, o psicólogo faz uma tentativa abstrata, que não vai deixar de recorrer a aspectos formais e gerais do psiquismo; isso porque ele não interpreta o decorrer da apresentação dramática. A exposição em primeira pessoa (ou concreta) tem seus próprios aspectos. Estes devem ser sujeitos a uma análise por parte do psicólogo, para que ele atue no concreto, e não por ser a sua compreensão dos atos segmentais dramáticos do indivíduo a mesma do indivíduo; a análise, no caso do psicólogo da “psicologia ‘compreensiva’”, antes, é utilizada para uma interpretação de abstrações que seriam intuitivas, em um “pôr-se no lugar dos outros”. Trata-se de um método simpático que Politzer considera impossível.

E ainda que a compreensão seja inteiramente outra coisa que a introspecção ou mesmo a intuição, uma psicologia puramente “compreensiva” que quisesse reviver, não seria isso senão sobre o plano das significações, dos fatos psicológicos, seria ainda calcada sobre o modelo da psicologia intuitiva, porque ela implicaria, ela também, um certo “pôr-se no lugar dos outros”. A psicologia concreta não se põe no lugar de ninguém; ela analisa o drama e explica o drama por isso que o explica efetivamente como drama, eis tudo. (POLITZER, 1969, p. 121)

Avançando a passos largos pela descrição e a negação das metapsicologias, Politzer afeta a teoria da análise elementar, com o recurso ao drama; está dizendo ele, nesse contexto de fevereiro, que sua análise dos elementos parte do drama, e que esta análise não é em si mesma nem verdadeira nem falsa; o objeto da psicologia concreta pode ser elementar desde que ela pesquise os “elementos homogêneos ao drama”, decomponha os segmentos dramáticos em outros elementos dramáticos mais profundos e mais fundamentais, “mas que implicam ainda a totalidade do indivíduo considerado em sua vida singular” (POLITZER, 1969, p. 121-122). Ao invés de ir do elementar ao todo, Politzer defende o ponto de vista gestáltico de que “todos os fatos, todas as constatações, mesmo as mais particulares, implicam já a totalidade do homem, e que o elemento o mais primitivo da psicologia dele seja já inseparável, e representa por consequência um segmento do drama” (ver bem essa definição de “segmento” aqui); não se trata para ele de “inventar uma totalidade”, que fosse soberana, ou prioritária, ou de sublinhar a existência de um todo a despeito do elementar, mas daquela totalidade que é dada, “o único meio que existe para isso consiste em estudar o drama” (POLITZER, 1969, p. 122). A oposição de fundamentos nas ciências da natureza e nas ciências do espírito era uma oposição ideológica, sendo que nem em umas nem nas outras se explicava sequer um fato psicológico como um sonho sonhado. Politzer desenvolve mais essa oposição criticamente, o que o deve colocar em um *hall* distinto no contexto dos debates sobre esses fundamentos, uma posição mais avançada. Se parece exagerada essa nossa pronúncia, veja-se.

É da mesma maneira que se reduz a oposição da *naturwissenschaftliche Psychologie* e da *geistwissenschaftliche Psychologie*. Isso que importa, com efeito, não é decidir *a priori* sobre quais tipos de conhecimento a psicologia vai se apoiar

de preferência. Isso não se decide senão *a posteriori*, quer dizer pela análise do drama, e isso depende justamente da natureza mesma do fato dramático que se analisa precisamente. Revela-se então que uma imitação cega dos métodos científicos é tão insuficiente quanto a utilização dos dados das ciências morais. Pois o que importa é a análise do drama estandardizado e aquela do drama individual. Ora, a psicologia fisiológica mesmo a mais aperfeiçoada não nos dará a psicologia do trabalho, tal como ele é, e as pesquisas históricas, sociológicas, jurídicas mesmo as mais extensas serão ainda incapazes de nos dar a explicação de um único sonho, tal como ele é no seu conteúdo particular. (POLITZER, 1969, p. 122-123)

Os métodos podem ter origens distintas desde que se analise realmente o drama. Então a oposição metodológica entre indução e dedução, não vale como problema maior; de fato, toda ciência é indutiva e apropriada ao objeto. Então, como fazer da psicologia a ciência indutiva autêntica?

Não se trata, portanto, mais de optar contra ou pela indução. Nenhuma ciência é possível sem indução. Mas se trata justamente de conceber a psicologia de tal maneira que suas induções sejam autênticas. Esse não é o caso da metapsicologia, porque o emprego da abstração e do formalismo a impede de partir dos fatos eles mesmos, na sua determinação individual. Em outros termos, longe de condenar a indução em geral, a psicologia concreta afirma justamente que as induções da metapsicologia não são induções verdadeiras, e quer conceber o fato psicológico de tal maneira que a indução verdadeira se torne justamente possível em matéria de psicologia. (POLITZER, 1969, p. 123-124)

## Transposição metapsicológica

Há uma série de dificuldades resultantes da transposição metapsicológica, que avança a discussão terminológica entre oposições de fato, de tendências psicológicas materialmente reais, discussão da qual a crítica dos fundamentos da psicologia, sem ser levada a cabo, não encontraria o termo – Politzer, então, encontrou dela o termo. Sobre essas dificuldades, o comentário geral de Politzer é que:

As dificuldades sob a forma mesma sob a qual elas existem hoje não distinguem portanto o essencial, e não é a situação verdadeira que reproduzem os termos das grandes oposições da psicologia contemporânea. *A falta, com efeito, está por toda parte na transposição, e o essencial é cada vez o retorno ao concreto.* Eis por que a psicologia concreta representa a síntese verdadeira das antíteses em questão, e é capaz de resolver a dificuldade que está na base de cada uma dentre elas. (POLITZER, 1969, p. 124)

As oposições são entre a psicologia subjetiva e a psicologia objetiva; entre a *naturwissenschaftliche* e a *geisteswissenschaftliche Psychologie*; entre a psicologia analítica e a psicologia sintética; e entre a psicologia indutiva e a psicologia “penetrante”. A série de dificuldades, com os comentários de Politzer:

1º A dificuldade que está na base da oposição entre a psicologia subjetiva e a psicologia objetiva é a necessidade, para a psicologia, de se ocupar de fatos tendo logicamente a mesma estrutura que os fatos de qualquer outra ciência. Eles devem aparecer nas mesmas condições empíricas e permanecerem ao

mesmo tempo fatos originais. Mas a psicologia objetiva não satisfaz a segunda, a psicologia subjetiva a primeira das duas condições, e nem uma nem outra satisfaz as duas de uma vez, porque as duas [psicologias] buscam o fato psicológico na percepção. A psicologia concreta dá razão à tendência objetiva de ter sustentado a necessidade de não dar à psicologia um objeto que não seja acessível nas mesmas condições que aquelas das ciências da natureza; à tendência subjetiva de ter sustentado a originalidade dos fatos psicológicos, mas ela reprova à duas de uma vez terem buscado o objeto da psicologia na simples percepção. O drama, que não é nem interior nem exterior, não resulta de uma percepção. (POLITZER, 1969, p. 124)

Na numeração está havendo uma reelaboração definitiva que recupera os elementos trabalhados em outros momentos. Se aqui a oposição é sobre a objetividade, a segunda elenca as dificuldades de uma fórmula típica de oposição entre a psicologia da ciência da natureza e a da ciência do espírito (*naturwissenschaftliche* e a *geisteswissenschaftliche Psychologie*); Politzer as denomina em alemão a fim de marcar a sua origem; e cada uma anula seu objeto de uma maneira própria contrária à outra, o conceito do mundo não é concreto nos dois casos.

2º A dificuldade que está na base da oposição entre a *naturwissenschaftliche* e a *geisteswissenschaftliche Psychologie* é conduzida pela necessidade de introduzir na psicologia as categorias fundamentais e os procedimentos das ciências da natureza, permanecendo fiel ao caráter humano dos fatos psicológicos que não é dado senão pelo aspecto significativo do drama. Mas a *naturwissenschaftliche Psychologie* não pode introduzir em psicologia as categorias e os procedimentos das ciências da natureza sem fazer desaparecer o caráter humano dos fatos psicológicos, e a *geisteswissenschaftliche Psychologie* não pode salvar esse caráter senão transportando os fatos psicológicos sobre um plano em que eles são inacessíveis às categorias e métodos científicos. A psicologia concreta dá razão a cada uma dessas duas tendências em terem sustentado a exigência que lhes é própria, mas reprova às duas de uma vez terem buscado o objeto da psicologia em um *mundo*, uma no *mundo da natureza*, a outra no *mundo do espírito*, em lugar de buscar no *drama*. Pois cada um desses dois mundos não pode resultar, em matéria de psicologia, senão de uma certa abstração aplicada ao drama. Se se consente ao contrário em renunciar a essas abstrações, as categorias e os métodos das ciências da natureza se tornarão aplicáveis em psicologia sem que o fato psicológico perca seu caráter humano, e seu caráter humano será salvaguardado, sem que a ciência psicológica se torne a ciência do *espírito objetivo*. (POLITZER, 1969, p. 124-125)

Então a terceira e a quarta divisões dizem respeito às concepções da indução em psicologia, o que coloca a questão prévia, na terceira divisão, sobre a análise e a síntese, sobre decompor e recompor, com a ideia da análise e com as ideias de forma e estrutura esgotando as suas respectivas perspectivas pela indefinição do objeto da psicologia. Esse objeto é o “drama”, e é ele que dá a matéria para as perspectivas analíticas e sintéticas.

3º A dificuldade que está na base da *psicologia analítica* e da *psicologia sintética* reside na necessidade de decompor a totalidade em seus elementos, ao mesmo tempo que de respeitar a totalidade do indivíduo, sem a qual o drama é inconcebível. Os representantes da análise elementar têm portanto razão de afirmar que a psicologia deve proceder, ela também, por via de decomposição; os

representantes da ideia de estrutura, de forma e de totalidade têm razão em se recusarem a deixar reduzir a vida psicológica a uma poeira de elementos, a partir dos quais é em seguida impossível reconstituí-la, mas as duas erram em crer que o método analítico e o método sintético devam ser aplicados à vida psicológica tal como ela é definida pela psicologia corrente, quer dizer aos resultados da transposição. O objeto da psicologia sendo uma vez definido como o drama, a totalidade do indivíduo se torna a hipótese inicial e fundamental, sem a qual nenhum fato e nenhuma noção de psicologia é concebível, e a análise elementar se torna não somente possível, mas realmente fecunda. A psicologia concreta, ao decompor inteiramente o drama, vai até os elementos que são eles mesmos dramáticos, e implicam a totalidade do indivíduo, a mesmo título que o fato ou os fatos que são decompostos. (POLITZER, 1969, p. 125-126)

Por fim, a indução tem que ser entendida em uma acepção correta, quer dizer não como indução de resultados da transposição dos conteúdos dramáticos no animismo, mas como indução de aspectos dramáticos que permite a generalização como última etapa de considerações psicológicas.

4º A dificuldade que está na base da oposição entre a psicologia *indutiva* e a psicologia *“penetrante”* reside na necessidade de conduzir a leis que, sendo gerais, sejam as leis da vida psicológica. Os partidários da psicologia indutiva têm razão em se esforçarem em empregar a indução, os partidários da psicologia *“penetrante”* têm razão em negar o valor psicológico das induções da psicologia corrente. Mas os dois [tipos de partidários] estão errados de crerem que a indução tal como ela há sido empregada geralmente por esta última [a psicologia corrente] seja uma indução no sentido próprio do termo. Pois é aos resultados da transposição que o psicólogo clássico aplica a indução. Ora, a transposição destrói o drama; e as generalidades que se creem ter da *indução* vêm, de fato, das *démarches* da transposição, e em todo caso, a transposição tendo eliminado o drama, as induções efetuadas sobre os resultados da transposição não podem se reencerrar nenhum ensinamento concernente ao drama: eis por que essas induções parecem vazias. As induções que partem do drama ele mesmo conduzem, ao contrário, a *generalidades dramáticas* aplicáveis ao drama de onde elas são tiradas. (POLITZER, 1969, p. 126-127)

Então, a grande síntese de Politzer, não é uma do “justo meio”, mas síntese verdadeira, uma síntese que ultrapassa as oposições que são reais porque são falsas; não se trata de dar “uma *solução de princípio* a uma antinomia puramente teórica, mas indicar a *direção* na qual se encontra a *solução de fato* de dificuldades reais” (POLITZER, 1969, p. 127). “Aliás, se à psicologia concreta sucede por toda parte se pôr como *síntese*, é que as antíteses nas oposições à psicologia científica ordinária são as exigências da psicologia concreta, mas imperfeitamente distinguidas” (POLITZER, 1969, p. 127). Então há por toda parte nas psicologias assim distribuídas uma exigência subentendida de divisar a originalidade da psicologia do drama. Mas elas não encontraram a solução.

A *originalidade* que reclamam para os fatos psicológicos os partidários da psicologia introspectiva, não é justamente senão a originalidade do drama, de que eles têm malgrado a transposição, guardado a lembrança, mas que eles não podem distinguir na sua natureza verdadeira, por causa justamente da transposição. A *geisteswissenschaftliche Psychologie* reclama no fundo o retorno ao drama, mas ela está ainda muito perto da transposição para não crer na necessidade de garantir a aplicação do ponto de vista da significação ao subentender os fatos

psicológicos como *espírito*. (POLITZER, 1969, p. 127)

Essa mesma necessidade de um erro de transposição se encontra em outros dois tipos de metapsicologia, a da “forma” e a da “compreensão”, que seriam atuais por pretensamente considerarem materiais significativos. Mas para Politzer “significativo” significa “dramático”, que é a objetividade original da psicologia possível objetivamente; por isso ele conclui, sobre mais duas tendências contemporâneas:

A censura segundo a qual a psicologia clássica destrói as formas e as estruturas não é senão um protesto ainda confuso contra a *transposição* em geral que caracteriza a metapsicologia, e a afirmação da primazia e da soberania das formas e das estruturas, não é senão uma afirmação imperfeita da exigência segundo a qual todos os fatos psicológicos e todas as noções psicológicas devem ser segmentos do drama ou se reportar a um ação dramática que implica sempre o indivíduo considerado “*as a whole*”. A esterilidade que se censura à indução em matéria de psicologia não é de fato senão sua impotência de se aplicar ao drama, e a introdução da “compreensão” ou da “penetração” no lugar da indução não é senão uma maneira desviada de exigir da indução partir não dos resultados da transposição do drama, mas do drama diretamente. (POLITZER, 1969, p. 127-128)

A psicologia concreta então estava no ar, se a tendência ao drama já era percebida; mesmo, porém, que ainda não se houvesse encontrado a inspiração fundamental e realizado a sistematização dos saberes que lhe são próprios. A psicologia concreta é então principalmente uma “inspiração nova”, uma “atitude”, ruptura com a metapsicologia, retorno à tradição do “drama”, e plano de “pesquisas positivas”, que não precisa inventar todas as peças e a organização da *praktische Menschenkenntnis*. Então Politzer elogia as mais novas tendências, como necessárias historicamente.

Há um certo tempo já que se lhe têm consagrado a psicologia de Freud, a psicologia individual de Adler, a caracterologia e a psicologia industrial tal como elas são praticadas por seus representantes os mais esclarecidos. Todas essas tendências não têm *na sua inspiração fundamental* outro objeto que o drama e outro objetivo que *o aprofundamento da experiência dramática*. (POLITZER, 1969, p. 128-129)

Elas são o aperfeiçoamento dos procedimentos da *praktische Menschenkenntnis*, no que se refere, aliás, a respostas ao drama individual (psicanálise, psicologia individual e caracterologia) e ao drama estandardizado (psicologia industrial). Essas novas formas da psicologia devem romper por via de um retorno à tradição dramática com a forma clássica da psicologia que resulta do interesse animista, e portanto com a “transposição”.

Mas o que está para se fazer, é ajudar justamente essas pesquisas a tomarem nitidamente consciência de si mesmas. É preciso mostrar que a psicanálise, a psicologia individual, a caracterologia, não são nem ciências à parte, nem partes especiais da psicologia corrente, pois as formas verdadeiras de uma pesquisa científica não podem deixar subsistir ao lado de si as formas falsas; ainda menos podem elas representar seus capítulos particulares. (POLITZER, 1969, p. 129)

Elas não podem ser as partes aplicadas das formas falsas de pesquisa da psicologia. Sobre a síntese da crítica politzeriana das categorias e das escolas clássicas, Politzer repete-a em uma forma superior, dizendo que:

É preciso mostrar que o realismo, a abstração e o formalismo não desempenharam nenhum papel nos conhecimentos que nos aportaram as tendências em questão, que cada vez mesmo que elas conduziram a uma descoberta verdadeira, não foi senão se distanciando e se liberando dessas *démarches*. (POLITZER, 1969, p. 130)

É preciso então retornar à tradição dramática, colocar no centro das preocupações teóricas pesquisas que tenham essas características, absorvidas até então pelo “edifício central da metapsicologia”, para se fazerem “descobertas psicológicas verdadeiramente novas” (POLITZER, 1969, p. 130). A psicologia concreta poderia ser refutada somente se se demonstrasse que não houve a transposição, a que tantas vezes se refere Politzer, pelas psicologias que trabalham com construções teóricas dessa transposição do dramático no animista, não, portanto, justificando-se com o repertório metapsicológico.

Toda crítica, com efeito, que terá a pretensão de basear-se sobre os fundamentos da psicologia, deverá se mover no nível das *démarches* que presidem a maneira com a qual a psicologia obtém efetivamente seus fatos, suas noções, e pronunciar-se sobre o número e a legitimidade dessas *démarches*. (POLITZER, 1969, p. 131)

É, afinal, sobre todos estes pontos que deve versar o psicólogo, para poder julgar as pretensões de reformar a psicologia.

### **A perspectiva em julho de 1929**

Sobre a atitude da psicologia concreta, em julho de 1929, “Onde vai a psicologia concreta?”, então teremos a seguinte posição, implicando assim toda a sua novidade.

Quando nós chamamos “psicologia abstrata” a psicologia saída da teologia da alma, e quando nós lhe opusemos a “psicologia concreta” nós portanto enunciamos os resultados da crítica como nós a orientamos. Esta crítica era orientada não até teses, mas até sua estrutura, e é por isso que ela objetivou a oposição que concerne não às teses sustentadas de um lado e de outro, mas à atitude mesma que as engendra. (POLITZER, 1969, p. 149)

Enfim, quanto à posição mais fundamental de Politzer (crítica dos fundamentos mesmos) em relação à psicologia clássica, denotado está o trabalho constante de questões em psicologia que era feito já havia alguns anos. Mas, concluindo pela perspectiva de Bianco (2016), então, se o radicalismo da psicologia concreta como crítica da ideologia psicológica já se apresenta nos grandes termos, a crise epistemológica que sofrem os temas de Politzer o conduz à identificação *psicologia concreta = psicologia materialista*. Há esse momento, é verificável esse momento. Tem que ser notada, então, a atitude da psicologia concreta, e aqui, sua identificação com a psicologia materialista como momento conclusivo do percurso de Politzer. Então observemos as posições que tenham concomitância temática, e ver-se-á a descontinuidade posicional. É preciso insistir ainda nas marcas do tradicional e clássico. Em termos os mais gerais, o procedimento tradicional da psicologia clássica (do bergsonismo incluído) – é opor processos a processos.

Certamente quando o esforço materialista baseia-se sobre uma psicologia que se ocupa de processos, não pode estar em questão senão opor processos a processos: aos processos espirituais processos materiais (POLITZER, 1969, p. 151).

Vemos a face dupla de Janus da psicologia clássica, de mesmo corpo tradicional. A psicologia clássica se divide em espiritualismo e materialismo – a mesma divisão clássica das correntes da filosofia. Temos decorrente de uma determinada ideia de matéria uma ideologia particular, de mesma base epistêmica, o materialismo tradicional.

O que poder-se-ia fazer aqui da ideia de matéria, enquanto que sua intervenção em psicologia é devida essencialmente à limitação do velho materialismo pelas próprias *démarches* {iniciativas, trad. portuguesa} constitutivas da psicologia saída da teologia, e por consequência por toda a situação ideológica e social de que esta aqui é a expressão? (POLITZER, 1969, p. 151)

O materialismo tem origem na teologia, do mesmo modo que o espiritualismo – então está identificada a grande linha e o seu bífido. O materialismo tradicional é uma parte da psicologia clássica. A grande linha implica, então, uma crise no momento mesmo dos avanços científicos que haveriam de rearranjar o quadro das ciências humanas, e houve o rearranjo; Politzer tratou principalmente de questioná-lo. Por exemplo, sobre a crise do contexto histórico, Politzer diz que se tratará muitas vezes do animismo tentando acompanhar linhas de fatos constatados pela ciência; e Politzer propugna um retorno ao mundo humano. Então será necessário observar o que é o concreto (volver ao indivíduo).

Muito se falou nesses últimos tempos da orientação ideológica da psicologia. Ao se constatar a falência da psicologia de inspiração fisiológico-biológico-experimental, tem-se de novo posto o problema que consiste em saber de qual ordem são os quadros teóricos e os conhecimentos que supõe toda a pesquisa psicológica. E é assim que se chegou a opor à psicologia-ciência da natureza, a psicologia-ciência do espírito. (POLITZER, 1969, p. 163)

Por isso o problema da definição do “fato psicológico”. Sobre o que é fato psicológico então, haverá a ruptura epistêmica com a psicologia tradicional.

É a mesma coisa em psicologia. Somente é preciso para essa uma concepção absolutamente clara do fato psicológico, absolutamente clara e absolutamente positiva. As determinações que partem de uma concepção confusa ou mitológica do fato psicológico não podem compromissar a psicologia positiva. [#] Ora, o objeto da psicologia é dado pelo conjunto dos fatos humanos, considerados em sua relação com o indivíduo humano, quer dizer enquanto eles constituem a vida de um homem e a vida dos homens. [...] Ora, os acontecimentos humanos neles mesmos têm uma estrutura e são submetidos a um determinismo que o psicólogo deve conhecer para poder em seguida considerar os mesmos acontecimentos em relação ao indivíduo. (POLITZER, 1969, p. 165)

A importância do indivíduo para a psicologia concreta coloca o problema da abstração universal concreta do capitalismo, não anulando um determinado conceito de sujeito, com suas responsabilidades sociais e históricas. Então temos em consequência daquela definição do fato psicológico, a constatação histórica das concepções mitológicas nas duas correntes, materialismo tradicional, espiritualismo. Reforça-se que os fatos humanos devem ser considerados na sua relação com o indivíduo, também que a abstração concreta do capitalismo afeta o indivíduo deterministicamente, e que esse é o verdadeiro determinismo. A psicologia materialista, na resolução dos termos da disputa, é verdadeiramente humanista. “O materialismo da psicologia no

sentido científico do termo deverá ter uma tomada {influência, trad. portuguesa} direta sobre as coisas humanas” (POLITZER, 1969, p. 152). É no materialismo histórico que encontramos o humanismo e o determinismo humano das causas. Conhecimento das causas verdadeiras implica uma atitude nova, dentro da estrutura da sociedade. Note-se qual a atitude política da psicologia concreta, que é a psicologia que conhece o verdadeiro determinismo das causas sociais. Sobre a necessidade histórica de proteção de uma instituição, então, Politzer vai ter de argumentar para justificar sua posição no debate da psicologia no contexto.

*Política;* é assim sem dúvida que se vai registrar a orientação materialista da psicologia concreta. Uns dirão que a psicologia concreta não pôde, ela também, escapar à regra comum das doutrinas “obrigadas a se colocar sob a proteção de uma potência material: Igreja ou partido político”. Outros nos dirão: “É infinitamente lamentável que você tenha sacrificado as surpresas de uma impulsão jovem e vigorosa à execução mecânica de um programa em limites estreitos”. (POLITZER, 1969, p. 160)

Lalande se decepcionou com Politzer nesse sentido, ao ler uma passagem da *Crítica dos Fundamentos da Psicologia* (Cf. POLITZER, 1969, p. 160). Nas posições avançadas de julho de 1929, as relações entre psicologia e materialismo dialético estão de tal maneira imbricadas que já não se viam diferenças.

Em outros termos a psicologia inteira não é possível senão consagrada na economia. E é por esta que ela supõe todos os conhecimentos adquiridos pelo materialismo dialético e deve constantemente se apoiar neles. É portanto bem o materialismo que representa a verdadeira base ideológica da psicologia positiva. (POLITZER, 1969, p. 167)

Porém, se se confundem, não se identificam, apesar de afirmações avançadas, tais como: “a determinação dos fatos psicológicos eles mesmos é uma determinação econômica” (POLITZER, 1969, p. 169). Não se identificam porque se, de um lado, pode estar em questão “uma psicologia do trabalho na medida em que o trabalho é considerado em relação com os indivíduos” (POLITZER, 1969, p. 169), e, portanto, a reação do indivíduo à determinação do universal é estandardizada, por outro, a própria liberdade do indivíduo ainda é questão para Politzer – há uma tese da não determinidade ontológica do sujeito, que, parece-nos, guia os critérios de Politzer. Então Politzer assume a necessidade histórica da proteção de uma instituição, e que a psicologia é consagrada na economia; essas duas ciências se confundem, mas não se identificam, e o critério não objetivista atua no sentido de discutir a liberdade e as restrições dessa liberdade do homem.

## **Psicologia e materialismo dialético**

Contudo, as posições avançadas de julho de 1929 exigem o realismo materialista dialético, e é nesse sentido que Politzer compara: “Se se quer uma comparação, pode-se dizer que a psicologia é para a economia isso que a fisiologia seria para a física e para a química” (POLITZER, 1969, p. 169-170). Porém, em relação à “psicotécnica”, vai haver algumas restrições, pois, nesse caso, merece crítica porque “a psicologia se pôs à obra para descobrir os meios que permitem a servidão completa do indivíduo à produção”

(POLITZER, 1969, p. 168). A reserva tem uma função crítica quando se considera a relação entre psicologia e marxismo. Politzer herda de sua própria pesquisa anterior a exigência de passar pelo indivíduo a visão da totalidade concreta, sendo esse o critério do concreto em psicologia. Há um fundo de antiobjetivismo no objetivismo mesmo, e o que ele quer, em julho de 1929, é, de fato, “pôr somente em evidência a relação absolutamente íntima que une a psicologia ao marxismo no momento que seu objeto é, de uma maneira geral, o conjunto dos fatos humanos reais, considerados somente do ponto de vista de sua atualidade individual” (POLITZER, 1969, p. 170). A tese antiobjetivista serve como critério para distinguir, também, dois tipos de determinismos materialistas: o econômico e o médico, pois, para ele, a psicologia está encadeada na economia antes do que na medicina. Dentre as posições avançadas de julho de 1929, o critério antiobjetivista ainda serve para distinguir o determinismo econômico como verdadeiro e o determinismo médico como abstrato? É o que supomos. Politzer abre uma nova alínea afirmativa para a nova psicologia, neste sentido que vai tentar validar um determinado objetivismo. Então, sobre a nova psicologia (principalmente o behaviorismo e a psicanálise), Politzer se manifestará positivamente quanto ao dispositivo das “reações”: “O determinismo psicológico será aquele que se manifestará no conjunto de suas [do indivíduo] reações e não aquela que vai de um processo a outro processo” ((POLITZER, 1969, p. 172). A nova psicologia é uma psicologia do determinismo das reações e tem por objeto o conjunto das reações no âmbito do indivíduo. Por exemplo, a determinação dramática do complexo familiar, do complexo de Édipo. A determinação, assim, é dramática, e está em oposição ao determinismo meramente mecânico, do materialismo tradicional, na linguagem e nas relações de processos.

É assim que a formação do complexo de Édipo depende da organização da família, porque desta organização decorrem situações determinadas que determinam a vida e a evolução do indivíduo, como o horário dos caminhos de ferro determina as intenções do viajante (POLITZER, 1969, p. 173).

O determinismo então é claro, assim como o aspecto de “drama” da vivência individual e o significado dessa vivência. A nova psicologia forneceria bons dispositivos teóricos, que se coadunam com a teoria do drama e do determinismo particular que Politzer defende. Nesse sentido, teria melhorado a situação histórica da ciência psicológica e era possível um programa positivo, em julho de 1929, isso apesar das teses desorientadoras do materialismo médico e sociológico, que vigoravam desde o século XIX.

Se esta orientação até uma concepção “dramática”, quer dizer humana, do determinismo em psicologia torna-se mais e mais sensível nos trabalhos psicológicos recentes, é por contra manifesto que as concepções e os programas faltam ainda em precisão. Com efeito, o todo não é considerar o indivíduo “as a whole” e examinar suas reações nas situações dadas. É preciso considerar o indivíduo que é efetivamente e as situações tal como elas são efetivamente. É preciso, em outros termos, uma concepção verdadeiramente concreta ao mesmo tempo do indivíduo e dos acontecimentos humanos e das situações humanas. (POLITZER, 1969, p. 173)

Havia o que Politzer chama de concepção unilateral e abstrata do indivíduo em função do meio, na psicologia clássica, a partir de uma compreensão sociológica, também clássica. O exemplo que ele dá é aquele de Durkheim, que negligencia a situação econômica fundamental, já que “o acento é posto manifestamente sobre a situação ideológica”, assim como na situação “tecnológica” (POLITZER, 1969, p. 173) sem mais induções a partir de experiências individuais. O que não significa que Politzer não reconhece o progresso relativo da sociologia ao introduzir o ponto de vista social. Mas acentua a determinação econômica. Há um esforço de combinação entre a nova psicologia e o determinismo econômico de tipo marxista, que, aliás, não causa estranhamento e mostra o senso do oportuno de Politzer. Como ele diz: “E se nós falamos a linguagem ‘estímulo-resposta’, é preciso que o psicólogo saiba de qual maneira as condições econômicas regulam os acontecimentos aos quais o indivíduo deverá ‘reagir’” (POLITZER, 1969, p. 175). Melhora a situação da psicologia com a sociologia durkheimiana, mas existem sérias restrições nessa metodologia. Politzer acentua de modo marxista a determinação econômica como a mais fundamental – e o esquema estímulo-resposta tem que ser posto nesse quadro do materialismo econômico marxista. No mundo humano não existe determinação de processos, segundo Politzer, como se essa determinação se tratasse de um mecanismo, mas se trata de uma lei econômica, no quadro da qual a psicologia tem que inserir o seu indivíduo.

O que importa aqui ainda não é a mecânica de termo a termo e ponto por ponto da determinação tal como ela vai “da percepção ao movimento”, mas o fato justamente de que o indivíduo deve se adaptar às condições que são reguladas por uma lei que não é de forma alguma psicológica. (POLITZER, 1969, p. 175)

Contra a determinação de processos, a lei-econômica na qual se insere a lei-psicológica sobre o plano dramático. De onde segue a síntese conclusiva e oportuna, bem própria ao texto de Politzer: “Seja como for, e para ser mais compreensível, a determinação dos fatos psicológicos é materialista sobre o plano dramático e não sobre aquele dos processos” (POLITZER, 1969, p. 176). A psicologia está para a economia..., mas não é a economia, não é a mesma coisa que lidar com determinações econômicas, no sentido estatístico, numérico, etc., nem mesmo categorial. “Nós não queremos dizer que o papel da psicologia consiste em pesquisar atrás dos fatos psicológicos a determinação econômica. Nós dizemos somente que a análise completa dos fatos psicológicos efetivos revela esta determinação” (POLITZER, 1969, p. 177). Eis que aparece o enunciado do que foi notado por Daniel Hameline, em outro contexto, mas que aparece de novo aqui, (*apud* MARIQUELA, 2007, p. 108), da “síntese doutrinal da psicanálise com o marxismo”, como se segue: “e não há nenhuma espécie de contradição entre o método psicanalítico ou o método marxista como querem crê-lo certos confucionistas” (POLITZER, 1969, p. 178, *itálico* nosso). Observe-se que nunca há invasão de uma ciência no campo da outra. “Não há uma ‘teoria materialista do sonho’. Há o estudo do sonho na psicologia que é materialista” (POLITZER, 1969, p. 178).

Nos dois artigos, estávamos basicamente lendo, traduzindo e comentando as articulações dos artigos da *Revue de psychologie concrète*, de fevereiro e de julho de 1929. Fizemos a compreensão de como Politzer mudou suas posições e a interpretação

da inflexão que ele opera no sentido do materialismo histórico, com suas antíteses ao clássico e a suas teses sobre o que deveria ser a psicologia científica.

## **Bibliografia**

BERGSON, H. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Trad. João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.

BIANCO, G. (Ed.). *La signification du concret. Psychologie et philosophie chez Georges Politzer*. Paris: Hermann, 2016.

MARIGUELA, M. *Psicanálise e surrealismo: Lacan, o passador de Politzer*. Piracicaba-SP: Jacintha Editores, 2007.

POLITZER, G. *A filosofia e os mitos*. Trad. Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

\_\_\_\_\_. *Contre Bergson et quelques autres. Écrits philosophiques, 1924-1939*. Paris: Flammarion, 2013.

\_\_\_\_\_. *Crítica dos fundamentos da psicologia. A psicologia e a psicanálise*. Trad. Marcos Marcionilo e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. Piracicaba-SP: Editora UNIMEP, 1998.

\_\_\_\_\_. *Écrits 1. La philosophie et les mythes*. Paris: Éditions Sociales, 1973.

\_\_\_\_\_. *Écrits 2. Les fondements de la psychologie*. Paris: Éditions Sociales, 1969.

\_\_\_\_\_. *Le bergsonisme: une mystification philosophique*. Paris: Éditions Sociales, 1946.

\_\_\_\_\_. *Os fundamentos da psicologia*. Trad. Ana Maria Marques de Almeida. Lisboa: Prelo, 1978.

**Recebido em:** 20 jan. 2021 — **Aceito em:** 28 dez. 2021.

# A percepção do texto musical de Kierkegaard por meio do pensamento de Baumgarten

## *The perception of Kierkegaard's musical text through Baumgarten's thought*

### **Felipe Sá Cavalcante Alves**

Doutorando em Filosofia pela USP

Bolsista FAPESP<sup>1</sup>

felipe.sa@usp.br

<https://orcid.org/0000-0001-6262-0027>

**Resumo:** O presente artigo tem como objetivo traçar alguns elementos da estética de Baumgarten no ensaio “Os Estádios Eróticos Imediatos ou o Erótico Musical” (1842), escrito por Kierkegaard sobre Don Juan por meio da análise de passagens específicas das obras dos presentes autores. Esta análise fornecerá as ferramentas para compreender como A, pseudônimo do ensaio, pretendeu criar um texto musical que tenta posicionar o leitor para prestar atenção no que está sendo dito e como está sendo dito.

**Palavras-chave:** Baumgarten; Kierkegaard; Don Juan; texto musical.

**Abstract:** *This paper aims to trace some elements of Baumgarten's aesthetics in the essay “The Immediate Erotic Stages or the Musical Erotic” (1842), written by Kierkegaard about Don Juan through the analysis of specific passages from the works of the present authors. This analysis will provide the tools to understand how A, the pseudonym for the essay, intended to create a musical text that attempts to position the reader to pay attention to what is being said and how it is being said.*

**Keywords:** *Baumgarten; Kierkegaard; Don Juan; musical text.*

---

<sup>1</sup> Este trabalho conta com o apoio financeiro da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo número 2021/07504-0.

## Introdução

O presente artigo pretende ressaltar que a apresentação da análise da música e de Don Juan – empreendida por Kierkegaard sob o pseudônimo A na primeira parte de *Ou-Ou* (1842) no ensaio intitulado “Os Estádio Eróticos Imediatos ou o Erótico Musical” – é indissociável da forma por meio da qual são retratados no referido ensaio, que tenciona posicionar o leitor para que esse se situe na esfera da estética, entendida tanto como análise de obras de arte, quanto como percepção dessa mesma obra pelo corpo.

Assim, tentar-se-á mostrar que ao analisar a figura de Don Juan, expondo que nele se vê a ideia da genialidade sensual representada pela música, o pseudônimo procura, ao mesmo tempo, posicionar o leitor por meio do texto para que ele possa, além de ler, também ouvir o clamor sensual que está sendo retratado. O objetivo ao qual se propõe A, então, não seria apenas o de comunicar uma ideia, uma análise, mas almeja tornar o seu próprio ensaio musical, mostrando ao leitor que ele deve ser também ouvinte do texto. Somente assim esse seria capaz de ouvir a Don Juan e o seu harmonioso desejo e, conjuntamente, a representação de um modo de vida.

Para traçar esse percurso, recorreremos a certos aspectos da obra de Baumgarten, que, aliando filosofia e poesia, construiu uma obra rigorosamente lógica e coesa que fornece elementos sem os quais, segundo julgamos, a percepção da estratégia empregada por A de posicionar o leitor a ouvir um modo de vida seria dificultada e que, uma vez percebida, pode, através desses próprios elementos, ser mais bem compreendida.

Assim, na primeira parte do artigo, delinearemos certas noções do pensamento de Baumgarten. Para tal, utilizaremos as *Meditações filosóficas sobre alguns tópicos referentes à essência do poema*<sup>2</sup> (1735), a *Metafísica* (1739) e a *Estética* (1750/58). Na segunda parte, será analisada a exposição de Don Juan empreendida pelo pseudônimo, e de que modo o objetivo do texto em questão assemelha-se às reflexões do filósofo alemão, introduzindo, contudo, um novo sentido ao conceito de estética.

## Filosofia e poesia em Baumgarten

Nas *Meditações*, Baumgarten (1993, p. 10) afirma que sua intenção é “mostrar claramente que a filosofia e a ciência da composição do poema [...] constituem um casal cuja união é totalmente amigável”. Essa empreitada pretende mostrar que o conhecimento sensível não é algo a ser descartado pelo fato de ser indeterminado, como se não tivesse valia frente ao conhecimento distinto. Pelo contrário, trata-se de mostrar que o conhecimento sensível encerra em si características que o tornam belo e persuasivo quando comparado ao conhecimento distinto, puramente intelectual do filósofo: se o conhecimento a ser comunicado e ansiado pelo filósofo é aquele que é inteligível em todas as suas partes, de modo que expressa, por meio da abstração da razão, a universalidade do objeto analisado, o conhecimento sensível, por outro lado, procuraria comunicar as particularidades do objeto, procedendo de modo a que sua comunicação, em vez de abstrata e árida, seja bela e prazerosa. Assim, o conhecimento sensível não é dispensável, mas passível de ser comunicado. Não à toa, o sétimo parágrafo

---

<sup>2</sup> A seguir citado como *Meditações*.

das *Meditações* afirma que: “O DISCURSO SENSÍVEL PERFEITO é aquele cujos elementos contribuem para o conhecimento das representações sensíveis” (BAUMGARTEN, 1993, p. 13), e tal discurso seria a poesia.

Sendo o discurso sensível por excelência, é próprio da poesia o conhecimento extensivo das representações, em oposição ao conhecimento intensivo da filosofia. A esse respeito, diz o parágrafo dezesseis das *Meditações*: “Se uma representação A representar um número maior de coisas que outras representações B, C, D, mas se apesar disso as representações que ela contém forem todas confusas, nesse caso A é MAIS CLARA que as outras sob o PONTO DE VISTA EXTENSIVO” (BAUMGARTEN, 1993, p. 16). As representações da poesia são, portanto, extensivas, não fornecem a verdade de maneira distinta, como a filosofia; por isso mesmo, ela apresenta um maior número de características do objeto tratado, o que não quer dizer que o conhecimento extensivo recaia no âmbito da irracionalidade. Antes, as representações mais poéticas são as claras, não as obscuras, pois possuem marcas distintas que possibilitam reconhecer o objeto, e quanto mais determinado for o objeto, tanto mais a sua representação se prestará ao seu reconhecimento.

Partindo desse princípio, Baumgarten poderá afirmar que, sendo o indivíduo absolutamente determinado, as representações singulares serão por isso as mais poéticas. Para o poeta, portanto, é preferível representar as coisas singulares, determinando-as. Por isso mesmo, o nome próprio pode ser altamente poético, desde que o poeta, não o usando de maneira abstrata, trate de descrever as suas marcas distintivas, aumentando a clareza extensiva fornecida pela representação sensível no indivíduo desenvolvido.

Quanto mais claras as representações sensíveis, mais fácil será à poesia causar uma sensação forte no leitor. A sensação é entendida como a representação das mudanças percebidas quando da leitura da poesia, podendo a representação ser boa ou má. Ou seja, a boa poesia afeta o leitor, e o afeto despertado é que gera a sensação, interferindo no seu estado atual, causando-lhe prazer ou desprazer. O prazer da poesia advém da preocupação que o poeta dispensa ao conteúdo e da determinação que procura no seu trato, ampliando cada vez mais a clareza extensiva. Assim, por exemplo, Baumgarten falará do julgamento dos sentidos feito pelo órgão afetado por determinada representação, sendo possível falar do julgamento da audição, julgamento esse baseado no prazer ou desprazer produzido em nós ao percebermos a métrica de um poema, a alternância entre sílabas longas e curtas mesclada aos tropos de linguagem, como a metáfora e a sinédoque. A perfeição do poema levaria o leitor a reconhecer a sua harmonia, agarrando sua atenção, de modo que possa perceber que a harmonia do poema revela um todo coerente tanto pela utilização das palavras e recursos estilísticos da língua, quanto pela unidade da obra alcançada através do tema, ao qual todas as outras ideias sensíveis expostas no decurso da narrativa estão ligadas. “A beleza universal do conhecimento sensitivo será:”, diz a *Estética*, “1) o consenso dos pensamentos entre si em direção à unidade; consenso este que se manifesta como a BELEZA DAS COISAS E DOS PENSAMENTOS” (BAUMGARTEN, 1993, p. 100). A perfeição de tal consenso levantaria de imediato a questão pela ordem, de modo que a beleza do conhecimento sensível se dá no consenso entre o que pensamos de modo ordenado

com a própria ordem das coisas.<sup>3</sup> A beleza de que se trata, portanto, é a “BELEZA DA ORDEM e da disposição” (BAUMGARTEN, 1993, p. 100).

Todavia, as concepções de estética entre uma obra e outra diferem, pois na *Estética*, obra de maturidade, o que se entende por conhecimento sensível não diz respeito apenas à poesia, mas engloba toda a esfera da sensibilidade. Assim, logo no começo dessa obra é dito que: “A Estética (como teoria das artes liberais, como gnoseologia inferior, como arte de pensar de modo belo, como arte do *análogon* da razão) é a ciência do conhecimento sensitivo” (BAUMGARTEN, 1993, p. 95). Enquanto ciência, a estética é definida não só pela poesia, ocupando-se exclusivamente da perfeição que é o discurso sensível, mas inclui a sensibilidade como um todo, desde as artes liberais, passando pela gnoseologia inferior entendida como método de determinar o cognoscível<sup>4</sup>, pelo modo de pensar belo — ordenado —, e compreendendo-a como análoga à razão.

Contudo, para melhor compreender o novo sentido conferido ao conhecimento sensível, faz-se necessário considerar alguns aspectos da *Metafísica*, mais especificamente, de acordo com nosso propósito, da psicologia empírica. A psicologia se ocupa da consciência, o que, para Baumgarten, significa que ela se ocupa da alma enquanto força representativa, pois essa é consciente dos pensamentos, os acidentes da alma. A alma é ligada ao corpo, de modo que as representações recebidas dependem da posição do corpo no mundo. Diz Baumgarten (BAUMGARTEN, 1993, p. 58): “Meu corpo ocupa uma posição determinada neste mundo: ele possui um lugar, uma época, uma situação”. Se certos objetos são pensados obscura ou claramente, se pertencem, para usar a terminologia baumgartiana, ao reino das trevas ou ao reino da luz, isso está diretamente ligado à posição do meu corpo. A psicologia empírica, portanto, investiga como a faculdade de sentir — a sensibilidade — representa os estados da alma e do corpo por meio dos órgãos do sentido. Esses coordenam as representações do mundo: se sinto a luz, isso deve ser atribuído à faculdade da visão, e, se sou capaz de ouvir, é porque possuo a faculdade do som.

Na psicologia empírica, portanto, mostra-se como a alma, por meio do corpo, percebe os objetos de maneira imediata. Desse modo, as marcas distintivas percebidas no objeto podem ser mais claras ou mais obscuras, porém quanto mais percebo do objeto de maneira clara, tanto mais minha percepção é viva. “A vivacidade do pensamento e do discurso constitui o estilo brilhante; seu oposto é o estilo áspero (que é um modo árduo de pensar e de falar)” (BAUMGARTEN, 1993, p. 64). À vista disso, conclui-se que é o discurso sensível que persuade e seduz, em oposição à dureza lógica do discurso filosófico.

Assim, se, por exemplo, a imaginação e a sensação foram trabalhadas nas *Meditações* ligadas exclusivamente à poesia, na *Metafísica* e na *Estética* é pensado como essas faculdades e outras, como as da perspicácia, da memória e a de compor, aplicam-se ao conhecimento sensível como um todo. Essas, sendo interpretadas agora como

---

3 A esse respeito, Daniel Dumouchel (1991, p. 479-480) nota que a beleza em Baumgarten não é objetiva, mas o modo mais perfeito do nosso conhecimento sensível. Sendo uma beleza sensível, contudo, diz respeito não a uma perfeição encontrada no objeto, antes indica a perfeição da intuição sensível do sujeito desse mesmo objeto à medida que é determinada esteticamente, permitindo a sua expressão concretamente.

4 Cf. Buchenau (2013, p. 145).

faculdades inferiores, “podem ser pensadas apenas enquanto articulações do pensamento, isto é, segundo a perspectiva da metafísica, que assinala as suas possibilidades com a absoluta generalidade que lhe é peculiar” (TOLLE, 2015, p. 84). Por isso, como dito na citação acima, se a vivacidade do discurso é maior dependendo da quantidade de percepções claras, o discurso ali indicado diz respeito não apenas ao artista mas também a qualquer ser humano: ambos fazem uso das mesmas faculdades para ordenar o seu conhecimento e conhecer os objetos. O artista, contudo, é quem compõe um discurso, ou argumento, mais unificado em meio à multiplicidade, isto é, é capaz de, ao estabelecer um tema, compor um fio narrativo de modo a que tudo a ele se liga.

Com essas considerações em mente, passamos agora à apresentação de alguns aspectos da exposição da música e de Don Juan efetuada na primeira parte de *Ou-Ou*.

### **O clamor sensual de Don Juan**

Não há registros de que Kierkegaard possuía qualquer obra de Baumgarten, porém, em uma entrada nos diários intitulada “Estética”, que data de 1842, período de finalização de *Ou-Ou*, é citada uma frase do nono parágrafo das *Meditações*, com o nome de Baumgarten no início da sentença, no qual se afirma que o poema é o discurso sensível perfeito.<sup>5</sup> Não sabemos, pelos diários ou obras publicadas, o quanto Kierkegaard se ocupou de Baumgarten, contudo vários elementos da obra do filósofo alemão podem ajudar a identificar e a compreender a metodologia empregada por A, pseudônimo do ensaio sobre a música. Antes dessa análise comparativa, é necessário ter em mente determinados aspectos do objetivo de A ao descrever a figura de Don Juan.

O interesse de A por Don Juan deve-se ao amor do pseudônimo por Mozart e ao desejo de mostrar que o compositor austríaco encontrou a ideia musical por excelência, trabalhando-a de maneira inigualável. Ora, a ideia que não apenas pode ser expressa pela música mas que também é absolutamente musical é a da genialidade sensual. Essa, em meio a sua imediaticidade, é designada como “uma força, um tempo, impaciência, paixão” (KIERKEGAARD, 2013, p. 93). Não sendo captada num único momento de tempo, distanciando-se, portanto, da pintura, nem encontrando sua expressão adequada na determinação de interioridade que é a escultura, ou nos materiais da arquitetura, ela é essencialmente musical, pois ocorre numa sucessão de momentos, o que exprime seu caráter épico; esse, porém, se dilata no tempo de modo que seu desenvolvimento venha concretizar-se em palavras, isto é, na linguagem em seu sentido mais eminente, que, no decorrer no tempo, é aparentado da história. A genialidade sensual, por sua vez, não deixa de ser linguagem, só que em um sentido muito específico, a saber: o de que qualquer expressão da ideia é linguagem. Contudo, a ideia erótico-sensual por excelência é linguagem enquanto é determinada ao ser excluída pelo espírito. Isto é, enquanto princípio a sensualidade veio ao mundo quando o cristianismo, com o conceito de espírito, excluiu-a do seu domínio, porém, nessa exclusão, pressupõe a sensualidade como princípio que lhe é oposto: como o demoníaco.

---

<sup>5</sup> Cf. Kierkegaard (2010, p. 371).

Pressuposta como princípio ao ser excluída pelo cristianismo, a sensualidade na figura de Don Juan não intenta representar sua individualidade, antes, trata-se de, por meio dele, representar a universalidade da sensualidade em seu mais alto grau que, entendida corretamente, não é a sensualidade que seduz por meio de planos que exigem uma consciência desenvolvida, fazendo recair o portador de tal capacidade reflexiva em categorias éticas, e não mais estéticas. A ideia da genialidade sensual pode ser descrita, portanto, como o desejo que deseja ardentemente, que por sua própria força “produz um efeito gerador de sedução” (KIERKEGAARD, 2013, p. 135).

Se representa a universalidade da ideia da genialidade erótico-sensual, do desejo que deseja ardentemente, isso faz de Don Juan, segundo A, uma força que se assemelha a uma vibração musical, um constante pairar entre ideia e indivíduo. Representando o princípio que encontra sua expressão perfeita na música, que é o meio mais abstrato, a Don Juan não é dado o direito de ser indivíduo, e sim uma constante ondulação no tempo, por isso ele não tem consciência e, ao mesmo tempo, é inútil querer compreendê-lo apenas com o uso da razão, pois ele não se situa no âmbito do pensamento lógico. Por mais abstrato que possa ser reconhecê-lo, sua abstração encontra-se na esfera da sensualidade. Sendo assim, para captá-lo verdadeiramente, importa, então, lançar mão dos órgãos dos sentidos. Desse modo, um dos maiores desafios do pseudônimo seria o de, no e por meio do texto, posicionar o leitor de modo a que possa ouvir o clamor de Don Juan. Assim, é dito que: “Não se ouve aqui Don Juan na qualidade de indivíduo singular, não se ouve o seu discurso, ouve-se antes a sua voz, o clamor da sensualidade [...]” (KIERKEGAARD, 2013, p. 133). Em outra passagem, lemos de maneira ainda mais contundente:

O que em contrapartida farei é, em parte, iluminar a ideia de tantos lados quantos os possíveis [...], e continuar assim a circunscrever cada vez mais o território no qual a música habita, bem como a angustiá-la para que irrompa e, na medida em que ela se fizer ouvir, sem que eu possa todavia dizer mais que não seja: ‘ouve’. Em minha opinião, terei feito o máximo que a estética é capaz de fazer. (KIERKEGAARD, 2013, p. 122)

Assim entendido, podemos ver como a estratégia literária de A pode ser mais bem compreendida quando nos lembramos de certos aspectos do pensamento de Baumgarten, conforme visto acima.

Para se entender o porquê de a ideia da genialidade sensual ser musical e o porquê de Don Juan ser sua perfeita representação, o pensamento é impotente. Querer usar a razão para deixar as coisas mais claras é incorrer em uma sequência de mal-entendidos. A razão perguntaria, talvez, a idade e a feição do nosso sedutor, tentaria fazer sentido do fato de que seduziu mil e três mulheres. Que haja uma lenda que ponha tal número como uma marca de Don Juan, não indica que a razão deve verificar as condições do país onde seduziu, ou mesmo verificar o nome de todas as mulheres seduzidas, pelo contrário, esse número, ou a falta de uma descrição mais acurada da sua personalidade, aponta que o importante, aqui, é dele se aproximar pelos sentidos, no caso: ouvindo-o. A esfera dos sentidos possui, para A, lógica e importância próprias. Nessa esfera, o pensamento só seria capaz de raciocínios distorcidos. O uso do pensamento na análise de A, assim, tem o propósito de indicar o quanto Don Juan

é refratário a uma abordagem racional, devendo ser abordado por meio dos sentidos. É evidente a aproximação entre Baumgarten e Kierkegaard.

Outro fator importante a ser considerado é a importância dispensada ao corpo. Mostrar a validade da esfera estética, e como certas ideias só podem ser apreendidas nela, é ponto crucial. Porém, junto a isso, soma-se o fato de que na esfera estética o corpo deve atuar mais do que o intelecto e, como se trata de apreender um princípio musical, deve-se aprender a ouvi-lo pelo correto posicionamento do corpo por parte do leitor, uma vez que compreende que aquilo sobre o que se discorre encontra-se no âmbito dos sentidos. A descrição que A faz de Don Juan como alguém que paira entre ser indivíduo e ideia, como representação que é uma vibração musical, não importando sua aparência ou número de mulheres seduzidas, é já o método empregado para, por assim dizer, purificar o leitor de certos preconceitos e mal-entendidos do pensamento, posicionando-o de modo a inteligir que deve exercitar a sua audição para ouvir o sedutor, mas também para perceber que o próprio texto pretende ser musical, moldando-se à figura de Don Juan.

Aqui, mais uma vez, vemos como para A o conceito de estética não se restringe só ao estudo de obras de artes, mas estende-se aos sentidos como um todo, como vimos ao descrever determinados aspectos da *Metafísica* e *Estética*. Contudo, ainda que esses pontos de contato entre os dois pensadores possam ser verificados, cabe notar uma diferença entre o conceito de estética de ambos, a saber, em Kierkegaard a estética passa a ter um significado existencial. Como aponta Eric Ziolkowski (1992, p. 33) já no título de seu artigo sobre Baumgarten e Kierkegaard, entre o conceito de estética dos pensadores em questão há um salto semântico. A ciência fundada por Baumgarten percorreu um longo caminho até chegar em Kierkegaard, mas, passando pelo idealismo e o romantismo alemão, a estética, principalmente em *Ou-Ou*, que é a obra que aqui nos interessa, denota uma existência poética, isto é, a reflexão poética não é meramente formal, também não é apenas conteudística, antes é imersa no conteúdo artístico, buscando nele a perfeita adequação entre forma e conteúdo, e isso para, simultaneamente, poder viver por meio da obra de arte em sua mais alta expressão uma existência que é ela própria poética.

Desse modo, ao buscar posicionar o leitor no texto e por meio do texto, A pretende que aquele, ao ouvir o clamor da sensualidade, sinta e até mesmo viva em si o que a voz de Don Juan comunica, a saber: um desejo que deseja ardentemente porque a sua própria vida é a representação deste desejo.

Nesse ponto, é interessante notar que Kierkegaard já foi severamente criticado por sua exposição da música por meio de A. Grande parte das críticas sublinham que a música não se restringiria aos conteúdos meramente sensuais, podendo trabalhar com primazia temas éticos e religiosos. Mais difícil, contudo, é encontrar críticas ao método empregado no ensaio para delinear a fronteira entre a música e a linguagem propriamente dita. Um exemplo de crítica direcionado nesse sentido encontramos em um artigo de Curt Paul Janz a respeito da concepção de música apresentada no ensaio em questão. Janz (1957) faz duras reprimendas ao que ele chama de método topográfico (*topographische Methode*) empregado por Kierkegaard. Antes de analisar as observações desfavoráveis ao método do ensaio, cabe citar a passagem na qual A apresentaria este método. Diz o pseudônimo:

Se eu imaginasse dois reinos que estabelecessem fronteira um com o outro, e um deles me fosse conhecido e com bastante rigor, mas o outro me fosse totalmente desconhecido e se, por mais que eu desejasse tal coisa, me tivesse sido vedada a entrada naquele reino desconhecido, então, eu seria todavia capaz de produzir em mim uma representação desse reino. Ia andando até às fronteiras do reino meu conhecido, seguia sempre pela fronteira e, enquanto fazia isto, descreveria com este movimento o contorno daquele país desconhecido, obtendo uma representação geral, apesar de nunca lá ter posto os pés. (KIERKEGAARD, 2013, p. 101-102)

A coloca-se na posição de um apaixonado pela música, um diletante. Ela é, portanto, o reino desconhecido que ele deseja conhecer pelas fronteiras na divisa com o reino que, para ele, é conhecido, a saber, a linguagem. Foi dito acima que a música é concebida no ensaio como um tipo de linguagem, o único que pode expressar verdadeiramente a sensualidade sensual. E isto parece ser, segundo entendemos, o que pode ser apreendido entre a fronteira da linguagem com a música: a passagem do som melodioso à palavra concreta, que é também melódica, mas em grau menor. Assim, se em certo momento A afirma que a palavra é superior ao som musical, uma vez que designa algo mais aparentado ao espírito, ele tem por objetivo, justamente, posicionar o leitor de modo que possa perceber o que a música, em si, pode falar.

Não é negado que a música possa tratar de temas religiosos, é dito, contudo, que ela encontra sua expressão maior na esfera dos sentidos. Isto é, o interesse de A é encontrar o elemento primordialmente musical da música, o que ele encontra é precisamente que esse elemento consiste numa linguagem puramente estética, que afeta imediatamente o corpo, mas que, ainda assim, afeta-o como um meio de linguagem associado ao espírito, podendo afetar o ouvinte de modo espiritual, ainda que do ponto de vista do demoníaco.

Se, a partir do seu reino conhecido, A intenta conhecer o reino desconhecido, deve-se atentar que o objetivo é, conhecendo a linguagem, familiarizar-se com o contorno do reino da música, isto é, o pseudônimo busca a essência da música. É como se dissesse que, sendo a essência da música a musicalidade que se dirige aos sentidos, ela, mais do que qualquer outro meio, pode identificar-se com a sensualidade em seu mais alto grau.

Desse modo, a crítica de Janz de que a música não é um terreno plano e uniforme, que não poderia ser conhecido com base num método topográfico, e que, apesar das semelhanças entre música e literatura, afirmar que se pode conhecer a música pelo conhecimento da literatura é uma afirmação ousada, perde sua força, pois não se trata de, pela fronteira dos meios de comunicação da linguagem concreta, delinear a música como um todo, mas sim o seu limite, o seu cerne ou essência. Janz prossegue, alegando que ao ver na linguagem concreta um meio superior à música, Kierkegaard teria desconsiderado o esforço (*Mühe*) desprendido pelos escritores para comunicar seus assuntos interiores, e quão mais fácil é para a música nos deixar vivenciar sentimentos como o amor, ódio, prazer e tristeza. A conclusão, segundo Janz (1957, p. 378), seria a de que Kierkegaard teria, ao fim e ao cabo, uma má relação com a música e, ainda, escolhido um método infeliz para conhecê-la.

Diante de tais acusações, A teria a saída retórica de que sabe muito bem que não pertence “à tribo escolhida dos entendidos em música” e que fala na posição de um

prosélito. Enquanto prosélito, estaria consciente de que aquilo que apresenta é tão somente uma migalha que, veja bem, pode conter algo singular, ainda que “debaixo de uma vestimenta pobre” (KIERKEGAARD, 2013, p. 101). Falando do ponto de vista de um amante da música de Mozart, pretende comunicar algo nessa condição. Contudo, sua retórica indica, segundo entendemos, que seu texto não é, e nem quer ser, um exame detido da ópera de Mozart ou da música em geral, e sim apontar que a música, no seu cerne, é sensualidade que se dirige, para além do deleite com a obra de arte, a incitar um modo de vida. Cabe ao leitor sentir que a migalha oferecida no texto deve ser por ele encontrada por meio do correto posicionamento no texto. O ouvido, o mais espiritual dos órgãos, deve aprender a ouvir atentamente. Não por outro motivo, A relata sua experiência de amante da música que, passo a passo, foi aprendendo a ouvir detidamente:

Diz a velha experiência que não é agradável esforçar dois sentidos ao mesmo tempo, e utilizar muito a vista, ao mesmo tempo que se tem o ouvido ocupado, torna-se assim factor de frequente perturbação. Por isso, quando se ouve música, há tendência para fechar os olhos. Isto aplica-se em maior ou menor grau a toda a música, e a Don Juan in *sensu eminentiori*. (KIERKEGAARD, 2013, p. 157)

Assim, A, ao ir ao teatro, procurou um lugar recôndito onde pudesse, sem maiores perturbações, desfrutar, não da unidade dramática da ópera que, comparada ao elemento musical, é imperfeita, mas para aprender a ouvir, e, quanto mais julgava ter entendido a musicalidade da peça, tanto mais se distanciava do que pudesse roubar a atenção dos ouvidos.

Houve alturas em que teria dado por um bilhete, agora nem sequer preciso de pagar um táler por um bilhete. Fico cá fora no corredor, encosto-me à divisória que me separa dos lugares do espectador, então, o efeito produzido é fortíssimo, é em si mesmo um mundo, apartado de mim, não sou capaz de ver nada, mas estou suficientemente perto para ouvir e, contudo, infinitamente longe. (KIERKEGAARD, 2013, p. 157)

## Considerações finais

O esforço de A para redigir um texto musical é, assim, além de um esforço para posicionar corretamente o leitor de modo a que possa ouvir o clamor de Don Juan, mostrar, pela musicalidade do texto, que o leitor deve aprender a ouvir corretamente, buscando se distanciar de tudo aquilo que é secundário à atenção dos ouvidos. E busca desenvolver no texto esse objetivo para que o leitor, ainda, perceba que a voz, cantada e melodiosa, ou falada, usando palavras concretas, tenha o poder de comunicar ideias que se relacionam diretamente com a vida do ouvinte, ou, no caso, com a vida do leitor-ouvinte. A figura de Don Juan, portanto, é a representação do poder da voz e do que ela fala. Tema tão caro ao pensamento de Kierkegaard e à sua concepção de linguagem. Os desdobramentos deste projeto, porém, são assuntos para outro momento.

## Referências bibliográficas:

BAUMGARTEN, A. G. *Estética: A lógica da arte e do poema*. Tradução de Miriam Sutter Medeiros. São Paulo: Editora Vozes, 1993.

BUCHENAU, S. *The Founding of Aesthetics in the German Enlightenment. The Art of Invention and the Invention of Art*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

DUMOUCHEL, D. A. G. Baumgarten et la naissance du discours esthétique. *Dialogue*, vol. 30, no. 4, p. 473-501, 1991. Disponível em: <https://doi.org/10.1017/S0012217300011823>. Acesso em: 18 jun. 2023.

KIERKEGAARD, S. *Kierkegaard's Journals and Notebooks, Volume 3: Notebooks 1-15*. Edited by Niels Jørgen Cappelørn, Alastair Hannay, Bruce H. Kirmmse, Joel Rasmussen, Vanessa Rumble, and David D. Possen. Princeton: Princeton University Press, 2010.

\_\_\_\_\_. Os Estádio Eróticos Imediatos ou o Erótico Musical. In: \_\_\_\_\_. *Ou-Ou. Um Fragmento de Vida (Primeira Parte)*. Tradução do dinamarquês, introdução e notas de Elisabete M. Sousa. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2013, p. 81-171.

JANZ, C. P. Kierkegaard und das Musikalische, dargestellt an seiner Auffassung von Mozarts "Don Juan". *Die Musikforschung*, 10. Jahrg., H. 3, p. 364-381, 1957. Disponível em: <https://doi.org/10.52412/mf.1957.H3.2611>. Acesso em: 18 jun. 2023.

TOLLE, O. *O nascimento da estética no século XVIII*. São Paulo: Editora Clandestina Ltda., 2015.

ZIOLKOWSKI, E. J. Kierkegaard's concept of the aesthetic: a semantic leap from Baumgarten. *Literature and Theology*, vol. 6, no. 1, p. 33-46, 1992. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/23925235>. Acesso em: 18 jun. 2023.

**Recebido em:** 25 mar. 2022 — **Aceito em:** 29 maio 2023.

# A formação da vida intelectual e o ato de ensinar do professor

## *The intellectual life formation and the teacher act of teaching*

**Willian Kalinowski**

Doutorando em Filosofia pela UFPEL

Bolsista CAPES

willianka2013@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-6425-3301>

**Resumo:** Neste artigo, a partir de Antonin-Dalmace Sertillanges e Santo Tomás de Aquino, abordaremos dois aspectos da vida do professor: 1) a *vida intelectual* como vocação interior, que exige espírito, condições e métodos que possibilitem a *estudiosidade*, e 2) a partir de Santo Tomás de Aquino, veremos se o *ato de ensinar*, após os conhecimentos adquiridos na *vida intelectual*, é ato da vida contemplativa ou da vida ativa. Esperamos compreender em que medida a vida intelectual possibilita os meios para a formação do mestre e como o *ato de ensinar*, após os conhecimentos adquiridos pelo professor na vida de estudos, transforma-se em ato da vida ativa.

**Palavras-chave:** Vida intelectual; estudiosidade; ato de ensinar.

**Abstract:** *In this article, based on Antonin-Dalmace Sertillanges and Saint Thomas Aquinas, we will address two aspects of the teacher's life: 1) intellectual life as an inner vocation, which requires spirit, conditions and methods that enable studiousness, and 2) from Saint Thomas Aquinas, we will see whether the act of teaching, after the knowledge acquired in intellectual life, is an act of contemplative life or active life. We hope to understand to what extent intellectual life provides the means for training a master and how the act of teaching, after the knowledge acquired by the teacher in his life of studies, becomes an act of active life.*

**Keywords:** *Intellectual life; studiousness; act of teaching.*

## Introdução

Neste artigo procuraremos apontar em que consiste a formação da *vida intelectual* do professor e como, após o contínuo processo de formação do intelecto e do caráter, o professor pode ensinar, transmitir e iluminar em seus alunos a ciência que adquiriu ao longo de uma sólida vida intelectual, fazendo uso dos princípios e potências naturais de cada aluno. Como referenciais teóricos utilizaremos as obras *A vida intelectual: seu espírito, suas condições, seus métodos*, de Antonin-Dalmace Sertillanges, e *De Magistro: sobre o Mestre*, de Santo Tomás de Aquino.

A partir da obra do teólogo francês Sertillanges, analisaremos alguns pontos que entendemos pertinentes para nossa argumentação em torno da constituição da vida de estudos do professor. Todavia, tentaremos apresentar o objetivo integral do autor ao escrever aquele livro. Em Santo Tomás, faremos uso de todo o escrito sobre o ensino, porém, com ênfase no último artigo, que discute se o *ato de ensinar* é ato da vida contemplativa ou da vida ativa. É importante ressaltar que não pretendemos discutir profundamente o que Santo Tomás afirma ser o ensino, mas sim como se dá o *ato de ensinar*, tendo como premissas que o professor ensina para que o aluno atualize todas as suas potências naturais, principalmente o *intellectus* e a *voluntas*, pois estas são as potências superiores da alma humana.

Em *A vida intelectual*, Sertillanges escreve que a formação intelectual é um processo infinito e contínuo. A realidade, que é fonte do conhecimento, é um mar onde o oxigênio para o mergulho é sempre insuficiente. O desenvolvimento da vida intelectual do mestre está intimamente vinculado à contemplação e à sua vida de estudos. *A vida intelectual* é uma vocação à qual é chamado o professor. Um chamado à entrega da própria vida em busca do saber e da formação intelectual: “Ela exige uma séria resolução. A vida de estudos é austera e impõem pesadas obrigações. Ela recompensa, e largamente, mas requer uma dedicação de que poucos são capazes” (SERTILLANGES, 2019, p. 19).

Por outro lado, quais são os desdobramentos da formação intelectual na vida pedagógica? O mundo, segundo Sertillanges, precisa de luz, todavia, como adquirir essa luz que tanto o mundo quanto os alunos que estão no mundo precisam? E após adquiri-la, como preparar o campo para iluminar o aluno? Como ajudar o aluno a atualizar as suas potências e capacidades naturais? Como contribuir para que o aluno desenvolva virtudes e hábitos para o bem de seu ser e de sua personalidade? Para poder exercer seu papel de mestre e condutor das soluções dessas questões, é preciso, de fato, que o professor estude.

No entanto, ao professor, que quer ensinar seus alunos, basta uma vida intelectual, contemplativa? Para responder a esta pergunta, vamos recorrer à obra *Questões disputadas sobre a Verdade*, sobretudo a questão 11, chamada de *De Magistro*. Como dito anteriormente, não desejamos neste artigo definir o que é ensino, mas pretendemos mostrar como Santo Tomás entende o modo de ensinar: *algo em potência na vida contemplativa e ato na vida ativa*. Tendo como pressuposto a vida contemplativa, ou

seja, uma sólida formação intelectual, que atualiza a vida da inteligência do professor e o coloca à disposição para o ato da vida ativa, no ensinar, Santo Tomás (*De Veritate*, q. 11, a. 1, resp) diz: “Pelo modo de ensinar, se faz no discípulo a ciência semelhante à que está no mestre, levada de potência ao ato”. Notem bem: o discípulo possui em si naturalmente a potência do *intellectus* para o saber e o conhecer. Sabendo disso, o professor deve, por meio do ato de ensinar, ensinando as conclusões, causas e premissas, conduzir o aluno à plena atualização de suas próprias capacidades e potências. Logo, em seu fim último, a sabedoria do professor somente se realiza no *ato de ensinar*, ou seja, pela vida ativa ao ensinar e conduzir seu aluno no conhecimento da realidade.

### **A vida intelectual como vocação**

O professor, é um intelectual, e precisamos ter isso sempre em mente. É ele quem vai ensinar as conclusões que sua inteligência outrora aprendeu — seja pelo intelecto dos primeiros princípios, seja pela razão discursiva —, e isso se desenvolve por meio de sua vida intelectual, que tem como objeto o ente, a realidade. Sertillanges nos auxiliará a conceituar, ou seja, a compreendermos o que é a vida intelectual. Qual sua essência, isto é, o que ela é. Para que depois de defini-la possamos dar passos para entender sua formação, isto é, como ela deve ser.

Sertillanges (2019), seguindo Tomás de Aquino, entende que a vida intelectual se realiza pela contemplação da realidade, que tem como centro a *virtude da estudiosidade*<sup>1</sup>. Com isso, não é a vida intelectual uma atividade qualquer. Sua essência é viver para o desdobramento da intelectualidade e do espírito, que é *o ato próprio da vida humana*. A vida intelectual que o professor deve levar é um todo orgânico, um estilo de vida, e não simplesmente uma atividade intelectual qualquer, como a técnica, muitas vezes, simplesmente, para ganhar seu salário.

A inteligência é a potência que nos permite conhecer o ente e sua essência, e o próprio do sábio é conhecer para depois ordenar. (TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra os Gentios*, L. 1, C. 2). É preciso ter em mente, desde já, esta verdade introdutória para Santo Tomás (TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 57.): *o bem do intelecto, constantemente, é a verdade*. Ora, as virtudes intelectuais especulativas, segundo o autor da *Questão disputada De Magistro*, aperfeiçoam o intelecto a especular sumamente bem: *especular sobre aquelas verdades evidentes; especular sobre aquelas verdades não evidentes*. Os hábitos intelectuais aperfeiçoam a parte intelectual. Por isso, ao adquirir esses hábitos, a obra da inteligência que é descobrir o essencial, acaba se tornando mais madura, consistente e perfeita naquilo que lhe é próprio. O intelecto, ao apreender o ente e sua essência, executa sua atividade própria. Este é, para Santo Tomás (*De Veritate*, q. 1. a. 1, resp), o ato do intelecto. Todavia, todo ente humano conhece objetos, ou diretamente ou por um intermediário. Na *Suma Teológica*, no *Tratado das virtudes em geral*, especialmente na questão 57, o Aquinate fala sobre as virtudes intelectuais especulativas. O conhecimento dos primeiros princípios é direto. É *o hábito do intellectus* que aperfeiçoa essa disposição primeira e imediata do intelecto. A *scientia* é um hábito especulativo adquirido, cuja disposição leva o intelecto ao

---

<sup>1</sup> Santo Tomás dedica toda a questão 166 da II-II da *Suma Teológica* ao estudo da virtude da estudiosidade, que tem por objeto o próprio conhecimento.

conhecimento de uma conclusão a outra, “aperfeiçoa o intelecto para o que é último num determinado gênero de cognoscíveis” (TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 57, a. 2, resp). Por exemplo, o médico que estuda medicina, conhece as causas do corpo, da saúde, e junto com a técnica que deve adquirir pela experiência, possui um hábito da ciência médica ou da cura do corpo.

O *intellectus*, que pela apreensão simples consegue conhecer o ente, ou melhor, inteligir um aspecto da realidade universal, aponta sua miséria e grandeza frente a toda realidade. Miséria, uma vez que seu conhecimento é limitado e se inclina ao ilimitado, sempre em potência em relação ao todo da realidade. Grandeza, visto que alcança o essencial das coisas, atividade própria do homem. Por fim, ensina Santo Tomás (TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 57, a. 2, resp)) que, pelo hábito da *sapientia*, o intelecto se aperfeiçoa no conhecimento das realidades que estão no último grau, não sabidas imediatamente, mas que pelo raciocínio se chega ao conhecimento das causas primeiras e mais elevadas. Aqui o ser intelectual julga e ordena todas as coisas. E, em certas situações, por se habituar na sabedoria, pode o homem ser chamado de filósofo, o amigo da sabedoria. Portanto, o hábito intelectual é de suma importância para a realização do próprio ato de ser do homem, pois quanto mais habituado a conhecer a verdade, mais racional e conforme a sua natureza ele será. Deste modo, podemos dizer que *a virtude* e *o conhecer* possuem uma ligação íntima.

O objetivo de Sertillanges, em *A vida intelectual*, retomando-o, é mostrar ao pretense intelectual métodos eficazes à aprendizagem e ao desenvolvimento dos hábitos intelectuais, mas para isso é preciso que adquiramos um outro hábito: *a estudiosidade*. Aqui surge a ideia central do livro: é preciso dispor e organizar a vida para se conseguir uma vida intelectual, é preciso acima de tudo moderar o apetite intelectual para chegar à verdade, é necessário dizer não à vã curiosidade que impede a inteligência de aprofundar seu olhar para *a essência das coisas*, pois só assim é possível alcançar o *intellectus*, a *scientia* e a *sapiência*. Por isso, Sertillanges não reduz a vida intelectual a uma simples operação comum, mas a define como uma verdadeira vocação intelectual, organizada e disposta pela virtude da *estudiosidade*. A vida intelectual é uma vocação. Eis aí o conceito de vida intelectual:

Falar de vocação é referir-se àqueles que pretendem fazer do trabalho intelectual sua própria vida, tanto os que têm todo seu tempo para dedicar ao estudo, como os que, empenhados em ocupações profissionais, reservam para si, como feliz suplemento e recompensa, o desenvolvimento profundo do espírito. (SERTILLANGES, 2019, p. 27)

Não há a limitação de chamar intelectual somente aquele que dedicasse exclusivamente ao estudo, mas àqueles que deixam seu espírito se abrir e transformar pela verdade. Por isso, construir uma autêntica vida intelectual também é possível àqueles que não possuem seu tempo em integralidade ao cultivo dos saberes, mas que resolveram responder às exigências e responsabilidades da vida intelectual. Realizar suas obrigações e depositar seu tempo mais agradável e frutífero a longos treinamentos, ou seja, organizar sua vida neste mundo completamente caótico para se chegar a um profundo conhecimento, e assim receber a recompensa da verdade. Isso é possível pelo fato de que em toda parte — e em todo momento — estamos em

contato com as coisas, com a realidade, e, por isso, é possível que o *intelectual-professor* consiga apreender dessa realidade alguma verdade, algo que seja íntimo e verdadeiro.

Contemplar a verdade é realização, ato de desenvolver o espírito, e somente aquele que, efetivamente, pela entrega de si e pela resposta à vida de estudos como vocação, pode gradativa e continuamente se atualizar pelo saber. Para responder ao chamado e contemplar a verdade, que é eterna e impessoal, e que está também dentro de nós, como sentido e fundamento de nossa existência, é preciso profundidade e penetração. Pelas palavras de Sertillanges, vejamos a seriedade do assunto:

Digo profundo para descartar a ideia de um verniz superficial. Uma vocação não se satisfaz com vagas leituras e pequenos trabalhos dispersos. Exige penetração e continuidade, um esforço metódico, que vise uma plenitude que corresponda ao apelo do Espírito e aos recursos que Ele nos quis comunicar. Esse apelo não pode ser prejulgado. Entrar por um caminho que não se pode trilhar com segurança só pode resultar em fracassos. (SERTILLANGES, 2019, p. 27)

Para o vocacionado à vida intelectual, como vemos, é necessário antes de tudo um discernimento sobre a seriedade desse grandioso chamado, realizado pelo próprio Deus no interior do intelectual. Muitos nascem com essa disposição para o *maravilhamento*, para a *admiração* que os impulsiona ao filosofar, ao conhecer, com dizia Aristóteles:

Os homens começam e começaram a filosofar movidos pela admiração (thaumazein); a princípio, admirados com os fenômenos surpreendentes mais comuns; logo, avançando pouco a pouco, e colocando-se problemas maiores, como as mudanças da lua e os relativos ao sol e as estrelas, e sobre a geração do universo. No entanto, quem se coloca um problema ou se admira, reconhece sua ignorância. De fato, se filosofaram para fugir de sua ignorância, é claro que buscavam o saber em vista do conhecimento e não por alguma utilidade. E assim atesta o ocorrido. Pois essa disciplina começou a ser buscada quando já existiam quase todas as coisas necessárias e relativas ao descanso e ao cuidado da vida (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 982b).

Este discernimento, afirma Sertillanges, “acontece nos primeiros anos da formação, em uma formação provisória, que consideramos apenas como ponto de partida” (SERTILLANGES, 2019, p. 27).

Quando o autor de *A vida intelectual* descreve o modo de alcançar a profundidade dos saberes, podemos notar que, junto à noção de busca da sabedoria profunda, abrangente e verdadeira, está uma noção de espírito, de movimento da alma que pressupõe a preparação do ambiente que possibilite a penetração e a comunicação das verdades ao intelecto. Isso se dá na vida interior, na solidão e intimidade consigo mesmo:

Quando a calma do silêncio instaura-se em você e somente o fogo sagrado crepita, longe da balbúrdia das ruas, e quando a paz, que é a tranquilidade da ordem, estabelece a ordem do pensamentos, dos sentimentos, das investigações, você está na disposição ideal para aprender, você é capaz de reunir, para depois criar; está exatamente no umbral da obra: não é momento para pensar nas misérias, para deixar correr o tempo e vender o Céu por ninharias. A solidão permite-lhe estar em contato consigo mesmo, contato absolutamente necessário se você quer realizar-se, você, alguém que não pretende ser o papagaio de algumas fórmulas aprendidas, mas o profeta de Deus do interior que a cada um fala uma

linguagem única. (SERTILLANGES, 2019, p. 61)

O homem demora a descobrir o valor da solidão na sua educação intelectual, quando percebe, descobre um tesouro que ninguém mais lhe tira. Sertillanges também garante que a busca do saber para um vocacionado à intelectualidade deve ser desinteressada, ou seja, a sabedoria basta por si mesma. Da mesma forma pensava Aristóteles (Ética a *Nicômaco*, 1072b 14-30). A esse respeito, Sertillanges continua:

Além do imenso interesse da realização de si mesmo em plenitude, o estudo de uma vocação intelectual tem um interesse geral que ninguém pode se furtar. [...] Isso supõem que você vem à vida intelectual com propósitos desinteressados, não por ambição ou tola gloriola. Os guizos da publicidade só tentam os espíritos fúteis. A ambição subjugando a Verdade eterna, ofende-a. Brincar com as principais questões sobre a vida e a morte, com a misteriosa natureza, com Deus, forjar um destino literário ou filosófico às custas do verdadeiro ou independente do verdadeiro, não é um sacrilégio? Tais objetivos, e sobretudo o primeiro, não sustentam um buscador; em pouco tempo o esforço murcharia e a vaidade acabaria se contentando com o vazio, desprezando as realidades. (SERTILLANGES, 2019, p. 29)

Austeridade no ensino da verdade! Seriedade! É a atividade humana por excelência, grita Aristóteles. “O ato de Deus, ato de incomparável bem-aventurança, não pode ser senão um ato contemplativo. E dos atos humanos o mais feliz será o que mais perto puder estar daquele ato divino” (Ética a *Nicômaco*, 1178b 21-23).<sup>2</sup> O intelectual responde a esse chamado desinteressado, e pode, a partir de uma resposta definitiva e interior, viver sua vida de estudos. Somente após a compreensão da grandiosidade desta missão poderá o estudioso pensar em como adquirir conhecimento, qual o conhecimento a buscar, quais os meios a empregar, e como desfrutá-lo. Vemos na citação acima com clareza a grande responsabilidade que possuímos não só como estudiosos — acadêmicos ou não — mas, ainda, como mestres e professores daquelas almas que vêm até nós com a ânsia e o desejo natural de saber. Essa passagem nos recorda a diferença que há entre um intelectual, homem que quer aprender e ensinar a verdade, e um sofista, aquele que está interessado apenas na aparência de ser intelectual.

Um dos meios de desfrutar e provar com seriedade o trabalho criador é ensinando a verdade conhecida. Todos os alunos carecem e anseiam por isso. Veremos mais adiante, com o auxílio de Santo Tomás de Aquino, como se dá o *ato de ensinar*, após formada a base intelectual do professor. É preciso também a prática, ainda mais para o professor.

Vejamos agora como Sertillanges entende o processo de aquisição do conteúdo da ciência, quais as condições de espírito para tal, as virtudes necessárias, e, por fim, se há uma ciência a ser investigada e apreendida.

### **A virtude contém a intelectualidade em potência**

A definição de vida intelectual como vocação consagra todas as atividades do pensar com a necessidade de *ordená-las* em busca da ciência. Ao compreender a necessidade de formar o espírito à aquisição do conhecimento, o intelectual precisa

---

<sup>2</sup> Vejam que Aristóteles fala “ato de Deus”, não dos deuses. Quão longe chegou Aristóteles no conhecimento de Deus pela luz da razão natural!

preparar o espírito, fazendo-o terreno fértil para as plantas da sabedoria. Para isso, são necessárias virtudes. É o que compreende Sertillanges quando diz: “A virtude contém a intelectualidade em potência” (SERTILLANGES, 2019, p. 37). Se pensarmos o amor ao conhecimento como ponto de partida, a *estudiosidade* como meio principal e a sabedoria como seu fim, então, é a virtude que nos conduz ao nosso fim, que nos ajuda a afastar a mesquinha, a vil curiosidade e a ordenar nossa vida em condições de moldá-la com hábitos e ações que se relacionem com o corpo e ajudem a bem conduzir à alma. Nesse sentido, afirma o autor de *A vida intelectual*: “A ciência depende de nossas orientações passionais e morais” (SERTILLANGES, 2019, p. 37).

No campo da virtude, Sertillanges aponta também quais são os inimigos, isto é, os vícios opostos à virtude. Inimigos que enfraquecem todas as faculdades da alma e da vida humana, inclusive a de se aprofundar no conhecimento da verdade. Vejamos a Tabela 1 que esquematiza os “inimigos da alma” elencados por Sertillanges:

**Tabela 1: “Inimigos da alma” na aquisição do conhecimento.**

Vícios e obstáculos para a estudiosidade:	1 - A ignorância da inteligência;
	2 - A preguiça da vontade;
	3 - A sensualidade das paixões;
	4 - O orgulho de si mesmo;
	5 - A inveja do bem do outro;
	6 - A irritação por um suposto mal a si.

**Fonte: Autoria própria.**

Estes inimigos, isto é, as paixões da parte inferior da alma — a estultícia, a preguiça, a sensualidade ou luxúria, o orgulho, a inveja e a irritação — são os vícios e obstáculos apontados por Sertillanges que desordenam o estudioso no caminho de sua realização e na aquisição da ciência e da sabedoria:

As grandes intuições pessoais vêm, assim com o valor do aperfeiçoamento moral, do desapego de si mesmo e das banalidades rotineiras, da humildade, da simplicidade, da disciplina dos sentidos e da imaginação, do empenho em alcançar os grandes fins. [...] não será mais ou menos tudo isso que significa a expressão: Os grandes pensamentos vêm do coração? (SERTILLANGES, 2019, p. 41)

No âmbito moral, o filósofo francês afirma que quanto maior a virtude, mais fecundo será o estudo. A paixão, para Sertillanges, ao contrário, enfraquece a inteligência. De fato, a paixão centraliza as atividades da alma sobre seu objeto e, ao mesmo tempo, suspende qualquer forma de atividade independente da inteligência que não seja aspirada pelos fins da paixão. Produz-se, assim, uma espécie de unificação da alma na vida inferior, um empobrecimento da vida autêntica do homem. Uma escravização daquilo que há de mais superior, uma cegueira do espírito (JOLIVET, 1953, p. 183).

Por essa razão, o intelectual deve estar preparado para adquirir a virtude e nela crescer: é a virtude que orienta a vocação intelectual. Trata-se aqui da aquisição das virtudes morais cardeais definidas por Sertillanges (2019, p. 39): *prudência, justiça, temperança e fortaleza*. Além disso, nesta perspectiva, a *estudiosidade* é apontada como a virtude própria do intelectual. Uma *studiositas* moderada, virtude anexa à temperança, que não permite o excesso da curiosidade, que é um vício, mas conduz o espírito ao encontro das coisas e, no final, da Verdade Eterna. O autor de *A vida intelectual* ainda

adverte que é necessário manter um espírito de oração e também cuidar da disciplina da saúde higiênica e física do corpo.

## O campo do estudo

Entendemos então o que é a vida intelectual, vimos que não se trata apenas de uma resolução qualquer, mas, antes, de uma decisão convicta e firme de responder positivamente ao chamado que o conhecimento sério e profundo exige. Em seguida, vimos a necessidade de um espírito próprio do intelectual, um modo de vida, que vem por meio da prática das virtudes, especialmente, pela prática da virtude da *estudiosidade*, que somente surge quando acompanhada por outras virtudes chamadas morais e intelectuais. Para isso, é necessário organizar a vida, seja a ação, seja a vida interior. A solidão é importante. Tudo culminará em um solo fértil para o estudo. Neste ponto, Sertillanges nos aponta o que plantar, isto é, qual deve ser o campo do trabalho ao que o intelectual deve dedicar-se.

O intelectual precisa abastecer seu intelecto com a verdade que vem pelo sensível, mas não se limita a ele e é objetiva. O pensador deve consagrar seu tempo à busca da verdade, Sertillanges (2019, p. 75) nos diz que o “estudo é uma oração à verdade”. Há inspiração para o trabalho intelectual em tudo, e a todo tempo. Em tudo há uma realidade que pode ser pensada e estudada. Em tudo há ser, em tudo há uma ideia. A esse respeito, escreve Sertillanges:

A verdade está mais disseminada que os móveis. Ela “clama nas ruas” e não nos abandona quando a abandonamos. As ideias estão nos fatos; estão também nas conversações, nos acasos, nos espetáculos, nas visitas e nos passeios, nas leituras mais banais. Tudo contém tesouros, porque tudo está em tudo, e em um certo número das leis da natureza que governam tudo o mais [...] Qualquer raio de luz pode levar ao sol; qualquer caminho aberto é um corredor que conduz a Deus. (SERTILLANGES, 2019, p. 78)

Sertillanges, todavia, diz que não é possível dar conselhos específicos quanto ao que cada um, particularmente, deve estudar. A escolha do objeto de estudo é sempre pessoal e parcial, conforme a vocação individual. Contudo, de um modo geral é possível organizar uma ideia básica de o que estudar. Ao abordar essa questão, Sertillanges propõe a noção de *ciência comparada*:

Entendemos por ciência comparada a ampliação das especialidades pela aproximação de todas as disciplinas conexas a elas e, em seguida, a relação dessas especialidades e de seu conjunto com a filosofia geral e com a teologia [...] nenhuma ciência basta-se a si mesma, nenhuma disciplina considerada isoladamente tem suficiente luz para seus próprios caminhos. Separada, ela se encolhe, murcha, debilita-se, e, na primeira oportunidade, extravia-se. (SERTILLANGES, 2019, p. 100)

A *ciência comparada* é um conjunto de ideias e diretrizes. Podemos compreender, a partir da passagem acima, que se trata do conjunto de toda a realidade que tornará o todo inteligível, e isto é essencial para o intelectual. Santo Tomás, no início da obra *Suma contra os Gentios*, afirma que é próprio do sábio ordenar. Para o filósofo escolástico, a ciência se equivalia à filosofia, de modo que uma parte do todo presente

em determinada ciência é mais bem compreendido na ciência posterior. Mostrando a ligação que há entre todos os saberes, formando o todo orgânico das disciplinas. Para compreender o que é o homem, não basta a biologia, pois são necessárias outras ciências, e assim, sucessivamente, até chegar a filosofia e a teologia. Seguindo esta mesma tradição podemos compreender o que é o conceito de *ciência comparada* proposta por Sertillanges. Após esta formação geral, o homem pode se especializar. De certa forma, pensando nos nossos dias, é isso que o currículo escolar desde o berçário até o terceiro ano do ensino médio permite. Nessa medida, a harmonia entre as diversas ciências possibilitará as bases para a compreensão e o estudo gradual do todo, e ampliará o espírito do intelectual: “Pode-se afirmar sem paradoxo que o mergulho profundo em qualquer ciência desemboca em outras ciências [...] portanto, se você quer preparar o caminho para ter um espírito aberto, claro, verdadeiramente rigoroso, desconfie, desde o início, da especialidade” (SERTILLANGES, 2019, p. 100).

A *ciência comparada*, em suma, permite o avanço no saber, possibilitando um olhar superior medido pela ordem, hierarquia e harmonia das coisas, de forma que uma é precisada e harmoniza com a outra. Somente após esse alargamento do espírito, segundo Sertillanges, é que o estudioso deve se especializar em uma ciência ou saber particular.

### **O tomismo como campo ideal do saber**

Ao teorizar uma *ciência comparada*, Sertillanges se dirige a todos aqueles que desejam adquirir uma base sólida para seus estudos. A organicidade da realidade é, para o autor de *A vida intelectual*, o que possibilita isso. Ao estudar uma ciência, cai-se em outra, e assim, para entender uma, faz-se necessária a outra. Para entender a mecânica, é necessária a matemática; para entender a gramática, é necessária a lógica; para entender a química, é necessário conhecer a biologia. O conhecimento científico é um conhecimento pelas causas, e existe uma ordem nas causas, sendo umas anteriores às outras e, ao mesmo tempo, o princípio e o complemento de cada uma. Para explicar o eclipse, é preciso entender a interposição da lua. Para entender a interposição, é preciso estudar as leis mecânicas do sistema solar, e essas leis, por sua vez, exigem o conhecimento da gravitação; para estudar as leis da gravidade, é preciso saber a constituição da matéria; e, para saber a constituição da matéria, é preciso conhecer Deus, o que se dá por meio do estudo das ciências teóricas ou da teologia. (GARDEIL, 2013, p. 55). Como em uma espiral, vamos alargando cada vez mais nosso espírito pelo conhecimento das causas das coisas. E assim, gradativamente, até compreendermos ainda de maneira obscura o todo ordenado que é a realidade. Esse panorama geral enriquece o espírito e o amadurece para encararmos a especialidade.

Anteriormente alertamos para a dificuldade de se apontar um caminho para o estudo individual, devido ao objeto e o desejo de estudo específico de cada um. Porém, com a ideia de *ciência comparada* de Sertillanges, compreendemos a necessidade, em um primeiro momento da formação, de buscarmos um conhecimento que conceda amplitude de espírito, devido ao desejo de estabelecermos as bases das disciplinas de modo orgânico e harmônico.

Ao considerar qual seria o quadro ideal da *ciência comparada* para o estudioso, Sertillanges aconselha o *Tomismo*, ou seja, a filosofia e a teologia desenvolvidas por Santo Tomás de Aquino, como esse conjunto de ideias e diretrizes. Sobre isso, diz o filósofo francês: “O tomismo é uma síntese. Por isso, não é uma ciência completa: mas a ciência completa pode servir-se dele como de um poder de coordenação e de sobrelevação quase miraculoso” (SERTILLANGES, 2019, p. 109). *Em Santo Tomás o professor pode encontrar as bases sólidas que serão fundamento para a aquisição da ciência específica que for lecionar, especialmente o professor de filosofia.* Ali, na filosofia de Santo Tomás, estão postos os primeiros princípios que iluminam a razão no caminho das conclusões das ciências. Prossegue Sertillanges:

Nenhuma metafísica oferece às ciências da natureza princípios de ordenação e de interpretação superior mais confiáveis; nenhuma psicologia racional está numa relação melhor com o que a psicologia experimental e suas ciências anexas descobriram; nenhuma cosmologia é mais flexível e acolhedora às descobertas que desconcertaram tantas fantasias antigas; nenhuma moral serve melhor ao progresso da consciência humana e suas instituições. (SERTILLANGES, 2019, p. 110)

*Estudar Santo Tomás é como construir o edifício do saber sobre a rocha.* A vida intelectual do professor terá um mestre universal, cujos princípios são bases sólidas para o alicerce do saber. Assentadas as bases sólidas, o intelectual pode finalmente se aprofundar no seu objeto de estudo pessoal, seja a física, a gramática ou a geografia, entre outras.

Em *A vida intelectual*, são inúmeros os conselhos dados por Sertillanges. Escolhemos nos ater aos conselhos do espírito, mas pouco comentamos sobre as condições e métodos. Fizemos esta escolha devido à necessidade de compreendermos o que é a vida intelectual ou vida contemplativa na formação de um professor. A partir de agora, com o auxílio de Santo Tomás de Aquino, queremos compreender o âmbito em que acontece o ensino, se na vida ativa ou na vida contemplativa, mostrando o que caracteriza uma e depois a outra, e, por fim, definindo onde se dá o ato de ensinar.

## **Sobre o *De Magistro* e o ensino**

Tendo em mente que vamos estudar precisamente a pedagogia de Santo Tomás de Aquino, é preciso, antes de mais nada, dizer o seguinte:

S. Tomás de Aquino não escreveu nenhuma obra tematicamente dedicada à filosofia da educação. Se quiséssemos ser mais exatos, na verdade escreveu uma só, tão minúscula que pode ser resumida nas poucas linhas de um único parágrafo; são as *Quaestiones Disputatae de Magistro*, nas quais Tomás de Aquino afirma que no ensino o professor não pode, por uma necessidade ontológica, ser a causa principal do conhecimento. Esta causa é a atividade do aluno; o papel do mestre não é o de infundir a ciência, mas o de auxiliar o discípulo. “Assim como o médico é dito causar a saúde no enfermo através das operações da natureza, assim também o mestre”, diz Tomás de Aquino, “é dito causar a ciência no discípulo através da operação da razão natural do discípulo, e isto é ensinar”. Se o mestre tentar seguir uma conduta diversa, diz ainda Tomás, o resultado será que ele “não produzirá no discípulo a ciência, mas apenas a fé”. Eis tudo, pois, quanto num primeiro e rápido exame, S. Tomás de Aquino parece nos ter

a dizer sobre filosofia da educação; sua filosofia da educação é isto ou pouco mais do que isto. Aparentemente, uma verdadeira decepção. E, no entanto, que engano, e que tremendo engano, cometeriam aqueles que assim pensassem. (A EDUCAÇÃO, [s.d.], p. 4)

Aqueles que quiserem se aprofundar nessa pedagogia — que aparentemente não existe, mas que há de fato e é profunda — o devem fazer. Saliemos que nosso objetivo não é discutir o que é o ensino para Santo Tomás, mas sim propor o que acontece com o professor no *ato de ensinar*, o que acontece após a aquisição do conhecimento. Isto é, mostrar que o professor sai da vida contemplativa e vai para a vida ativa. Tomemos como pressuposto aquilo que Santo Tomás ensina nos três primeiros artigos da questão exposta em *De Magistro: o professor ensina*. Mas o que é ensinar? *Ensinar é fazer o aluno conhecer as conclusões que o mestre já conhece através das próprias capacidades do aluno*. Discutiremos a partir do quarto e último artigo da questão se o ato de ensinar é ato da vida contemplativa ou da vida ativa. Além disso, se sendo da vida ativa, teria como preliminar a vida contemplativa? Eis as questões que investigaremos.

*De Magistro*, que integra as *Questiones disputatae de veritate*<sup>3</sup>, é composto de quatro artigos, a saber: (1) Se o homem — ou somente Deus — pode ensinar e ser chamado de mestre; (2) Se se pode dizer que alguém é mestre de si mesmo; (3) Se o homem pode ser ensinado por um anjo; (4) Se ensinar é um ato da vida ativa ou da vida contemplativa (DE GODOI, 2013, p. 65).

Ao explicar se o homem pode ser chamado mestre ou somente Deus, o Doutor Angélico enfatiza que preexistem em nós algumas habilidades que ele chama de razões naturais ou razões seminais que estão em potência, e essas são infundidas por Deus. Todavia, são passadas ao ato por um agente extrínseco próximo, e não diretamente por Deus:

Do mesmo modo que se diz que o médico causa saúde no doente pela atuação da natureza, também se diz que o professor causa conhecimento no aluno com a atividade da razão natural do aluno. E é nesse sentido que se diz que um homem ensina outro homem, pois o aluno recebe em potência aquilo que com a ajuda do mestre se torna ato. (*De veritate*, q. 11, a. 1)

A capacidade de conhecer existe no homem, mas de forma passiva: "*Intellectus potentia animae est*" (TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 79, a. 1, resp). Deus, ao criar a espécie humana, dotou-a com a capacidade para conhecer a realidade, seja intuitivamente, seja raciocinando:

Pois, entender é apreender, pura e simplesmente, a verdade inteligível; ao passo que raciocinar é proceder de uma para outra inteligência, para conhecer a verdade inteligível. Por onde, os anjos que possuem perfeitamente, ao modo da sua natureza, o conhecimento da verdade inteligível, não têm necessidade de proceder de uma para a outra; mas, simplesmente e sem discurso, apreendem a verdade das coisas, como diz Dionísio. Porém, os homens chegam a conhecer a verdade inteligível, procedendo de uma para outra, como diz o mesmo autor, no mesmo passo; e, por isso, se chamam racionais. Ora, é patente que o raciocinar está para

---

<sup>3</sup> Utilizaremos daqui em diante *De veritate* para se referir à obra citada, cuja edição utilizada será a publicada em língua portuguesa, pela Editora Ecclesiae, com o título de *Questões disputadas sobre a verdade*.

o inteligir, como o ser movido para o repousar, ou o adquirir para o possuir; dos quais termos um pertence ao perfeito, o outro, porém, ao imperfeito. E como o movimento sempre procede do imóvel e termina no repouso, daí vem que o raciocínio humano, por via de inquirição ou de invenção, procede de certos princípios absolutamente inteligidos, que são os primeiros princípios; e, de novo, por via do juízo, volta, decompondo, aos primeiros princípios, à luz dos quais examina o que descobriu. Ora, é manifesto, que o ser movido e o repousar, mesmo nas coisas naturais, não se reduzem a potências diversas, mas a uma só e mesma; pois, é pela mesma natureza que uma coisa se move e repousa localmente. Logo, com muito maior razão, pela mesma potência inteligimos e raciocinamos. (TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 79, a. 8, resp)

O professor tem a missão de tornar ato o que está em potência na alma do estudante — e deste modo ele é um instrumento da providência divina —, pois ele já conhece os princípios, causas e conclusões do ser estudado: “Verdadeiramente pode-se dizer que o homem é verdadeiro mestre, e ensinando a verdade e iluminando a mente, não infundindo a luz à razão, mas ajudando a luz da razão, para a perfeição da ciência através daquelas coisas que propõem exteriormente” (*De veritate*, q. 11, a. 1, resp). Não se passa de potência para ato sem que o agente já esteja em ato, deste princípio metafísico da filosofia de Santo Tomás se deduz a necessidade de sermos ensinados. Assim sendo, a função do professor é conduzir o aluno ao conhecimento, porque este já possui, em sua natureza, uma predisposição a aprender. Logo, o homem pode ensinar outro homem.<sup>4</sup> Por isso, podemos dizer com Santo Tomás que ensinar é contribuir para que o aluno desenvolva as suas capacidades e faculdades, desde as mais inferiores, até as mais superiores, como a inteligência e a vontade.

### **O ato de ensinar como ato da vida ativa**

A compreensão de que o professor precisa estudar e preparar sua vida intelectual, em concordância com a certeza de que o professor ensina o aluno e o ajuda a atualizar suas potencialidades, prepara-nos para discutirmos se o *ato de ensinar é ato da vida ativa ou da vida contemplativa*.

No quarto artigo de *De Magistro*, Santo Tomás começa distinguindo os objetos e as finalidades da vida contemplativa e da vida ativa. Diz o Santo Doutor que a distinção se fundamenta na diferença entre o objeto e o fim de ambas. A vida contemplativa visa aquelas coisas que não passam, a vida ativa, por sua vez, tem por fim as coisas e relações temporais. Vejamos, no artigo em questão, o que escreve Santo Tomás:

A matéria, com efeito, da vida ativa são as coisas temporais, acerca das quais o ato humano versa. A matéria, porém, da vida contemplativa são as razões das coisas, nas quais o contemplativo insiste. E esta diversidade da matéria provém da diversidade do fim: assim como em todas as outras coisas, a matéria é determinada segundo a exigência do fim. (*De veritate*, q. 11, a. 4, resp)

---

<sup>4</sup> A esse respeito, comenta Pichler (2010): “Enfim, pautado em uma premissa maior ou uma imagem, que, assim como o médico causa a saúde no doente pela atuação da natureza, com a ajuda de instrumentos e remédios, também se diz que o professor, por meio de sinais, causa conhecimento no aluno, com a atividade da razão natural dele, isto é, a partir das potencialidades do mesmo, porque ensinar é um movimento que vai de potência ao ato”.

O professor, na formação de sua vida intelectual, tem como fim a sabedoria. Ao ensinar, o professor deseja conduzir o aluno a esta mesma sabedoria e ciência. Mas a ciência e a sabedoria somente podem ser adquiridas pelo conhecimento das causas das coisas, pois a ciência se dá pelo conhecimento das causas segundas e a sabedoria pelo das causas primeiras e mais elevadas. Além do mais, este conhecimento, como vimos, exige profundidade e constância. Contudo, a vida de estudos deve encaminhar ao conhecimento da verdade, assim como o ato de ensinar do mestre deve conduzir o aluno a chegar à verdade por si mesmo, conforme ensina o Aquinate “O fim, com efeito, da vida contemplativa, conforme agora tratamos, é a visão da verdade, digo, incriada, segundo o modo possível ao contemplativo; a qual é vista, nesta vida, de modo imperfeito, enquanto na futura, perfeitamente” (*De veritate*, q. 11, a. 4, resp). Fica claro que o ato de formação intelectual do mestre se dá pela vida contemplativa, que, sendo bem conduzida, deve contribuir ao conhecimento das verdades essenciais, para depois ensiná-las. É importante percebermos que o professor, após chegar às conclusões das ciências, tem potencial para ser útil ao estudante na sua aprendizagem. Ao discutir sobre o ato de ensinar, o Doutor Angélico reflete também sobre a finalidade da vida ativa, e, ao cabo, relaciona seu fim à utilidade desta vida: “o fim da vida ativa é a operação pela qual se procura a utilidade dos próximos.” (*De veritate*, q. 11, a. 4, resp). Por exemplo, quando um pai ensina seu filho a caminhar, ensina a ele uma ciência, além disso, ensina-o a operar, a fazer algo muito útil a essa vida, e também o prepara a bem raciocinar, conhecendo os princípios e regras do bem andar. Neste momento, porém, parece que existe uma incerteza no *De Magistro*. Será que ensinar é ato da vida contemplativa ou da vida ativa?

Santo Tomás, ao tratar do ato de ensinar, faz nova distinção para explicar a matéria do ato. Sobre isso, escreve o autor: “No ato de ensinar, encontramos dúplici matéria, para cujo sinal também o ato de ensinar se une com duplo acusativo. É assim *una* é a sua matéria, a própria coisa que se ensina; *outra* aquele ao qual se transmite a ciência” (*De Veritate*, q. 11, a. 4, resp). Uma coisa é a ideia, a verdade, o conteúdo que se transmite, que constitui ato da vida contemplativa: “pela razão da primeira matéria, o ato de ensinar pertence à vida contemplativa” (*De Veritate*, q. 11, a. 4, resp). O aluno, de certa forma, no ato de ensinar realizado pelo professor, contempla a verdade do que está sendo ensinado, especula sobre os princípios, conhece as causas, chega à sabedoria. Por este ângulo, o ato de ensinar é ato da vida contemplativa, devido à matéria que é ensinada, devido à luz sobre a realidade que é esclarecida. Entender que  $2 + 2$  é igual a 4 é um ato de ensino, mas também é um ato contemplativo da verdade imutável, um ato de adequação do intelecto do aluno à verdade ensinada pelo mestre.

Contudo, a relação que acontece entre o professor e o aluno “pertence à vida ativa” (*De veritate*, q. 11, a. 4, resp), isto é, o ato de ensinar, segundo Santo Tomás, se realiza plenamente no segundo momento, quando há a transmissão da ciência ao aluno, pois este seria o fim intencionado pelo ato de ensinar, para o qual o aluno se inclina e também por ser o fim para o qual existe o professor. O que é ensinado, isto é, o conteúdo ou a ideia pertence à vida contemplativa, mas a finalidade do ensino só acontece absolutamente na relação entre mestre e aluno, ou melhor, o ensino se atualiza após este contato, que se dá na vida ativa. Eis o que escreve Santo Tomás de Aquino:

Mas da parte do fim o ensinamento parece pertencer somente à vida ativa, porque a última matéria dela, na qual se consegue o fim intencionado, é matéria da vida ativa. Daí que pertence mais à ativa que à contemplativa, embora, de certa maneira, pertença à contemplativa. Como se evidencia do que foi dito. (*De Veritate*, q. 11, a. 4, resp)

Ora, assim como as duas atividades acima têm conteúdos diferentes, o ato de ensinar, gramaticalmente, também tem dupla matéria: de um lado, ensina-se uma determinada matéria, isto é, a própria realidade de que aborda o ensino — função da vida contemplativa —; e de outro, ensina-se conteúdos a alguém, a quem o conhecimento é transmitido — função da vida ativa, prática —. Por isso, ao ensinar, o mestre é extremamente útil para a vida humana e para a sociedade, pois por meio dele o homem chega mais facilmente ao seu fim — pois o *labor* intelectual é diminuído, facilitado —, sem negar ao mesmo tempo a perfeição do discípulo que é ensinado e conduzido. Além disso, o homem, por meio do ensino, pode fazer florescer o conhecimento em outro homem, porque já possui em ato algo que o discípulo tem em potência:

Poderíamos concluir com Tomás que Deus é quem principalmente ensina ao homem, dando-lhe potências. O homem, entretanto, pode desenvolver para si mesmo as potências, descobrindo por indução as essências das coisas. Contudo, ele pode recorrer a um mestre que ajude a sua natureza, tal como faz o médico ao paciente, ministrando-lhe os medicamentos que a natureza aplica como instrumento de cura. (SILVA, 2007, p. 95)

Para os sábios, ensinar é “dar pão aos famintos, ensinar a palavra de sabedoria aos ignorantes” (*De veritate*, q. 11, sed contra), pois é um ato nobre da vida ativa, e, segundo a Teologia Católica, uma das obras de misericórdia, pois conduz os homens das trevas da ignorância, para a luz da verdade. Todo homem — como dizia Aristóteles (*Metafísica*, 980a) — deseja saber, por isso, ensinar a verdade é de certo modo saciar esse desejo natural.

Na ordem dinâmica da aquisição do conhecimento é preciso agir para chegar à verdade, por essa razão, o ensino, a meditação, a repetição e o estudo podem ser considerados como uma ação, um trabalho, uma prática: “O fim da vida ativa é a operação, aquela que é entendida útil ao que é próximo” (*De Veritate*, q. 11, a. 4, resp). Ensinar a verdade é útil para esta vida, tanto para quem ensina, quanto para quem aprende, por isso, é preciso localizar o ensino da verdade, de certo modo, na vida prática, pois obramos em vista deste conhecimento. Ora, estudar, assim como ensinar, é uma obra, uma operação. Todavia, quando estudamos, aperfeiçoamos a nós mesmos, quando ensinamos, antes de tudo, visamos aperfeiçoar o outro:

Há uma dupla atividade: a exterior e a interior. Ora, o que é prático ou operativo, e se opõe ao especulativo, se funda na atividade exterior, ao que não se ordena o hábito especulativo. Mas este se ordena à atividade interna do intelecto, consistente em especular a verdade; e por este lado é um hábito operativo. (TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 57, a. 1, resp ad 1)

Quando o professor ensina, ele realiza um ato da vida ativa — que é ato exterior e prático — visando obter os frutos na alma do discípulo. Por outro lado, quando o aluno aprende, ele contempla, mesmo que esse contemplar seja seu *obrar* mais elevado. Por

isso, no ensino, toda a vida ativa deve dar condições para que o homem desenvolva sua vocação à contemplação, que é o fim do ensino e da educação. Neste sentido, o ato de ensinar — que é ativo — contribui para a perfeição da alma humana, que possui seu bem na contemplação da verdade: “Assim, a boa ordem de viver é fazer que a vida ativa tenda à contemplativa” (*De Veritate*, q. 11, a. 4, resp ad 2).

Portanto, segundo Santo Tomás de Aquino, o ato de ensinar é ato da vida ativa *simpliciter*, isto é, absolutamente, pois é na atividade de ensinar que o ensino se realiza mais perfeitamente. No entanto, *secundum quid*, ou seja, segundo a verdade ensinada também, o ensino tem seu caráter de ato contemplativo e especulativo que aperfeiçoa o intelecto. Ato que possui como ator principal o aluno, pois é este que a ação de ensinar visa como fim.

### Considerações finais

Para uma melhor compreensão da formação da vida intelectual do mestre, utilizamos como base a obra *A vida intelectual: seu espírito, suas condições, seu método*, de Antonin-Dalmace Sertillanges. Ao analisarmos a obra, observamos que a constituição da vida intelectual do professor lhe atribui a necessidade de uma vida de estudos, de preparo, de esforço e ordem. Além do mais, descobrimos que essas são condições exteriores que brotam de condições interiores, de hábitos e virtudes que predispõem o intelectual ao aprofundamento do saber. Sertillanges define a vida intelectual como vocação, um chamado interior à contemplação da verdade, diferenciando-a de uma vida de curiosidade.. Isto é a preocupação e ato primeiro da formação do professor, e constitui formalmente a vida contemplativa, na qual o professor tem por objetivo *conhecer as causas das coisas*, para, deste modo, conhecer a verdade e poder ensiná-la.

Após esse processo, entendemos e procuramos argumentar, a partir de *De Magistro*, de Santo Tomás de Aquino, que o *ato de ensinar*, é, de certo modo, diferente do ato da formação da vida intelectual, isto é, o ato de ensinar é ato da vida ativa, devido ao envolvimento que há entre o *docente* e o *aluno*. Nesse sentido, tem duplo objeto o ato de ensinar: a matéria que é ensinada; e aquele a quem essa matéria é transmitida. A realização do ensinamento acontece plenamente quando a matéria é transmitida, e isso ocorre pela ação, pela práxis, na vida ativa. Contudo, como enfatizamos neste trabalho, ser professor tem como pré-requisito a vocação intelectual, que realizasse na vida contemplativa em essência. Não é possível realizar o ato de ensinar sem saber o que ensinar, e a aquisição de sabedoria somente se concretiza por uma sólida formação intelectual.

A partir daqui, esperamos propiciar uma compreensão mais ampla e aprofundada da doutrina sobre o processo educativo desenvolvida pelo *Doctor Angelicus*, a partir das teses elencadas no *De Magistro*, como também das implicações oriundas da perspectiva de pensamento tomásico, fazendo com que se perceba a originalidade e a grande colaboração de Tomás de Aquino, tanto para o ambiente da Filosofia, como para o campo da Educação.

## Referências Bibliográficas

A EDUCAÇÃO segundo a filosofia perene: síntese sobre a educação humana. Cristianismo.org [s. l.] [s. d.] [n. p.]. Disponível em: <http://www.cristianismo.org.br/efp1-1.htm>. Acesso em: 25 set. 2023.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. do gregode Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1985.

\_\_\_\_\_. *Metafísica*. Traducción de V. G. Yebra. Madri: Gredos, 1987.

DE GODOI, R. A. A concepção educacional de Tomás de Aquino: um estudo do De Magistro. *Theoria*, Porto Alegre, v. 5, n. 14, p. 61-83, 2013. Disponível em: [http://www.theoria.com.br/edicao14/a\\_concepcao\\_educacional\\_de\\_tomas\\_de\\_aquino.pdf](http://www.theoria.com.br/edicao14/a_concepcao_educacional_de_tomas_de_aquino.pdf). Acesso em: 25 set. 2023.

GARDEIL, H. D. *Iniciação à Filosofia de Santo Tomás de Aquino: Psicologia, Metafísica*. São Paulo: Paulus, 2013.

JOLIVET, R. *Curso de Filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Agir, 1953.

PICHLER, A. N. O ensino na obra De Magistro de Tomás de Aquino. *Revista Thaumazen*, Santa Maria, v. 2, n. 3, p. 1-11, 2010.

SERTILLANGES, A.D. *A vida intelectual: Seu espírito, suas condições, seus métodos*. Campinas, SP: Kíron, 2019.

TOMÁS DE AQUINO. *De Magistro: sobre o Mestre (Questões disputadas sobre a verdade, XI)*. São Paulo: Unisal, 2000.

\_\_\_\_\_. *Quaestiones disputatae de Veritate*. Opera omnia. Roma: Leonina, 1972.

\_\_\_\_\_. *Questões disputadas sobre a verdade*. Campinas, SP: Editora Ecclesiae, 2023.

\_\_\_\_\_. *Suma Teológica*. Tradução de Alexandre Correia. Campinas, SP: Ecclesiae, 2016.

**Recebido em:** 05 abr. 2022 — **Aceito em:** 26 set. 2023.

# Os primeiros passos do jovem Marx em direção à crítica da economia política

## *Les premiers pas du jeune Marx vers une critique de l'économie politique*

### **Bruno Fernandes**

Mestrando em Filosofia pela UFSCar

Bolsista FAPESP<sup>1</sup>

brunofernandesfh@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-1900-3661>

**Resumo:** A partir dos primeiros textos do jovem Marx, investigo a passagem da sua crítica ao Estado como fonte de uma ontologia social à crítica das próprias relações sociais. Com isso, pretendo mostrar, de um lado, o percurso pelo qual a crítica encontra sentido prático no proletariado, de outro, como, marcada pela tentativa de combinar Feuerbach e Hegel, ela alimenta um pressuposto que é ao mesmo tempo um prejuízo no pensamento do nosso autor nesse período, qual seja, o do homem abstrato.

**Palavras-chave:** Estado; sociedade civil; dialética; antropologia; história; jovem Marx.

**Résumé:** À partir des premiers textes du jeune Marx, j'étudie le passage de sa critique de l'État comme source d'une ontologie sociale à la critique des relations sociales elles-mêmes. Avec cela, j'ai l'intention de montrer, d'une part, la voie par laquelle la critique trouve un sens pratique dans le prolétariat, d'autre part, comment, marquée par la tentative de combiner Feuerbach et Hegel, elle nourrit un présupposé qui est en même temps un dommage dans la pensée de notre auteur à cette époque, à savoir celui de l'homme abstrait.

**Mots-clés:** État; société civile; dialectique; anthropologie; histoire; jeune Marx.

---

<sup>1</sup> Este trabalho conta com o apoio financeiro da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo número 2021/00296-3.

“Digo: o real não está na saída nem na chegada:  
ele se dispõe para a gente é no meio da travessia.”  
(João Guimarães Rosa. *Grande sertão: veredas*)

## 1.

Numa carta enviada a Arnold Ruge em setembro de 1843, Marx (2010b) reivindica como mote do seu novo projeto com o colega, a saber, uma revista com sede em Paris<sup>2</sup>, “não antecipar dogmaticamente o mundo”, mas “encontrar o novo mundo a partir da crítica ao antigo”. Tratava-se de uma investida da “nova tendência”, os chamados hegelianos de esquerda, contra o “velho e ossificado Estado” e contra os “filósofos” que “tinham a solução de todos os enigmas em seus púlpitos”. Os jovens alemães estavam convencidos da necessidade de fazer a “crítica inescrupulosa da realidade dada”, sem “temer os seus próprios resultados” ou os “conflitos com os poderes estabelecidos”. No entanto, tal empreendimento demandava uma definição de “crítica”. É o que encontramos adiante: a “filosofia crítica”<sup>3</sup> é o “autoentendimento da época sobre suas lutas e desejos” (MARX, 2010b, p. 71-73; *MEGA*<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 489). Pouco tempo mais tarde, ela concretizou-se como uma das diretrizes mais importantes do programa: “Escritos por alemães ou franceses, os artigos de nossos *Anais* irão tratar dos homens, dos sistemas, que terão adquirido uma influência útil ou perigosa, e das questões políticas da época, sejam elas relativas a constituições, economia política ou instituições públicas e morais” (*MEGA*<sup>2</sup>, I/2 1982, p. 184). Portanto, no âmbito de uma *crítica imanente*, a filosofia crítica se pergunta pelo que há de mais significativo numa determinada época, explícita e denuncia, mediante modelos e categorias, em revistas e panfletos, movimentos e associações, as contradições que tendem a ser naturalizadas, pois elas revelam *num só golpe* tanto as mais variadas formas de dominação como as possibilidades de sua superação. A consciência filosófica, assim, não deve *correr paralela à miséria real*; é preciso *escancarar a realidade em que se vive*, pois assim a humanidade pode juntar forças para realizar o *desencantamento da autoalienação (Selbstentfremdung)*.<sup>4</sup> Nesse

2 O periódico buscava combater a miséria alemã (*deutsche Misere*) através da realização do “princípio galo-germânico”, quer dizer, a junção da filosofia alemã com a crítica social francesa. A aliança fracassou e os diretores não conseguiram o apoio de sequer um francês. Os motivos são muitos, entre eles o “ponto de vista lógico-hegeliano”, o “ateísmo dos alemães” e a proibição e apreensão de vários números em circulação por parte do governo alemão. Para uma história dessa revista de número único, publicada em fevereiro de 1844, ver Franz Mehring (2013, p. 71 *et seq.*), Auguste Cornu (1965, p. 405 *et seq.*) e José Paulo Netto (2020, p. 101 *et seq.*). Os artigos publicados por Marx e cartas trocadas com os demais organizadores do periódico foram reunidos em Marx (2010a, p. 143) (ver artigo no apêndice) e em Marx (2010b, p. 61) (ver “Cartas dos Anais-Alemães”). O programa completo do periódico está em Marx e Engels (1982, p. 489).

3 “Os jovens hegelianos admitiam que a filosofia hegeliana havia conseguido dar uma forma acabada ao tipo tradicional de atividade filosófica, mas consideravam que deveria ser transformada para contribuir de maneira ativa para a realização prática de sua verdade. Os termos ‘crítica’ (Ruge), ‘filosofia crítica’ (Marx), ‘filosofia da ação’ (Hess) e ‘filosofia do futuro’ (Feuerbach) indicam as modalidades dessa transformação ou ‘reforma da filosofia’ (Feuerbach)” (RENAULT, 2010, p. 110-111).

4 É o que Marx escreve meses mais tarde: “não podeis suprimir a filosofia sem realizá-la” (MARX, 2010a, p. 150). Mas o que isso significa? Uma passagem das *Notes de cours 1959-1961*, de Merleau-Ponty, nos esclarece bem: “a realização da filosofia é sua destruição como uma filosofia separada” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 275). E essa destruição deve se dar justamente através de uma crítica que não feche os olhos para a miséria real. Por isso, radical, sem escrúpulos! Implica, então, um reconhecimento entre *teoria e práxis*; ao se realizar como nova filosofia, *filosofia da práxis* (que aparecerá apenas mais tarde), destrói-se a filosofia antiga, alienada. Ela se torna, assim, *mundo*.

contexto, o Estado prussiano, “asqueroso despotismo”, como encontramos no “Posfácio” (1873) de *O Capital* (1867), estava entalado na garganta dos jovens hegelianos e, com ele, o próprio Hegel, na medida em que a sua dialética parecia “glorificar o existente” em vez de reclamar o seu “necessário perecimento” (MARX, 2013, p. 91; *MEGA*<sup>2</sup>, II/6, 1987, p. 709). Não à toa, pouco antes de escrever a mencionada carta, Marx se dedicou ao estudo crítico dos *Princípios da Filosofia do Direito* (1820), de Hegel, seu primeiro grande alvo. Nesses rascunhos, conhecidos como *Manuscritos de Kreuznach* ou *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (1843), o “verdadeiro interesse”, como o próprio Marx ressalta nas suas anotações, é a “lógica” e “não propriamente a filosofia do direito” (MARX, 2010a, p. 38-39; *MEGA*<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 18).

## 2.

Como sabemos, a Filosofia do Espírito Objetivo (ou filosofia do direito) hegeliana se sustenta pela sua *Ciência da Lógica* (1812, 1813 e 1816), um denso, complexo e abstrato *exame dos processos de pensamento*, publicado em três volumes enquanto Hegel era diretor do *Gymnasium* de Nuremberg. Algumas poucas palavras sobre esse texto são suficientes para, como costumava dizer Marx, fazer ouvir uma “grotesca melodia”. É preciso lembrar que o resultado da *Fenomenologia do Espírito* (1807) é a unidade do ser e do conceito como superação da oposição entre o objeto e a consciência. Isso significa que as categorias analisadas não são apenas formas do pensamento, mas estruturas do ser. Por esse motivo, na *Ciência da Lógica*, Hegel considera a consciência como “saber absoluto” ou “espírito liberto da imediatidade e da concreção exterior”, o que torna o *início* um tema à parte. Ora, o velho filósofo se orgulhava de a *Ciência* ser precedida pela “dúvida universal”, o que quer dizer que o começo deve ser, justamente, “absoluto”, porque “não pode pressupor nada”, “ser mediado por nada” ou ter uma base; ao contrário, deve fundamentar reflexivamente a si mesmo, sendo a base de toda ciência (HEGEL, 2016, p. 55). Diferentemente da *Crítica da Razão Pura* (1781), de Kant, na qual as formas tradicionais de julgamento lógico servem como *fio condutor* para a dedução dos conceitos puros (BURBIDGE, 2004, p. 132), no início da *Ciência*, de Hegel, deve-se empreender total ausência de pressuposições, até mesmo aquelas estabelecidas pela lógica formal. Sendo parte constitutiva do conteúdo, elas devem ser determinadas ou não no curso do próprio exame do pensamento. Hegel acreditava ser este o verdadeiro sentido de uma filosofia crítica; caso contrário, o princípio ou critério do qual se parte estaria fora do campo de avaliação crítico e o filósofo seria um dogmático ou um “pré-hegeliano”, já que não atingiu o nível mais alto da crítica (HOULGATE, 2006, p. 39). Ao abstrair tudo, apreende-se a própria abstração, quer dizer, quando o pensamento abstrai todas as suposições sobre si mesmo, resta-lhe pensar sobre si como simplesmente sendo, sem determinação prévia. Por isso, segundo o esquema hegeliano, no início é o *ser puro*, a própria *imediatidade indeterminada*.

Uma vez que o ser “apenas é”, ele é geral e indefinido, e as categorias devem se desdobrar, destarte, da própria indeterminação. Toda categoria é uma espécie de determinação predicativa do que “é” e “pretende ser”. Hegel procura mostrar que as categorias implícitas no ser são geradas pela tensão entre o ser e o nada, núcleo de seu devir. No seu próprio desenvolvimento, elas mostram que seu cerne é o oposto de si,

que é justamente o que permite que se tornem o que são. Assim, nenhuma categoria é o que é simplesmente, mas *possui o seu fim em si mesma* (HOULGATE, 2006, p. 437). É preciso ter em mente que Hegel possui uma concepção orgânica do mundo. A imagem da semente que é planta, “mas ainda não”, é esclarecedora, pois o tempo e as condições às quais ela é submetida permitem um movimento interno que a faz passar de um estágio a outro: a semente suprassume (*Aufhebung*) a si mesma em si mesma para vir-a-ser (*Werden*) planta. Mas em Hegel o fim deve ser compreendido como início e o início como fim. A natureza da semente é posta como fundamento do processo de sua realização: a “ideia de planta” faz do que a antecedeu, como a semente, o broto, a flor etc., *atributos necessários* dela. Aqui, essa contradição interna é o princípio de todo o movimento e de toda vida; é a verdade que explicita e anima a marcha do conceito pela descoberta da matéria inerente a ele. Esse encontro da “forma” com o “conteúdo” — que, no processo, dá a “verdade” ou “*adaequatio*” do pensar e do pensado<sup>5</sup> — é a grande contribuição da dialética hegeliana à história da filosofia, uma resposta aos velhos problemas da lógica formal. O papel da filosofia passa a ser apresentar o *vir-a-ser imanente das distinções*; ser, enquanto ciência, a “reflexão própria do conteúdo que põe e gera a sua própria determinação” (HEGEL, 2016, p. 24).

Essa lógica confere *sentido operativo* à filosofia do direito, na qual Hegel encontra na *intrinsicidade* da família e da sociedade civil o desenvolvimento da própria ideia do Estado. A família amalgama naturalmente os membros que a integram e, por meio do “princípio da personalidade”, se desenvolve a partir das suas próprias contradições até a sua dissolução; a sociedade civil (*bürgerliche Gesellschaft*, tradução hegeliana da *civil society* dos escoceses) atomiza os indivíduos e os coloca no campo de batalha dos interesses privados, ao mesmo tempo que, com sua entrada na corporação, eles são obrigados a reconhecer, *num grau ainda insuficiente*, certos vínculos objetivos que os ligam aos outros membros da associação; por fim, o Estado deve tornar benéficos os seus atos, completando o movimento da eticidade (*Sittlichkeit*) ou fazendo a integração das esferas precedentes. Sendo desde o início mediado pelo “costume”, na própria “consciência de si, no saber e na atividade do indivíduo”, a ideia do Estado é o termo e o que dá base ao processo da eticidade, o que quer dizer que ele possui seu fundamento em sua meta, dividindo-se nos dois momentos, família e sociedade civil, constituindo-se por seu próprio desenvolvimento imanente. Os indivíduos são conduzidos em direção ao ente estatal a fim de alcançarem a sua “liberdade substancial ligando-se ao Estado como à sua essência, como ao fim e ao produto da sua atividade” (HEGEL, 1997, p. 2016). É por conta desse movimento de *autoprodução* que “O que é racional é real; e o que é real é racional” (HEGEL, 1997, p. 36), e que “o Estado é o racional em si e para si” (HEGEL, 1997, p. 216-217). Nele, a Ideia completa o seu desenvolvimento, manifestando-se como “realidade em ato” e “substância”, encarnando a forma concreta de realização da liberdade, seu valor supremo. Os hegelianos de esquerda, claro, lutavam — independentemente do que o próprio Hegel pensava, afinal, ele havia

---

5 Segundo Gerd Bornheim (1983, p. 48): “Trata-se, pois, da verdade compreendida como processo; o processo realiza a unificação do conceito e da objetividade. A verdade persegue, portanto, a unificação de algo que está separado, e a separação constitui a mola impulsora a partir da qual se verifica o processo da verdade. Isso significa que a separação é visualizada como sendo algo de negativo, que deve ser superado, e é justamente essa superação que empresta caráter metafísico ao conceito hegeliano da verdade”

falecido em 1831, vítima de uma epidemia de cólera que assolou Berlin — para que o Estado prussiano *não fosse confundido* com essa realização.<sup>6</sup>

### 3.

Mas, como veremos, as anotações de Marx sobre esses textos consideram como fundamentais as críticas de um importante hegeliano que, como ele, também buscava superar Hegel. Feuerbach frequentou as aulas de lógica de Hegel em Berlin e foi o primeiro a se manifestar contra a filosofia especulativa do seu professor, dizendo que ela vai do abstrato ao concreto, do ideal ao real, fazendo o caminho inverso. Ele, então, procura desvirar esse processo de constituição da realidade, fazendo os predicados emergirem das relações concretas entre os homens, isto é, referindo-se *imediatamente ao real, ao ser real*. Nas *Teses provisórias para a reforma da filosofia* (1842), texto que teria sido uma “revelação” para Marx (MEHRING, 2013, p. 64), Feuerbach afirma que “O começo da filosofia não é Deus, não é o Absoluto, nem o ser como predicado do Absoluto ou da Ideia — o começo da filosofia é o finito, o determinado, o *real*” (FEUERBACH, 2008b, p. 7). Acusando Hegel de partir de uma universalidade abstrata, ele substitui o ponto de partida, que passa a ser o *homem como espécie natural*. Ora, o segredo da filosofia especulativa, que é uma teologia, é a *antropologia*. Nesse sentido, é preciso afastar-se da ideia e buscar a *verdade* não nas mediações e contradições da dialética hegeliana, que resolve os conflitos apenas em pensamento, mas numa *intuição sensível* que dá a essência *imediatamente idêntica* à existência.

Desse modo, é preciso se opor ao *pensamento*, ao “princípio da escola”, do “eu sou eu”, onde o *objeto* é determinado pela *infinitude da ideia*. A *intuição*, o “princípio da vida”, do “não-eu”, ao contrário, confere ao *objeto finito* caráter *determinante*. Daí o princípio do *sensualismo*: ser *anti-filosofia*. “Só a partir da negação do pensamento, a partir do ser determinado pelo objeto, a partir da paixão, a partir da fonte de todo o prazer e necessidade se produz o pensamento verdadeiro e objetivo, a filosofia verdadeira e objetiva” (FEUERBACH, 2008b, p. 12). A *nova filosofia* encontra na arte a *evidência* de que não é do infinito que se deduz o finito, mas é do finito que se deduz o infinito: “A arte nasce do sentimento de que a vida neste mundo é a vida verdadeira, de que o finito é o infinito — nasce do entusiasmo que vislumbra num ser determinado e real o Ser supremo e divino” (FEUERBACH, 2008b, p. 5). Portanto, o finito é a realidade do infinito, o homem é a realidade de Deus, e como encontramos nos *Princípios da filosofia do futuro* (1843), é pelo seu objeto que o homem se reconhece, é nele que aparece a sua essência, seu eu verdadeiro, objetivo (FEUERBACH, 2008a, p. 10). O objeto é, assim, a essência revelada. Por isso, quando a essência do homem é separada dele, quando ela posta num objeto ideal (no caso do monoteísmo cristão ou da Ideia hegeliana), no qual ele não se conhece ou isso ocorre apenas *forçadamente* (idealmente), nos deparamos com uma abstração ou alienação do homem de si mesmo.

---

<sup>6</sup> Uma introdução sobre a discussão a respeito de Hegel ter ou não “legitimado filosoficamente a monarquia prussiana” pode ser encontrada em Michael Heinrich (2018). O argumento mais forte seria do próprio Hegel: “ele já havia diferenciado, em *Ciência da lógica*, a efetividade’ [*Wirklichkeit*, aqui em nossa edição traduzida por ‘real’] da ‘existência’ meramente acidental”. Segundo Heinrich, isso muda totalmente as coisas: “em vez de uma justificação do existente, antes uma ameaça à existência do irracional: este não lograria efetividade nenhuma, tendo de ‘desmoronar’” (2018, p. 236-237).

Contudo, vale lembrar que essa infinitude do finito foi fundamentada por Feuerbach um pouco antes. Logo no início de *A essência do cristianismo* (1841), ele procura mostrar que, pela capacidade de colocar a si mesmo como objeto, o homem é *indivíduo e espécie, singular e universal*, diferentemente do animal, que possui uma “vida simples”, “vida interior idêntica à exterior”; ele “não pode exercer nenhuma função de gênero sem um outro indivíduo fora dele” (FEUERBACH, 2007, p. 36). Por exercer a *função de gênero* do pensar, do falar, sem necessidade do outro, sendo para si ao mesmo tempo *eu e tu*, o homem é *infinito*, em contraposição à finitude do animal. À consciência do homem Feuerbach contrapõe o instinto do animal, que, justamente por não ter consciência do infinito no finito — não se tratando do sentimento de si, mas da *faculdade para a ciência, da consciência do gênero* —, não conhece a religião, forma ideal de manifestação da universalidade humana. Aqui, importa dizer que essa crítica centrada na religião visa principalmente a *autoconsciência* de que o homem, e não Deus, é o *verdadeiro* objeto de amor. Aliás, o amor passa a unir todos esses homens universais na sociedade feuerbachiana: “O amor é paixão, e só a paixão é o critério da existência. Só existe o que é — real ou possível — objeto da paixão” (FEUERBACH, 2008b, p. 54).

Sendo os homens objeto da paixão para si e para os outros (também inclui, claro, a natureza/objeto) é a simples existência que funda uma espécie de comunidade de *homens deuses*. Como bem lembra Celso Frederico em *O jovem Marx*, na medida em que “cada homem se basta a si mesmo”, “a humanidade aparece agora reconciliada” (FREDERICO, 2009, p. 36). Se não fosse o homem aquele da sociedade burguesa, mônada isolada recolhida sobre si mesma, esse sentido *harmônico e a-histórico* não seria mera contemplação. Vale destacar que, ao menos *parcialmente*, Marx segue Feuerbach, buscando transpor, como mostra Adolfo Sánchez Vázquez (1967, p. 435) em *Filosofia da Práxis*, as suas categorias à política e depois à economia, já que para ele a crítica da religião, “pressuposto de toda crítica”, estava finalmente “terminada” (MARX, 2010a, p. 146; MEGA<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 170). Na concepção de Marx nesse momento, o “propósito só pode consistir em colocar as questões religiosas e políticas em sua forma humana autoconsciente, que é o que ocorre também na crítica que Feuerbach faz à religião” (MARX, 2010b, p. 72; MEGA<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 488).

#### 4.

Na crítica de Feuerbach à Hegel, aparece a necessidade de se pensar a anterioridade do material em relação ao ideal. É o que Marx procura fazer criticando o que se pode chamar, junto com Ruy Fausto (2015, p. 337), de “lógica do objeto qualquer” ou “formalismo {pseudo}dialético”, que é quando o objeto é “engolido em benefício de um esquema lógico”. O próprio Marx (2010a, p. 29; MEGA<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 8) denomina essa operação de “misticismo lógico, panteísta” e analisa um caso particular de sua aplicação, a filosofia do direito. Vale lembrar que, meses antes, a relação entre Marx e o Estado prussiano tornou-se ainda mais tensa. O rei Frederico Guilherme IV editou uma nova ordem de censura no final de 1841 que arrancou dos críticos alemães uma série de espaços editoriais onde podiam exercer alguma atividade livre. A intensificação da medida atingiu a *Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe* (*Gazeta Renana*

de política, comércio e indústria), periódico no qual Marx era redator-chefe.<sup>7</sup> Na esteira da luta pela liberdade de imprensa, Marx aborda o pensamento hegeliano e destaca que é um equívoco atribuir supremacia *ontológica ao Estado* em relação à família e à sociedade civil, vistas como esferas *meramente conceituais* da Ideia. Toda a questão passa por mostrar que o povo é o Estado real: “O Estado é um *abstractum*. Somente o povo é o *concretum*. E é notável que Hegel atribui sem hesitação uma qualidade viva ao *abstractum*, tal como a soberania, e só o faça com hesitação e reservas em relação ao *concretum*” (MARX, 2010a, p. 48; MEGA<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 29). A filosofia do direito acaba por não respeitar a realidade histórica e o processo de formação do Estado moderno, porque em vez de compreender o *fato*, qual seja, que ele *se produz a partir da multidão*, tal como ela existe na forma dos membros da família e dos membros da sociedade civil, ele faz dessas últimas a *manifestação produzida* pela Ideia real, deduzindo o Estado da ideia abstrata de Estado como totalidade superior e anterior às suas partes. A racionalidade da realidade ordinária não é sua própria razão, porque na concepção hegeliana o real é fenômeno, manifestação da Ideia, e a Ideia tem uma *finalidade lógica*: ser espírito real para si infinito. Ainda que a base natural da família e a artificial da sociedade civil sejam *conditio sine qua non* do Estado político, a Ideia real se desprende do seu espírito, ganha autonomia e faz o que é “condição tornar-se o condicionado, o determinante tornar-se o determinado” e “o produtor é posto como produto do seu produto” (MARX, 2010a, p. 31; MEGA<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 9).

Isso acontece, como mostra Marx, porque Hegel confere à Ideia a dignidade de sujeito em relação aos sujeitos reais, meros predicados ou suportes do seu esquema especulativo; é como conferir à *fruta* realidade substancial e fazer da maçã, da pera e da amêndoa manifestações ou momentos da *Fruta Una* (MARX, 2003, p. 72-73).

Hegel, dirá, autonomiza os predicados, os objetos, mas ele os autonomiza separados de sua autonomia real, de seu sujeito. Posteriormente, o sujeito real aparece como resultado, ao passo que se deve partir do sujeito real e considerar sua objetivação. A Substância mística se torna sujeito real e o sujeito real aparece como um outro, como um momento da Substância mística. Precisamente porque Hegel parte dos predicados, das determinações universais, em vez de partir do ente real (*υποκειμενον*, *sujeito*), e como é preciso haver um suporte para essa determinação, a Ideia mística se torna esse suporte. Este é o dualismo: Hegel não considera o universal como a essência efetiva do realmente finito, isto é, do existente, do determinado, ou, ainda, não considera o ente real como o verdadeiro sujeito do infinito. (MARX, 2010a, p. 44; MEGA<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 24-25)

A crítica desse desenvolvimento único capitaneado pela Ideia — que, por isso, deixa escapar a essência particular dos objetos, no caso, a família, a sociedade civil e, inclusive, do próprio Estado —, visa *atingir* a relação mística que a lógica estabelece com as ciências particulares, pois o que é *pressuposto real é colocado como fundado pelo esquema lógico em toda parte*.

Contra Hegel, Marx (2010a, p. 38) *toma o ser finito como sujeito e dotado de lógica específica*. É o real que deve orientar o pensamento: “A lógica não serve à demonstração

<sup>7</sup> Sobre a história desse periódico e da contribuição de Marx como seu redator-chefe, ver os clássicos Franz Mehring (2013, p. 46 *et seq.*) e Auguste Cornu (1965, p. 225 *et seq.*). Para uma pesquisa mais recente, ver José Paulo Netto (2020, p. 91 *et seq.*). Os artigos escritos por Marx como redator da *Rheinische Zeitung*, periódico no qual ele tratou sobretudo das discussões pautadas na Sexta Assembleia Provincial Renana, foram reunidos e publicados em Marx (2017b).

do Estado, mas o Estado serve à demonstração da lógica". Essa inversão *alimenta a crítica* do jovem Marx em todos os momentos, por exemplo, quando Hegel faz do monarca "a alma do Estado", "a encarnação real da Ideia", "a soberania personificada". José Arthur Giannotti (1966, p. 15-18) descreve bem essa operação. Ele mostra, como vimos, que a filosofia do direito considera o Estado como "a substância e a matriz da vida em sociedade", o que significa que todo "fenômeno social" carrega em maior ou menor grau "a marca de uma instituição política". Ora, o Estado educa para a vida em comunidade, reconhece a personalidade jurídica, legitima os negócios, protege ou pune em vista dos interesses coletivos. Ele deve "concretizar a vontade" de todos, universalizando-a "pelo conhecimento e pela razão". No pensamento hegeliano, essa "vontade universal" passa por um "processo de racionalização", podendo ser ilustrado por uma proposta de projeto de lei. Algo desse tipo não deve ser simplesmente a expressão de "impulsos pessoais", mas deve dar conta das carências de um grupo qualquer, portanto ter audiência e alcance coletivo. O primeiro passo depois de identificada a demanda social consiste em encaminhar a proposta aos "órgãos técnicos encarregados de estudar sua viabilidade e sua significação socioeconômica". Os pareceres favoráveis a levam finalmente às mãos do chefe de Estado para ser sancionada. Caso isso aconteça, tomam-se as "providências para sua aplicação" num "contexto mais amplo". A vontade alcança, assim, a *coincidência consigo mesma*, confirmando-se a cada passo "como vontade que se quer como vontade" e se "autodetermina". Todos os cidadãos devem, agora, se organizar em torno da lei recém implementada e, mais amplamente, das normas e instituições, já que cada uma delas teria passado, de um modo ou de outro, pelo mesmo processo. O poder soberano é desenvolvido por Hegel a partir da *decisão da vontade*. É preciso entender que, a fim de não ser mera *unidade pensada*, ela deve fazer dos pressupostos reais sua manifestação concreta. Mas isso não seria possível se ela mesma não encontrasse *uma* subjetividade como suporte para ser real: "A personalidade do Estado é real somente como uma pessoa, o monarca" (HEGEL, 1997, p. 255-256). Por isso, Marx conclui que

Hegel transforma todos os atributos do monarca constitucional na Europa atual em autodeterminações absolutas da vontade. Ele não diz: a vontade do monarca é a decisão última, mas a decisão última da vontade é... o monarca. A primeira frase é empírica. A segunda distorce o fato empírico em um axioma metafísico. (MARX, 2010a, p. 45; MEGA<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 24-25)

Sendo assim, o monarca é soberano, porque realiza "os três elementos da totalidade", ou, a unidade substancial da Ideia concretizada no povo (HEGEL, 1997, p. 251-252). Ele aparece como a única pessoa política, a autoencarnação da soberania do Estado. O povo é, assim, subsumido a um de seus modos de existência, a constituição política: o povo é o povo da constituição. Contra a mistificação que justifica a monarquia, Marx reivindica uma democracia radical, onde o povo não é determinado "exteriormente", mas se *autodetermina*. Segundo ele, "A democracia é o enigma resolvido de todas as constituições", porque nela "a constituição não é somente em si, segundo a essência, mas segundo a existência, segundo a realidade, em seu fundamento real, o *homem real, o povo real*, e posta como a obra própria deste último" (MARX, 2010a, p. 50; MEGA<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 30-31). Portanto, não é a constituição que cria o povo, mas é o povo que

cria a constituição; a constituição é um momento da existência do povo. *A existência humana já não se reduz à existência legal*. Daí virá a exigência, desenvolvida em *Sobre a questão judaica*, de não mais separar o político e o não político, separação explicitada na abstração Estado político/sociedade civil burguesa. Na democracia defendida por Marx não há mais alienação do poder do povo no Estado, não há mais cisão: desaparece tanto o Estado político como a sociedade burguesa, tanto a existência política como a existência privada; à existência é restituída sua “essência genérica”. Assim, cada homem “representa o gênero”, “todo homem é representante de outro homem” “por aquilo que ele é e faz”; “o sapateiro” “é meu representante na medida em que satisfaz uma necessidade social”, pois toda atividade social é “atividade genérica” (MARX, 2010a, p. 133-134; MEGA<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 129).<sup>8</sup> Só assim pode haver unidade do particular e do universal: “A democracia é conteúdo e forma” (MARX, 2010a, p. 49; MEGA<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 30).

## 5.

A crítica à mistificação que subjuga a sociedade civil ao Estado está feita. Não é o Estado que mantém a coesão social.<sup>9</sup> Mas esse problema constitui o tecido social mesmo e, por isso, se expressa na relação igualmente mistificada entre o homem burguês e o cidadão. É preciso, então, dar continuidade ao projeto crítico e transformar as questões teológicas em questões mundanas. A própria realidade demanda essa tarefa. No caso, a partir de um problema recorrente na Europa, o da emancipação cidadã (*Die staatsbürgerliche Emanzipation*) reivindicada pelos judeus. Por um lado, o povo judeu alemão almejava a emancipação política (*Die politische Emanzipation*). Por outro, o Estado prussiano assumia seu caráter cristão, negando a eles igualdade em relação aos demais e, assim, suprimindo condições humanas universais por conta do seu preconceito religioso. Entre os filósofos que se propuseram a discutir o tema na época estava Bruno Bauer, que pressupunha que o judeu devia abandonar o judaísmo e o homem em geral a religião para ser emancipado como cidadão. Segundo ele, a superação da religião era necessária caso se quisesse reivindicar um Estado democrático-burguês.<sup>10</sup>

Como sabemos, Marx se contrapõe a essa solução, pois, segundo ele, Bauer chegou apenas nos limites da crítica à teologia, proporcionado pelo atraso alemão que colocava frente a frente duas religiões particulares. Neste caso, a solução seria a superação da

---

8 O que significa atividade social, atividade genérica? Ora, que toda atividade representa a universalidade do gênero, portanto, que todo ser humano, enquanto “ser genérico” (*Gattungswesen*), é atravessado pela totalidade das atividades. Aqui, Marx pretende dissolver a especialização e não fundamentá-la a fim de deduzir dela a necessidade da troca privada, como aparentemente quer Pierre Rosanvallon (2002). Assim, ele incorre — na linguagem do velho Marx — numa robinsonada. Se compreendesse isso, perceberia que Marx está longe da teoria da harmonia dos interesses de Adam Smith nessa passagem. Ver Rosanvallon (2002, p. 209 *et seq.*).

9 Marx volta ao assunto em *A sagrada família* (1845). As diferenças entre uma abordagem e outra merecem um estudo à parte. O que podemos destacar é o que mudou em sua concepção: “Somente a superstição política ainda pode ser capaz de imaginar que nos dias de hoje a vida burguesa deve ser mantida em coesão pelo Estado, quando na realidade o que ocorre é o contrário, ou seja, é o Estado quem se acha mantido em coesão pela vida burguesa” (MARX, 2003, p. 139, grifo meu).

10 Marx responde, sobretudo, a dois textos de Bruno Bauer: “Die Judenfrage” (A questão judaica), de 1842, publicado nos *Anais Alemães* e “Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden” (A capacidade dos atuais judeus e cristãos de hoje de se tornarem livres), de 1843, publicado nas *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz* (Vinte e um cadernos da Suíça).

religião. Mas a crítica só vai até o fim quando *olha ao redor* e se pergunta pela relação entre o Estado político em sua forma plenamente desenvolvida e a religião. A partir da análise da relação de alguns Estados norte-americanos com a religião, Marx constata que esses Estados são livres de qualquer vínculo religioso, quer dizer, eles agem *politicamente* para com a religião. A dissociação do homem em judeu e cidadão, em protestante e cidadão, em homem religioso e cidadão, por isso, é a própria emancipação política, é o modo político de se emancipar da religião. Dissolve-se, assim, o que anteriormente aparecia como uma *oposição irreconciliável*. A conclusão é que o Estado que *realiza plenamente a forma religiosa remete a religião a outros elementos da sociedade civil, realizando-se, por contraste, como universal*.

Mas a emancipação política tem seus *limites*. Em relação à religião esse modo de se emancipar permite que a religião perdure, ainda que não se trate de uma religião privilegiada. Por um lado, o Estado político é capaz de se libertar de uma limitação sem que o homem seja realmente livre, ou seja, mesmo que a maioria dos cidadãos permaneça cumprindo deveres religiosos, o Estado é capaz de se emancipar da religião. Por outro, ao libertar-se *politicamente* através de um *meio* chamado Estado, o homem admite uma contradição consigo mesmo, permanecendo, digamos, “não livre” em relação a *emancipação humana* (*Die menschliche Emanzipation*), a *emancipação prática*. O problema de o homem libertar-se por intermédio do Estado é que mesmo o Estado se declarando ateu, o homem continua religiosamente condicionado, pois *ele passa a se reconhecer de modo indireto*. Ele transcende a sua liberdade para uma esfera separada da sua vida cotidiana, da sua situação concreta, para demonstrar a sua universalidade na abstração do Estado. Por conta disso, em relação ao *ancien régime*, o homem não foi libertado da religião, mas ganhou a liberdade de religião, não foi libertado da propriedade, mas ganhou a liberdade de propriedade (MARX, 2010b, p. 53; MEGA<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 161). Esses limites expressam a contradição que caracteriza essa categoria, categoria que é apenas uma parte de uma contradição mais profunda, cristalizada na Revolução Francesa, entre o Estado político e a sociedade civil, entre o Estado político e seus *pressupostos reais*.

Desse modo, Marx denuncia a contradição *secular universal* entre o Estado em sua forma *geral* e a religião em sua *significação humana*. Ela constitui a cisão do sujeito consigo mesmo, no caso, a cisão do homem em religioso (*bourgeois*) e cidadão abstrato (*citoyen*), entre sua essência e sua pele de leão religiosa e política. Portanto, a alienação repousa no fato de que a essência do homem existe em uma esfera *separada*, seja ela Deus ou o Estado. O limite da emancipação política é justamente a separação mesma entre o público e o privado. Por esse motivo, Marx afirma que o que os judeus e Bauer devem reivindicar é a emancipação humana, um *estado* onde há a superação *dessas* contradições, onde os homens reconhecem e organizam suas *forces propres* como *poder social* e, assim, realizam a absorção do cidadão abstrato pelo homem individual, *não mais separando de si mesmos as forças sociais das políticas* (MARX, 2010b, p. 54; MEGA<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 162-163). Com isso, Marx coloca os pés no chão, reclamando um ordenamento que é a negação da autoalienação humana, pois emancipar-se politicamente sem abandonar o judaísmo é a prova de que a emancipação política não é a emancipação humana. Vale dizer que essa última não desce como um raio na direção da sociedade

civil, mas emerge da *sua própria contradição*, porque é ela mesma o *conteúdo real* do processo histórico.

Entretanto, a oposição entre a *parcialidade* da emancipação política e a *universalidade* da emancipação humana tem um limite que também é preciso ressaltar. Como vimos, Marx conclui que a *esfera política* se mostra como um aspecto importante da totalidade das relações sociais — a Revolução Francesa é o maior exemplo disso —, porém não é o mais fundamental, ela é apenas *parcial*, porque claramente não realiza a *emancipação prática*. Sendo assim, essa oposição é concluída *negativamente*, na negação de uma emancipação meramente política, como lembra István Mészáros (1970, p. 71 *et seq.*). Desse modo, uma contrapartida positiva permanece indefinida: a *universalidade* será identificada com a esfera fundamental da *produção* posteriormente no pensamento de Marx. E o proletariado, sujeito e assujeitado da/pela produção, vai aparecer mais tarde para dar vida e sentido prático à crítica, sendo historicamente aquele capaz de realizar a emancipação.<sup>11</sup> A crítica nos mostra, em alguma medida, seu próprio limite. A resposta a esse problema começa a aparecer a partir de uma questão fundamental, localizada em meio à análise de Marx da *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789-1791, da *Déclaration* de 1793, da *Constitution* de 1793, da *Constitution* de 1795 e da *Constitution de Pennsylvanie*: “Quem é esse *homme* que é diferenciado do *citoyen*?” A resposta vem em seguida: “Ninguém mais ninguém menos que o membro da sociedade burguesa” (MARX, 2010b, p. 48; MEGA<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 157).<sup>12</sup> E o homem da sociedade burguesa é o homem egoísta; a prova disso é que as declarações/constituições não o elevam acima do seu egoísmo, mas, pelo contrário, o *confirmam*. A crítica desse “homem” não apenas explicita a parcialidade da emancipação política empreendida pela burguesia dos proprietários, mas é capaz de encontrar a universalidade que tem o poder de emancipar a sociedade inteira. Isso só foi possível porque Marx trouxe para o *primeiro plano* o discurso burguês como *negação do movimento* da emancipação humana; ele produz as mais variadas contradições no mundo que se age.<sup>13</sup> É preciso juntar forças a fim de *superá-lo*.<sup>14</sup>

## 6.

Os debates sobre o uso da terra e os delitos florestais, a luta pela liberdade de imprensa e a demissão da *Rheinische Zeitung* (*Gazeta Renana*), a mudança para a França e o encontro com o socialismo francês, a fundação dos *Deutsch-Französische Jahrbücher* (*Anais Franco-Alemães*) e o contato com a crítica da economia política através de um artigo de Engels, levaram Marx a se interessar por questões econômicas (MARX, 2008,

---

11 “Com efeito, embora o ponto de vista materialista já desempenhe um papel significativo em tais manuscritos, falta ainda o fundamento essencial, ou seja, o ponto de vista de classe do proletariado” (LUKÁCS, 2009, p. 151).

12 Carl Schmitt (2020, p. 190) apreende bem a passagem para a crítica das relações sociais quando atribui a Marx a seguinte questão: “que homens, no presente concreto, constituem hoje o Estado?” A resposta o leva ao estudo da sociedade burguesa e, assim, da sua negação; portanto, à “descoberta histórico-filosófica do proletariado industrial”.

13 É o que nos mostra Ruy Fausto (2018, p. 193-219): “Quando Marx afirma que o ‘homem’ das Declarações é o ‘homem egoísta’, isto significa que, naquele contexto, a significação ‘homem’ se reverte em ‘homem egoísta’. A crítica, expressa em termos dialéticos, põe o fato de que o termo ‘homem’, no plano do ‘em si’, ou da essência, não conserva a sua identidade”.

14 “Só pode ser obra de forças unificadas” (MARX, 2010b, p. 73).

p. 46; *MEGA*<sup>2</sup>, II/2, 1980, p. 99-100) e pelo emergente proletariado europeu, que aparece pela primeira vez numa análise da complicada situação da Alemanha.<sup>15</sup> Numa carta enviada a Ruge ainda em maio de 1843, Marx (2010b, p. 66; *MEGA*<sup>2</sup>, I/2, 1982, p.476) afirma que “o Aristóteles alemão que quisesse extrair sua política das nossas condições de vida, escreveria em sua fachada: ‘O ser humano é um animal sociável, mas totalmente apolítico’”. Apesar do pessimismo em relação à burguesia alemã, encontramos, no final da mesma carta, seu otimismo em relação ao futuro, que é *vinculado* ao papel dos jovens hegelianos no presente, afinal, como lembra Ruy Fausto (2016, p. 5) em *O galo e a coruja*, Marx “se põe como intérprete e executante de uma história em processo”:

A nossa parte nisso tudo é trazer o velho mundo inteiramente à luz do dia e dar uma conformação positiva ao novo mundo. Quanto mais os eventos derem tempo à humanidade pensante para se concentrar e à humanidade sofredora para juntar forças, tanto mais bem-formado chegará ao mundo o produto que o presente carrega no seu ventre. (MARX, 2010b, p. 70; *MEGA*, I/2, 1982, p.475)

Essa humanidade sofredora é a novidade e, por isso, o tema mais importante da *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (1843), no qual Marx procura mostrar que o Estado mais atrasado pode ser o Estado mais adiantado. Sua intenção é anunciar a possibilidade de uma revolução na Alemanha justamente por conta do seu atraso em relação aos franceses, ingleses e norte-americanos, quer dizer, por não ter vivenciado a emancipação política na prática, pois os alemães “tomaram parte nas restaurações das nações modernas, sem ter tomado parte nas suas revoluções” (MARX, 2010a, p. 159; *MEGA*, I/2, 1982, p. 171), seria possível conhecer seus limites, e a partir da crítica do Estado político pleno, como o norte-americano, caminhar em direção à revolução alemã. Portanto, tratava-se de ultrapassar os limites da Revolução Francesa, revolução que se colocava como universal, mas que, ao analisar de modo mais profundo, aparece como parcial e insuficiente: “Só em nome dos interesses universais da sociedade é que uma classe particular pode reivindicar o domínio universal” (MARX, 2010a, p. 154; *MEGA*, I/2, 1982, p. 180). Para reivindicar esse domínio, não basta “energia revolucionária” e “auto sentimento universal”, mas para que *coincida* a revolução de um povo com a emancipação de uma classe, essa classe deve *carregar em si toda negatividade*. E a condição dessa coincidência é “que uma esfera social particular se afirme como o crime *notório* de toda a sociedade, de modo que a libertação dessa esfera apareça como uma autolibertação universal” (MARX, 2010a, p. 154; *MEGA*, I/2, 1982, p.180).

Na medida em que o programa metodológico dos *Deutsch-Französische Jahrbücher* (*Anais Franco-Alemães*) era vincular a crítica da política às lutas reais, o que significa se dirigir para as massas populares, Marx coloca o *proletariado* pela primeira vez como *sujeito* da emancipação humana, emancipação que seria resultado de uma revolução

---

15 O interesse de Marx pelo proletariado não se explica simplesmente por uma necessidade teórica. Aliás, ele despreza — e com razão — as teorias que não reproduzem criticamente o movimento real do processo histórico. Aqui, uma passagem de Michael Heinrich (2018, p. 220), nos mostra que o proletariado *se impôs* ao pensador desde o início: “Quando Marx chegou, Berlim estava no meio de um processo de transformação: de cidade residencial, tornava-se cidade industrial. O número de pequenos artesãos, com um ou dois ajudantes, diminuía. Ao mesmo tempo, surgiam novas oficinas e grandes instalações industriais (com cinquenta empregados, já eram consideradas ‘grandes’) e, com elas, emergia um proletariado vivendo em condições precárias — constituído por famílias artesãs pobres e pela população rural migrante”.

não apenas política, mas *social*.<sup>16</sup> Ele busca conduzir a *práxis* alemã ao nível de sua filosofia, e essa possibilidade só se realizaria apoderando-se das forças materiais. Ora, segundo ele, se a teoria se torna material quando se apodera das massas, então a revolução que outrora começou no cérebro do monge na *Reforma Protestante* agora pode começar no cérebro do filósofo. Para isso, é preciso que a teoria descreva com precisão o processo real da vida material dos homens: “a teoria só é efetivada em um povo na medida em que é a efetivação de suas necessidades” (MARX, 2010a, p. 152; *MEGA*, I/2, 1982, p.178).

## 7.

A decisão de Marx de morar em Paris contribuiu para uma transformação fundamental em seu pensamento. É que lá ele se deparou com um proletariado mais consciente, organizado e em constante processo de formação; viu de perto seus mais famosos representantes, divididos basicamente em duas vertentes, reivindicarem, através de calorosos debates sobre a economia política, o socialismo (Louis Blanc, Victor Prosper Considérant, Pierre-Joseph Proudhon) e o comunismo (Etienne Cabet, Théodore Dézamy, Auguste Blanqui). Aproximou-se rapidamente da *Liga dos Justos*, fundada por Wilhelm Weitling. Conheceu Friedrich Engels e começou uma relação intelectualmente produtiva e pessoalmente amistosa. Ainda em solo francês, nosso autor se entusiasmou com as notícias sobre a grande revolta dos tecelões da Silésia contra os capitalistas, as máquinas e os livros de registro, confirmando, como ele já havia constatado, o papel histórico do proletariado na emancipação humana.<sup>17</sup> Essas circunstâncias o levaram a uma correção importante. Ao contrário do que pensava na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, o elemento ativo não se encontra na “cabeça do filósofo”, mas no “intelecto social” ou nas próprias relações sociais que determinam e são determinadas pela atividade histórica dos pobres, como encontramos no artigo publicado anonimamente no *Vorwärts! (Avante!)*, as “Glosas Críticas Marginais ao Artigo ‘O Rei da Prússia e a Reforma Social’. De um Prussiano”. Agora, a filosofia não se opõe mais ao povo — que torna-se, enfim, “povo-filosófico”! Em “Sobre o destino da antropologia na obra de maturidade de Marx”, Ruy Fausto apreende bem a diferença entre um momento e outro:

No extremo oposto do que ocorre na *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (Introdução), na qual o proletariado tem um papel passivo, no esquema dos

---

16 A mudança para Paris no outono de 1843 e o encontro com o proletariado francês impactou profundamente o jovem Marx e ultrapassou aquele seu primeiro contato. É o que nos mostra José Paulo Netto (2020, p. 127): “Até à data conhecedor apenas da sociabilidade de ambientes intelectuais e universitários, na relação com artesãos e operários que vai desenvolver a partir de então Marx vislumbra um novo horizonte humano: o horizonte instaurado pela solidariedade de classe dos trabalhadores. Trata-se de uma solidariedade que desconhece provincianismos e limitações nacionais; ao contrário, é dinamizada por um forte sentimento internacionalista. O impacto que essa outra sociabilidade lhe causa é enorme; mostra-o um trecho de sua carta a Feuerbach datada de 11 de agosto de 1844: ‘O senhor teria que assistir a uma reunião de operários franceses para conhecer a paixão juvenil e a nobreza de caráter de que dão provas estes homens exauridos pelo trabalho’. E acrescenta, logo depois de se referir também aos trabalhadores ingleses e aos alemães emigrados: ‘De qualquer maneira, a história vai fazendo desses ‘bárbaros’ da nossa sociedade civilizada o elemento prático que emancipará a humanidade”.

17 Sobre a revolta dos tecelões silesianos e o desenvolvimento da tese de autoemancipação do proletariado, ver Michael Löwy (2012).

*Manuscritos* [solidário às “Glosas”], o processo revolucionário, o do futuro próximo, pelo menos, poderia dar-se, aparentemente, sem a intervenção do Sujeito. (FAUSTO, 2015, p. 368)

Ainda assim, o papel do filósofo crítico não deixa de ser comprometer-se a *interrogar o poder em operação*; ele deve denunciar a *lógica perversa* na qual o proletariado é *reiteradamente submetido, contribuindo com o trabalho de parto que trará consigo um novo mundo*.

## 8.

As conclusões do jovem Marx o levaram a um estudo crítico da sociedade burguesa e suas *especificidades*. O estranhamento continuava sendo o ponto nevrálgico da denúncia. O alvo agora é a relação *hostil* entre o trabalhador e o capitalista na sociedade burguesa e a abordagem dessa relação pela economia política. Na sua análise da relação do trabalho com a propriedade, ele nos conduz a questão que se deve desenvolver. Ora, na medida em que a economia política simplesmente “parte do fato dado e acabado da propriedade privada”, resta a ela compreender o *processo material* tomando suas categorias de análise ora como leis eternas e imutáveis ora como acidentes violentos e deliberados. Por isso, é preciso se perguntar pela *origem dessas leis*, o que nos permite mostrar tanto que elas são *expressão de um desenvolvimento histórico necessário* quanto a racionalidade da irracionalidade desse próprio desenvolvimento. No primeiro caso, encontramos na transformação da propriedade fundiária em mercadoria e, conseqüentemente, na separação do homem dos seus meios de vida, a origem histórica do estranhamento moderno. Mas o segundo caso não pode ficar de fora. É que a existência do homem é indiferente e pernicioso na sociedade capitalista; Marx afirma, inclusive, que é um *progresso* de Ricardo e Mill contra Smith e Say declarar que a finalidade da produção não é quantos trabalhadores um capital sustenta, mas sim o quanto de juros ele rende. Esse progresso da economia política foi aprofundado como *crítica* quando o homem foi *pressuposto* como sujeito vivo, o que permitiu trazer à luz do dia uma realidade social *incompleta* em relação ao comunismo, no qual o homem finalmente se *apresenta*.<sup>18</sup> Daí a necessidade da supressão da sociedade burguesa, fundada na racionalidade retomada (sujeito pressuposto) da “irracionalidade” (sujeito não pressuposto). Agora, não seria preciso investigar a *interconexão* dessa contradição no *aquém* do presente ao invés de manter-se no *além* da história?

O que temos como *fato presente* e, por isso, do qual se deve partir, é que o trabalho é um elemento *fundamental*, porque engendra a produção de si mesmo, dos outros e da natureza como mercadoria. Por isso, ele é a verdadeira “essência” da propriedade privada e deve ser demonstrado como tal. A questão é por que, então, o trabalhador vive na miséria se o trabalho é fonte de toda riqueza:

O trabalho produz maravilhas para os ricos, mas produz desnudez para o trabalhador. Produz palácios, mas cavernas para o trabalhador. Produz beleza,

---

<sup>18</sup> No caderno sobre o salário, o lucro de capital e a renda da terra, o homem é considerado negativamente por oposição a um *pressuposto mínimo*, qual seja, o do sujeito vivo. Não à toa, a queda do salário pretende fundamentar a revolução, sobretudo, pela boca do trabalhador, daí toda a atenção à miséria e à fome. Aqui, outra dimensão do homem será incluída, a do sujeito consciente e livre (ser genérico).

mas mutilação para o trabalhador. Substitui o trabalho por máquinas, mas joga uma parte dos trabalhadores de volta a um trabalho bárbaro e faz da outra parte máquinas. Produz espírito, mas produz idiotia, cretinismo para o trabalhador. (MARX, 2015, p. 82; MEGA<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 366)

Vale lembrar que a *nova filosofia*, à qual Marx aderiu *parcialmente* nesse período, encontra no trabalho uma grande arma contra as abstrações hegelianas. Se em Hegel “a boca que fala” e “a mão que trabalha” são órgãos que *exprimem a vida interna do Espírito* (HEGEL, 1992, p. 198), em Marx ele é um *processo vital antepredicativo* que permite elucidar o movimento da história e as abstrações (ideo)lógicas que a mascaram.<sup>19</sup> Como Hegel se recusou a descer ao inferno das inquietações e explicitar a *lógica do sensível*, precisou apelar ao movimento do conceito e, como toda tradição ocidental, se prostrar diante de *Deus* ou do *Espírito Absoluto*, pedindo a ele que unisse o que a história separou após o pecado original, o particular e o universal (que, classicamente, assume várias formas que se opõe, como objeto e sujeito, realidade e linguagem, corpo e alma etc.).<sup>20</sup> A *nova ontologia* — “[...] as *sensações*, paixões etc. do homem não são apenas determinações antropológicas em sentido próprio, mas sim verdadeiramente afirmações *ontológicas do ser* (natureza)” (MARX, 2015, p. 157; MEGA<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 434) — entende o trabalho como elemento que permite *passar* da particularidade da carência à universalidade da satisfação, cumprindo, assim, maravilhosamente o papel de *mediador que amalgama uma coisa e outra*; uma espécie de *glândula pineal* à la Descartes, ou um *quiasma*, se quisermos usar a linguagem merleau-pontiana. Não há mais exterioridade entre a consciência e o objeto, porque essa atividade *ata* interior e exterior sem que “um lado” absorva o “outro”. O homem e a natureza *implicam-se mutuamente*.<sup>21</sup> No entanto, o *fato nacional econômico* parece não permitir toda *potencialidade de fruição* desse processo vital, que tem como finalidade a realização do *sujeito vivo* e a realização do *ser genérico*.<sup>22</sup> Esse problema é o pano de fundo (sobretudo no segundo caso: o pressuposto que será, em breve, posto) da análise crítica do jovem Marx.

Considerando que *a relação imediata do trabalho com os seus produtos é a relação do trabalhador com os objetos da sua produção*, Marx examina alguns aspectos do trabalho estranhado, o ato do estranhamento (*Entfremdung*) da atividade humana.

O primeiro deles é a objetivação (*Vergegenständlichung*), a relação hostil do trabalhador com os produtos do seu trabalho, os objetos da natureza. A natureza ou o mundo exterior sensível é o meio pelo qual o trabalho é ativo, produz e se efetiva. Ela oferece tanto os objetos nos quais o trabalho se exerce, como os meios de subsistência física do trabalhador. No entanto, em sua atividade produtiva, quanto mais o trabalhador se apropria do mundo externo por meio do seu trabalho, mais ele

19 Sobre a passagem de Hegel para Feuerbach e Marx, ver José Arthur Giannotti (1968, p. 13 *et seq.*)

20 Sobre o trabalho no pensamento hegeliano, ver José Henrique Santos (1993, p. 73 *et seq.*)

21 Sobre o interesse de Merleau-Ponty pelo jovem Marx, ver José Luiz Bastos Neves (2010, p. 18 *et seq.*)

22 Essa distinção entre natureza e natureza humana, ainda que dentro de um humanismo como naturalismo consumado, foi bem observada por Renault (2009, p. 155): “a ideia de naturalismo designa o que preexiste à ordem das produções do espírito humano, isto é, também das construções sociais e históricas. De um lado, refere-se à *natureza* da qual os homens são apenas uma produção transformada e com a qual a sociedade está em interação constante por intermédio do trabalho (trabalho que Marx designará até *O capital* como o instrumento de um ‘metabolismo com a natureza’); de outro, refere-se à *natureza humana*, isto é, a um conjunto de forças genéricas que os indivíduos humanos tentam desenvolver na História, mas que permanecem um prolongamento da atividade da natureza”.

se priva dos meios de vida: primeiro, porque “cada vez mais o mundo sensível deixa de ser um objeto pertencente ao seu trabalho”; depois, porque esse mundo “cessa cada vez mais de ser meio para a sua subsistência.” (MARX, 2015, p.81-82; MEGA<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 367). Isso significa que o trabalhador *perde o objeto e se torna servo dele*: ele passa a receber “trabalho” e “meios de subsistência”. Desse modo, “somente como trabalhador ele pode se manter como sujeito físico e apenas como sujeito físico ele é trabalhador” (MARX, 2015, p. 81-82; MEGA<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 367). O estranhamento do trabalhador em seu objeto se expressa numa relação *inversamente proporcional* entre produção e consumo: quanto mais ele produz, menos tem para consumir, quanto mais valores cria, mais sem valor ele se torna.

O segundo aspecto do trabalho estranhado é o *estranhamento-de-si (Selbstentfremdung)*, a relação estranha que o trabalhador estabelece com a sua própria atividade. O estranhamento do produto refere-se ao “ato da produção”. Desse modo, o trabalhador não poderia se defrontar alheio (*fremd*) ao produto de sua atividade se não estranhasse a si mesmo em seu ato. Portanto, se o produto é *exteriorização*, a atividade mesma deve ser *exteriorizada*, o que faz do trabalho algo “externo (äusserlich) ao trabalhador”, algo que *não pertence ao seu ser*; ele *deve*, por isso, buscá-lo, independentemente das condições para sua realização, razão pela qual no trabalho o homem não se afirma, mas “nega-se”, não se sente bem, mas infeliz, “não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica sua *physis* e arruína o seu espírito”. O trabalho é “trabalho forçado”, “obrigatório”, de “autossacrifício”, porque não aparece para o trabalhador como se lhe pertencesse, mas como pertencente a um outro, assim como o trabalhador “não pertence a si mesmo no ato da produção”. Desse modo, o resultado é que “o homem só se sente livre e ativo em suas funções animais e animal em suas funções humanas” (MARX, 2015, p. 82; MEGA<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 367-368). Nada mais lhe resta senão comer, beber, dormir e exercer as funções necessárias à sua subsistência física para trabalhar no dia seguinte.

A terceira determinação do trabalho estranhado é o estranhamento do homem do seu ser genérico (*Gattungswesen*). Como veremos, ainda que Marx garanta que esse aspecto *decorre* dos dois anteriores, de certo modo ele é o pressuposto tanto em um, como em outro, o que leva os intérpretes a afirmar, por exemplo, que o ponto de partida é a essência humana em contraposição à existência do operário. Aliás, a rigor, “operário” é o predicado que nega a existência do sujeito “homem”. É que o jovem Marx, assim como Feuerbach, entende o homem como um ser genérico, o que quer dizer que ele faz teórica e praticamente do gênero, tanto do seu próprio, quanto do restante das coisas, seu *objeto*. Isso quer dizer que ele também se relaciona consigo mesmo como com o gênero vivo, presente, universal e livre. Na *teoria*, a universalidade do homem se revela no fato da natureza formar a consciência humana, seja como objeto das ciências naturais, seja das artes. Na *prática*, revela-se na capacidade do homem de fazer de toda a natureza o seu corpo inorgânico, seja enquanto meio de vida imediato, seja como objeto e instrumento da sua atividade vital.

Assim como os animais, os homens vivem da natureza e precisam manter uma *relação contínua* com ela para não morrer. No entanto, diferentemente deles, os homens *produzem universalmente*, pois não somente constroem uma casa, mas uma “casa bela”. Os animais produzem *unilateralmente* ou apenas “aquilo de que necessitam

imediatamente para si ou sua cria": "O animal é imediatamente um com a sua atividade. Não se distingue dela. É ela. O homem faz da sua atividade vital mesma um *objeto da sua vontade e da sua consciência*" (MARX, 2015, p. 84; MEGA<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 369). Por conseguinte, é a partir da elaboração consciente do mundo objetivo que o homem se confirma como ser genérico. Essa produção é sua "vida genérica operativa", através da qual "a natureza aparece como sua obra e a sua efetividade (*Wirklichkeit*)" (MARX, 2015, p.85; MEGA<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 370).

O estranhamento do produto, da atividade e de si mesmo tem como *consequência* o estranhamento do homem pelo próprio homem, porque o produto da relação do homem com o seu trabalho "vale como relação do homem com outro homem, como o trabalho e o objeto do trabalho de outro homem" (MARX, 2015, p. 86-87; MEGA<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 370). É como se, em consonância com a solução apresentada na *Crítica da filosofia do direito de Hegel* ao idealismo hegeliano, aquilo que o homem é e faz seja o tecido que cobre a sociabilidade, porém quando o trabalho estranhado arranca deles o objeto de sua produção, arranca-lhe sua autonomia diante da potência criativa da sua atividade, rasgando o tecido a cada vez que isso se reproduz. A relação do homem consigo mesmo é invertida, pois a sua atividade vital consciente, que é a sua essência, torna-se apenas um meio para a sua existência. É a redução da universalidade da essência à mera particularidade da existência.

Com razão, Jacques Rancière (1979, p. 85), na sua contribuição em *Ler O capital*, no capítulo "O conceito de crítica e a crítica da economia política dos *Manuscritos de 1844 a O capital*", atribui a Marx e Feuerbach a mesma noção de objeto: "Dizer que o trabalhador produz um objeto pode parecer coisa muito inocente, mas sob esse conceito indeterminado de objeto introduz-se a concepção feuerbachiana de objeto". E completa com uma passagem dos *Manifestes Philosophiques*, de Feuerbach (*apud* RANCIÈRE, 1979, p. 85): "O objeto do homem nada mais é que sua própria essência tomada como objeto." É claro que, apenas com essa passagem, já podemos encontrar diferenças importantes, por exemplo, o fato de o objeto em Feuerbach ser *produto da consciência*, enquanto em Marx ser *produto do trabalho*. Nos dois casos, o homem perde a si mesmo, seja porque Deus ocupa o lugar do homem, seja porque a mercadoria ocupa o lugar do trabalhador.

Essa anfibiologia possui uma consequência fundamental que serve de parâmetro para avaliar o jovem autor, como encontramos em Giannotti. Segundo ele,

Diante da eclosão da economia política, Marx teve um gesto de retrocesso. Tratou de restringir o âmbito do determinismo instaurado pela nova ciência, *lançando mão para isso do ideal de humanidade abstrata*, que nutria as especulações sociais do século XVIII e tinha em Feuerbach seu representante mais avançado. Desclassificada a realidade econômica em proveito de um númeno que o fenômeno nem mesmo ajuda a compreender, o econômico só se torna inteligível se for reportado à matriz de todo humano, numa crítica que, como diz Engels, deve partir de uma base universal puramente humana e não dos fatos constatáveis. (GIANNOTTI, 1966, p. 110)

Por isso, ao analisar o jovem Marx, Luiz Damon Santos Moutinho (2017, p. 75) estende a consequência e diz que, justamente por "pressupor um universal não constituído", "estiolando a realidade econômica", "A crítica do jovem Marx ainda não era, no duro,

uma crítica da economia política”. A grande contradição dos *Manuscritos* é justamente o fato de Marx reportar-se à referida sociabilidade *ao mesmo tempo* em que garante não pisar no terreno da metafísica ou, mais precisamente, não recorrer a um estado primitivo imaginário. O curioso é que, de certa forma, ele acredita não recorrer. Isso só é possível porque considera essa sociabilidade um *fato empírico*.

De todo modo, a lógica da análise de Marx demanda revelar não apenas o *misticismo* da economia política, que oculta o estranhamento no ato da produção, porque não considera a relação imediata entre trabalho e produção, mas também *quem* arranca do trabalhador a sua vida genérica. Ora, o trabalhador “se relaciona com a sua atividade como uma atividade não livre, justamente porque se relaciona com ela como uma atividade a serviço de, sob o domínio e violência de outro homem.” Desse modo, Marx mantém uma relação originária por detrás da relação social e encontra no campo mais fundamental da vida a forma central da alienação humana, uma contradição de classe irreconciliável que coloca, de um lado, os capitalistas e, de outro, os trabalhadores. *Sua superação é a superação da propriedade privada*. Isso porque através do trabalho o trabalhador “engendra a sua própria produção para a sua própria desefetivação (*Entwirklichung*)”, “engendra o seu produto para a perda” e, conseqüentemente, o “domínio de quem não produz sobre a produção e o produto” (MARX, 2015, p. 87; *MEGA*<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 372). A propriedade privada se revela como *resultado necessário do trabalho exteriorizado*, da *relação externa* do trabalhador com a natureza, com sua atividade, consigo mesmo e com seus semelhantes. Por isso, a emancipação se manifesta na forma política da emancipação dos trabalhadores, pois na relação do trabalhador com a produção “encerra-se a opressão humana inteira”, “todas as relações de servidão são apenas modificações e conseqüências dessa relação” (MARX, 2015, p. 88-89; *MEGA*<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 374). Aqui reside o ponto de Arquimedes da teoria marxiana da revolução, que busca deixar para trás uma realidade onde os homens se empobrecem, desumanizam-se e atomizam-se. O comunismo apresenta-se como a solução definitiva desse antagonismo, porque, na medida em que realiza a abolição da propriedade privada, permite a apropriação da natureza humana por meio e para o homem, superando, assim, o estranhamento.

## Considerações finais

A passagem para as obras seguintes mostra-se como um tema à parte. A questão da continuidade ou descontinuidade tornou-se clássica na história do marxismo. A primeira escola, talvez por sua fragilidade diante da crise do humanismo, parece ter encontrado poucos adeptos, enquanto a segunda não apenas tomou as universidades como pautou uma longa discussão sobre o que e por que ficou pelo caminho na trajetória marxiana. Comumente, a questão foi abordada a partir de um *contraste* entre os *Manuscritos* e *A ideologia alemã* (ou *O capital*). Por isso, o espaço concedido nos livros que, hoje, tornaram-se manuais consagrados, acaba sendo não mais que um capítulo que estabelece conexões e desligamentos diretos.

Na esteira da importância do tema na época, os mais variados intérpretes da obra de Marx, sejam eles *continuístas* ou *não-continuístas*, buscaram dar uma resposta à questão resumida por Althusser (1967, p. 41): “o jovem Marx é já e por completo Marx?”

sobretudo depois que a revista francesa *Recherches Internationales à la lumière du marxisme* publicou a coletânea n. 19, *Sur le jeune Marx*, em 1961, internacionalizando e intensificando o debate. Ainda que aqui esses comentários só nos interessem na medida em que podem ajudar a *apreender as vicissitudes da evolução teórica* do nosso autor, suas conclusões delinham os termos gerais e oferecem uma direção para uma investigação mais ampla. Por isso, lembremos, então, que em *O conceito marxista de homem*, publicado no mesmo ano da *Recherches Internationales*, Erich Fromm (1962, p. 35) considera o abandono da noção de essência humana pelo velho Marx por ser “abstrato e não-histórico”. Em *A favor de Marx*, de 1965, Althusser, o maior expoente da discussão, condena o encontro da filosofia com a economia política, pois ela ainda se mantém, de um lado, “profundamente marcada pela problemática feuerbachiana”, e de outro, “tentada” a uma “volta para Hegel”. Como consequência dessa confusão, nos apresenta o conceito de “trabalho alienado”, noção que desempenha um “papel originário”, porque foi recebido de uma certa ideia de essência humana da qual se extrai o conteúdo dos conceitos econômicos que nos são familiares. É a “dominação radical” da filosofia sobre seu objeto, acreditando poder resolver a contradição da “vida real” ou da economia (pauperização crescente dos operários e riqueza crescente da sociedade), idealismo ao qual Marx teria dado a “última chance” (ALTHUSSER, 1979, p. 137-138). Encontramos algo parecido em *Origens da dialética do trabalho*, de 1966, no qual José Arthur Giannotti (1966, p. 74-81) defende que, ao enquadrarem a luta dos indivíduos numa certa “sociabilidade natural” ou “genérica”, Marx e Engels “não escaparam” do “moralismo universal” de Feuerbach. Em *Filosofia da Práxis*, de 1967, Adolfo Sánchez Vázquez (1986, p. 420-423) entende que Marx pressupunha encontrar a essência humana “por meio empírico como um atributo comum a todos os indivíduos”, “especulação” que o impede de pisar com firmeza no “terreno da história real”. Em *A formação do pensamento econômico de Marx*, de 1968, Mandel afirma que, ao “contrapor” o “trabalho alienado” às “qualidades do homem genérico”, Marx não procura a origem do trabalho alienado numa forma específica da sociedade humana, mas na própria *natureza humana*. Desse modo, ele constrói a negação a partir de um “homem ideal, que jamais existiu”, oferecendo-nos uma concepção antropológica da alienação que “permanece largamente filosófica, especulativa” (MANDEL, 1968, p. 165). Em *Sentido da dialética. Marx: lógica e política*, Ruy Fausto (2015, p. 310) destaca que “passou-se muito rapidamente do continuísmo entre o jovem Marx e o velho Marx à ideia de um jovem Marx essencialmente feuerbachiano”. Admite, porém, que não se trata de uma volta às leituras continuístas, mas de “pensar em continuidade a descontinuidade lógica indiscutível que existe entre o ‘jovem’ e o ‘velho’ Marx” (FAUSTO, 2015, p. 365). É que no modelo do jovem Marx o discurso antropológico, fundamento prático da política, se manifesta em dois níveis de consciência: o do Sujeito (filósofo crítico) e o do objeto (sujeitos “históricos”). A relação entre eles, por seu próprio fundamento, só pode ser “defasada”, porque, na medida em que, de um lado, a História dispersa e atomiza os indivíduos, de outro, é uma certa explosão da natureza humana provocada pela alienação que permite romper essa dispersão da sociedade civil. Aqui, ainda que em outros termos, o problema reaparece: “A irrupção da transcendentalidade na história marca, assim, uma passagem brusca de uma dispersão a uma associação” (FAUSTO, 2015, p. 367, grifo meu). Em *O jovem Marx*, de 1995, Celso Frederico conclui que:

A contraposição das relações existentes na sociedade burguesa, tais como eram descritas pelos economistas, à *comunidade humana* imaginária, uma extensão do gênero humano concebido em termos feuerbachianos (e que serve, também, para fundamentar a reivindicação do comunismo), enquadra a postura crítica marxiana numa postura moralista. (FREDERICO, 2009, p. 147)

O que há de comum entre a maioria desses autores é que, apesar de muitas vezes discordarem entre si, sobretudo em relação aos meios pelos quais chegamos na maturidade de Marx, admitem um prejuízo no pensamento do jovem autor: ele teria pensado a religião, o Estado, a economia política, o trabalho, a sociedade burguesa etc., em negativo por relação a uma *sociabilidade primitiva, sem lastro empírico e histórico, resíduo* que teria finalmente sido *descartado* posteriormente.<sup>23</sup> Também encontramos em *alguns* a atribuição desse prejuízo à própria filosofia, o que certamente levou à distinção entre as obras filosóficas e as obras econômicas de Marx. Ela é inclusive a base de comentários magistrais, como por exemplo *Karl Marx e Friedrich Engels. Leur vie et leur œuvre*, de 1955, no qual Auguste Cornu buscou mostrar como Marx renunciou às etapas iniciais do seu desenvolvimento intelectual, colocando, de um lado, o idealismo da juventude e, de outro, o materialismo histórico da maturidade.

No entanto, essa oposição entre filosofia e ciência mostra-se equivocada a cada leitura das obras consideradas não filosóficas. Basta lembrar, por exemplo, que em um dos momentos mais importantes de *O capital*, ao descrever a passagem do mestre artesão para o capitalista, Marx recorre a *Ciência da Lógica*, de Hegel, para mostrar como transformações quantitativas, ao atingirem um determinado grau de desenvolvimento, convertem-se em diferenças qualitativas (MARX, 2013, p. 381; MEGA<sup>2</sup>II/6, 1987, p. 308). É evidente que a filosofia aparece como eixo importante do caminho percorrido por Marx, seja quando ele sai em defesa de uma “filosofia crítica” em 1843, de uma “saída da filosofia” em 1844 ou de uma “transformação da prática filosófica” em 1845. Ao pautar um “abandono da filosofia”, inclusive, não se tratava de uma “liquidação da filosofia”, mas da transformação da prática filosófica, como mostra Renault (2010, p. 168). Essa perspectiva serve como fio condutor para uma investigação que leve em consideração as continuidades e as discontinuidades e não concentre-se apenas na saída e chegada, mas na travessia marxiana.

## Referências Bibliográficas

ALTHUSSER, L. *Ler o capital*. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

BORNHEIM, G. *Teoria e Práxis. Ensaio para uma crítica da fundamentação ontológica da Dialética*. 2ª Ed. Porto Alegre, Rio de Janeiro: Editora Globo, 1983.

BURBIDGE, J. *Hegel's Logic*. In: GABBAY, D. M.; WOODS, J. (Eds.). *Handbook of the History of Logic. The Rise of Modern Logic: From Leibniz to Frege*. Vol 3. Amsterdam: Elsevier, 2004, p. 131-175.

<sup>23</sup> O próprio Engels (2012, p. 150) destacou a dificuldade de se livrar do pensamento feuerbachiano e nos deu uma dica preciosa, que é adequada ao que reivindica os intérpretes de Marx: “Para passar do homem abstrato de Feuerbach aos homens reais e vivos, não há mais que um caminho: vê-los atuar na história”.

CORNU, A. *Marx, Engels: Del Idealismo al Materialismo Historico*. Tomo I. Traducción de Patricio Canto. Buenos Aires: Platina Stilcograf, 1965.

ENGELS, F. Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã. *Revista Germinal*, Salvador, v. 4, n. 2, p. 131–166, 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.9771/gmed.v4i2.9391>. Acesso em: 05/06/2023.

FAUSTO, R. Claude Lefort e a crítica de 'A propósito da questão judaica' de Marx: dialética e ideologia. *Discurso*, São Paulo, v. 48, n. 1, p. 193-219, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.2018.147393>. Acesso em: 05/06/2023.

\_\_\_\_\_. *Marx: Lógica e Política Investigações para uma reconstituição do sentido da dialética*. Tomo I. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

\_\_\_\_\_. O galo e a coruja: A propósito de Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel (Introdução) (1844), de Marx, e de algumas dificuldades originárias do projeto marxiano. *Dois pontos*, Curitiba/São Carlos, v. 13, n. 1, p. 3-28, 2016. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5380/dp.v13i1.44443>. Acesso em: 05/06/2023.

FEUERBACH, L. *A essência do cristianismo*. Tradução de José da Silva Brandão. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

\_\_\_\_\_. Princípios da filosofia do futuro. Tradução de Artur Morão. Lusosofia Press, Covilhã, 2008a.

\_\_\_\_\_. Teses provisórias para a reforma da filosofia. Tradução de Artur Morão. Lusosofia Press, Covilhã, 2008b.

\_\_\_\_\_. *Manifestes philosophiques*. Paris: Presses Universitaires de France, 1973.

FREDERICO, C. *O jovem Marx. 1843-1844: As origens da ontologia do ser social*. 2ª Ed. Expressão Popular, São Paulo, 2009.

GIANNOTTI, J. A. *Exercícios de Filosofia*. São Paulo; Petrópolis: Editora Vozes; CEBRAP, 1980.

\_\_\_\_\_. *Origens da dialética do trabalho*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1966.

HEGEL, G. *Ciência da Lógica- 1: A doutrina do Ser*. São Paulo, Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

\_\_\_\_\_. Princípios da filosofia do direito. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HEINRICH, M. *Karl Marx e o nascimento da sociedade moderna*. Tradução de Claudio Cardinali. São Paulo: Boitempo Editorial, 2018.

HOULGATE, S. *The Opening of Hegel's Logic. From Being to Infinity*. West Lafayette: Purdue University Press, 2006.

HUBMANN, G. *Da política à filologia: a Marx-Engels Gesamtausgabe*. *Revista Crítica Marxista*, Campinas, n. 34, p. 33-49, 2012. Disponível em: [https://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos\\_biblioteca/artigo271merged\\_document\\_255.pdf](https://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/artigo271merged_document_255.pdf). Acesso em: 05/06/2023.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

LÖWY, M. *A teoria da revolução no jovem Marx*. Tradução de Anderson Gonçalves. São Paulo: Boitempo Editorial, 2012.

LUKÁCS, G. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007.

MANDEL, E. *A formação do pensamento econômico de Karl Marx*. Tradução de Carlos Henrique de Escobar. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

MARX, K. *A sagrada família*. Tradução de Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

\_\_\_\_\_. *Cartas dos Anais Franco-Alemães*. In: *Sobre a questão judaica*. Tradução de Nélio Schneider. Boitempo Editorial, São Paulo, 2010b.

\_\_\_\_\_. *Contribuição à crítica da economia política*. Tradução de Florestan Fernandes. Expressão Popular, São Paulo, 2008.

\_\_\_\_\_. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 2ª Ed. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010a.

\_\_\_\_\_. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015.

\_\_\_\_\_. *Miséria da filosofia*. Tradução de José Paulo Netto. São Paulo: Boitempo Editorial, 2017a.

\_\_\_\_\_. *O capital*. Tradução de Rubens Enderle. 2ª Ed. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

\_\_\_\_\_. *Os despossuídos: debates sobre a lei referente ao furto de madeira*. Tradução de Mariana Echalar e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo Editorial, 2017b.

\_\_\_\_\_. *Sobre a questão judaica*. Tradução de Nélio Schneider. Boitempo Editorial, São Paulo, 2010b.

MARX, K; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. Tradução de Marcelo Backes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

\_\_\_\_\_. *Karl Marx-Friedrich Engels Gesamtausgabe. MEGA<sup>2</sup>, I/2*. Berlin: Dietz Verlag, 1982.

\_\_\_\_\_. *Karl Marx-Friedrich Engels Gesamtausgabe. MEGA<sup>2</sup>, II/2*, Berlin: Dietz Verlag, 1980.

- \_\_\_\_\_. *Karl Marx-Friedrich Engels Gesamtausgabe. MEGA<sup>2</sup>, II/6*, Berlin: Dietz Verlag, 1987.
- MEHRING, F. *Karl Marx. A história de sua vida*. Tradução de Paula Maffei. São Paulo: Editora Sundermann, 2013.
- MERLEAU-PONTY, M. *Notes de Cours 1959-1961*. Paris: Éditions Gallimard, 1996.
- MÉSZÁROS, I. *A teoria da alienação em Marx*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo Editorial, 2016.
- MOUTINHO, L. D. S. A política de Giannotti. In: GIANNOTTI, J. A.; MOUTINHO, L. D. S. *Os limites da política: uma divergência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017, p. 73-114.
- NETTO, J. P. *Marx: uma biografia*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2020.
- NEVES, J. L. B. *Materiais para o estudo do problema da História em Merleau-Ponty*. 201 f. Dissertação (Mestrado) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2010.
- RENAULT, E.; DUMÉNIL, G.; LÖWY, M. *Ler Marx*. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Editora UNESP, 2010.
- RANCIÈRE, J. O conceito de crítica e a crítica da economia política dos *Manuscritos de 1844 a O capital*. In: \_\_\_\_\_. *Ler o capital*. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979, p. 75-167.
- ROSA, J. G. *Grande sertão: veredas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- ROSANVALLON, P. *O liberalismo econômico: história da ideia de mercado*. Tradução de Antonio Penalves Rocha. Bauru-SP: Editora Edusc, 2002.
- SAITO, K. *O ecossocialismo de Marx. Capitalismo, natureza e a crítica inacabada à economia política*. São Paulo: Boitempo editorial, 2021.
- SALVIO, T. de S.; FACIROLLI, C. E. N. Hegel e Marx, de Carl Schmitt. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, v. 2, n. 37, p. 187-191, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.1517-0128.v2i37p187-191>. Acesso em: 05/06/2023.
- SANTOS, J. H. *Trabalho e riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 1993.
- VÁZQUEZ, A. S. *Filosofia da Práxis*. Tradução de Luiz Fernando Cardoso. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

**Recebido em:** 13 jun. 2022 — **Aceito em:** 14 jul. 2022.

# Rompendo com o transhumanismo: uma avaliação crítica a partir da ontologia da vida

*Breaking off with transhumanism: a critical assessment from an ontology of life*

**Vinicius Paiola de Oliveira**

Mestrando em Filosofia pela UFABC

Bolsista UFABC

vinicius.paiola.oliveira@alumni.usp.br

<https://orcid.org/0000-0002-8290-8025>

**Resumo:** Este artigo discute a ontologia do ser vivo na contemporaneidade tomando como fio condutor a proposta do transhumanismo tecnofílico. Através da elaboração e exposição dos filósofos vinculados a esta concepção, procuro destruir fenomenologicamente sua ancoragem ontológica encontrando uma insuficiência de fundamentos em suas concepções do corpo e da natureza humana. O gargalo ontológico resultante da tentativa de conciliar a teoria da evolução com os valores da modernidade leva a uma discussão da proposta filosófica de Hans Jonas em *O princípio vida*. Através de sua biologia filosófica, detecto diagnósticos e caminhos possíveis para a saída deste impasse no que tange a uma outra imagem do humano enquanto um ser vivo. Viver e refletir sobre esta imagem se mostra fundamental para melhor responder aos desafios e exigências de nosso tempo.

**Palavras-chave:** Hans Jonas; Transhumanismo; Ontologia; Vida; *O princípio vida*.

**Abstract:** *This article discusses the ontology of living beings in contemporary times, taking as a guiding thread the proposal of technophilic transhumanism. Through the elaboration and exposition of the philosophers linked to this conception, I seek to phenomenologically destroy its ontological anchoring by finding an insufficiency of foundations in its conceptions of the body and the human nature. The ontological bottleneck resulting from the attempt to reconcile the theory of evolution with the values of modernity leads to a discussion of the philosophical proposal of Hans Jonas in The Phenomenon of Life. Through his philosophical biology, I detect diagnoses and possible paths to overcome this impasse regarding another image of the human as a living being. Living and reflecting on this image is fundamental to better respond to the challenges and demands of our time.*

**Keywords:** Hans Jonas; Transhumanism; Ontology; Life; The Phenomenon of Life.

O ser humano configura, experimenta e julga seu próprio ser interior e seu agir exterior segundo uma imagem daquilo que convém ao ser humano. Querendo ou não, ele “vive” a idéia do ser humano: em concordância ou em conflito, em submissão ou rebeldia, no reconhecimento ou na negação, com boa ou com má consciência

(Hans Jonas, *O princípio vida*)

Entre os diversos desenvolvimentos tecnocientíficos recentes, é fato notável que aqueles que se encontram na área da biologia foram os que receberam os maiores louros. Se as possibilidades de intervenção gênica, criogenia, próteses corporais, regulação hormonal, anticoncepcionais, transplantes e outros tantos tratamentos medicinais já nos impressionavam pela sua capacidade de manipular os corpos orgânicos, a pandemia de Coronavírus acentuou esta estupefação ao explicitar a complexidade e eficácia epistêmica sob as quais as vacinas e seus sistemas de testagem estavam submetidos. No Brasil, a tecnologia vacinal ainda ganhou um tônus social ao ter de lidar com uma parcela considerável de negacionismo científico e com a constatação de que a autoridade concedida até então aos pesquisadores havia diminuído significativamente. As tentativas de combater isso também levaram à cena pública pesquisadores e divulgadores científicos, como foi o caso de Átila Iamarino e Natália Pasternak, bem como um ganho de protagonismo de instituições antes esquecidas ou desvalorizadas, como o Instituto Butantã, a Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz) e Agência Nacional de Vigilância Sanitária (Anvisa). Em termos globais, pode-se dizer também que esse período legou mais questões e desafios filosóficos sobre as interpenetrações do desenvolvimento científico e do mundo social do que propriamente um resultado pragmático em relação à cooperação internacional, como alguns apostaram.

Se esse contexto foi relevante para mostrar como tais saberes estão envoltos de cima a baixo por relações de poder diretas e indiretas, chegando a cunhar a expressão “política da vacina”, também um certo questionamento sobre o que nós *somos* e o que nós *podemos* e *poderíamos* ser ficou evidente. Afinal, se os esforços da humanidade fossem concentrados na erradicação das doenças em seus mais variados tipos, não haveria uma forma de preveni-las, medicá-las e até mesmo imaginar um futuro no qual o próprio envelhecimento — visto aqui como uma doença — seria curável? E, se isto fosse possível, seria adequado continuar a chamar de “humano” ou de “vida” a condição à qual nós estamos submetidos ou também esse marco existencial precisaria ser reconsiderado? Isso nos lança de volta à questão sempre reiterada no terreno filosófico e expressa com clareza por Hans Jonas na epígrafe deste artigo: o que é isso que chamamos de “humano” que nos identifica e que nos coloca em relação com nós mesmos ao preencher parte de nossas vivências? A resposta a essa questão nos leva a um terreno fértil de elaborações ontológicas progressas e atuantes que podem voltar a ser empreendidas e analisadas criticamente em um renovado impulso de maneira a considerar os impactos da tecnologia e as modificações que o nosso próprio saber tem sobre nós.

Para penetrar nesse tema, acredito que o proceder filosófico conhecido por *destruição fenomenológica*, tal como sugerido por Martin Heidegger em suas elaborações durante a década de 1920, pode ser bastante útil. De maneira muito sintética, esse método busca explorar as compreensões ontológicas presentes e implícitas nas atitudes

cotidianas e discursos filosóficos de maneira a resgatar seu sentido mais originário, o que responde não apenas a uma demanda hermenêutica que fundamenta este sentido nas vivências compartilhadas de uma determinada comunidade, mas também sugere uma transformação radical do horizonte deste por meio de sua desestabilização. Como o próprio filósofo delinea em seu texto mais famoso, *Ser e Tempo*: “a destruição não quer sepultar o passado no nada, ela tem um propósito *positivo* e sua função negativa permanece inexpressa e indireta” (HEIDEGGER, 2012, p. 89, grifo do autor). Justamente por essa razão, o método também exige a escolha de um fio condutor que possa ser penetrado e percorrido segundo sua própria fundamentação. A fim de oferecer um caminho seguro para esta escaramuça, parto do discurso e das atitudes filosóficas de um grupo específico dos assim chamados “transhumanistas” que pode ser melhor circunscrito pelo seu afã tecnofílico — ou tecnoprofético, como preferem Vilaça e Dias (2014).

Assim, esse artigo pretende fazer uma avaliação crítica dos fundamentos ontológicos da proposta transhumanista que considera a possível “superação” ou “transcendência” de nossa condição humana a partir do aparato tecnológico. Ao constatar as insuficiências de sua tentativa de compatibilizar os valores da modernidade com a teoria biológica da evolução, o que nomeio como um gargalo ontológico, aponto para uma proposta filosófica alternativa feita por Hans Jonas que procura tratar desse desafio. Procuo defender que a elaboração de uma “biologia filosófica” por parte do filósofo alemão não apenas é uma consideração mais consequente com o paradigma da teoria da evolução no que tange à “vida” e ao “humano”, como também possibilita uma outra concepção de nossa vivência nestes conceitos. Ao fim, sugiro que tal concepção poderia situar um “além” do humano de maneira mais radical e pertinente no que se refere aos desafios globais de hoje.

## 1. Um déficit no legado ontológico dos transhumanistas

Como exposto inicialmente, meu objetivo nesta primeira seção do texto é fazer uma escaramuça no interior da proposta transhumanista a fim de expor suas raízes ontológicas e problematizá-las. Como um todo, seria possível descrever esta perspectiva filosófica como originada de um movimento de base cuja caracterização ressalta o papel da biotecnologia no melhoramento humano, como sintetiza Manzocco:

O transhumanismo é um movimento de base, um agregado de ideias vagamente articuladas, que se interessam pela possibilidade de melhoramento das capacidades humanas através de vias tecnológicas, pelo prolongamento radical da vida humana, juventude e saúde e, claro, pela oportunidade e desejo por uma evolução humana auto-direcionada, isto é, a oportunidade de nossa espécie tomar em suas próprias mãos a evolução humana. (MANZOCCO, 2019, p. 26, tradução minha)

A vagueza com que esses propósitos são descritos é proposital e profícua, pois a menção a valores positivos quanto à melhora na saúde através do controle do processo evolutivo e de um desejo pela expansão de certas capacidades humanas teria permitido sua vinculação a diversas ideologias, correntes filosóficas e/ou religiosas. Mancozzo sugere, por exemplo, filiações do movimento a uma interpretação do conceito

nietzscheano de *Übermensch* [super-homem], paralelismos com o futurismo italiano, o cosmismo de Fedorov e outros autores russos, os escritos do polonês Stanisław Lem, o cristianismo de Pierre Teilhard de Chardin e o aspecto mais tecnofílico através do qual Julian Huxley cunhou o termo que dá nome ao movimento. Alguns desses autores, como More (2013), Vita-More (2019) e Bostrom (2005a), também atestam a disseminação do transhumanismo sobre outros campos, como a arte, política e a pesquisa acadêmica desde a década de 1970. Não sendo possível fazer uma investigação abrangente sobre todo este espectro, foco-me na referência tecnofílica como uma das que mais se faz presentes no debate filosófico contemporâneo.

Embora haja uma discussão sobre outras formações etimológicas que aludem à noção do transhumanismo<sup>1</sup>, a literatura secundária parece atestar que o primeiro uso *ipsis litteris* de do termo deve suas origens a Huxley em um pequeno escrito de 1957 intitulado simplesmente *Transhumanismo* (BOSTROM, 2005a; MANZOCCO, 2019). Neste escrito, Huxley o utiliza da seguinte forma:

A espécie humana pode, se assim quiser, transcender a si mesma – não apenas esporadicamente, um indivíduo aqui de uma forma, um indivíduo lá de outra, mas em sua inteireza enquanto humanidade. Nós precisamos de um nome para esta nova crença. Talvez *transhumanismo* sirva: o humano permanecendo humano, porém transcendendo a si mesmo ao efetuar novas possibilidades de sua natureza humana e para ela. (HUXLEY, 2015, p. 15, tradução e grifo meus)

A passagem permite compreender que a sua concepção original aliava as duas acepções do prefixo *trans-*. Na primeira acepção, o transhumanismo situa uma condição que está para “além” do humano, como algo que *transcende* sua natureza; na segunda, trata-se de mostrar o humano como o entremeio que o *transpassa* sem que a própria identidade humana seja perdida pelos desenvolvimentos tecnocientíficos da qual ela é capaz. O texto também exhibe outros aspectos ontológicos interessantes, como é o caso do estatuto privilegiado desta natureza humana em relação aos outros seres vivos. Para o biólogo, a humanidade é “algo novo e revolucionário” tanto por sua capacidade linguística e o pensamento conceitual, quanto por sua percepção autoconsciente vinculada a um propósito, o que geraria uma série de experiências conscientes (HUXLEY, 2015, p. 12). Além disso, esse estatuto do humano também lhe vincularia a um “dever cósmico” de melhoramento da espécie como um todo, não se restringindo aos humanos atuais, mas ampliando-o para as gerações seguintes pelo uso da ciência e da tecnologia (HUXLEY, 2015, p. 15).

É por meio desse contexto de origem que podemos nos aproximar do afã tecnológico que diversos autores transhumanistas como Nick Bostrom, Anders Sandberg, Max More, Natasha Vita-More, David Pearce, Julian Savulescu etc. se vincularam ao longo das últimas décadas. Tanto Manzocco (2019) quanto o próprio Bostrom (2005a) localizam algumas instituições centrais que ajudaram a organizar e estimular a pesquisa nesse campo, como seriam os casos do *The Future of Humanity Institute* [Instituto para o Futuro da Humanidade] — um centro de pesquisa da Universidade de Oxford —, da

---

<sup>1</sup> Vita-More (2019) e Manzocco (2019) mostram que há usos prévios do termo, como o verbo *transumanar* por Dante Alighieri na *Divina Comédia* publicada em 1472 ou também a substantivação *transhumanized* por T. S. Eliot em *The Cocktail Party* em 1949.

antiga *World Transhumanist Association* [Associação Transhumanista Mundial] e hoje *Humanity+* (WTA / H+), do *Institute for Ethics and Emerging Technologies* [Instituto para a Ética e Tecnologias Emergentes] e também do *The Extropy Institute* [Instituto da Exotropia]. Através destes, alguns documentos institucionais foram elaborados e permitem compreender de maneira geral a visão dos autores, inclusive seu débito com a cunhagem de Huxley.

Começando pelas 8 teses da *The Transhumanist Declaration*, é possível perceber certas ampliações e especificações sobre o que significa “melhoramento humano” para esses autores. Temas já previstos anteriormente como a cura de doenças e a suspensão do envelhecimento são citados, porém surgem questões novas, como o aumento da sabedoria e do poder de previsão humana (Tese 5), bem como a ampliação de capacidades mais banais, como memória, concentração e energia mental (Tese 8). Outra questão enfatizada pelo documento é o poder de decisão individual sobre as modificações corporais (Tese 8) e a responsabilidade coletiva sobre as novas tecnologias (Teses 4, 5 e 6). O documento como um todo está centrado em uma perspectiva do aprimoramento humano, mas também advoga pelo bem estar de todos os seres sencientes, sejam eles animais humanos e não humanos, sejam eles formas de vida modificadas ou geradas pelo desenvolvimento tecnológico, como ciborgues e inteligências artificiais (Tese 7). O texto oficial do *The Transhumanist Manifesto*, elaborado por Natasha Vita-More e incorporado ao site oficial da H+, também corre nas mesmas linhas dessas teses, mas especifica algumas temáticas de maneira mais central, como a forte ênfase sobre a concepção de que o “envelhecimento é uma doença”, de que o melhoramento da vida humana é também um melhoramento da “ecologia simbiótica de todos os sistemas de vida” e de que os transhumanistas estão na esteira dos movimentos sociais contra as mudanças climáticas, bem como os dos direitos civis, do feminismo e de todos aqueles que combatem qualquer forma de discriminação como a religiosa, racial, econômica etc.

As duas acepções do prefixo *trans* que abordamos na concepção de Huxley se tornam, para os autores, uma forma de explicitar duas etapas distintas desse processo de melhoramento, a do transhumano e a do pós-humano. A primeira etapa operaria como um estágio intermediário no qual haveria prontidão para tomar todas as medidas necessárias para o melhoramento próprio e, desta forma, o transhumano ainda permaneceria humano. Todavia, ele também figura como uma ponte em direção ao estágio seguinte, o do pós-humano, entendido como um ser qualitativamente distinto e que lhe sucederia. Na seção de Perguntas Frequentes (FAQ) da H+ nós encontramos justamente esta definição para a pergunta “o que é um pós-humano?”:

É útil por vezes falar sobre seres futuros cujas capacidades básicas excedem tão radicalmente aqueles dos humanos atuais de maneira que não possa mais se confundir com o humano segundo nossos parâmetros atuais. A palavra normativa para tais seres é “pós-humano”. (TRANSHUMANIST FAQ, [s.d.], tradução minha)

A concepção é compartilhada por Bostrom em seu artigo *In Defense of Post-Humanism Dignity* (2005b), mas me parece melhor organizada e estruturada em um escrito literário deste autor chamado de *Letter from Utopia* (2008). Neste, é simulada uma carta do futuro aos humanos atuais sugerindo um longo processo de estágios transformativos sobre o próprio corpo. Em primeiro lugar, seria preciso garantir um

“asseguramento da vida” que combata o envelhecimento e outras causas mortais, como doenças, infecções e falhas cardíacas. O estágio seguinte seria marcado pela “expansão da cognição”, que contempla o aumento e melhoramento de capacidades, como inteligência, sensibilidade artística, humor e outras habilidades correlatas. Por último, é recomendado um estágio de “elevação do bem estar” através de uma reconfiguração dos próprios estados emocionais para, assim, garantir um prazer quase ilimitado. Neste último estágio, a distinção entre aqueles humanos que recebem a carta e os que a enviaram se torna clara, sugerindo justamente a cisão ontológica entre o transhumano e o pós-humano, como supõe o texto da H+.

Dessa forma, é interessante notar que tanto os problemas enfrentados quanto as soluções concebidas pelos transhumanistas são pensadas sob o horizonte do estatuto físico de nossa condição humana. Como Vilaça e Dias apontam, a junção desse aspecto progressista do desenvolvimento científico é fundamentada em uma proposta de cunho biológico:

Calcados em princípios como esses, os transumanistas, ligados ao secularismo, rejeitando argumentos de cunho estritamente religioso, visam a promover uma nova forma de Iluminismo, de *cunho biológico*. À semelhança do Esclarecimento moderno, o humano deve sair da sua “menoridade biológico-estrutural”, corajosamente investindo na autotutoria. (VILAÇA; DIAS, 2014, p. 347)

Assim, compreende-se de que forma entram em aliança tanto uma defesa dos valores da modernidade e do progresso através de Pico della Mirandola, Bacon, Condorcet, Kant e outros autores do que é chamado de um “humanismo racional”, quanto este nexos biológico em relação a concepção da natureza humana centrada na materialidade corporal. A “menoridade” já não mais se refere a um esclarecimento da razão e de seus limites, mas sim ao esclarecimento do corpo e de suas possibilidades de exploração. Nesse sentido, a formulação segue a proposta original de Huxley, segundo a qual há um “Novo Mundo” a ser explorado e em cujo centro estão a natureza humana e suas possibilidades.

Um aspecto que se destaca e justifica as interpretações desses autores é a concepção do corpo como um *limitante* da maior parte do potencial da humanidade que ainda não foi efetivado, para voltar à tese 2 do *The Transhumanist Declaration*. Como se vê em uma série de textos, a menção ao corpo mostra uma ênfase dos autores sobre o seu caráter disfuncional e/ou inoperante. Na *Letter from Utopia*, Bostrom alerta para o estado de coisas corporal que precisa ser superado em prol do futuro: “[o] seu corpo é uma armadilha mortal. Essa máquina, a menos que emperre ou se acidente primeiro, certamente irá enferrujar logo. Isso não é o suficiente para começar seriamente, muito menos para completar a jornada” (BOSTROM, 2008, p. 3, tradução minha). More procura defender que a perspectiva transhumanista não traria uma visão pejorativa para o corpo, mas acaba reiterando seu caráter ineficiente: “[n]a verdade, o transhumanismo não concebe o corpo biológico humano como nojento ou assustador. Ele o vê como uma peça de engenharia maravilhosa, *ainda que defeituosa*” (MORE, 2013 p. 15, tradução e grifo meus). Na sequência dessa citação, More ainda utiliza como justificativa a concepção do “relojoeiro cego” de Dawkins, o que sugeriria uma fundamentação a partir da distinção entre o processo evolutivo “natural”, com as inúmeras falhas de

suas tentativas e erros, e o planejamento racional do qual o ser humano seria capaz. Na mesma linha de More, Cordeiro diz “[o] corpo humano é um bom começo, mas nós certamente podemos melhorá-lo, aprimorá-lo, transcendê-lo” (CORDEIRO, 2019, p. 70, tradução minha) e justifica igualmente tal perspectiva a partir de uma vantagem que a evolução direcionada pela humanidade teria com o uso das tecnologias. De maneira semelhante e com um tipo de fundamentação sobre a condição humana que remete a determinadas características “limitantes” de nossa espécie, diz Pearce: “[l]ivre das amarras do canal de parto, biohackers podem reesculpir o crânio prisional do *Homo Sapiens* para acomodar um cérebro/ mente maior, o que pode poder iniciar uma auto-expansão recursiva” (PEARCE, 2012, p. 201, tradução minha).

Na maior parte dos casos, a concepção do corpo procura alicerçar-se em uma interpretação que distingue o processo evolutivo “natural” daquele possível apenas pelo planejamento humano. Tal distinção possibilitaria aprimoramentos físicos, cognitivos e emocionais, seja por meio de uma interface biótica com uma eugenia positiva sobre o próprio corpo, seja por meio de interfaces abióticas como implantes, substituições de membros ou funções neurais etc. Para Bostrom, a familiaridade adquirida com as nossas limitações seria a verdadeira causa de não as compreendermos enquanto tais, requerendo uma certa ingenuidade no questionar de seus fundamentos (BOSTROM, 2003, p. 5). Por conta dessa familiaridade, poder-se-ia pensar que o estado de coisas já é perfeito, seja isso derivado de um argumento divino, seja por uma certa “sabedoria” da própria natureza. O argumento é melhor exposto em um texto em co-autoria com Sandberg no qual é proposto uma interpretação da teoria da evolução de maneira heurística a fim de combater essa concepção de perfeição da natureza e sua proibição sobre possíveis intervenções humanas. A interpretação é explicitada como um tipo de avaliação na qual remoções ou adições de determinadas características ou melhoramentos devem levar em consideração a razão subjacente de sua existência ou não (BOSTROM; SANDBERG, 2009, p. 377). Nessas situações, o papel da humanidade seria avaliar se a adaptação ou característica se encontra em alguns possíveis casos: a) se o melhoramento interfere em uma condição ambiental distinta em sua comparação com o passado, podendo ser “corrigida” para adaptação nos dias atuais; b) se determinados valores atuais contradizem com alguns princípios da adaptação por sobrevivência, levando à adoção de um outro modelo funcional para o corpo; c) se novas técnicas e tecnologias podem maximizar a eficiência de capacidades já atuantes ou inéditas. Mesmo na exemplificação de cada um desses casos, os autores fazem questão de comparar o processo evolutivo a uma adaptação maquínica na qual o modelo de um carro pode ser adaptado, remodelado e melhorado segundo as ferramentas disponíveis aos engenheiros responsáveis por seu projeto.

Podemos refletir agora sobre algumas das acepções ontológicas dos transhumanistas que podem ser explicitadas em um pano de fundo mais crítico. Uma delas, certamente, é a de que há uma vinculação estrita entre a natureza humana e as suas capacidades corporais e biológicas, um diagnóstico que os une aos assim chamados “bioconservadores”<sup>2</sup>, mas cuja ideia de intervenção os coloca em lados opostos:

---

<sup>2</sup> A conceituação desse grupo me parece bastante variada, mas é usualmente utilizada pelos próprios transhumanistas para nomear seus adversários.

A ideia de que a alteração da biologia humana alteraria radicalmente a natureza humana é compreendida, de um modo antagônico, por bioconservadores e transumanistas. Negativamente, para os primeiros, pois os bioconservadores entendem que isso solaparia, desde a origem (*genos = genética*), a liberdade e autonomia humanas. Positivamente, para os segundos, porquanto os transumanistas defendem que levaria o humano ao estágio pós-humano, sendo capaz de promover e elevar essas capacidades, dentre os benefícios citados alhures. (VILAÇA; DIAS, 2014, p. 355)

Opondo-se a uma argumentação de tipo religioso e/ou tradicionalista, utilizada pelos “bioconservadores”, os transhumanistas alicerçam-se em uma fundamentação supostamente científica calcada na teoria da evolução. Interpretando-a como uma cegueira que visa os processos de sobrevivência, acreditam que seria necessário ressaltar sua incompatibilidade com os valores humanos atuais. Assim, uma vez compreendidas as regras e padrões evolutivos, seria possível e desejável tomar as rédeas desse processo e fazê-lo mostraria um compromisso com os ideais transhumanos e pós-humanos. Suas concepções metafísicas, portanto, estão ligadas a uma determinação do ser vivo a partir de um materialismo intransigente, explicitado sob a forma de leis naturais causais, como é exemplificado, em diversos momentos, com a analogia do “relojeiro cego” de Dawkins e os aspectos maquinais com os quais os processos biológicos corporais podem ser tratados – sendo suas alterações e melhoramentos possíveis sob o lume de uma grande oficina automobilística. Além disso, como também mostram Vilaça e Dias (2014, p. 349), apesar de algumas menções a problemáticas envolvendo outros seres vivos, a perspectiva analítica dos autores centra-se no aspecto biológico dos seres humanos individuais ou da humanidade e as possibilidades de melhoramento aí projetadas, havendo pouca ou nenhuma preocupação com o impacto desses melhoramentos em outros seres vivos. Tais são reflexos diretos da cunhagem huxleyana do termo que dá nome ao movimento.

Ao voltar nosso olhar para os fundamentos ontológicos que supostamente alicerçam as concepções e entendimento dos transhumanistas acerca dos processos biológicos, algumas problemáticas centrais podem ser identificadas no que tange às ideias condutoras da teoria da evolução de Darwin-Wallace. Considerando a primeira edição de *A Origem das Espécies* como um livro fundador deste campo de pesquisa, podemos reiterar as palavras de Pimenta, quando escreve na apresentação do livro que a revolução causada por esta teoria não deve ser lida como a afirmação de um programa de pesquisa muito bem delineado e acabado, mas sim um giro na compreensão do estudo dos seres vivos:

Seria um erro, porém, buscar nesse livro o programa de uma ciência. A importância da teoria da descendência com modificação por seleção natural reside, sobretudo, na mudança de perspectiva que ela trouxe, a ponto de se tornar possível uma nova ciência, a biologia, fundada no princípio de que os organismos são unidades constituídas historicamente, da combinação e variação de certas componentes que os perfazem. Essa variação, como mostra Darwin, não é funcional, não se dá a partir de um ajuste entre meios e fins. Ao contrário, é contingente: os seres vivos não tem razão de ser para além da manutenção (ou diríamos: a reiteração) do estado que os define enquanto tais. (PIMENTA, 2018a, p. 31)

Dessa forma, poderíamos dizer que os transhumanistas estão corretos quando diagnosticam que a teoria evolutiva não prevê uma eficiência ótima ou uma imutabilidade na natureza humana, porém não porque tais processos estejam sujeitos a “falhas” e “erros”, mas simplesmente porque eles não respondem a um tipo de racionalidade de meios e fins. A hipótese de que a razão ou o planejamento humanos poderiam assumir o processo parte do pressuposto equivocado de um certo cálculo da natureza. O erro é aprofundado quando distinguem fortemente esse processo “natural” daquele “artificial” impulsionado pelos humanos e, assim, descartam o continuísmo entre os seres vivos que é central para esta perspectiva biológica. Além disso, torna-se problemática a suposição de que haveria uma finalidade na natureza, como parece reiterar Bostrom ao sintetizar que a humanidade não é “o ponto final da evolução, mas, ao contrário, uma fase inicial” (BOSTROM, 2005a, p. 3). Dada a contingência do processo, seu aspecto histórico não poderia ser reduzido a um modelo linear e progressivo, o que, por sua vez, não permitiria a concepção de melhoramento dos transhumanistas e nem os tornaria desejáveis por si só.

Para aprofundar a discussão, podemos nomear estas problemáticas por meio do par *continuísmo e perspectiva histórica*. Em relação ao *continuísmo*, podemos situar que a teoria da evolução avança em uma tese central segundo a qual a diversidade de espécies pode ser explicada e compreendida por meio de alterações lentas e progressivas ao longo do tempo, de maneira a formar um grande halo composto de todos os seres vivos atuais e extintos, como sugere Darwin ao final de seu livro:

a teoria da seleção natural, que abarca as contingências de extinção e de divergência de caráter entre as espécies, mostra, como vimos, que todos os seres orgânicos, antigos ou atuais, constituem um único imenso sistema natural, com cada grupo subordinado a um grupo e com grupos extintos situando-se entre os grupos mais recentes. (DARWIN, 2018, p. 622)

A proposta de um *continuum* entre os seres vivos opõe-se frontalmente à noção de que haveria uma distinção ontológica radical entre os outros seres vivos e os seres humanos, sendo a própria distinção entre espécies apenas uma ferramenta de estudo da taxonomia. Compreende-se, contemporaneamente, que isso não implica apenas uma continuidade genética — se assim compreendermos apenas uma determinada estrutura do DNA —, pois mesmo ilações dos comportamentos de um determinado ser vivo podem ser compreendidas por meio de uma perspectiva evolutiva. Nesse último caso, para dissolver qualquer perspectiva que reiteraria uma distinção ontológica da espécie humana, vale mencionar os estudos da primatologia que atestam e procuram traçar paralelismos não apenas entre as estruturas sociais de outros primatas e os humanos, mas também de determinadas emoções que estariam sujeitas a uma avaliação evolutiva<sup>3</sup>.

Ao menos no que tange à possibilidade de intervenção humana sobre a evolução, um outro argumento passível de ser utilizado pelos transhumanistas é o da diferenciação entre a seleção natural e a seleção artificial ou doméstica, utilizada por Darwin na

---

<sup>3</sup> Sobre o caráter emocional e sua conexão com os processos evolutivos em outros primatas, cf. tanto o livro posterior de Darwin *A expressão das emoções no homem e nos animais*, quanto o mais contemporâneo de De Waal *O último abraço da matriarca*.

apresentação de sua teoria. Como o próprio naturalista sugere na exposição de alguns casos de raças de plantas e pombos cultivados e selecionados segundo características aprazíveis ou úteis ao humano: “a chave reside no poder do homem de fazer uma seleção cumulativa: a natureza dá variações sucessivas, o homem as acumula em uma direção que lhe seja útil” (DARWIN, 2018, p. 76). Apesar da aparente coerência com os propósitos transhumanistas, o plano argumentativo do autor se utiliza dos exemplos da seleção artificial apenas como um microcosmo mais evidente da teoria da evolução natural, uma vez que o tempo geológico desta tornaria a ação da natureza muito mais potente e decisiva, ainda que imperceptível: “Quão débeis são os desejos e esforços do homem! E quão exíguo é o tempo à sua disposição! Por isso, suas produções não se comparam àquelas acumuladas pela natureza ao longo de períodos geológicos inteiros” (DARWIN, 2018, p. 147). Parece-me, portanto, que o caso da seleção artificial é muito mais um caso particular — e menor — da seleção natural do que a possível origem de uma distinção ontológica nos moldes defendidos pelos transhumanistas. Se observarmos o sentido ecológico das palavras de Darwin sobre a teoria da seleção natural enquanto um modo compreender as interações entre os seres vivos como pressões seletivas em cada situação e ambiente, seria muito mais adequado dizer que todos eles participam da seleção natural em maior ou menor grau, ainda que não em conjunto. Em uma passagem breve do prefácio sobre os objetivos do livro, é dito que “é da mais alta importância que se adquira uma perspectiva nítida dos meios de modificações e *adaptação recíproca dos organismos*” (DARWIN, 2018, p. 42, grifo meu). Assim, a argumentação dos transhumanistas parece exigir tanto um estudo mais aprofundado destes diferentes processos da seleção natural, quanto uma perspectiva analítica que não se restrinja à história das espécies por elas mesmas e que as aborde a partir da interação ambiental e ecológica dos organismos entre si. Somente a partir de tais passos poderiam ser extraídas uma especificidade e uma potencialidade singulares a ponto de fundamentar uma distinção forte entre a seleção “natural” e a “artificial”.

Dito isso, me dirijo à segunda questão para a qual alertei como problemática: a *perspectiva histórica*. Sob esse mote, quero explicitar que o modo pelo qual Darwin pensou os processos evolutivos não resultava em uma avaliação de que há um ponto final ou uma linha de chegada, seja essa atual ou futura. A única menção do naturalista a um certo aspecto perfeccionista da evolução ocorre nas páginas finais de seu livro, quando prevê que os seres vivos futuramente selecionados tenderão à perfeição (DARWIN, 2018, p. 634). Essa frase, todavia, é infeliz no contexto da argumentação mais geral do texto, pois são analisados casos de adaptações que não apresentam uma utilidade prática aparente aos seres vivos, isto é, características explicadas somente por meio de alguma vantagem evolutiva adquirida pelos ancestrais daquela espécie e herdadas hereditariamente desde então em contextos diferenciados que as tornaram indiferentes ou até mesmo prejudiciais. Da mesma forma, mesmo sob o ponto de vista da perfeição ou do aprimoramento, seria preciso considerá-las à luz do processo evolutivo de cada espécie e não como uma sistemática geral (DARWIN, 2018, p. 286-268), o que também conduz ao questionamento de que processos de aprimoramento podem ensejar malefícios de uma espécie sobre outra, como é o caso do coronavírus em relação aos seres humanos. Não à toa, o autor se faz bastante claro em uma outra passagem sobre este ponto: “[a] seleção natural não necessariamente produz perfeição

absoluta; e tampouco, até onde podemos ver com nossas limitadas faculdades, encontram-se por toda parte produtos aprimorados” (DARWIN, 2018, p. 292). Ou seja, qualquer tipo de perspectiva que veja na evolução um certo progresso, só o poderia ver na medida em que se dá entre diferentes variedades de uma mesma espécie e enquanto uma vantagem daquelas modificações a ser herdada pelos descendentes.

O transhumanismo parece orientar-se por uma interpretação adaptacionista, segundo a qual há uma determinação rígida do organismo pelos processos evolutivos e pressões ambientais no qual está inserido e que levariam ao seu melhoramento. Todavia, os estudos atuais parecem desacreditar esse tipo de interpretação, uma vez que seria necessário considerar: a) que existem mutações gênicas e contingências casuais, b) que um mesmo tipo de adaptação pode trazer benefícios e malefícios concomitantes e também que c) há processos relevantes de exaptação a serem considerados, isto é, uma característica já existente pode ser readaptada e não necessariamente cumpre a mesma função que lhe consolidou na história da espécie. De certa forma, como retomado por Meyer e El-Hani em seu livro *Evolução: o sentido da biologia*, estas questões podem levar a olhar o processo biológico da evolução menos segundo uma engenharia e mais como uma *bricolagem*:

a bricolagem, sendo uma atividade criativa de construir novos objetos utilizando peças disponíveis, pedaços de sucata, sobras de outros projetos, contrasta com a atividade de construção planejada, na qual as peças necessárias são detalhadamente desenhadas e montadas, para desempenhar exatamente a função que desejamos. (MEYER;EL-HANI, 2005, p. 73)

Assim, ao invés de buscar uma razão subjacente para a existência ou não de uma determinada característica, seria preciso adicionar a perspectiva da bricolagem para compreender as adaptações em sua totalidade, não as tomando como um modelo de perfeição, nem como uma máquina simplesmente aperfeiçoável.

Em um outro sentido ainda mais profundo e íntimo, a teoria evolutiva de Darwin problematiza a concepção de humanidade, ou de qualquer outro ser vivo, como estágio inicial ou final de qualquer processo que esteja fundamentado em um princípio teleológico. O naturalista era um defensor do adágio latino segundo o qual a natureza não se produz por saltos. Isso fica claro na seguinte passagem da obra:

A teoria da seleção natural permite compreender com clareza o significado pleno do adágio da história natural, *Natura non facit saltum* [a natureza não procede por saltos]. Se olharmos para os atuais habitantes do mundo, veremos que esse adágio não é estritamente correto, mas se incluirmos os de tempos passados ele se torna, em minha teoria, estritamente verdadeiro. (DARWIN, 2018, p. 292)

A perspectiva da teoria da evolução justifica a forma deste adágio ao exigir uma visão *retrospectiva* sobre o processo que levou às características atuais de cada ser vivo. A própria representação gráfica feita por Darwin do modelo de modificação e formação de novas espécies, uma imagem que poderíamos aproximar do que seria hoje um cladograma<sup>4</sup>, só pode ser compreendida neste horizonte temporal passado,

---

4 Cladograma é a representação gráfica das descendências e laços de determinadas populações entre si a partir de um mesmo ancestral comum. Na *Origem das Espécies* Darwin faz uma representação de ramificações na forma de galhos atravessados por linhas horizontais que exibem grandes escalas de gerações daquelas populações (2018,

motivo pelo qual as descobertas geológicas dos fósseis lhe foram fundamentais na época da escrita do texto. Como argumenta Pimenta, Darwin bane da compreensão da natureza qualquer princípio teleológico no sentido de uma causa final e, ainda que se utilize desse vocabulário, trata-se apenas do processo de evolução natural:

Uma causa final, para Darwin, nada mais é do que isto: a lei interna que impele o vivente à própria conservação, atuando no plano das populações e introduzindo nelas, em bloco, tênues variações que as tornam mais aptas a sobreviver em meio à escassez de recursos. (PIMENTA, 2018b, p. 438)

Essa perspectiva histórica parece invalidar uma compreensão etapista ou linear do próprio processo evolutivo como um todo. Necessitar-se-á, portanto, de uma outra ordem de interpretação do paradigma da biologia contemporânea para que a proposta dos transhumanistas de um futuro pós-humano seja encabeçada.

Somos, então, levados à seguinte dúvida: de que forma os transhumanistas chegaram a esta concepção a ponto de contradizer alguns de seus princípios ontológicos mais básicos? Aqui, talvez, possamos avaliar que isso resulte de uma tentativa de coadunar de maneira simplista a perspectiva biológica e algumas concepções modernas, algo que poderia ser sustentado pelo modo como a apropriação da modernidade pelos transhumanistas mantém valores cuja expressão é antropocêntrica, como o poder da tecnologia, a racionalidade, a liberdade ou a dignidade, enquanto usa um modelo epistêmico da biologia que é tendencialmente não antropocêntrico. Tais valores modernos, pensados apenas à luz das capacidades humanas, acaba por obscurecer a perspectiva de um melhoramento biológico por não levar em conta que uma definição ampliada da humanidade não pode ser dada sem que sejam consideradas as suas interrelações com os outros seres vivos e o meio ambiente. A título de exemplo, podemos olhar a definição de *dignidade* de Bostrom:

dignidade, no sentido moderno, consiste naquilo que somos e naquilo que temos o potencial de nos tornar, e não a nossa genealogia ou em nossa origem causal. O que somos não é uma função somente do nosso DNA, mas também do nosso contexto social e tecnológico. *A natureza humana*, nesse sentido mais amplo, é dinâmica, parcialmente feita pelo homem e aprimorável. (BOSTROM, 2005b, p. 213, tradução e grifo meus)

Assim, apesar de mencionar que a vida humana não seria determinada isoladamente por uma definição material ou social, em nenhum momento o valor ele mesmo é explicado em sua origem evolutiva ou correlacionado com sua importância na esfera ambiental – biótica ou abiótica. Nesse caso, poderíamos indagar: deveriam também os outros não humanos serem considerados dignos? Como considerar esta dignidade? Que arcabouço teórico permite essa compreensão? Em relação a essas perguntas, parece-me que a perspectiva moderna teria uma grande dificuldade de responder sem desprezar os princípios evolutivos que destacamos acima.

Percebe-se problemas patentes neste mesmo ponto quando More se debruça sobre a importância da biologia evolutiva para o transhumanismo:

---

p. 186-187). Assim, ele exhibe tanto populações que foram extintas quanto as ramificações e modificações que produziam novas espécies.

Com a publicação da *Origem das Espécies de Darwin*, a visão tradicional dos humanos como únicos e fixos na natureza deu lugar para a ideia de que a humanidade, tal como existe atualmente, é um passo ao longo do caminho evolutivo do desenvolvimento. Combinado com a percepção de que os humanos são seres físicos cuja natureza pode ser melhor compreendida através da ciência, a perspectiva evolutiva tornou mais fácil de ver que a natureza humana ela mesma pode ser deliberadamente alterada. (MORE, 2013, p. 10, tradução minha)

Também aqui o filósofo recai no problema de considerar a teoria de Darwin apenas no que se refere aos seus efeitos para os caracteres humanos e para o pensamento transhumanista. A evolução é aliada à manipulação da natureza especificamente humana – ao “caminho evolutivo do desenvolvimento” – sem que sejam consideradas questões centrais em relação à ecologia ou aos efeitos éticos, políticos e epistêmicos de uma reorientação do modo como se encaram os outros seres vivos.

Nesse sentido, os transhumanistas parecem assimilar a perspectiva da teoria da evolução apenas parcialmente, absorvendo aquilo que lhes ampara e fornece um modelo de modificação da humanidade pela ciência. Assim, pretende-se compatibilizá-la com os valores modernos que mantém o estatuto do humano por sua espiritualidade e/ou racionalidade de maneira a inibir sua dissolução em um grande *continuum* natural. Por contraste, os outros seres vivos permanecem inexpressivos, não racionais, não dignos, incapazes de ações livres etc.<sup>5</sup> Por essas razões, acredito que estamos diante de um problema ontológico patente que, devido à incompatibilidade entre os valores da modernidade e integralidade da teoria da evolução, poderia ser caracterizado como um *gargalo ontológico*. A identificação deste gargalo nos põe frente à exigência de fundamentar o próprio modelo filosófico da noção de “vida”, pois quando o transhumanismo assume o aspecto biológico-materialista da humanidade e não a insere no amplo espectro histórico que a compreende, ele acaba por reiterar a distinção entre espírito e natureza na forma do binômio *evolução humana* e *evolução natural*. Seria possível, portanto, obter resultados melhores e mais adequados ao desafio de compreender o que nós somos ao centrarmos nossa perspectiva filosófica na vida e partir de sua indivisibilidade originária? É nisto que a obra de Hans Jonas pode nos auxiliar.

## 2. Reinterpretando o ser vivo: uma proposta de Hans Jonas

A escolha da filosofia de Hans Jonas como condutora do trabalho crítico pode ser justificada pelo fato de que nela o ser vivo emerge como um ponto privilegiado a ser elaborado e conceituado. Enquanto “princípio unificador” de sua obra (OLIVEIRA, 2014, p. 57), o ser vivo é situado como o ponto arquimediano de escape aos dualismos que separam o ser humano dos outros entes naturais. Durante seu percurso filosófico, a questão se explicita em seus estudos sobre a gnose e, posteriormente, na interpretação da teoria da evolução de Darwin-Wallace, algo que se desdobra ainda em seus estudos sobre a ética e sobre a responsabilidade diante dos fenômenos tecnocientíficos

---

5 Neste sentido, mesmo o debate crítico que Vilaça (2013, p. 32) procura fazer em *Qual natureza humana? Que aperfeiçoamento? Que futuro* acaba sendo atravessado por este tipo de preconceito ao dizer que “a nada inumano deve ser atribuído racionalidade, intencionalidade ou sabedoria”.

contemporâneos. De certa forma, o autor pode ser comparado com os transhumanistas por partir do diagnóstico de que o futuro da civilização está intrinsecamente enredado nos desenvolvimentos científicos do campo da biologia. Uma vez que não posso percorrer toda sua obra, utilizo-me de seu livro *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica* como base para abordar sua interpretação da teoria da evolução e seus fundamentos ontológicos.

Nesse livro, a meta do filósofo alemão é a constituição de uma *biologia filosófica* que dissolva o dualismo entre matéria e espírito, localizando uma raiz comum a ambos na própria vida. Matéria e espírito são aqui tratados como uma maneira ainda mais ampla de compreender o gargalo ontológico tal como o apontamos anteriormente. O fio condutor adotado por Jonas é justamente o conceito de liberdade e sua correlação com a necessidade. Ao contrário das acepções modernas que partem de determinados valores ou estatutos exclusivos dos seres humanos, o projeto de uma biologia filosófica teria como tarefa “acompanhar o desenvolvimento deste germe de liberdade nos graus ascendentes do desenvolvimento” (JONAS, 2004, p. 107), isto é, a partir dos pressupostos ontológicos da teoria da evolução darwiniana. Portanto, a avaliação dos conceitos não pode partir de sua acepção comum, mas precisa localizá-los na própria constituição da vida desde seus níveis metabólicos até suas camadas perceptivas, locomotoras, sentimentais e espirituais. Isso significa que, sendo consequente com a perspectiva contemporânea da biologia evolutiva, seria preciso encontrar nas etapas e modificações dos seres vivos o solo comum que ligaria o organismo primordial e unicelular aos valores e conceitos filosóficos que caracterizam o ser humano, algo visto como a tentativa de oferecer um biocentrismo ontológico (BARBARAS, 2013, p. 202). Se bem sucedida, sua análise poderia rejeitar o modo emergentista com o qual os valores da modernidade foram e são justificados em prol de uma fundamentação na história orgânica das espécies.

Começo a exposição a partir do capítulo dedicado a analisar a proposta de um “Deus matemático”, pois ali é introduzido um potente argumento em favor do primado ontológico da vida nessa discussão. O capítulo parte da sugestão do físico James Jeans na qual o universo poderia ser compreendido em sua constituição essencial a partir de um Deus calculador cujo trabalho perfeito teria legado leis subjacentes de tipo matematizável que podem ser compreendidas pela razão humana, incluindo aí aquelas que regulam as formas vivas. Jonas contra argumenta que uma análise exclusivamente mecânica do mais simples organismo unicelular revelaria um ponto cego na hipótese, pois agracia o observador com uma “surpresa ontológica” na medida em que é encontrada nele uma “individualidade autocentrada, existindo em si e em oposição a todo o resto do mundo” (JONAS, 2004, p. 101). O argumento implica que há um princípio auto organizador proveniente das formas vivas — o *metabolismo* — que não precisa do olhar epistêmico humano ou divino para sua efetivação. Por respeito ao princípio fenomenológico de “ir às coisas mesmas”, seria preciso evidenciar não apenas um conjunto material reunido na forma de moléculas inertes, mas uma estrutura viva que delimita a si mesma, ainda que dependente da matéria. Este aspecto permite explicar, por exemplo, o porquê de uma identidade formal permanecer mesmo com a mudança de todas as células de um determinado corpo vivo e, da mesma forma, permite explicar o porquê de um agregado físico-químico de todos os componentes

de um ser vivo poder, não obstante, ser incapaz de constituir uma vida. Em acréscimo a isso, a delimitação instaurada por sua forma situaria um dentro e um fora, cujo resultado seria a origem da interioridade e da exterioridade. Se a primeira destas certamente não cumpre os requisitos de uma existência em sentido humano quando se fala em uma “vida interior” ou de um “espírito”, é apenas porque se trata de um estado precário em relação à sua dependência com a exterioridade, mas que permite um avanço na compreensão de uma transcendência em germe nesta passagem do interno ao externo. É justamente por conta desta precariedade, portanto, que o ser vivo poderia ser compreendido e não a despeito dela, como sugere Oliveira (2014, p. 65): “[é] da fragilidade e da dependência que emerge a liberdade como possibilidade de que a própria vida se efetive enquanto tal”.

Poder-se-ia objetar se isso, de fato, constitui uma “surpresa” no sentido de possibilidades e aberturas para o novo, uma vez que apenas o ajuste de uma lei tradicional para uma de tipo dinâmica ou estatística poderia ressituar o ser vivo em termos de cálculo e, assim, concebê-lo como matéria passiva. Se lembrarmos o modelo adaptacionista dos transhumanistas, tratava-se justamente de uma tentativa de compreender os seres vivos evolutivamente por meio desta via ao avaliar mecanicamente os fins que levam ou não às suas adaptações. Todavia, a argumentação do alemão parece decisiva quando retomamos o modo como ele interpreta o aspecto da perspectiva histórica presente na teoria da evolução:

Teoricamente, o mecanismo da seleção, onde nenhum fim intervém, tem que ocupar o lugar da teleologia e decidir sobre as vantagens do material contingente que lhe é oferecido, e isto de acordo com critérios que, apesar de mecânicos, não obstante favorecem o “progresso” em determinadas direções. Deve-se observar, no entanto, que “favorecem” por eliminação. A seleção é essencialmente um sucedâneo negativo para a teleologia: ela explica o desaparecimento de formas, não o seu aparecimento — ela reprime, não cria. (JONAS, 2004, p. 61)

O filósofo procura frisar que o paradigma evolucionista não dá margem para a determinação de uma finalidade positiva inscrita na história dos seres, o que não significa reduzi-la a um nada epistêmico, mas sim compreendê-la segundo direções favorecidas quando vistas de maneira retrospectiva. Ou seja, por seu próprio princípio ontológico, a teoria da evolução teria a possibilidade de determinações passíveis de cálculo apenas em um sentido negativo, devendo resguardar a possibilidade do novo e do contingente das formas futuras. Assim, este primado da vida ganha um fundamento ontológico que foge do adaptacionismo e que permite explicar sua imprevisibilidade e reinvenção. Tomar as formas futuras da vida como linearmente progressivas ou passíveis de determinação é justamente o erro ao qual estaria sujeito mesmo o observador mais bem equipado e que medisse todos os fatores da vida no momento de seu surgimento.

Seguindo tal orientação, compreende-se como o Deus matemático seria carente de uma compreensão dos seres vivos. Em um sentido bastante curioso, argumenta Jonas, esta divindade seria incapaz de compreender o próprio fenômeno que brota de seu universo, pois sendo incorpóreo e reduzindo toda a sua criação nos termos de uma materialidade matematizável, ele não compreenderia o paradoxo resultante de um ser vivo que possui uma interioridade e uma exterioridade e que não pode ser

totalmente determinado por leis de tipo causal ou mecânico. Por contraste, o ser humano deteria um privilégio epistêmico e ontológico enquanto forma viva, pois, estando em uma posição similarmente precária e contando com uma interioridade atuante e uma passividade receptiva aos seus correlatos vivos, pode comparar e projetar a sua própria situação em sua relação com os outros organismos (JONAS, 2004, p. 115-116).

O argumento é relevante na medida em que diferencia o corpo vivo a partir de um primado distinto daquele do materialismo e que une os seres vivos como um todo sob um mesmo princípio. É isso que o comentário crítico compreende pela máxima “somente a vida pode conhecer a vida”, cujas repercussões envolvem um certo antropomorfismo ao qual Jonas teria se filiado. Barbaras vê uma contradição implícita entre essa via metodológica e o estatuto biocêntrico que ela procura fundar, pois confundiria a compreensão da alteridade dos outros seres vivos com uma extensão daquilo que as capacidades humanas são capazes de projetar neles (2013, p. 205). Em outras palavras, Jonas teria repetido o erro da modernidade ao considerar os seres vivos apenas indiretamente, isto é, do ponto de vista humano. A crítica se aprofunda diante da seguinte questão: a linha que conecta os seres vivos já não está inscrita em uma história de complexificação da liberdade e em uma teleologia que leva à espécie humana? Em resposta à questão e a favor de Jonas, Oliveira avalia que não se trata de um modelo analítico apenas do aspecto “positivo” de capacidades a serem projetadas sobre os outros seres vivos em prol de sua compreensão, mas também dos caracteres de necessidade que lhe permitiriam conectar-se uns aos outros de maneira não apenas analógica, mas efetiva. Na medida em que a expressão destes seres vivos se daria por essa correlação entre liberdade e necessidade, então também a intercomunicação entre ambos seria possível de maneira constitutiva, algo que, todavia, Jonas teria complementado apenas posteriormente em seus trabalhos (OLIVEIRA, 2019, p. 181-183). De qualquer forma, é importante compreender que a teoria jonasiana fornece um método, mas também um problema na forma da compreensão dos seres vivos, já que seria preciso passar em vista toda a história das espécies a fim de confirmar suas análises.

Um dos casos que merece destaque como passo intermediário deste tipo de explicação é o dos animais, motivo pelo qual agora podemos nos focar neles. Se nos organismos unicelulares encontrava-se o germe para o tratamento sugerido entre autonomia e dependência, subjetividade e exterioridade e uma individualidade distinta da indeterminação do mundo material, então é nas formas animais<sup>6</sup> que uma afloração destes princípios precisa ocorrer mais explicitamente de maneira a complexificá-los. Esta linha estabelecida entre os organismos unicelulares, os animais não humanos e os seres humanos serviria de conexão para explicar os valores metafísicos mais elevados. Jonas sugere que o caso dos animais pode ser visto tanto de uma frente que considere sua relação com a exterioridade quanto do caráter interior que aí se manifesta.

---

<sup>6</sup> Jonas sempre se refere “à” forma animal, no singular, o que, do ponto de vista crítico, é muito problemático por reduzir uma multiplicidade imensa em uma essência específica. Tal seria o vício filosófico que Jacques Derrida (2002) aponta ao argumentar a favor não só da multiplicidade como da multiplicação dos limites que separam o humano dos animais. Este movimento não parece contradizer o argumento principal de Jonas, apenas corrigi-lo, motivo pelo qual optamos por usar a forma plural do termo.

Na frente da exterioridade, o autor procura localizar a história que tem sua origem no movimento transcendente que constitui um dentro e fora de si. Orientada pelas capacidades de percepção e do movimento, esta possibilidade torna o exterior cada vez mais separado do organismo, formando a primeira concepção de um *espaço*. Nesse tipo especial de espacialidade, que ainda é apenas um passo menos desenvolvido em relação ao modelo humano, os animais projetam aquilo que seus sentidos, como a visão e o olfato, lhes dispõem e, conseqüentemente, lhes permite orientar-se em seus movimentos segundo uma determinada localização. O resultado dessa empreitada é a constituição de um ambiente interativo e qualitativo que constitui seu modo de ser e, ao mesmo tempo, que coloca uma mediação entre ele e o fim que ele busca. A liberdade alarga-se entre os animais na medida em que eles ganham acesso a uma atividade regulada segundo determinados fins, algo que se complementa e se correlaciona com a sua interioridade temporal em sua explicitação dos valores aos quais estes fins estariam ligados.

Difícilmente poder-se-ia explicar a locomoção e qualificação do espaço animal sem instaurar nele um princípio sentimental, pois o autômato capaz de locomover-se não teria um princípio motivador em si mesmo. É sob este lume que se pretende analisar a interioridade do animal, pois sua locomoção ganha sentido junto a um determinado objetivo, que o filósofo procura explicar em termos inicialmente sentimentais, como o de desejo pela presa ou o do medo do predador. O fundamental deste aspecto é que ele expande a perspectiva do *tempo*, que anteriormente se restringia ao definir e morrer da vida no sentido metabólico. Com o afeto, é possível estabelecer uma distância temporal entre o organismo e o seu objetivo, qualificando o ambiente dos animais que agora pode ser ordenado a partir de certas figuras que devem ser evitadas e outras que devem ser perseguidas. O ambiente assim constituído pela percepção e percorrido pela possibilidade da locomoção e cumprimento dos objetivos ganha, através do aspecto afetivo, uma nova compreensão. Ele não mais é um autômato ou ser vivo autorregulado que responde a estímulos imediatos de maneira mais ou menos complexa, mas orienta-se no mundo segundo um objeto e uma finalidade. Não à toa, o filósofo reconhece aí um componente fundamental do animal, que poderia ser descrito como “essencialmente um ser *apaixonado*” (JONAS, 2004, p. 130, grifo meu).

O que Jonas busca deixar claro, portanto, é que ambos os horizontes sugerem a instauração de uma distância e uma mobilidade para com ela:

Nestes dois aspectos a distância se apresenta e é superada: a percepção oferece o objeto como “não aqui, e sim mais além”; o desejo oferece a meta como “ainda não, mas podendo ser alcançada”: orientada pela percepção e impelida pelo desejo, a mobilidade transforma o além em aqui e o ainda não em agora. (JONAS, 2004, p. 126)

O movimento constituiria a distância a ser mobilizada em prol da redução ou do afastamento de um fim. Esta distância não é apenas espacial, mas abre um percurso de ação no qual os animais se veem distanciados do seu próprio “agora”, eles ganham passado e futuro. Segundo Jonas, é neste horizonte que se distingue o agir do objetivo de agir, o que permite à liberdade dos animais ganhar sua “curvatura”. Ao fazerem seus processos metabólicos de reiteração da vida, os animais não teriam garantido, por si

mesmos, os elementos que lhes perpetuariam, algo para o qual a imobilidade da planta constitui uma vantagem. Por isso, o seu movimento surge como uma projeção para além de si mesmo em busca de um alimento que sustentará seu processo metabólico futuro. Toda a transcendência em direção ao exterior é ampliada na medida em que este último não é mais uma massa indeterminada que entra em contato direto com o organismo, mas uma diversidade de entidades que ganha uma mediação possível a partir do organismo. Oliveira aponta que isso se origina na própria concepção de Jonas a respeito da teoria da evolução, pois com ela ocorreria o passo decisivo que incorporaria uma perspectiva situacional — o caso dos caracteres ambientais — à própria constituição de ser dos animais (OLIVEIRA, 2014, p. 78). Nesse sentido, as capacidades dos organismos vivos não poderiam ser tratadas como separadas deles mesmos, como ocorria na concepção corporal exibida pelo transhumanismo. Seria preciso incorporá-las à própria condição orgânica e à história da espécie.

Apesar dessa intuição relevante, o filósofo parece considerar pouco a maneira coletiva ou gregária através das quais muitas vezes os animais se organizam em função de uma determinada pressão seletiva, não necessariamente sendo selecionada uma capacidade localizada historicamente no indivíduo, mas em uma determinada comunidade ou população. Estes casos que passaram a ser estudados sob a rubrica de seleção por parentesco lançam luz para certas intuições que próprio Darwin admitiu ao discutir casos de indivíduos estéreis em edições posteriores de *A Origem das Espécies*. Tais estudos alertam para o fato de que a discussão dessa etapa animal deveria levar em conta certa sociabilidade e interrelação dos animais uns com os outros, o que parece aprofundar a tese de Jonas, no sentido de haver atribuição de valores éticos nesse nível de consideração. Nesse sentido, tais estudos não operariam contra a argumentação do autor, mas lhe complexifica — sobretudo no que se refere ao vínculo entre os animais e os seres humanos.

Cumprida esta etapa de conexão dos animais aos princípios da vida, o autor pode voltar à consideração do que seria a essência humana. Com os resultados atingidos até aqui, seria possível vislumbrar uma série de âmbitos que, anteriormente, pareciam restritos ao humano como a interioridade, o horizonte de liberdade, uma autonomia frente à matéria, uma temporalidade e uma espacialidade relacionais etc. O humano surgiria da acentuação destes aspectos já apresentados pelos animais, como sua mediação em relação ao seu ambiente e a complexificação de sua relação interna. Embora não sejam perguntas feitas por Jonas, sua proposta parece conduzir o elo entre os animais e o humano recolocando a série de perguntas filosóficas sob um novo ângulo, afinal, poder-se-ia perguntar: o que são as complexas relações simbólicas que constituem nós e nosso mundo senão formas de estabelecer relações com o que está ao nosso redor, distanciando-o a ponto de torná-lo uma “coisa em si” inacessível ou muito dubitável? De forma semelhante, seria a discussão das razões e finalidades das nossas ações uma acentuação da distinção entre o agir e objetivo do agir presente nos animais? Que sinal maior da autonomia diante da matéria senão a ilusão de poder ver-se separado dela como uma *res cogitans*, uma coisa pensante e inextensa?<sup>7</sup> Tudo

---

<sup>7</sup> Que estas perguntas sejam possíveis a partir desta ideia do exterior mediatizado e não perguntas infundadas ou a serem rejeitadas é um dos motivos pelo qual Barbaras (2013) rejeita a proposta de Jonas como incapaz de fundar uma fenomenologia e uma intencionalidade que, de fato, transcende ao exterior.

leva a crer que, nessa ontologia, o humano ainda constitui um ponto único na história da vida, mas, nem por isso, um salto na natureza.

Todavia, responder ao que Jonas considera propriamente humano exigiria muito mais do que esta modesta exposição pode oferecer e, por isso, nos eximimos de sua completa análise. Restrinjo-me a um dos fenômenos decisivos nomeados pelo autor, aquele da *imagem*, sugerido como um dos pontos centrais a partir do qual o humano coloca para si aquilo que ele é por meio de uma capacidade reflexiva. Partindo dos primórdios da humanidade com as pinturas rupestres, o filósofo indaga: “quais são seus elementos distintivos?”. Primeiramente, a imagem se *assemelha* aos objetos encontrados no exterior (os animais, os humanos, as montanhas etc.), mas ela somente se parece com eles, sem identificar-se com o próprio objeto: “Onde nós percebemos mera semelhança, o animal percebe ou um mesmo ser ou um ser diferente — mas não as duas coisas *em uma*, como nós fazemos quando apreendemos a semelhança” (JONAS, 2004, p.189, grifo do autor). Nesse sentido, a semelhança indicaria um princípio simbólico que reúne, na forma do objeto, tanto a coisa quanto sua representação imagética. A imagem, portanto, representa um passo ainda maior na direção dada pelos animais em relação à mediatização de sua relação com a exterioridade, o ambiente é substituído por um mundo sempre presente ao humano, independentemente de estar ou não materialmente dado. Aos poucos, é possível reconhecer, nessa capacidade, um princípio abstrato que coloca uma distinção entre matéria e forma que, apenas posteriormente, seria problematizado e sistematizado pela filosofia. Como pergunta Jonas, como negar que a imagem instaura alguma busca por universalidade na medida que a pintura do búfalo não representa este ou aquele, mas o búfalo em si?

Se, por um lado, esse primeiro aspecto aprofunda a mediatização com o mundo, por outro, um segundo aspecto aprofunda a centralidade da interioridade, podendo colocar um Eu como objeto para si mesmo. Tratar-se-ia de um avanço lento, mas que se delinea na imagem mediada pela atividade humana. Esse reconhecimento diferencia a atividade assinalada que produziu a imagem, que passa a ser vista como um artefato. A adição desse elemento abre margem para que se aprofunde um horizonte expressivo. Ou seja, por ser semelhante e criada por um humano, a representação é uma incompletude em relação ao seu representado, ela necessita de uma expressão própria para que não seja confundida com seu objeto. Na lacuna que os separa, distinguem-se o estilo e seu suporte material. Ora, a representação imagética varia, portanto, segundo as intenções de cada indivíduo e os materiais disponíveis a ele: comunicar a presença de um animal de grande porte na região variaria terrivelmente a depender de sua relação de predador ou presa.<sup>8</sup> Ao fim ou ao começo, a depender da referência, o humano também chega até a imagem de si próprio, ao que as imagens se adicionam aos ritos, aos monumentos de memória, aos utensílios que ganham dimensão estética etc.

Ambos os aspectos ajudam a entender a importância da imagem, possivelmente um dos pontos a partir dos quais se reconhece um humano, pois, seja em sua relação com

---

<sup>8</sup> Jonas ainda adiciona que, nesta progressividade, poder-se-ia acrescentar à contestação entre o verdadeiro e o falso presente na própria imagem. Por conta da extensão dessa temática também deixamos ela de lado.

o mundo, seja em sua subjetividade, a imagem é decisiva para a sua auto compreensão. Posso, então, retomar a epígrafe deste artigo:

O ser humano configura, experimenta e julga seu próprio ser interior e seu agir exterior segundo uma *imagem* daquilo que convém ao ser humano. Querendo ou não, ele “vive” a idéia do ser humano: em concordância ou em conflito, em submissão ou rebeldia, no reconhecimento ou na negação, com boa ou com má consciência”. (JONAS, 2004, p. 208, grifo meu)

Ao avaliar-se através de sua imagem, o humano não só objetiva a si mesmo, mas também se forma e altera sua forma. Por isso, acreditando ser “imagem e semelhança de Deus”, compreende não só um papel no mundo, mas também a forma de sua atuação no mesmo, neste caso, a compreensão judaico-cristã-islâmica. O argumento de Jonas não busca tratar a capacidade imagética por si mesma, mas envolve uma ontologia do ser humano que, visto do ponto de vista do organismo vivo, adere à noção de vida e dela precisa para a consideração de sua ancestralidade. A história e natureza não poderiam ser apartadas senão do ponto de vista considerativo e o humano, assim resultante, seria a ponta de um processo muito anterior a ele mesmo que o permitiria refletir sobre si e viver à imagem que o compõe e é composta por ele.

Com essa análise da imagem, Jonas encontra a singularidade do humano em seu próprio fundamento biológico: a acentuação daquelas formas características da vida herdadas do organismo primordial e selecionadas nas formas animais. As capacidades reflexivas, os jogos simbólicos e os conceitos filosóficos são resultados dessa centralização interior em uma subjetividade, vista na mediação de sua relação com o exterior. Isso também permite rejeitar a tese de que o corpo seja algo exterior e que possa ser abandonado uma vez que suas habilidades e capacidades não pairam metafisicamente sobre a humanidade, mas são a sua própria constituição. Na medida em que essa história natural lhe “conduz” ao ser humano, Jonas também vê um princípio ético a ser assumido a partir da própria perpetuação da vida, radicalmente diferente do “dever cósmico” do humano com a sua espécie, tal como proposto por Huxley. No epílogo de seu livro, o filósofo alemão é breve quanto ao assunto<sup>9</sup>, mas alude a uma ética que precisa responder a todos os organismos vivos com os quais o humano convive, visto que a vida como um todo nada mais seria do que uma afirmação positiva do ser. A sugestão é que este aspecto romperia com a distinção entre ontologia e ética, feita na filosofia moderna, em que o subjetivo arcaria com o peso ético e o objetivo com o peso ontológico e epistêmico. Isso permitiria colocar o primado da vida como central em qualquer tipo de discussão do agir e dos objetivos desse agir, bem como o de suas potencialidades científicas. Afinal, se é o humano quem possui o princípio reflexivo e discursivo, então recai sobre ele a ideia de um zelo pela vida como um todo.

Encerrando a exposição de Jonas, não posso considerar que o seu projeto sustente, por si mesmo, as respostas que procuro. Apoiando-me nos comentários de Renaud Barbaras (2013), encontro uma série de problemáticas que, do ponto de vista de um primado da vida, são muito relevantes para a avaliação do projeto do filósofo alemão. Além da já mencionada crítica ao antropomorfismo que é inerente ao seu método, destaco uma outra que levaria a uma revisão de princípios: a noção de movimento.

---

<sup>9</sup> Tais considerações são largamente desenvolvidas em seu livro *O princípio responsabilidade*.

Para o comentador francês, Jonas entenderia o movimento segundo um modelo de motricidade exterior às formas vivas, já que ele estaria reservado aos animais (BARBARAS, 2013, p. 232). Isso perderia de vista que o movimento precisa ser considerado como um princípio ontológico, isto é, enquanto afirmação da vida em si mesma. A vida é movimento desde suas formas mais basilares, se é que ela abriria a possibilidade para o novo e para a “surpresa”. Embora Jonas argumente que é isso que faz, o modelo através do qual ele delineou a vida seria o modelo de seu metabolismo e, portanto, de sua sobrevivência e de sua reiteração constante. Em outros termos, o organismo individual já teria sua forma dada e faltaria ao filósofo alemão uma maneira de explicar a dinâmica da vida, isto é, não mais uma conservação desse ser, mas um ser que continuamente se faz. Não apenas um indivíduo, mas um *processo de individualização*.

Outra importante consequência é que, por tratar o indivíduo como dado e sem elaborar qual seria a natureza da mudança e do movimento, a transcendência aludida por Jonas seria uma ilusão. Isto é, na medida em que a mudança ocorre por meio de aspectos relacionais inscritos na própria história biológica individual, não há o irrompimento do novo, mas um giro em torno de seu próprio sistema de relação, como um círculo que encerra-se em si mesmo:

A relação com este outro é tal que, por exemplo, o alimento segue sendo relação consigo mesmo; não a relação com o outro, mas consigo mesmo no outro. A exterioridade não tem mais que o status de uma mediação na relação consigo mesmo: está momentaneamente aberta pela separação temporal entre a matéria e a forma, mas essa abertura é uma falsa abertura, porque essa separação não é mais que um momento da coincidência, separação fugidia, sempre já preenchida. (BARBARAS, 2013, p. 228, tradução nossa)

Não é preciso ir muito longe para imaginar que seria justamente esse aspecto que colocaria o mundo tão distante do humano a ponto de haver a proposta de uma “coisa em si”, isto é, um desdobramento metafísico que tornaria a humanidade incapaz desse contato exterior. Se é no exterior que estariam todas as formas vivas não humanas, e até os outros humanos, então esta sugestão de imediaticidade individual trairia os propósitos de Jonas e o levaria a um tipo de “idealismo vital”, cujas relações gravitam e estão subordinadas a uma ideia de sobrevivência metabólica. Essa seria uma problemática que se correlaciona com a crítica ao princípio antropomórfico assumido pelo autor.

Apesar disso e em concordância com Barbaras, é impossível negar o mérito do filósofo alemão na resolução daquele gargalo ontológico que apontamos na seção anterior e cujo teor era a incompatibilidade de um dualismo moderno com a perspectiva da biologia evolutiva. O biocentrismo ontológico de Jonas é fundamental para uma constituição ética e epistêmica que não cave um fosso entre o humano e as outras formas vivas e que as leve em consideração de maneira radicalmente filosófica. Assim, surgiria do próprio pensamento jonasiano uma outra maneira de lidar com esta acepção do humano como agente *transpassado*, não mais apenas a partir de si mesmo, mas pelo elemento orgânico representado pelo animal, como mostra Oliveira, a partir do conceito de *transanimalidade*:

O conceito de transanimalidade, assim, autoriza uma perspectiva de análise sob a qual o homem se vê como animal entre os animais e ao mesmo tempo distinto

deles. Seu *trans* é seu *trânsito*, a um tempo seu movimento, seu atravessamento, seu pertencimento e sua ruptura. Um *através* que é um *para-trás* mas também um *para-além*. Algo que evoca uma transnatureza, evocada também como supranatureza, já que essa supranatureza do humano se efetiva pela sua maior capacidade de obter êxito na luta da vida. (OLIVEIRA, 2010, p. 90)

O interessante dessa proposição é o modo pelo qual a transcendência não desvincula o humano das outras formas de vida. Enquanto um elemento essencialmente lacunar para a proposta dos transhumanistas, o olhar retrospectivo explicita que a teoria da evolução joga luz sobre a história dos seres vivos e compreende os seres humanos *através* da vida, de sua natureza e de seu corpo. Não se trata mais de um *limite* a ser corrigido, modificado ou alterado, mas do resultado de um processo complexo, cujos princípios metafísicos precisam ser considerados em pormenor, tanto no que tange ao seu saber quanto ao seu dever ético.

### 3. Repensando as categorias transhumanas

Diante do que foi desenvolvido, cabe perguntar se estou melhor situado para compreender a conjuntura humana na era tecnológica. Possivelmente. Meu propósito, ao fim desse percurso, é sugerir uma alternativa à própria ideia do transhumanismo. Em outras palavras, trata-se de um reconhecimento da necessidade de alargar seu horizonte e de dissociá-lo de um fatalismo técnico.

Indago então: o que está em jogo na pauta do movimento transhumanista? Mais do que a decisão de aderir ou não a uma tecnologia, a uma discussão das capacidades para concretizar uma determinada técnica ou tecnologia, ou mesmo a defesa de uma identidade que perpassa a tecnologia, o pano de fundo de suas discussões é o *futuro*. Tal como a ilha de Utopia de Thomas Morus, à qual Bostrom se filia em *Letter from Utopia*, a ideia de um futuro utópico não precisa ser medida segundo o grau de sua realização efetiva, mas simbólica. O “não lugar” que define as utopias e distopias precisa ser avaliado segundo sua capacidade de mobilização em direção ao futuro ou realidade que ela promove ou que atravança. Nesse sentido, os não lugares são experimentos imaginativos que partem de um diagnóstico do humano contemporâneo e que o projetam em uma ou outra determinada direção, eles são como a capacidade imagética proposta por Jonas na medida em que são projetos vividos, incorporados, defendidos ou rejeitados.

À luz disso, volto-me para o movimento percorrido ao longo do texto. Enquanto utopia e conexão com um futuro, o transhumanismo delimitado aqui parece falhar em fazer um diagnóstico do ser humano quando tenta conjugar acriticamente um entusiasmo técnico e científico de cunho biológico com os valores da modernidade. Para os autores que aderem a esta concepção, a via tecnológica é o ápice e essência exclusiva das capacidades humanas e, por isso, elas se tornam o veículo de todas as alterações possíveis e imagináveis de seu próprio corpo e natureza em prol da resolução e desafios da situação humana como a morte, a fome, a desigualdade etc. O corpo maquinal se tornaria alvo de um cálculo livre e sempre disponível para o regente dessa máquina, que é uma subjetividade descolada dele, mas que o comanda no entremeio de seus limites.

Procurei argumentar, então, que este diagnóstico entrava em contradição com algumas das perspectivas mais basilares da biologia evolutiva, como a perspectiva histórica e o continuísmo. Por esse motivo, voltei-me a uma proposta que as levasse a sério e buscasse resolver seu gargalo ontológico face ao legado moderno. Nesse sentido, cheguei à proposta de Jonas como uma forma de destruição consciente desse legado através de uma acentuação dos aspectos apresentados pela biologia e sua conciliação com os fenômenos espirituais mais elevados da condição humana. Tal como Barbaras avalia, pode-se nomear de biocentrismo ontológico o principal resultado dessa consideração. Ainda que passível de correções, ela situa no centro do debate não tanto o ser humano isolado em si mesmo, mas este enquanto ser vivo e, portanto, um ser com suas potencialidades orgânicas e não a despeito delas.

Este percurso sugere que a proposta do transhumanismo tecnofílico é problemática, mas que ela aponta para uma ideia de transcendência que não precisa ser abandonada. Na medida em que se pensa em um “além” humano, não é preciso formulá-lo como uma mudança de tipo material e nem mesmo como uma acentuação do humanismo iluminista, mas sim como uma mudança na imagem que o humano tem de si diante do mundo. A potência do transhumanismo, portanto, pode ser aproveitada desde que ela seja desvinculada de uma exaltação ou demonização das tecnologias e transformações tecnológicas como única instância a ser considerada. Romper com a separação entre a ética e ontologia, como sugere Jonas, permitiria uma renovação ainda mais radical desta proposta através do que ele mesmo sugere como *transanimalidade* — um permanecer no interior da história orgânica e natural e um ultrapassar dessa como criação e possibilidades de abertura para o novo. Obviamente, sob este lume, uma série de mudanças precisaria ser reconsiderada no próprio diagnóstico que orienta sua imagem. Para retomar o exemplo do coronavírus que utilizamos ao início do texto, não seria necessário avaliar sua ocorrência e problemática sob o ponto de vista de uma luta tecnológica diante da morte e da doença, mas da interrelação que se estabeleceu entre nós e os outros seres vivos. Se a hipótese mais aceita sobre a origem desta e de várias outras doenças aponta justamente para o caráter exploratório e inconsequente que permitiu o desastre, então deveríamos indagar quais imagens poderiam oferecer novas formas de relação com nossos pares viventes.

Longe de ser uma medida ingênua, o aproveitamento desta radicalidade parece necessário na decisão acerca da construção imaginativa do futuro. Como se sabe, as transformações climáticas, a extinção em massa de espécies animais e vegetais e o consumo de recursos não renováveis colocam a humanidade diante de cenários catastróficos. A aposta exclusiva em saberes científicos como potência redentora, seja do humano ou da natureza, ignora que foi esta mesma configuração de saberes que levou à nossa situação atual. Tais saberes não se fizeram sozinhos. A eles, somam-se um ideal civilizatório, o capitalismo e sua exploração desenfreada da natureza e uma tradição ontológica que moldou uma imagem humana compatível com tais atitudes. É justamente por isso que qualquer possível resolução precisa permear este conjunto e a imagem que o humano tem de si próprio. Em termos que serei incapaz de expandir no presente trabalho<sup>10</sup>, parece-me que somente quando esta imagem estiver ameaçada

---

10 Os contornos desse aspecto, que levaria em conta as lutas sociais, ambientais e ecológicas e a noção de um

e desestabilizada é que se abrirá a possibilidade de uma mobilização radical em prol de um outro futuro. Este artigo, portanto, operou por meio da destruição justamente por ver nesta rediscussão dos solos ontológicos um terreno fértil para mobilização de um outro futuro mais biocêntrico.

Por fim, relembro um relato registrado pela jornalista Eliane Brum de Antonio, um habitante da região alagada pela usina de Belo Monte:

Quando o reservatório da usina começou a encher, Antonio testemunhou os bichos da floresta morrerem. Macacos, cotias, tatus, preguiças atiravam-se na água em busca de terra firme. “Conseguimos salvar alguns botando dentro da canoa, mas vimos muitos morrerem”, diz. Como parte da floresta que ele também é, Antonio sente essa dor no corpo. Como os animais, ele também ainda não encontrou terra firme e percebe-se afogado na solidão seca da cidade. Com toda a miséria de sua vida urbana, adotou dois filhotes de cachorro porque diz que não sabe “viver sem bicho”. Para comprar leite em pó para alimentá-los, pediu dinheiro emprestado. Agora, são mais dois desgarrados na família. (BRUM, 2018, n.p.)

Destaco, do relato, a relação umbilical que Antonio vive em sua relação com o local e com os outros habitantes que coabitam junto a ele. É uma dor corporal que o perpassa ao ver a floresta, os animais e outros organismos retirados de si — mortos e esquecidos. Como uma dor na própria imagem que ele vive cotidianamente, a construção de uma barragem como Belo Monte lhe é inconcebível, um crime inimaginável e incoerente com tudo aquilo que ele é. Penso que o seu relato nos ensina tanto sobre a contingência e dificuldade desses atos de resistência quanto sobre o caminho através do qual um pensamento biocêntrico se faz em ato. Disputar a imagem do humano, portanto, é disputar a possibilidade de um futuro mais atravessado e perpassado pelo nosso convívio ético do que pela atitude distintiva e exploratória em relação ao mundo.

## Referências bibliográficas

BARBARAS, R. *Introducción a una fenomenología de la vida: Intencionalidad y deseo*. Madrid: Ediciones Encuentro S. A., 2013.

BOSTROM, N. *A History of Transhumanism Thought*. *Journal of Evolution and Technology*, vol. 14, p. 1-25, 2005a.

\_\_\_\_\_. *Letter from Utopia*. *Studies in Ethics, Law, and Technology*, vol. 2, no. 1, p. 1-7, 2008.

\_\_\_\_\_. *Transhumanist Values*. In: ADAMS, F. (Ed.). *Ethical Issues for the 21st Century*. Charlottesville-VA: Philosophical Documentation Center Press, 2003, p. 3-14.

\_\_\_\_\_. *In Defense of Post-Humanism Dignity*. *Bioethics*, vol. 19, no. 3, p. 202-214, 2005b.

BOSTROM, N.; SANDBERG, A. *The Wisdom of Nature: An evolutionary Heuristic for Human Enhancement*. In: BOSTROM, N; SAVULESCU, J. *Human Enhancement*. Nova York-NY: Oxford University Press, 2009, p. 375-416.

---

*reconhecimento*, parecem-me possíveis a partir da teoria crítica de Herbert Marcuse e Axel Honneth.

BRUM, E. *Vidas Barradas de Belo Monte*. *Uol*, 18 fev. 2018. Disponível em: <https://www.uol/noticias/especiais/vidas-barradas-de-belo-monte.htm#vidas-barradas-de-belo-monte>. Acesso em: 05 dez. 2019.

CORDEIRO, J. L. *The Boundaries of the Human: From Humanism to Transhumanism*. In: LEE, N. *The Transhumanism Handbook*, Cham: Springer Nature, 2019, p. 63-74.

DARWIN, C. *A origem das espécies*. São Paulo: Editora Ubu, 2018.

DERRIDA, J. *O animal que logo sou*. São Paulo: Unesp, 2002.

JONAS, H. *O princípio da vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2004.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Campinas-SP; Petrópolis-RJ: Editora da Unicamp; Editora Vozes, 2012.

HUXLEY, J. *Transhumanism*. *Ethics in Progress*, vol. 6, no. 1, p. 12-16, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.14746/eip.2015.1.2>. Acesso em: 22 set. 2023.

MANZOCCO, R. *Transhumanism - Engineering the Human Condition: History, Philosophy and Current Status*. Cham: Springer Nature, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/978-3-030-04958-4>. Acesso em: 22 set. 2023.

MEYER, D.; EL-HANI, C. N. *Evolução: O sentido da biologia*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

MORE, M. *The Philosophy of Transhumanism*. In: VITA-MORE, N.; MORE, M. *The Transhumanist Reader*. Hoboken-NJ: John Wiley & Sons, 2013, p. 3-17.

OLIVEIRA, J. *Compreender Hans Jonas*. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2014.

\_\_\_\_\_. *A Transanimalidade do homem: uma premissa do princípio responsabilidade*. *Dissertatio*, Pelotas-RS, v. 32, p. 77-97, 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.15210/dissertatio.v32i0.8743>. Acesso em: 22 set. 2023.

\_\_\_\_\_. *Sobre a Interpolação Interioridade e Exterioridade: A Crítica de Barbaras à Fenomenologia da Vida de Hans Jonas*. *Phenomenological Studies - Revista da Abordagem Gestáltica*, Goiânia, v. 25, n. 2, p. 178-184, 2019. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.18065/RAG.2019v25n2.8>. Acesso em: 22 set. 2023.

PEARCE, D. *The Biointelligence Explosion*. In: EDEN, A.; MOOR, J. *et al. Singularity Hypotheses: A scientific and philosophical assessment*. Heidelberg: Springer-Verlag, 2012, p. 199-235.

PIMENTA, P. P. *O Grande livro de Charles Darwin*. In: DARWIN, C. *A origem das espécies*. São Paulo: Editora Ubu, 2018a

\_\_\_\_\_. *A trama da natureza: organismo e finalidade na época da Ilustração*. São Paulo: Editora Unesp, 2018b.

THE TRANSHUMANIST DECLARATION. [s.d.]. Disponível em: <https://www.humanityplus.org/the-transhumanist-declaration>. Acesso em 24 ago. 2022.

THE TRANSHUMANIST MANIFESTO. [s.d.]. Disponível em: <https://www.humanityplus.org/the-transhumanist-manifesto>. Acesso em: 22 set. 2023.

TRANSHUMANIST FAQ. [s.d.]. Disponível em: <https://www.humanityplus.org/transhumanist-faq>. Acesso em: 24 ago. 2022.

VILAÇA, M. ; DIAS, M. C. M. Transhumanismo e o futuro (pós-)humano. *Physis Revista de Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 2, p. 341-362, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-73312014000200002>. Acesso em: 22 set. 2023

VILAÇA, M. M. Qual natureza humana? Que aperfeiçoamento? Qual futuro? Reflexões em torno do conceito de natureza humana ampliada. *ethic@ - Revista internacional de filosofia moral*, Florianópolis, v. 12, n. 1, p. 25-51, jun., 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.5007/1677-2954.2013v12n1p25>. Acesso em: 22 set. 2023.

VITA-MORE, N. History of Transhumanism. In: LEE, N. *The Transhumanism Handbook*. Cham: Springer Nature, 2019, p. 49-62.

\_\_\_\_\_. The Transhumanist Manifesto. [s.d.]. Disponível em: <https://www.humanityplus.org/the-transhumanist-manifesto>. Acesso em: 25 set. 2023.

**Recebido em:** 03 set. 2022 — **Aceito em:** 25 set. 2023.

# Crise da Política e Crise do *Logos*: constituição da identidade e declínio da individualidade na Teoria Crítica de Adorno e Horkheimer

## *Crisis of Politics and Crisis of Logos: constitution of identity and decline of individuality in the Critical Theory of Adorno and Horkheimer*

**João Batista Favaretto**

Doutor em Educação pela Unicamp

joabatistafavaretto@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-8012-6241>

**Resumo:** Pensar a formação da identidade do sujeito ocidental, tal como o fizeram Theodor W. Adorno (1903-1969) e Max Horkheimer (1895-1973), nas obras *Dialética do esclarecimento* (1944) e *Eclipse da razão* (1947), é ter como grande desafio entender como uma promessa de emancipação se transforma em instrumento de dominação. A resposta a essa contradição vai ser encontrada em uma verdadeira genealogia da *Aufklärung*, nos primórdios da civilização ocidental. A emergência do sujeito autônomo se revela como consequência de uma dupla relação de dominação: dele sobre a natureza e da racionalidade que o emancipou sobre ele mesmo. A razão não é apenas o instrumento, mas, antes de mais nada, o próprio objeto da análise em questão. A crise da política e a crise do *logos* encontram-se indissociavelmente ligadas a ponto de se tornarem uma mesma e única crise. Nosso objetivo é o de analisar a raiz dessa crise já na origem da constituição da identidade do eu e a sua manifestação no atual declínio da individualidade autêntica.

**Palavras-chave:** Constituição da Identidade; Individualidade; Formação da Subjetividade; Teoria Crítica.

**Abstract:** Thinking about the formation of the Western subject's identity, as Theodor W. Adorno (1903-1969) and Max Horkheimer (1895-1973) did in their works *Dialectic of Enlightenment* (1944) and *Eclipse of Reason* (1947), is to have the great challenge of understanding how a promise of emancipation becomes an instrument of domination. The answer to this contradiction will be found in a veritable genealogy of the *Aufklärung* at the dawn of Western civilization. The emergence of the autonomous subject is revealed as a consequence of a double relationship of domination: of him over nature and of the rationality that emancipated him over himself. Reason is not only the instrument, but, first and foremost, the very object of the analysis in question. The crisis of politics

and the crisis of *logos* are inextricably linked to the point of becoming one and the same crisis. Our objective is to analyze the root of this crisis already at the origin of the constitution of the identity of the self and its manifestation in the current decline of authentic individuality.

**Keywords:** *Constitution of Identity; Individuality; Formation of Subjectivity; Critical Theory.*

## Introdução

Segundo Immanuel Kant (1724-1804), "*O iluminismo é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado*" (KANT, 2008, p. 9). Por menoridade Kant entende a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem, e se essa incapacidade não reside na falta de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem, o indivíduo mesmo é culpado de sua menoridade. *Sapere aude!*<sup>1</sup> Este era o lema do iluminismo, que convocava todos os homens a se servirem de seu próprio entendimento. Para Kant, a menoridade é um estado cômodo, pois é muito mais fácil deixar-se dirigir pelas mais variadas espécies de tutela do que assumir o comando da própria vida. Pensar, no sentido pleno do termo, ou seja, aprender a caminhar por si mesmo, é uma tarefa árdua que requer coragem e determinação. Portanto, fazer uso da liberdade a fim de conquistar a autonomia moral, política e intelectual não é algo que se faça sem um grande esforço para se libertar da menoridade, que é a condição praticamente natural da grande maioria dos homens. A emancipação, como processo de conquista da plena autonomia, independentemente de que seja mais uma utopia do que algo de fato realizável, é o objetivo do processo que se tornou conhecido pelos termos iluminismo, esclarecimento, ilustração ou luzes. Além do movimento do século XVIII, que é conhecido por essas denominações e que levou à Revolução francesa, é também entendido por Theodor W. Adorno (1903-1969) e Max Horkheimer (1895-1973) como o processo que tem início com o *logos x mythos* ainda nos primórdios da civilização ocidental e que se confunde com a nossa formação histórica e cultural.<sup>2</sup> Processo que diz respeito à formação da identidade do eu do sujeito ocidental. O presente artigo explora esse tema na Teoria Crítica, particularmente, de Adorno e Horkheimer, focando nas obras *Dialética do esclarecimento* (1944) e *Eclipse da razão* (1947). O grande desafio é o de entender como a humanidade cai em um novo estado de barbárie, ou seja, como, no processo de esclarecimento, a promessa de emancipação se transforma em instrumento de dominação. A resposta a essa contradição vai ser encontrada em uma verdadeira genealogia da *Aufklärung*<sup>3</sup>, nos primórdios da civilização ocidental. A emergência do sujeito autônomo se revela como consequência de uma dupla relação

---

1 Do latim: Ouse saber!

2 Guido Antonio de Almeida (1985, p. 8), tradutor brasileiro da *Dialética do Esclarecimento*, adverte que o termo esclarecimento não se refere a um movimento filosófico ou a uma época histórica determinados, mas ao processo pelo qual, ao longo da história, os homens se libertam das potências míticas da natureza. Nesse sentido, o termo se refere ao processo de racionalização que prossegue na filosofia e na ciência. Portanto, o termo não se reduz ao movimento das Luzes do século XVIII. O termo, esclarecimento, pode ser melhor entendido como conhecimento enquanto domínio da natureza e identidade entre conhecimento e processos de controle.

3 Do alemão: Esclarecimento, Iluminismo.

de dominação: dele sobre a natureza e da racionalidade que o emancipou sobre ele mesmo. A razão não é apenas o instrumento, mas, antes de mais nada, o próprio objeto da análise em questão. A crise da política e a crise do *logos* encontram-se indissociavelmente ligadas a ponto de se tornarem uma mesma e única crise. Nosso objetivo é o de analisar a raiz dessa crise já na origem da constituição da identidade do eu e a sua manifestação no atual declínio da individualidade autêntica.

## **O marxismo da Teoria Crítica**

Como consta do *Dicionário do Pensamento Marxista* de Bottomore (1988, p. 127-128), a gênese da Escola de Frankfurt é inseparável do debate sobre o que, de fato, constitui o marxismo. Em outros termos, a referida instituição nasce da necessidade de uma redefinição do próprio conceito de marxismo. Dada essa condição, torna-se fundamental saber qual deve ser o alcance e o significado de uma teoria concebida com uma intenção prática, ou seja, de uma teoria concebida com uma prática inerente a ela. Essa teoria é entendida, então, como crítica, como subversão de todas as formas de dominação.

O Instituto de Pesquisa Social, como também é conhecida a Escola de Frankfurt, começa com um seminário, realizado em 1922, do qual participam, dentre outros pensadores, Lukács (1885-1971), Korsch (1886-1961) e Pollock (1894-1970), cujo objetivo era o de propor uma noção de marxismo diferente daquela dominante à época. É daí que nasce a ideia de criar uma instituição permanente. Desde a origem do Instituto estão presentes aquelas preocupações que levam a referida Escola e o chamado marxismo ocidental a um distanciamento da ortodoxia marxista. Mas para que isso fique mais claro e para que se possa entender melhor os eixos em torno dos quais se desenvolve esse pensamento é fundamental considerar a totalidade dos turbulentos acontecimentos que formam o contexto de sua origem. Dentre eles estão: a derrota dos movimentos operários de esquerda na Europa ocidental após a Primeira Guerra Mundial; o colapso dos partidos de massa de esquerda na Alemanha, que se transformam em movimentos ou reformistas ou dominados por Moscou; a degeneração da Revolução russa com o stalinismo; a ascensão do fascismo e do nazismo. Tais acontecimentos suscitam questões fundamentais para aqueles que se inspiram no marxismo, mas que estão dispostos a reconhecer o quanto foram enganosas e perigosas as concepções que sustentavam o socialismo como uma tendência inevitável do desenvolvimento da história e, pior que isso, que a ação social correta resultaria, automaticamente, da promulgação da linha partidária correta. Como observa Horkheimer, no ensaio *Teoria Tradicional e Teoria Crítica* (1937):

Mas nesta sociedade tampouco a situação do proletariado constitui garantia para a gnose correta. Por mais que sofra na própria carne o absurdo da continuação da miséria e do aumento, da injustiça, a diferenciação e sua estrutura social estimulada de cima, e a oposição dos interesses pessoal e de classe, superadas apenas em momentos excepcionais, impede que o proletariado adquira imediatamente consciência disso. Ao contrário, também para o proletariado o mundo aparece na sua superfície de uma outra forma. Uma atitude que não estivesse em condições de opor ao próprio proletariado os seus verdadeiros interesses e com isso também os interesses da sociedade como um todo, e, ao

invés disso, retirasse sua diretriz dos pensamentos e tendências da massa, cairia numa dependência escrava da situação vigente. (HORKHEIMER, 1980, p. 134-135)

Portanto, nem mesmo a condição social e material é capaz de garantir algum acesso à verdade e, também, nem sempre é evidente ao próprio proletariado os fins últimos de sua luta, pois muitas vezes os interesses imediatos ofuscam os interesses últimos. A Escola de Frankfurt, como ainda consta do referido dicionário, é associada diretamente a um radicalismo antibolchevique e a um marxismo aberto ou crítico distante da ortodoxia. Hostis tanto ao capitalismo quanto ao socialismo soviético, a produção intelectual dos frankfurtianos procura, acima de tudo, manter aberto um caminho para a emancipação humana que, por sua vez, depende do fim de toda e qualquer forma de dominação e de exploração. Não há verdadeira emancipação quando essa se sustenta em alguma forma de exploração.

Carl Grünberg (1861-1940), economista austríaco, foi o primeiro diretor do Instituto e o dirigiu de 1923 a 1930. Depois dele é Horkheimer quem assume a direção. Com essa mudança, os estudos do Instituto têm seu foco deslocado da economia para a filosofia e seu órgão oficial passa a ser a publicação do periódico *Revista para a pesquisa social* (ANDERSON, 2004, p. 52-53). Pela própria diversidade dos integrantes do grupo, não é tarefa simples definir o projeto que norteou as pesquisas do Instituto. O termo, Teoria Crítica, pretendia designar a oposição em relação à teoria tradicional, iniciada por Descartes (1596-1650) a partir dos princípios da identidade e da não-contradição, que se torna a base da tradição filosófica da modernidade. Afirma Horkheimer:

A teoria em sentido tradicional, cartesiano, como a que se encontra em vigor em todas as ciências especializadas, organiza a experiência à base de formulação de questões que surgem em conexão com a reprodução da vida dentro da sociedade atual. [...] A teoria crítica da sociedade, ao contrário, tem como objeto os homens como produtores de todas as formas históricas de vida. As situações efetivas, nas quais a ciência se baseia, não é para ela uma coisa dada, cujo único problema estaria na mera constatação e previsão segundo as leis da probabilidade. [...] Ela não é uma hipótese de trabalho qualquer que se mostra útil para o funcionamento do sistema dominante, mas sim um momento inseparável do esforço histórico de criar um mundo que satisfaça às necessidades e forças humanas. [...] a teoria crítica não almeja de forma alguma apenas uma mera ampliação do saber, ela intenciona emancipar o homem de uma situação escravizadora. (HORKHEIMER, 1980, p. 155-156)

Em outros termos, seguindo a tradição marxista, a Teoria Crítica não se destina à mera constatação ou reprodução da situação existente, mas à sua transformação. Para tanto, é preciso ir além da lógica da identidade, ultrapassando os limites da experiência ou da percepção por ela delimitados.

Como observa Paul-Laurent Assoun (1991, p. 83-84), em seu ensaio *A Escola de Frankfurt*, é a obra *Dialética do esclarecimento* de Horkheimer e Adorno que dá forma ao projeto do Instituto. Martin Jay (2008, p. 320-321) observa, por sua vez, em seu ensaio *A imaginação dialética*, que a crítica radical e ampla da sociedade e do pensamento ocidentais, que se encontra na *Dialética do esclarecimento*, mas também na *Eclipse da razão* e na *Minima moralia* (1951), fez com que qualquer coisa que viesse depois só pudesse ser uma espécie de aclaração adicional. Nesse sentido, nem mesmo o trabalho

posterior de Marcuse nos Estados Unidos, que está fora do âmbito da *Dialética do esclarecimento*, representou realmente um desbravamento de novos campos ainda que, muitas vezes, as nuances tenham sido outras. Como observa ainda Jay, com a obra *Dialética do esclarecimento* ocorre uma verdadeira guinada na Teoria Crítica. A Escola de Frankfurt, desiludida com a União Soviética, com as classes trabalhadoras do Ocidente e estarecida diante do poder integrador da cultura de massa, percorre um caminho que a leva a um distanciamento do marxismo ortodoxo. A expressão mais clara dessa guinada é a substituição feita do conflito de classes, pedra angular de qualquer teoria verdadeiramente marxista, por um novo motor da história, qual seja, o do conflito entre homem e natureza. Um conflito que tem origem numa época anterior ao capitalismo, cuja continuidade ou intensificação parece até mesmo provável após o fim do capitalismo.<sup>4</sup> De qualquer modo, é preciso considerar que numa sociedade massificada não é mais tão nítida a distinção dos interesses de classes. Nas sociedades modernas, os interesses tendem a se tornar cada vez mais homogêneos e a dimensão dos conflitos e da consciência de classe acaba se diluindo. Como observa Wolfgang Leo Maar (2003, p. 461), a sociedade massificada representa a total subsunção da forma social vigente ao capital. Nessa subsunção se embaralha a contraditória estrutura da sociedade de classes, confundindo sua aparente nitidez objetiva e promovendo uma conciliação. As classes objetivamente continuam a existir, mas subjetivamente encobertas. A perspectiva dos interesses de classe fica prejudicada. Em outros termos, a própria condição de massa já é um obstáculo à emancipação, uma vez que ela é um produto da ordem dominante. Portanto, a luta de classes, por si só, não parece mais garantir algum fundamento seguro para uma visão crítica da realidade. Para Assoun, a reflexão de Adorno e Horkheimer é uma tentativa de compreender as razões pelas quais a humanidade caía em uma nova forma de barbárie. Com isso, teorizaram uma importante aporia, a saber, a da autodestruição da Razão. É para responder a essa contradição que os portadores da Teoria Crítica buscam respostas numa genealogia do mal histórico, considerando o destino da *Aufklärung* no sentido preciso de progresso do pensamento. É nesse verdadeiro ajuste de contas, segundo Assoun (1991, p. 83-84), que a Teoria Crítica se eleva de uma metodologia crítica a uma nova filosofia da história.

---

4 Como comenta Jay (2008, p. 323-324), embora Horkheimer e Adorno ainda fizessem uso de uma linguagem marxista, pois expressões como o “princípio da troca” aparecerem em suas análises com um papel fundamental, eles já não buscam mais respostas para perguntas culturais na estrutura material da sociedade. Na verdade, sua análise do princípio da troca, como chave para a compreensão da sociedade ocidental, lembra tanto a discussão de Nietzsche (1844-1900) na *Genealogia da moral* (1887) quanto a de Marx (1818-1883) em *O capital* (1867). Nesse sentido, segundo Jay, a Escola de Frankfurt não só deixou para trás os vestígios de uma teoria marxista ortodoxa da ideologia como também, implicitamente, inclui Marx na tradição iluminista que ela está criticando. A ênfase exagerada de Marx na centralidade do trabalho como modo de autorrealização do homem, que Horkheimer já havia questionado em *Dämmerung* (1934), foi a razão primordial dessa argumentação. Implícita na redução do homem à condição de *animal laborans*, acusou, estava a reificação da natureza como campo da exploração humana. Se as coisas fossem como queria Marx, o mundo inteiro seria transformado numa gigantesca oficina. Os pesadelos tecnológicos repressores perpetrados por seus autoproclamados seguidores no século XX não podiam ser completamente dissociados da lógica intrínseca do trabalho do próprio Marx. Observa Jay que, de modo algum, Marx é o alvo principal da *Dialética do esclarecimento*, pois Horkheimer e Adorno eram muito mais ambiciosos. Toda a tradição iluminista, com seu processo de desmistificação supostamente libertário que Max Weber (1864-1920) chamou de *die Entzauberung der Welt* (o desencantamento do mundo), era o verdadeiro alvo. Horkheimer e Adorno seguiam, nesse ponto, Lukács (1885-1971) em *História e consciência de classe* (1923), na qual a ideia weberiana de racionalização recebe uma crítica mais incisiva ao ser vinculada ao conceito de reificação.

## Racionalidade e dominação: a razão instrumental

O resultado mais imediato da investigação de Horkheimer e Adorno, como observa Assoun, ainda que fragmentado, é o da implicação paradoxal da razão ocidental com o mito, ou seja, o próprio mito já era razão e a razão volta a ser mito. A filosofia da história de Horkheimer e Adorno é, nesse sentido, uma desmontagem da mitologia da modernidade burguesa. E é justamente nessa desmontagem que ela radicaliza sua crítica, pois a razão não é somente o referente, ou seja, apenas o instrumento da análise, mas também e, principalmente, o seu objeto. É dessa reflexão que emerge a noção de razão instrumental, isto é, de razão não mais como instrumento de libertação e emancipação, mas como instrumento de dominação. A origem da razão instrumental é encontrada nos primórdios da civilização ocidental, em relatos literários como os da astúcia de Ulisses na *Odisseia* de Homero e até em alguns elementos do livro do *Gênesis*. Portanto, a origem da razão instrumental se confunde com a própria constituição da razão ocidental, cujo desabrochamento se dá no ideal das Luzes. Este ideal repousa sobre uma concepção do homem como senhor da natureza e é ele que sela o destino da razão vinculando-a à autoridade, à dominação. É por uma crítica da razão instrumental, como observa Assoun (1991, p. 83-84), que Horkheimer e Adorno se empenham no sentido de evidenciar o contraste trágico entre o papel emancipatório aparente da *Aufklärung*, de um lado, e a barbárie que daí resultou, de outro lado. Por isso, a crise no âmbito da política é situada numa crise histórica do *logos*, que só se torna manifesta na análise genealógica da razão. Isso quer dizer que a causa mais profunda da crise no âmbito da política está na constituição da razão ocidental e não em qualquer outro elemento ou lugar. Como observa Jay (2008, p. 323), a ideia de Iluminismo sofre uma mudança fundamental para Horkheimer e Adorno na década de 1940, em vez de ser o correlato cultural da burguesia ascendente, ela foi ampliada de tal modo que abarca todo o pensamento ocidental, cuja essência é a mentalidade do homem como senhor da natureza.

Mito e esclarecimento são os polos em contradição do processo que Horkheimer e Adorno chamam de dialética do esclarecimento. Para eles, esclarecimento significa, sobretudo, desencantamento, processo de liquidação do sentido do mundo. Em princípio, como podemos observar na *Dialética do Esclarecimento*, o desencantamento tinha por objetivo dar fim ao animismo, livrar os homens das crenças nas forças mágicas e do medo ameaçador das forças da natureza, mas o curso desse processo conduz, inevitavelmente, a uma consequência, ou seja, a de desprover o mundo de todo e qualquer sentido. Nesse processo de desencantamento, sintetizando o que dizem Horkheimer e Adorno, o ser se resolve no *logos* e esse, com o progresso da filosofia, é reduzido à mônada, que nada mais é do que um mero ponto de referência. Todas as distinções ou qualidades das coisas desaparecem. Nesse sentido, dizem os pensadores de Frankfurt que “O programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo. Sua meta era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 19).

## A constituição do eu como dominação da natureza

No processo de esclarecimento, de liquidação das trevas e do irracional, também a experiência individual e coletiva do mundo, em um sentido mais amplo, não escapa da malha fina do *logos*. A constituição da identidade do sujeito ocidental está diretamente vinculada ao processo de constituição de sua civilização, cuja essência é a dominação. Na constituição de sua identidade foi preciso escolher entre submeter-se à natureza ou submeter a natureza ao seu eu. Dominar ou ser dominado. A essência do esclarecimento, a promessa de emancipação, revela inevitavelmente uma única alternativa, a da dominação, a da submissão de tudo ao eu. O preço da emancipação do eu é a redução de tudo à lógica da identidade. Não há lugar para a relação de igualdade. A finalidade do conhecimento não é a de admirar ou a de satisfazer a curiosidade em relação ao desconhecido, ao outro, mas a da dominação para poder manipular e explorar, tirando algum proveito.

O que também garante a emergência do sujeito é a sua emancipação da natureza como um caminho sem volta, sem retrocessos ou recaídas. A possibilidade do regresso, ou da recaída no estado natural sempre representou um perigo absoluto. Para evitar esse perigo, que é o da dissolução ou da perda do eu, o comportamento mimético, o mito e o pensamento metafísico foram sendo considerados, sucessivamente, como eras superadas. A possibilidade de recair neles significava correr o risco do eu reverter à natureza da qual havia se alienado com brutal esforço (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 42). É assim que Horkheimer e Adorno veem no duodécimo canto da *Odisseia* de Homero, que relata o encontro de Ulisses com as Sereias, uma representação daquilo que fora a emancipação do sujeito. O entrelaçamento entre mito, dominação e trabalho, que constitui a essência da civilização, está conservado nessa narrativa que registra, de modo alegórico, todo o esforço necessário para que se formasse o eu e, juntamente com ele, a civilização ocidental. É na luta pela negação da própria natureza, negando os desejos e a sensibilidade, se submetendo a grande sofrimento que se conquista a unidade da vida e a identidade como sujeito. Como podemos observar em uma passagem da *Dialética do esclarecimento*:

O caminho da civilização era o da obediência e do trabalho, sobre o qual a satisfação não brilha senão como mera aparência, como beleza destituída de poder. O pensamento de Ulisses, igualmente hostil à sua própria morte e à sua própria felicidade, sabe disso. Ele conhece apenas duas possibilidades de escapar. Uma é a que ele prescreve aos companheiros. Ele tapa seus ouvidos com cera e obriga-os a remar com todas as forças de seus músculos. Quem quiser vencer a provação não deve prestar ouvidos ao chamado sedutor do irrecuperável e só o conseguirá se conseguir não ouvi-lo. Disso a civilização sempre se cuidou. Alertas e concentrados, os trabalhadores têm que olhar para frente e esquecer o que foi posto de lado. [...] A outra possibilidade é a escolhida pelo próprio Ulisses, o senhor de terras que faz os outros trabalharem para ele. Ele escuta, mas amarrado impotente ao mastro, e quanto maior se torna a sedução, tanto mais fortemente ele se deixa atar, exatamente como, muito tempo depois, os burgueses, que recusavam a si mesmos a felicidade com tanto maior obstinação quanto mais acessível ela se tornava com o aumento de seu poderio. (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 45)

A vida sem prazer e uma promessa de felicidade futura ou sempre adiada é o que norteia a vida na civilização. O prazer é relegado ao mundo da arte e somente ali é tolerável, porque se tornou um saber distante da prática e do cotidiano, não tendo mais o poder de interferir na vida, se tornando inútil. O efeito que a arte pode provocar na sociedade moderna é o mesmo que o canto das Sereias pode provocar em Ulisses. Ulisses até escuta o canto das Sereias, mas permanece imóvel. O mundo da arte se torna distante do mundo civilizado, pois o que ele tem a oferecer é exatamente o que foi deixado para trás, isto é, um outro tipo de relação com a natureza e do indivíduo com ele mesmo. Em outras palavras, uma outra percepção da realidade, uma outra experiência. O que Ulisses deixa para trás se torna um mundo sombrio apesar de ainda estar muito próximo dele. A ordenação fixa do tempo permite que ele resista a um retorno. O esquema tripartido do tempo, como a única forma existente do tempo, libera o presente do poder do passado, desterrando-o para além do irrecuperável. Nas próprias palavras de Adorno e Horkheimer:

Os laços com que irrevogavelmente se atou à práxis mantêm ao mesmo tempo as Sereias afastadas da práxis: sua sedução transforma-se, neutralizada num mero objeto de contemplação, em arte. Amarrado, Ulisses assiste a um concerto, a escutar imóvel como os futuros frequentadores de concertos, e seu brado de libertação cheio de entusiasmo já ecoa como um aplauso. Assim a fruição artística e o trabalho manual já se separam na despedida do mundo pré-histórico. O patrimônio cultural está em exata correlação com o trabalho comandado, e ambos se baseiam na inescapável compulsão à dominação da natureza. As medidas tomadas por Ulisses quando seu navio se aproxima das Sereias pressagiam alegoricamente a dialética do esclarecimento. (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 45)

A luta contra a sedução do cântico das Sereias é, por assim dizer, uma representação da luta que cada indivíduo deve travar para que o seu eu possa se constituir. Em suma, como diz Habermas (1929-), em *O discurso filosófico da Modernidade* (1985), Adorno e Horkheimer percorrem episódio por episódio da *Odisseia* para descobrir o preço que o experiente Ulisses tem de pagar para que seu eu saia fortalecido e consolidado das aventuras sucedidas. Os episódios relatam perigos, astúcias e fugas, e a renúncia autoimposta pela qual o eu, que aprende a dominar o perigo, conquista a própria identidade e, ao mesmo tempo, despede-se da felicidade do arcaico ser um só com a natureza, tanto a exterior como a interior (HABERMAS, 2002, p. 157).

Na história da filosofia, particularmente com Bacon (1561-1626), poder e conhecimento se associam. Como afirmam Horkheimer e Adorno: “No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 19). Mas para poder colocá-los na posição de senhores foi necessário desencantar o mundo, dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber. O mesmo que fora feito por Xenófanés (570-475 a.C.), quando ridiculariza os deuses da Antiguidade, considerando-os mera projeção da subjetividade humana, também será feito mais tarde pela lógica, quando essa denuncia as palavras como “moedas falsas”, carregadas de elementos míticos e, convenientemente, as substitui por “fichas neutras”. O animal totêmico, os sonhos do visionário, a Ideia absoluta, ou qualquer outro

conceito metafísico se tornam equivalentes. Todos são condenados. Nesse sentido, como também afirmam Horkheimer e Adorno: “No caminho para a ciência moderna, os homens renunciaram ao sentido e substituíram o conceito pela fórmula, a causa pela regra e pela probabilidade” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 21). A causa foi o último conceito filosófico que serviu de padrão à crítica científica, pois se tratava de um conceito que, embora secularizado, tinha por conteúdo o princípio criador. Enquanto a filosofia ainda buscava alguma definição moderna de substância e qualidade, de ação e paixão, do ser e da existência, a ciência moderna já não mais necessitava dessas categorias para pensar. Todas foram consideradas categorias metafísicas que remetiam às antigas potências míticas. As categorias pelas quais a filosofia ocidental explicava a ordem natural não eram outra coisa senão os lugares antes ocupados por imagens mitológicas. Na história da filosofia: “As cosmologias pré-socráticas fixam o instante da transição. O úmido, o indiviso, o ar, o fogo, aí citados como matéria primordial da natureza, são apenas sedimentos racionalizados da intuição mítica” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 21). Se as Ideias de Platão (428-347 a.C.) capturaram os deuses patriarcais do Olimpo no *logos* filosófico, mais tarde, o esclarecimento reconhece nelas e no legado aristotélico da metafísica, com sua pretensão de verdade dos universais, nada mais que superstições. Com o progresso do esclarecimento, a matéria deve ser dominada sem nenhum recurso ilusório de forças soberanas ou imanes e sem a ilusão de qualidades ocultas, pois os critérios se tornam outros: “o que não se submete ao critério da calculabilidade e da utilidade torna-se suspeito para o esclarecimento” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 21).

Na verdade, o processo de esclarecimento se manifesta contraditório por representar, ao mesmo tempo, uma promessa de libertação e emancipação e um caminho que parece conduzir, inevitavelmente, à submissão do homem a um controle cada vez maior. A mesma dominação que se impõe à natureza também se impõe ao homem que deve ser instituído como sujeito. A dominação da natureza não deixa de ser a dominação do próprio homem, porque ele também é natureza. Diz Horkheimer na *Eclipse da razão* que “O ser humano, no processo de sua emancipação, compartilha o destino do resto de seu mundo. A dominação da natureza envolve a dominação do homem” (HORKHEIMER, 1976, p. 104). Para se constituir como sujeito foi preciso negar a natureza presente nele mesmo, ou seja, seus sentimentos, suas paixões, seus desejos ou tudo aquilo que há nele e que o torna imprevisível, incalculável ou de difícil controle, porque não se enquadra na lógica da racionalidade. Também ele deve se submeter à mesma lógica com a qual aprendeu a dominar a natureza. Para tanto, tudo o que é diferente é igualado, mas o preço que se paga pela identidade de tudo com tudo é que nada, ao mesmo tempo, pode ser idêntico consigo mesmo, ou seja, nada pode permanecer o que é. As qualidades são dissolvidas. O esclarecimento corrói a injustiça da desigualdade e as qualidades não são dissolvidas apenas no pensamento, pois os homens são forçados à real conformidade: recebem seu eu como pertencente a cada um, diferentemente de todos os outros, para que ele possa com tanto maior segurança se tornar igual.<sup>5</sup> A lógica formal é que fornece os elementos para a unificação que põe

---

5 Como comenta Jay (2008, p. 342), o temor mais premente da Escola de Frankfurt depois da Guerra era justamente a obliteração de determinados elementos da subjetividade que representavam importantes conquistas para a humanidade. Nos estudos sobre a cultura de massa e sobre a personalidade autoritária constata-se que a existência

ordem ao caos de um mundo desprovido de sentido. É ela que fornece o paradigma do cálculo. Com isso, a mesma forma de pensar impera tanto na troca mercantil quanto na justiça burguesa e a sociedade passa a ser dominada pela equivalência. Tudo é reduzido a grandezas abstratas e o heterogêneo se torna comparável. O que permanece qualitativo, porque não pode ser reduzido a número, unidade ou quantidade deve ser banido dos domínios do conhecimento. Como afirmam os autores: “Nessa metamorfose, a essência das coisas revela-se como sempre a mesma, como substrato da dominação” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 24). É esta identidade de tudo com tudo, ou seja, a equivalência, a homogeneidade, a ausência de qualidade que dá, então, unidade à natureza. Segundo os autores:

As múltiplas afinidades entre os entes são recalçadas pela única relação entre o objeto sem sentido e o sujeito doador de sentido, entre o significado racional e o portador ocasional de sentido. (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 25).

A essência desse saber se revela como a técnica, que não visa conceitos e imagens nem o prazer do discernimento e da busca da verdade, mas o método, a *operation*, isto é, o procedimento eficaz. Conhecer é simplesmente poder manipular. O verdadeiro objetivo do conhecimento e da ciência não está em produzir discursos capazes de proporcionar algum prazer, respeito, ou na capacidade de impressionar, mas em trabalhar na descoberta de particularidades antes desconhecidas para melhor prover e auxiliar a vida. A utilidade é o perfil dominante desse saber. A autoconservação do sistema e daqueles que são por ele providos é o único objetivo justificável. O sistema preserva a vida, mas a vida em jogo é vazia de sentido. Trata-se de um círculo vicioso, no qual a vida é preservada na medida em que ela sustenta o sistema que, por sua vez, também a sustenta. Fora dessa lógica não há alternativa para outro modo de vida. De resto, tudo é apenas supérfluo, desnecessário e desperdício de energia, de tempo e de recursos. Diante do progressivo avanço do esclarecimento, todo conteúdo envolto em mistério teve de ser esvaziado e nenhum reduto no qual ele pudesse existir pôde permanecer. O conhecimento dominador teve seu preço, o isolamento do sujeito num mundo abstrato e totalmente definido que fora forjado à custa da limitação de uma experiência mais ampla do mundo. Toda experiência se limita a uma experiência racional. Por isso, esse sujeito não pode ter outro tipo de percepção senão aquela já totalmente definida como a única forma válida de conhecimento. Como observam os autores:

A dominação da natureza traça o círculo dentro do qual a *Crítica da Razão Pura* baniou o pensamento, Kant combinou a doutrina da incessante e laboriosa

---

da individualidade autêntica vinha declinando em uma velocidade alarmante. Isso não significa, segundo Jay, que a Escola de Frankfurt quisesse ressuscitar o velho indivíduo burguês em crise. Na verdade, percebia que a sua substituição por homens-massa manipulados representava uma perda de liberdade, isto é, uma perda de autonomia, portanto, um verdadeiro retrocesso social. Para Adorno, o indivíduo era um instrumento de transição que não podia ser eliminado como um mito e precisava ser preservado numa síntese superior. Embora o indivíduo burguês, definido em oposição ao todo, não fosse inteiramente livre, pois representava um momento de negatividade em relação à unificação dos interesses particulares com os interesses universais, ou seja, ao mesmo tempo em que, de um lado, era livre, mas, de outro, não, sua liberdade negativa, no entanto, era um momento da totalidade dialética. A sociedade burguesa anterior à sociedade de massas abrigava contradições tangíveis que preservavam as negações de suas tendências dominantes. Na identificação forçada do homem-massa com a totalidade social das modernas sociedades se perdia essa negação e com ela o espaço para qualquer grau de liberdade e autonomia.

progressão do pensamento ao infinito com a insistência em sua insuficiência e eterna limitação. Sua lição é um oráculo. Não há nenhum ser no mundo que a ciência não possa penetrar, mas o que pode ser penetrado pela ciência não é o ser. É o novo, segundo Kant, que o juízo filosófico visa e, no entanto, ele não conhece nada de novo, porque repete tão somente o que a razão já colocou no objeto. (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 38)

Essa identidade entre pensamento e realidade é um importante fator que leva o sujeito à crise. Esse conhecimento não levou a outra coisa senão à radicalização da angústia mítica, qual seja, a do sentimento de impotência diante daquilo que está dado, isto é, diante da realidade existente que pode ser apenas constatada.

### **Arte e *mimesis*: a ampliação da experiência**

Horkheimer e Adorno contrapõem à razão instrumental a chamada arte autêntica. Tendo sido proscrita desde Platão, e mantida até hoje fora dos domínios do conhecimento, a arte poderia, por sua vez, proporcionar uma outra experiência do mundo.<sup>6</sup> Como dizem no *Prefácio*, a crítica ao esclarecimento visa preparar um conceito positivo de esclarecimento que o liberte do emaranhado que o prende a uma dominação cega (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 15). Como comenta Assoun, em Horkheimer e Adorno, a história da civilização é caracterizada como a história da renúncia, do sacrifício e da luta contra a natureza do próprio homem. Mas se a contradição está na própria razão, como a Teoria Crítica poderia intervir? Testemunhando contra o ideal instrumental por meio de uma atitude designada pelo termo *mimesis*. Adverte Jeanne Marie Gagnebin (1997, p. 87) que a posição de Adorno em relação ao conceito de *mimesis* evolui no decorrer dos seus escritos, mas a sua primeira atitude é a da rejeição.<sup>7</sup> Simbolicamente, segundo Assoun, com esse termo faz-se apelo à lúdica infantil contra o sério da razão adulta que é norteadada pela repressão. Com isso, os autores propõem uma reativação do elemento estético e a teoria da cultura da Escola de Frankfurt adquire todo o seu sentido como momento alternativo, em sentido forte, da filosofia da história. O ideal da adaptação-submissão da natureza eclipsou a relação de pura imitação fundada sobre a imagem, condenada desde Platão. Para Horkheimer e Adorno a filosofia deve colocar-se, assim, a serviço da *mimesis*, não contra a razão, mas justamente para encontrar uma alternativa diante da razão instrumental e de suas consequências para o próprio homem. De qualquer modo, Adorno dá continuidade a essa perspectiva em sua obra *Minima moralia*, de 1951, quando se afigura como legítimo um regresso

---

6 Afirma Franca Sera (2022, p. 7), no artigo “Modernità, opera d’arte e creatività: introduzione alla Mimesis adorniana”, que a obra de arte tem a capacidade de repetir e duplicar a própria estrutura de nossa experiência. Nesse sentido, a arte revela o funcionamento de nossa percepção ou de nosso conhecimento do mundo, na medida em que o reproduz numa obra, trazendo-o à luz, ou seja, tornando-o conhecido.

7 Segundo Gagnebin (1997), Adorno retoma a crítica platônica da passividade do sujeito na *mimesis* e a aprofunda graças às suas leituras de Freud (1856-1939) e de etnologia. Tanto a psicanálise como a etnologia a caracterizam como comportamento regressivo. No Freud de *Além do princípio do prazer* (1920), essa regressão remete à pulsão de morte, ao misterioso desejo de dissolução do sujeito no nada. No caso da etnologia, considerando textos de autores franceses da época, como R. Caillois (1913-1978) e M. Mauss (1872-1950), citados por Adorno e Horkheimer, o comportamento mimético é caracterizado como um comportamento regressivo de assimilação ao perigo, na tentativa de desviá-lo. Para se salvar do perigo, o sujeito desiste de si mesmo, perdendo-se. Em suma, a reflexão de Adorno e Horkheimer, na *Dialética do esclarecimento*, consiste em demonstrar como a razão ocidental nasce da recusa do pensamento mítico e mágico. Apenas em momento posterior Adorno reconhecerá o valor positivo da *mimesis*.

a certas formas de expressão subjetiva, como introdução de um novo operador que assegura uma continuidade ética do mimetismo. Não se trata, segundo Assoun (1991, p. 83-86), de uma simples introversão, mas da necessidade de se reintroduzir o sentido do mundo. Com isso, romper-se-ia a relação de dominação, ou seja, de que o conhecimento só tem valor na medida em que permite a dominação e a exploração. É essa nova experiência do mundo, que abandona a necessidade da dominação, que pode levar à emancipação plena. No entanto, como comenta Jay, a partir da década de 1940, nenhum trabalho da Escola de Frankfurt trouxe uma orientação programática sobre métodos ou propostas concretas para modificar a sociedade. Não que antes desse período isso tenha sido feito, mas, pelo menos, havia sempre uma convocação à práxis. Cada vez mais, qualquer tentativa de realizar as promessas da filosofia, ou seja, de utilizá-la como propaganda para promover a mudança social, é tratada como instrumentalização. Na *Eclipse da razão*, Horkheimer critica o ativismo, principalmente, o ativismo político como o único meio de realização da ação, ou seja, da práxis. A reconciliação com a natureza era o objetivo óbvio, mas o que isso significava nunca foi plenamente explicitado. Na verdade, apenas sabemos o que isso não significa. Tal reconciliação não significa a submissão do homem a forças naturais hipostasiadas, não significa uma retomada da dialética da natureza de Engels (1820-1895), não significa sucumbir a uma apoteose da natureza e também não significa o anseio nostálgico por um idealizado estado de natureza. Além disso, uma reconciliação total, no sentido de uma identidade total, só poderia significar a regressão a um estado de impotência não mediada. A Teoria Crítica continuou a enfatizar a não-identidade a fim de impedir a redução do sujeito ao objeto e vice-versa. A utopia da reconciliação não seria preservada na unidade do objeto e da percepção, mas na oposição reflexiva entre eles. Para Horkheimer e Adorno, não era a natureza, em si, a inimiga da dominação, mas a memória dela. A memória teve um papel central para a Escola de Frankfurt na compreensão da crise da civilização moderna. Em relação a esse aspecto, o componente freudiano da Teoria Crítica aparece em primeiro plano. Um dos maiores custos do progresso foi, para Horkheimer e Adorno, o recalçamento da dor e do sofrimento causados pela dominação da natureza, que não significa apenas o domínio de algo externo, de algo distinto do homem, mas dele próprio. Como ainda observa Jay, problemático era também o modo pelo qual deveria ocorrer tal reconciliação. Nesse sentido, é introduzido o conceito de mimese. Esse conceito já havia sido utilizado por alguns pensadores como Durkheim (1858-1917) e Freud (1856-1939), mas o uso foi, principalmente, no sentido de elemento explicativo para o comportamento grupal e mais ainda para o comportamento das massas e das multidões. Embora a Escola de Frankfurt também o tenha utilizado para essa finalidade, o desenvolve num outro sentido. Em 1941, a importância da mimese infantil é introduzida para refutar as teorias nazistas das características raciais hereditárias. Também em conferências posteriores e na *Eclipse da razão*, Horkheimer faz uso desse conceito. Para ele, a imitação era um dos meios primários de aprendizagem na primeira infância. A socialização posterior educa a criança em sentido contrário, em favor de um comportamento racional orientado para objetivos. O processo de esclarecimento, na constituição da civilização ocidental, procurou eliminar a mimese. A adaptação consciente e a relação de dominação a substituem. Nesse sentido, o progresso da ciência, com a substituição da imagem pela

fórmula, é uma manifestação dessa mudança. No entanto, a mimese não foi plenamente superada na nossa civilização. Recalcada em favor de uma promessa de realização das potencialidades do homem que, na verdade, não se cumpre, ela retorna de forma destrutiva. Quando não há nada além do *status quo* e toda esperança de felicidade é reduzida à preservação do existente e no aumento da pressão para preservá-lo, o impulso mimético retorna de uma forma regressiva e distorcida. Mas, a mimese, em si mesma, não era, para Horkheimer, a fonte do mal. Pelo contrário, era saudável quando significava a imitação dos aspectos da natureza que afirmavam a vida. A tarefa da filosofia deveria ser, portanto, a de despertar a lembrança da mimese infantil então obscurecida pelo processo que moldou nossa civilização (JAY, 2008, p. 332-336). Ainda viva, mas nos limites da arte autêntica, a mimese não-destrutiva poderia oferecer um outro paradigma para uma experiência do mundo livre das relações de dominação.

### **Emergência e crise da individualidade**

Diz Horkheimer, na *Eclipse da Razão*, que “A crise da razão se manifesta na crise do indivíduo, por meio da qual se desenvolveu” (HORKHEIMER, 1976, p. 139). Essa crise se torna visível no momento em que toda a ilusão da tradição filosófica em torno da razão e do indivíduo começa a se dissipar. A razão, outrora concebida como um instrumento do eu, se revela, na experiência atual do indivíduo, em contradição com a sua função originária. Nas palavras de Horkheimer, “A máquina expeliu o maquinista; está correndo cegamente no espaço” (HORKHEIMER, 1976, p. 139). O próprio indivíduo não é mais que uma entidade histórica, cuja percepção da identidade se dá nos limites das condições histórico-sociais existentes. Prova disso é que a percepção da identidade do eu sequer é igual em todas as pessoas. Como exemplo, é mais definida nos adultos do que nas crianças. O que revela não se tratar de uma entidade natural, porque a criança deve aprender a dizer “eu”, aprendendo a se conceber como tal. Essa mesma situação se revela no caso dos aborígenes, das populações oprimidas como os negros e das brancas e pobres na América do Sul. O “eu” existente entre os povos em situação de submissão é apenas condicionado pela imitação dos seus superiores. Do mesmo modo, afirma ainda Horkheimer, “a individualidade entre as massas é de longe menos integrada e persistente do que entre os componentes da chamada elite” (HORKHEIMER, 1976, p. 140). A individualidade ou a identidade do eu precisam ser estimuladas por determinadas condições sociais para que possam emergir em algum momento. Sem esse estímulo ela não acontece. Nesse sentido, diz Horkheimer:

A individualidade pressupõe o sacrifício voluntário da satisfação imediata em nome da segurança, da manutenção material e espiritual da sua própria existência. Quando os caminhos para uma tal vida são bloqueados há muito pouco incentivo a furta-se aos prazeres momentâneos. (HORKHEIMER, 1976, p. 140)

Foi na Grécia antiga, segundo Horkheimer, que se criou o conceito de individualidade e se estabeleceu os padrões da cultura ocidental. O modelo de indivíduo lá criado tem origem na imagem do herói grego. Audaz, autoconfiante, ele triunfa na luta pela sobrevivência e se emancipa da tradição e da tribo. O conceito de heroísmo é inseparável do conceito de sacrifício. O herói trágico se origina do conflito entre a

tribo e seus membros, mas um conflito onde o indivíduo é sempre derrotado. Por isso, a vida do herói ainda não pode ser considerada propriamente a manifestação da individualidade, mas apenas um prelúdio ao seu nascimento. O único herói de Homero que parece de fato ter uma individualidade é Ulisses, que é demasiado ardiloso para parecer um herói.<sup>8</sup> O indivíduo grego típico floresceu na época da *polis*, na cidade-estado, com a cristalização de uma classe burguesa. Na ideologia ateniense, o estado era ao mesmo tempo superior e anterior aos seus cidadãos. Mas essa predominância da *polis* antes facilitou do que embaraçou a ascensão do indivíduo, estabelecendo um equilíbrio entre o estado e seus membros, entre a liberdade individual e o bem-estar da comunidade. Para Horkheimer (1976, p. 142), isso ficou muito bem retratado na *Oração Fúnebre de Péricles*. A exemplo de Florença no século XV, como quando em outros momentos a cultura urbana atinge seu cume, sempre se realiza um equilíbrio semelhante de forças psicológicas. Fato é que os destinos dos indivíduos sempre estiveram ligados ao desenvolvimento da sociedade urbana. O habitante da cidade é o indivíduo propriamente dito.

Segundo Horkheimer, é com Platão que acontece a primeira tentativa sistemática de se elaborar uma filosofia da individualidade de acordo com os ideais da *polis*. Diz ele que Platão:

Concebeu o homem e o estado como estruturas harmoniosas e independentes de inteligência, desejo e coragem, melhor organizadas quando a divisão de trabalho correspondesse aos respectivos aspectos do psiquismo tripartite do homem. Em sua *República*, projeta um equilíbrio entre a liberdade individual e o controle coletivo no interesse da comunidade. (HORKHEIMER, 1976, p. 143)

Platão até chega a indicar o caminho para o individualismo, afirmando que a cada homem cabe desenvolver suas potencialidades inatas. No entanto, de acordo com a teoria das almas, ou das três partes da alma, isto é, concupiscente (*Épithymia*), irascível (*Thymós*) ou racional (*Nous*), cada um tem seu lugar predeterminado na sociedade por uma teologia preexistente, que é a expressão de uma realidade e harmonia eterna. Por isso, não tem sentido algum resistir a ela. A vida e a existência são governadas por forças irresistíveis e inflexíveis. Resistir a ela seria tão absurdo quanto imaginar algum organismo tentando resistir ao ritmo das estações ou ao ciclo de vida e morte. Essa sociedade harmoniosa, mas estática, está fundada no trabalho escravo. Como ensina Aristóteles (384-322 a.C.), nesse aspecto, não divergindo de Platão, alguns nascem escravos e outros livres e a virtude do escravo, da mulher e da criança consiste na obediência. Como conclui Horkheimer (1976, p. 144): "Segundo essa filosofia, somente os homens livres podem aspirar à espécie de harmonia que nasce da competição e do acordo". E também: "A insistência sobre a ordem imutável do universo, que implica uma visão estática da história, impede a esperança de uma emancipação progressiva do sujeito de uma eterna infância tanto na comunidade quanto na natureza" (HORKHEIMER, 1976, p. 144). Mas é Sócrates (470-399 a.C.), diz Horkheimer, o verdadeiro arauto da

---

<sup>8</sup> Como afirma Jeanne-Marie Gagnebin (1997, p. 88), Ulisses é a descrição do penoso caminho que rejeita a assimilação simbiótica mimética com a natureza para forjar um sujeito que se constitui mediante o trabalho e se torna consciente de si na sua diferença radical, na sua separação do outro. Ulisses encarna a passagem do *mythos* ao *logos*: ele não é mais o herói mítico dotado pelos deuses de uma força física mágica, mas também ainda não é o indivíduo desamparado que só pode contar com sua inteligência particular. Ulisses está no limiar, na passagem entre essas duas figuras.

ideia abstrata de individualidade, porque foi o primeiro a afirmar explicitamente a autonomia do indivíduo. Para Horkheimer:

A afirmação da consciência por Sócrates elevou a relação entre o indivíduo e o universo em um outro nível. O equilíbrio não era mais inferido da harmonia estabelecida dentro da *polis*; pelo contrário, o universal era agora concebido como uma verdade interior, quase autocertificadora, instalada no espírito humano. (HORKHEIMER, 1976, p. 145)

Isso pode ser observado no conflito de Sócrates com os juízes atenienses durante seu julgamento. Não era suficiente desejar ou fazer as coisas corretamente. Era necessária a reflexão. “A escolha consciente era uma condição prévia do modo de vida ético” (HORKHEIMER, 1976, p.145). É assim que Sócrates entra em conflito com os juízes que representam os costumes e o culto sagrado. Segundo Horkheimer:

Seu julgamento parece marcar o momento na história cultural em que a consciência individual e o estado, o ideal e o real, começam a ser separados como por um abismo. O sujeito começa a pensar em si mesmo- em oposição à realidade externa- como a mais alta de todas as ideias. (HORKHEIMER, 1976, p. 145-146)

A partir daí a filosofia adquire um outro perfil, ou seja, o de uma busca de consolo através das harmonias interiores. As filosofias helenistas pós-socráticas, a exemplo do estoicismo, são permeadas pelo sentimento de resignação. O maior bem do homem é a autarquia, conquistada quando não se deseja nada além do necessário para uma vida independente. Mas essa fuga do sofrimento, segundo Horkheimer, dissocia o indivíduo de sua comunidade, conduzindo-o a renunciar a intervir na realidade. Assim, o indivíduo tende a se submeter à tirania da realidade. Se o indivíduo se afasta da participação política, a sociedade regride e ameaça pôr fim a todos os vestígios da individualidade. Por isso, “O indivíduo absolutamente isolado foi sempre uma ilusão” (HORKHEIMER, 1976, p. 146). A emancipação do indivíduo não é a sua emancipação da sociedade, mas o resultado da superação da atomização social. Atomização que atinge seu cume em momentos de coletivização e massificação.

Uma nova fase do desenvolvimento da individualidade ocorre com o advento do cristianismo. O indivíduo cristão emerge, segundo Horkheimer, das ruínas da sociedade helenística com o acréscimo de um novo elemento. A aspiração à individualidade é agora imensamente reforçada pela doutrina de que a vida na Terra é mero interlúdio na história eterna da alma. O valor da alma é acentuado pela ideia da imagem e semelhança da criatura com o Criador e na expiação de Cristo por toda a humanidade. A ideia de alma como luz interior, como lugar da residência de Deus, preenche um vazio que havia na antiguidade. Como afirma Horkheimer: “A ideia de autopreservação se transforma num princípio metafísico que garante a vida eterna da alma; pela própria desvalorização de seu ego empírico, o indivíduo adquire uma nova profundidade e complexidade” (HORKHEIMER, 1976, p. 147).

Mas o indivíduo moderno tem ainda outras características: “A morte adquire um aspecto duro e implacável, e a vida do indivíduo tornou-se um valor absoluto insubstituível” (HORKHEIMER, 1976, p. 148). Hamlet é considerado, então, o primeiro indivíduo moderno, porque encarna a ideia de individualidade ao temer o caráter decisivo da morte e o terror do abismo. Embora o personagem de Shakespeare (1564-

1616) não tenha mais a fé cristã, ele ainda conserva a alma cristã. É isso que marca a origem do indivíduo moderno. O cristianismo promoveu a negação da vontade em favor da eternidade da alma. Esse valor infinito de cada indivíduo penetra em todos os âmbitos da cultura ocidental. A internalização dessa ideia acentua a individualidade. Negando-se a si mesmo, imitando o sacrifício de Cristo, o indivíduo adquire uma nova dimensão e um novo ideal para modelar sua vida na Terra. A Igreja chega, então, a estender seu domínio sobre uma esfera nunca antes invadida pelas instituições sociais da Antiguidade clássica, ou seja, sobre a vida interior. Mas ao final da Idade Média, tanto o campo temporal quanto o espiritual acabam escapando do controle da Igreja. A Reforma e o Iluminismo filosófico entram em cena, acrescentando novos elementos à ideia de indivíduo. Com a Reforma, o indivíduo se libera da hierarquia da Igreja e seu contato com Deus já não necessita mais de mediação. Com o Iluminismo emerge o liberalismo e a noção de indivíduo atomizado, cujo símbolo mais expressivo é a mônada setecentista. O indivíduo também se desembaraça das armadilhas metafísicas para se tornar uma síntese de seus próprios interesses. O individualismo, coração do liberalismo burguês, vê a sociedade como um todo que progride, automaticamente, apenas através da interação de interesses divergentes num mercado livre. Era a crença de que bastava procurar os interesses particulares para se manter como um ser social (HORKHEIMER, 1976, p. 149). Esse princípio do liberalismo conduz, evidentemente, a um conformismo. A sociedade não era outra coisa senão um agregado de indivíduos com interesses particulares e, conseqüentemente, o palco de uma competição irrestrita de interesses privados. Estar preparado para as contingências da economia e da política e se projetar para o futuro era o que estimulava os empresários que se viam como os provedores do estado e da comunidade. Provedor do estado e da comunidade foi a individualidade gerada naquela ocasião. Mas essa figura do empresário independente também entra em declínio na época dos grandes negócios. A possibilidade de planejar um futuro mais distante não está mais em suas mãos. O indivíduo contemporâneo até tem mais oportunidades do que seus ancestrais, mas suas perspectivas têm prazos bem mais curtos. Como afirma Horkheimer (1976, p. 151): "Assim, o sujeito da razão individual tende a tornar-se um ego encolhido, cativo do presente evanescente, esquecendo o uso das funções intelectuais pelas quais outrora era capaz de transcender a sua real posição na realidade". O indivíduo está cada vez mais refém de forças sociais e econômicas. Como ainda afirma Horkheimer (1976, p. 151): "O futuro do indivíduo depende cada vez menos da sua própria prudência e cada vez mais das disputas internacionais entre os colossos do poder. A individualidade perdeu sua base econômica". O típico indivíduo completamente submisso de outrora, se torna predominante. Emerge na sociedade contemporânea a figura daquele indivíduo que só reage, imitando os traços e atitudes de todas as coletividades que o rodeiam: grupos de jogos, colegas de turmas, torcida de time esportivo que o forçam ao conformismo e a uma assimilação sem precedentes. É a transformação do indivíduo em membro de alguma organização, do sacrifício de suas potencialidades em proveito da capacidade de se adaptar para conseguir sobreviver, mas pelo mais antigo meio de sobrevivência, o mimetismo, que é a negação de si, a dissolução de seu eu. A massificação, a indústria cultural são hoje a máxima realização dessa realidade. A moderna cultura de massas glorifica o mundo tal como ele é, mas não remete a nada que o transcenda, levando ao conformismo. É diferente o caso da

arte realista que retratava a realidade, mas para julgá-la. Diz Horkheimer (1976, p. 151) que: “Por ser a moderna sociedade uma totalidade, o declínio da individualidade afeta tanto os grupos sociais mais baixos quanto os mais altos, o trabalhador não menos que o homem de negócios”. O importante atributo da individualidade, a ação espontânea, encontra-se em crise não apenas na sociedade capitalista, mas também na socialista. Até mesmo a espontaneidade da classe operária é afetada pela dissolução geral da individualidade.

## Conclusão

O entrelaçamento entre a crise do *logos* e a crise da política se manifesta claramente quando o destino da razão coincide com o destino da individualidade. Na medida em que a razão entra em crise, a individualidade autêntica entra em declínio. Se o processo de esclarecimento corresponde à conquista de autonomia por parte do indivíduo, ao que assistimos, na sociedade moderna, é à perda dessa autonomia. Não é o caso de simplesmente condenar a razão em favor do irracionalismo nem o de comemorar a crise da individualidade, identificando-a simplesmente à derrocada do indivíduo burguês, mas o caso de pensar numa forma superior de individualidade que não se limite à atomização, ao isolamento, ou ao fechamento numa interioridade que leve à fuga da realidade e à renúncia da ação. Procurar formas de resistência a todo tipo de massificação e de perda da individualidade é hoje uma questão incontornável para a sobrevivência da liberdade, da democracia, do estado de direito e dos direitos humanos. Como podemos observar na *Minima Moralia*, o indivíduo tal como é, deve sua cristalização às formas da economia política, em especial à organização do mercado urbano. Mesmo como oponente da pressão da socialização, ele permanece seu mais autêntico produto. A crise e a dissolução da individualidade contemporânea não devem ser atribuídas aos indivíduos em si, mas ao princípio social da individualização e à tendência da sociedade (ADORNO, 2008, p. 145). Daí a necessidade de se pensar num conceito superior de individualidade. Uma luz que poderia muito bem iluminar essa questão é o da crítica da criatividade artística individual. A ideia da obra de arte como mera expressão da criatividade individual era estranha aos frankfurtianos, como afirma Jay (2008, p. 233-234). Horkheimer retoma a tese kantiana de que todo ato estético está impregnado de um componente de humanidade comum, de esperança compartilhada no potencial da humanidade, acrescentando que o sujeito supraindividual não era abstratamente transcendental como supusera Kant, mas histórico. O sujeito artístico era, em certo sentido, social e individual. Por isso, as obras de arte expressam tendências sociais e objetivas, não previstas por seus criadores. A liberdade criadora do artista é, de certo modo, ilusória. Adorno também afirma, como observa Jay, que a obra de arte não é reflexo da alma nem encarnação da Ideia platônica. Não é o ser puro, mas um campo de forças entre sujeito e objeto.

Diz Habermas (2002, p. 153-155), em seu *O discurso filosófico da Modernidade*, que a *Dialética do esclarecimento* é a obra mais pessimista de Adorno e Horkheimer, pois procuram conceitualizar o processo de autodestruição do esclarecimento. Em primeiro lugar, revelam a cumplicidade secreta entre mito e esclarecimento. O mundo moderno, completamente racionalizado é desencantado apenas na aparência, pois vê os antigos

deuses desmistificados reaparecerem na forma de poderes anônimos. Em segundo lugar, revelam uma outra cumplicidade, a da associação entre razão e poder. A razão é despida definitivamente de sua pretensão de validade por ser assimilada pelo poder. A capacidade crítica de tomar posição, de distinguir entre enunciados válidos ou inválidos é iludida na medida em que poder e pretensões de validade entram em uma turva fusão. Para Habermas, ao reduzir a crítica da razão instrumental a esse núcleo, a *Dialética do esclarecimento* nivela a imagem da modernidade. Entende ele que, na modernidade, a força da negação, a capacidade de discriminar, longe de ser paralisada é potencializada. A *Dialética do esclarecimento* não faz justiça ao conteúdo racional da modernidade cultural que foi conservado nos ideais burgueses. Não há como negar a existência de uma dinâmica teórica que impele as ciências e a autorreflexão das ciências cada vez mais para além da produção e do saber tecnicamente útil. Também não se pode negar a existência de uma fundamentação universalista do direito e da moral que encontram uma personificação, ainda que incompleta, nas instituições dos Estados constitucionais, nos tipos de formação democrática da vontade, nos padrões individualistas da formação da identidade. Por fim, não há como negar a existência da força explosiva das experiências estéticas de uma subjetividade liberada dos imperativos da atividade com respeito a fins e das convenções da percepção cotidiana. A exposição niveladora desconsidera os traços essenciais da modernidade cultural e a radicalidade da crítica coloca em risco o próprio projeto do esclarecimento. Dessa maneira, procurando escapar do mito da racionalidade com respeito a fins convertido em poder objetivo, a crítica articulada por Adorno e Horkheimer dificilmente abre alguma perspectiva (HABERMAS, 2002, p. 161-163). Todavia, para Amy Allen, a *Dialética do esclarecimento*, longe de ser um beco sem saída para a Teoria Crítica, pode ter aberto importantes caminhos para a filosofia. Caminhos que merecem ser retomados. O foco deveria ser, justamente, o da relação entre racionalidade e dominação da natureza interior e exterior. Habermas acusa Horkheimer e Adorno de terem entrado em um beco sem saída ao reduzir tudo a relações de poder, mas ele mesmo não teria cometido o erro de isolar demais a razão comunicativa das relações de poder? Adorno e Horkheimer, em vez de condenar a razão, não estariam apontando um outro caminho possível para a Teoria Crítica? O futuro da Teoria Crítica não estaria na sua capacidade de recuperar os *insights* de um conceito histórico e dialético de razão e poder? Segundo Allen (2014, p. 12), a própria noção de uma dialética do esclarecimento, tal como fora elaborada por Adorno e Horkheimer, estaria fornecendo uma estrutura para pensar através do emaranhado entre poder e razão sem reduzir, unilateralmente, a razão à dominação. É verdade que a barbárie a que Adorno e Horkheimer se referem não se resume às formas históricas e institucionais concretas que o iluminismo deu origem no século XVIII. A própria racionalidade é descrita como corrosiva e totalitária. Portanto, trata-se certamente de um processo mais geral de racionalização progressiva que permite ao ser humano exercer um poder cada vez maior sobre a natureza, sobre outros seres humanos e sobre si mesmo. Por outro lado, é preciso considerar que também afirmam, no prefácio da *Dialética do esclarecimento*, que o objetivo é o de desmascarar as tendências autodestrutivas do esclarecimento, mantendo a esperança de uma concepção positiva de esclarecimento. A razão iluminista deve refletir sobre esses elementos regressivos para não condenar seu destino à barbárie (ALLEN, 2014, p. 13).

Ao proclamar a identidade entre poder e razão, autores como Nietzsche (1844-1900) e Sade (1740-1814) não necessariamente condenam o esclarecimento, mas podem permitir ao esclarecimento refletir sobre suas próprias tendências regressivas. Inclusive, perceber que poder e razão não são idênticos, podendo se separar. A possibilidade de romper com os limites do esclarecimento está numa forma de reflexão aberta exemplificada na mimese, porém não restrita a ela.

Para Allen (2014, p. 14), a relação dialética entre negativo, totalitário, regressivo, bárbaro, esclarecimento como dominação e como capacidade de autorreflexão é o núcleo filosófico do livro, mas frequentemente tem sido mal interpretado pelos críticos e comentadores. Seria um equívoco considerar o projeto da *Dialética do esclarecimento* como negativo, visando apenas desmascarar a razão iluminista, reduzindo-a à dominação totalitária, à razão instrumental. O problema de muitas das interpretações da *Dialética do esclarecimento*, dentre elas está a de Habermas, é a de não entender que o objetivo dessa obra pode não ser o de resolver o paradoxo do esclarecimento, ou seja, do entrelaçamento entre razão e poder, racionalidade e dominação, mas o de iluminar esse paradoxo para pensar nas suas implicações. No processo dialético exposto, não haveria a estrutura de duas concepções opostas, típica da dialética, buscando uma síntese num conceito superior e mais complexo, mas a estrutura de uma aporia, uma vez que a racionalidade iluminista não pode ser liberdade e dominação ao mesmo tempo. Portanto, a *Dialética do esclarecimento* estaria empregando uma noção de dialética onde a contradição não deve ser resolvida, porque não pode haver reconciliação sem fazer violência a um dos dois elementos em contradição (ALLEN, 2014, p. 16-17). Adorno e Horkheimer não estariam oferecendo uma visão negativa e abstrata da racionalidade iluminista, mas postulando a aporia da tensão essencial entre esclarecimento e relações de poder, entendidas como controle ou dominação da natureza interior e exterior. Aliás, o objetivo fundamental da *Dialética do esclarecimento* seria o de revelar essa aporia (ALLEN, 2014, p. 19). O desdobramento histórico desse emaranhado, que levou à barbárie e ao totalitarismo no século XX, não precisa ser entendido como inevitável, como historicamente necessário. Adorno e Horkheimer são críticos de uma visão teleológica da história. O resultado histórico é contingente. Os autores da *Dialética do esclarecimento* não esperam separar definitivamente razão e poder, mas tornar a razão autoconsciente de seus inevitáveis emaranhados com o poder (ALLEN, 2014, p. 20). Concluindo, o conceito de iluminismo não é em si bárbaro ou totalitário, mas profundamente ambivalente, no sentido de que tem o potencial de descer à barbárie e ao totalitarismo. Portanto, tem outros potenciais, incluindo o potencial para refletir sobre suas próprias tendências regressivas (ALLEN, 2014, p. 21). Já dizia Walter Benjamin (1892-1940) que “Nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie” (BENJAMIN, 1996, p. 225).

## Referências

ADORNO, T. W. *Minima Moralia*. Tradução de Gabriel Cohn. Rio de Janeiro: Beco do Azougue Editorial Ltda., 2008.

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

ALLEN, A. Reason, power and history: Re-reading the Dialectic of Enlightenment. *Thesis Eleven*, vol. 120, n. 1, p. 10-25, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/0725513613519588>. Acesso em: 8 set. 2023.

ALMEIDA, G. A. de. Nota Preliminar do tradutor. In: ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento; fragmentos filosóficos*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985, p. 7-8.

ANDERSON, P. *Considerações sobre o marxismo ocidental*. Tradução de Isa Tavares. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

ASSOUN, P. L. *A Escola de Frankfurt*. Tradução de Helena Cardoso. São Paulo: Editora Ática, 1991. (Fundamentos; n. 76).

BENJAMIN, W. Sobre o conceito de história. In: \_\_\_\_\_. *Magia e técnica, arte e política*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Editora Brasiliense, 1996, p. 222-232. (Obras escolhidas; v. 1).

BOTTOMORE, T. *Dicionário do pensamento marxista*. Organização da edição brasileira de Antonio Monteiro Guimarães. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1988.

GAGNEBIN, J. M. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda., 1997.

HABERMAS, J. *O discurso filosófico da Modernidade*. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HORKHEIMER, M. Teoria tradicional e Teoria crítica. In: \_\_\_\_\_. *Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jurgen Habermas*. Tradução de José Lino Grünnewald et al. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 115-154. (Coleção Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. *Eclipse da razão*. Tradução de Sebastião Uchoa Leite. Rio de Janeiro: Editorial Labor do Brasil, 1976.

JAY, M. *A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

KANT, I. Resposta à Pergunta: Que é o Iluminismo? In: \_\_\_\_\_. *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2008, p. 9-18.

MAAR, W. L. Adorno, semiformação e educação. *Educação & Sociedade*, Campinas SP, v. 24, n. 83, p. 459-475, ago., 2003. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-73302003000200008>. Acesso em: 8 set. 2023.

SERA, F. Modernità, opera d'arte e creatività: introduzione alla Mimesis adorniana. *Consecutio Temporum*, Roma, n. 21, p. 7-9, luglio, 2022. Disponível em: <https://www.consecutio-temporum.it/modernita-opera-darte-e-creativita-introduzione-alla-mimesis-adorniana/>. Acesso em: 8 set. 2023.

**Recebido em:** 22 jan. 2023 — **Aceito em:** 28 ago. 2023.

# O filósofo-cão contra a domesticação da existência: biopoder, cinismo e resistência em Michel Foucault

## *The dog philosopher against the domestication of existence: biopower, cynicism and resistance in Michel Foucault*

**Adam William Italiano**

Mestrando em Filosofia pela UFSCar

Bolsista CAPES

adamitaliano00@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7916-1656>

**Resumo:** Este artigo articula dois momentos do pensamento de Michel Foucault: a reflexão sobre o biopoder durante a segunda metade da década de 1970 e a análise do cinismo empreendida em 1984, no curso *A coragem da verdade* (1984). Com essa análise, que perpassa distintos momentos do pensamento de Michel Foucault, não pretendemos compreendê-lo em sua totalidade, muito menos explicá-lo, mas ligar distintos pontos de um mesmo pensamento, através de uma noção que os perpassam: a vida, pensando-a em dois momentos: primeiro como um campo de aplicação de um poder produtivo; segundo como o resultado de uma arte, de uma técnica cínica de constituição do sujeito por si, que inverte os parâmetros da verdade e estabelece a necessidade de criar outra vida, para que outro mundo seja possível. Analisando esses dois momentos do pensamento de Michel Foucault, em que a noção de vida aparece com distintas conotações, este artigo defende que o cinismo é para Foucault uma filosofia da resistência que o permite pensar maneiras de lutar contra o biopoder, tanto em sua face biopolítica, como em seu aspecto disciplinar.

**Palavras-chave:** Biopoder; Resistência; Cinismo; Biopolítica.

**Abstract:** *This article articulates two moments of Michel Foucault's thought: the reflection on biopower during the second half of the 1970s and the analysis of cynicism undertaken in 1984, in the course The Courage of Truth (1984). With this analysis, which pervades different moments of Michel Foucault's thought, we do not intend to understand it in its entirety, much less explain it, but to connect different points of the same thought, through a notion that permeates them: life, thinking about it in two moments: first as a field of application of productive power; second, as the result of an art, of a cynical technique of constitution of the subject by itself, which inverts the parameters of truth and establishes the need to create another life, so that another world is possible. Analyzing these two moments of Michel Foucault's thought, in which the notion of life appears with different*

*connotations, this article argues that cynicism is for Foucault a philosophy of resistance that allows him to think of ways to fight against biopower, both in its biopolitical face, as in its disciplinary aspect.*

**Mots-clés:** *Biopower; Resistance; Cynicism; Biopolitics.*

## **1. A sociedade de normalização: biopoder, biopolítica e disciplina no pensamento de Foucault (de 1975 até 1978)**

Na segunda metade da década de 1970, Michel Foucault apresenta a passagem de um poder que tem como função mais elevada o direito do Soberano de vida e morte, para “um poder cuja função mais elevada já não é mais matar, mas investir sobre a vida, de cima a baixo” (FOUCAULT, 1988, p. 131). Essa passagem, que ocorreu entre os séculos XVII e XIX, implica em distintas consequências para o funcionamento do poder. Antes dela, “o poder se exercia essencialmente como instância de confisco, mecanismo de subtração, direito de se apropriar de uma parte das riquezas” (FOUCAULT, 1988, p. 128) e, no limite, da própria vida; sendo assim, “direito de apreensão das coisas, do tempo, dos corpos e, finalmente da vida” (FOUCAULT, 1988, p. 128). Esse poder como direito de apreensão alicerça o direito do soberano sobre a vida, apenas na medida em que ele pode suprimi-la. Portanto, o poder do soberano sobre a vida depende da escolha por parte do soberano de exercer o direito de morte ou não, ou seja, “o efeito do poder soberano sobre a vida só se exerce a partir do momento em que o soberano pode matar” (FOUCAULT, 2010, p. 202). Por isso, esse poder desenvolve-se como direito de causar a morte ou de deixar viver.

A nova forma de poder, que começou a desenvolver-se a partir da época clássica, não funciona por meio do confisco, da apreensão, que culmina na morte do indivíduo. Ao contrário, esse poder é “destinado a produzir forças, a fazê-las crescer e ordená-las mais do que barrá-las” (FOUCAULT, 1988, p. 128). É um poder que se incumbe da vida ativamente, produzindo-a, fazendo viver. Em suma, “já não se trata de pôr a morte em ação no campo da soberania, mas de distribuir os vivos em um domínio de valor e utilidade” (FOUCAULT, 1988, p. 135). Esse biopoder apresenta dois polos, duas formas de agir sobre os vivos e submetê-los a esse domínio de valores e utilidade: de um lado, a disciplina dos corpos; de outro, a regulação das populações.

O primeiro polo, a disciplina, centra-se no corpo como máquina e busca “reger a multiplicidade dos homens na medida em que essa multiplicidade pode e deve redundar em corpos individuais” (FOUCAULT, 2010, p. 204). Corpos que ela visa adestrar, treinar, extorquir as forças; e diante de falhas em suas engrenagens, como a delinquência e a loucura: prender, curar, consertar, como quando se ajusta uma máquina quebrada. Para isso, foi preciso o surgimento de distintas instituições, como os hospícios, as prisões, as escolas, os asilos etc. Esse poder sobre o corpo, que busca transformá-lo em algo dócil e útil, foi denominado por Foucault de anatomopolítica do corpo humano.

Além da anatomopolítica do corpo humano, Foucault constata a existência de uma biopolítica da espécie. Essa biopolítica, o segundo polo do biopoder, “lida com a população, e a população como problema político, como problema a um só tempo

científico e político, como problema biológico e como problema de poder” (FOUCAULT, 2010, p. 206). Ou seja, diferentemente do poder soberano, a biopolítica não se efetua sobre um indivíduo contratante e um corpo social, resultante do contrato; nem lida com o indivíduo e seu corpo singular, como a disciplina; mas com um corpo de inúmeras cabeças: a população. Com a noção de população, a biopolítica trabalha com “um conjunto de processos como a proporção dos nascimentos e dos óbitos, a taxa de reprodução, a fecundidade de uma população, etc.” (FOUCAULT, 2010, p. 204). Processos que constituem fenômenos coletivos e devem ser geridos, conduzidos, enquanto fenômenos de massa. Por isso, na biopolítica não se trata de reger uma multiplicidade de corpos individuais, mas uma multiplicidade de homens “na medida em que ela forma, ao contrário, uma massa global, afetada por processos de conjunto”. Desta forma,

Nos mecanismos implantados pela biolítica, vai se tratar sobretudo, é claro, de previsões, de estimativas estatísticas, de medições globais; vai se tratar, igualmente, não de modificar tal fenômeno essencialmente, de intervir no nível daquilo que são as determinações desses fenômenos gerais, desses fenômenos no que eles têm de global. Vai ser preciso modificar, baixar a morbidade; vai ser preciso encurtar a vida; vai ser preciso estimular a natalidade. E trata-se sobretudo de estabelecer mecanismos reguladores que, nessa população global com seu campo aleatório, vão poder fixar um equilíbrio, manter uma média, estabelecer uma espécie de homeostase, assegurar compensações; em suma, de instalar mecanismos de previdência em torno desse aleatório que é inerente a uma população de seres vivos, de otimizar, se vocês preferirem, um estado de vida: mecanismos, como vocês veem, como os mecanismos disciplinares, destinados em suma a maximizar forças e a extraí-las, mas que passam por caminhos inteiramente diferentes. (FOUCAULT, 2010, p. 207)

Portanto, na biopolítica não se trata de agir sobre um corpo-indivíduo, mas um corpo-espécie, “transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos” (FOUCAULT, 1988, p. 131). Por isso, não se trata de agir no detalhe, em cada corpo individual, ajustando as máquinas desreguladas, disciplinando cada indivíduo de uma dada sociedade, mas “de levar em conta a vida, os processos biológicos do homem-espécie e de assegurar sobre eles não uma disciplina, mas uma regulamentação” (FOUCAULT, 2010, p. 207). Assim, a biopolítica não incide individualmente sobre cada “cabeça”, cada corpo individual de uma dada população, mas no meio no qual estão inseridos os corpos dos indivíduos, no corpo das inúmeras cabeças.

Esse corpo das inúmeras cabeças, o meio, segundo Foucault, “é certo número de efeitos, que são efeitos de massa que agem sobre todos os que aí residem” (FOUCAULT, 2008, p. 28) e faz-se uma noção necessária, já que serve “para explicar a ação a distância de um corpo sobre outro” (FOUCAULT, 2008, p. 27); ou seja, é o espaço sobre o qual a biopolítica intervém, agindo sobre o conjunto dos corpos que nele residem. O meio é composto por elementos naturais: rios, pântanos, morros, árvores. Distintas espécies: humanos, pombos, ratos. Também por elementos artificiais: pontes, avenidas, lojas, prédios, ruas. Todos ligados por um encadeamento circular de causas e efeitos. Encadeamento em que algo que aparece como causa em um determinado momento, em outro aparece como efeito. Por exemplo, a quantidade de pombos é efeito da sujeira na cidade e é causa de distintas doenças, que por sua vez geram cadáveres; e

o acúmulo de cadáveres, novos miasmas. O pombo como causa das doenças aparece como efeito da sujeira, enquanto a doença que é causa dos cadáveres é, por outro lado, efeito dos pombos. Assim, os pombos e as doenças, como a sujeira e os cadáveres, se estendermos as séries, aparecem ora como causas de eventos, ora como efeitos; e como causas e efeitos, constituem esse campo de circulação, que é o meio.

A biopolítica, agindo sobre o meio em que causas e efeitos se encadeiam de forma circular, visa regular esse movimento, com o intuito de produzir um conjunto de efeitos desejados que agem sobre a vida das inúmeras cabeças: o aumento da natalidade, a diminuição da população, a diminuição da morbidade etc. Assim, ela intervém sobre a pluralidade do meio visando atingir um conjunto populacional, uma multiplicidade ligada, biológica e materialmente, com o meio em que reside e no qual circula. Para isso, a biopolítica continuamente coloca em questão o problema da circulação e da causalidade nas diferentes regiões do meio em que circulam seres vivos, máquinas e produtos; só assim consegue atingir o ponto em que se cruzam as ações de determinada população e os acontecimentos quase naturais, com distintos graus de aleatoriedade, que circundam a atividade dessa multiplicidade. Ou seja, agindo sobre o meio, tomando-o como campo de intervenção de um poder produtivo, a biopolítica tem como finalidade maximizar as forças e a circulação, mantendo um equilíbrio através de “mecanismos de previdência em torno desse aleatório que é inerente a uma população de seres vivos” (FOUCAULT, 2010, p. 207), otimizando um estado de vida, enquanto o produz.

Desta forma, agindo “sobre toda uma série de fatores, de elementos que estão aparentemente longe da própria população, do seu comportamento imediato” (FOUCAULT, 2008, p. 94), a biopolítica consegue penetrá-la, regulá-la em sua naturalidade própria, que implica a vida e a morte, a reprodução e as doenças etc. A população, desta forma, “faz que tenhamos aqui uma mutação importantíssima na organização e na racionalização dos métodos de poder” (FOUCAULT, 2008, p. 94), pois com a noção de população o poder não buscará frear distintas forças, com o intuito de extinguir certas anomalias sociais e evitar a desobediência através de uma condenação jurídica à morte; nem buscará com seu arquipélago de instituições disciplinar os corpos e ajustar as engrenagens desreguladas, por meio de uma distinção entre o normal e o anormal. Mas, a partir da concepção de que há uma naturalidade inevitável dos acontecimentos, racionalizá-los, prevê-los, incitá-los; buscando manter e produzir uma normalização, que prescreva a taxa normal de mortes por doenças, de crimes, de desempregados, sem buscar acabar com nenhum desses “dados naturais”. Desta forma, na biopolítica, através da coleta de dados de uma determinada população, estabelece-se um aspecto normal que perpassa todos os acidentes. Assim, “o normal é que é primeiro, e a norma se deduz dele, ou é a partir desse estudo das normalidades que a norma se fixa e desempenha seu papel operatório” (FOUCAULT, 2008, p. 83). Portanto, a população decorre de um sistema de causas e efeitos, sobre os quais atuam os mecanismos de previsão e elementos aleatórios; é composta por seres biológicos, seres vivos, circunscritos em um espaço aberto, que influi sobre os seus comportamentos, suas morais, seus costumes etc. Governá-la, mais do que submetê-la a um domínio passivo, é a tarefa da biopolítica. Para isso, ela age sobre o meio, visando gerar os efeitos desejados e manter certo equilíbrio, certa normalização.

Se somarmos a tarefa biopolítica, a ação da disciplina, que incide sobre cada corpo individual, obtemos como consequência uma sociedade que por um lado é normalizada através de ações pontuais sobre o meio em que se vive; e, por outro, é repartida através de “práticas divisoras” que determinam quem deve ser vigiado, preso, submetido a tratamento; e quem, como bom cidadão, deve continuar a viver, trabalhar, produzir, se reproduzir etc. Em suma, a tecnologia de poder centrada na vida, que apresenta dois polos (a disciplina e a biopolítica), tem como efeito histórico uma sociedade de normalização que “opera distribuições em torno da norma” (FOUCAULT, 1988, p. 135), baseando-se em uma normalidade, uma natureza dos acontecimentos, uma média observável apesar dos acidentes (biopolítica); e em uma norma pré-estabelecida que determina quais “máquinas” estão desreguladas e devem voltar ao “normal” por meio da submissão à disciplina e quais ainda pré-moldadas devem ser esquadrinhadas e transformadas em corpos “dóceis”, disciplinados, dos quais é possível extrair o máximo de força (disciplina). Essas distribuições delimitam para os loucos o hospício, para os jovens a escola, para os criminosos a prisão, para os velhos o asilo etc. Mas também regulam os meios de circulação e seus distintos acontecimentos, estabelecendo metas conforme uma normalidade, uma natureza extraída das análises de distintos dados, em que podemos observar certas constantes. Assim, como consequência do biopoder temos uma sociedade normalizadora que, estabelecendo uma norma, visa uma normalidade (disciplina); mas também normatizadora, que, a partir de uma normalidade constatada por sistemas de previsões, busca uma norma (biopolítica).

## **2. Biopoder e racismo: o imperativo da morte na sociedade de normalização**

Se na época do poder soberano a escolha do soberano determinava quem devia morrer e quem ele deixaria viver, constituindo-se como um poder de fazer morrer ou deixar viver, agora, com um poder que se incumbiu da vida e “conseguiu cobrir toda a superfície que se estende do orgânico ao biológico, do corpo à população” (FOUCAULT, 2010, p. 213), em que medida o Estado pode matar? O que implica a segunda questão: quais sujeitos o Estado pode matar?

Antes do biopoder, antes das transformações ocorridas entre os séculos XVII e XIX, as duas questões apresentadas no parágrafo precedente, uma relativa ao direito soberano de matar e outra relativa a quem o soberano deve matar, eram respondidas tendo como parâmetro a lei e o contrato. Ou seja, quando os súditos aceitam constituir um Estado, eles se alienam do direito natural de exercer a violência um contra os outros reservando este direito ao Estado, ao soberano, que para impedir a guerra civil, a desobediência generalizada, passa a ter o direito de matar aqueles que desobedecem e tramam contra o seu poder. Logo o soberano tem o direito de matar pelo estabelecimento de um contrato entre os súditos, que, buscando proteção, privam-se do direito de agir uns contra os outros. E quem o soberano tem direito de matar? Aqueles que contra ele atentam: os criminosos, os conspiradores, quem não segue as leis e a religião do soberano. Em suma, todos que de alguma maneira desobedecem ao soberano.

Com o biopoder o direito de matar não passa pela lei, assim como seu exercício não é garantido pela forma jurídica do contrato. Não se trata mais de um poder que funciona por meio do confisco, culminando na supressão da vida daqueles que

desobedecem. Agora, temos um poder que não confisca, mas incita. Que não se apropria das riquezas, mas permite que elas circulem. Que não apreende os corpos, as coisas, o tempo e a vida, mas disciplina os corpos estabelecendo como eles empregam suas forças em determinados tempos e espaços; deixa circular as coisas, conforme a “natureza” do mercado; e regula a vida da população conforme a normalidade, as “taxas normais”. Em uma sociedade em que impera esse biopoder, que “sem a menor dúvida, foi elemento indispensável ao desenvolvimento do capitalismo” (FOUCAULT, 1988, p. 132), em que medida se pode matar um corpo que pode ser submetido à disciplina, uma pessoa pertencente à certa população, que pode ser regulada, inserida, ajustada aos fenômenos econômicos? Responde Foucault:

Tirar a vida, o imperativo da morte, só é admissível, no sistema de biopoder, se tende não à vitória sobre os adversários políticos, mas à eliminação do perigo biológico e ao fortalecimento, diretamente ligado a essa eliminação, da própria espécie ou da raça. A raça, o racismo, é a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização. Quando vocês têm uma sociedade de normalização, quando vocês têm um poder que é, ao menos em toda a sua superfície e em primeira instância, em primeira linha, um biopoder, pois bem, o racismo é indispensável como condição para poder tirar a vida de alguém, para poder tirar a vida dos outros. A função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo. (FOUCAULT, 2010, p. 215)

Portanto, o sujeito que o Estado tem direito de matar não será definido pela ação, pelo atentado contra as leis delimitadas pelo soberano, mas pela própria natureza do sujeito, pelo que ele é em seu ser, enquanto “raça” considerada inferior e que pode “contaminar” toda a população, degenerando-a. Assim, constitui-se um racismo de Estado, “um racismo que uma sociedade vai exercer sobre ela mesma, sobre os seus próprios elementos, sobre seus próprios produtos” (FOUCAULT, 2010, p. 52). Uma espécie de “racismo interno, o da purificação permanente, que será uma das dimensões fundamentais da normalização social” (FOUCAULT, 2010, p. 52-53) e da padronização dos elementos constitutivos de uma sociedade, de uma população considerada “biologicamente monista” (FOUCAULT, 2010, p. 68), mas constantemente ameaçada por elementos heterogêneos.

Foi como gestores da vida e da sobrevivência dos corpos e da raça que tantos regimes puderam travar guerras, causando a morte de tantos homens. E, por uma reviravolta que permite fechar o círculo, quanto mais a tecnologia de guerras voltou-se para a destruição exaustiva, tanto mais as decisões que as iniciam e as encerram se ordenaram em função da questão nua e crua da sobrevivência [...]. O princípio: poder matar para poder viver, que sustentava a tática dos combates, tornou-se princípio de estratégia entre Estados; mas a existência em questão já não é aquela – jurídica – da soberania, é outra – biológica – de uma população. Se o genocídio é, de fato, o sonho dos poderes modernos, não é por uma volta, atualmente, ao velho direito de matar; mas é porque o poder se situa e exerce ao nível da vida, da espécie, da raça e dos fenômenos maciços de população. (FOUCAULT, 1988, p. 129)

Assim, o racismo como uma justificativa para o exercício do direito de matar, não funciona como a lei legitimando a morte daqueles que atentam contra a soberania,

mas como um elemento da biopolítica, enquanto uma tecnologia de poder que visa “a segurança do conjunto em relação aos seus perigos internos” (FOUCAULT, 2010, p. 209). É apenas evocando a segurança do conjunto que o poder pode matar em uma sociedade de normalização, em uma sociedade biopolítica. Em suma, o poder pode matar na sociedade de normalização fazendo atuar uma produção de um interesse coletivo, “que marca ao mesmo tempo a naturalidade da população e a artificialidade possível dos meios criados para geri-la” (FOUCAULT, 2008, p. 95). Interesse coletivo que parte pela eliminação de grupos que representam perigos, que pouco importa serem fictícios, artificiais, produzidos. Esses grupos são marcados pela insígnia da raça, que para operar enquanto afeto, como sintetiza Achille Mbembe, “deve se converter em imagem, forma, superfície, figura e, acima de tudo, estrutura imaginária” (MBEMBE, 2018, p. 69), repleta de fantasmas e lendas, que assombra a população racista. É apenas na medida em que há essa normalização de um conjunto, que verá no outro uma espécie de infiltrado que pode contaminá-lo por dentro, que o poder mata em nossa sociedade.

Além de garantir o imperativo da morte em uma sociedade biopolítica, o conceito de raça “permite identificar e definir grupos populacionais em função dos riscos diferenciados e mais ou menos aleatórios dos quais cada um deles seria o vetor” (MBEMBE, 2018, p. 74), dividindo e organizando multiplicidades, “fixando-as e distribuindo-as ao longo de uma hierarquia e repartindo-as dentro de espaços mais ou menos estanques — *a lógica do curral*” (MBEMBE, 2018, p. 74). Desta forma, a normalização racista pautada em distinções entre grupos populacionais, lida com as multiplicidades operando distribuições com base na raça. Por isso, o racismo é um elemento da construção de uma sociedade de normalização, cujo objetivo é lidar com distintas multiplicidades, repartindo-as, reformando-as, comandando-as, com o intuito de extrair delas a maior quantidade de força possível. Além de uma repartição dos grupos populacionais em distintos espaços estanques, o racismo opera uma distribuição das multiplicidades humanas entre as que devem viver e as que podem ser mortas, demarcando parte da população como um excedente, que em seu interior pode degenerá-la, representando um perigo. Em suma, garantindo o direito de matar e organizando multiplicidades, distribuindo-as hierarquicamente e estabelecendo os limites em que podem circular alguns grupos, o racismo constitui uma forma de normalização, que funciona a partir de genocídios cíclicos e a contínua ameaça de morte às “raças” consideradas um excedente.

### **3. A questão da resistência: um ponto de inflexão**

Conclui-se pelo que foi apresentado até aqui que, segundo Foucault, duas tecnologias de poder constituem uma sociedade de normalização: a primeira, “centrada no corpo, produz efeitos individualizantes, manipula o corpo como foco de forças que é preciso tornar úteis e dóceis ao mesmo tempo” (FOUCAULT, 2010, p. 209); trata-se da disciplina. A segunda, cronologicamente mais tardia, “por sua vez, é centrada não no corpo, mas na vida; uma tecnologia que agrupa os efeitos de massas próprios de uma população” (FOUCAULT, 2010, p. 209); trata-se da biopolítica. O racismo está associado a essa segunda tecnologia de poder, desempenhando o papel de garantidor do imperativo de morte e de mecanismo de normalização, por ter como pano de fundo e

como sonho (in)confesso: uma sociedade monista; e por operar distribuições entorno da raça. Assim, constitui-se um poder que “conseguiu cobrir toda a superfície que se estende do orgânico ao biológico, do corpo à população, mediante o jogo duplo das tecnologias de disciplina, de uma parte, e das tecnologias de regulamentação, de outra” (FOUCAULT, 2010, p. 213).

Porém, se esse poder cobriu toda a superfície: do corpo à população, do orgânico ao biológico, como fugir de seus tentáculos? De que maneira resistir à normalização? Como provocar rupturas no seio do poder? Em suma, como resistir ao poder e agir ativamente sobre a existência com o intuito de mudá-la? De que maneira, como seres vivos, podemos intervir em um poder que se incumbiu de toda a vida, de um poder que normaliza corpos e populações? E também, o que não é menos importante, como lutar contra o racismo de Estado e a sua função de garantir o “direito” de matar e a normalização monista que este implica?

As questões anteriormente expressas implicam a resistência ao poder e sua possibilidade. Resistência e possibilidade de resistência que, para Deleuze, constituem preocupações de Foucault ao longo do fim da década de 1970, principalmente depois da publicação do primeiro volume da história da sexualidade. Segundo Deleuze, “talvez Foucault tenha percebido um certo equívoco ligado a esse livro: não estava ele preso nas relações de poder?” (DELEUZE, 2005, p. 101). Não estaríamos, com esse biopoder, todos submetidos à capilaridade das relações de poder, eternamente aprisionados a elas, sem poder fugir? Essa problemática do aprisionamento, segundo o autor de *Diferença e repetição*, é “o impasse no qual o próprio poder nos coloca, tanto em nossa vida quanto em nosso pensamento, nós que nos chocamos contra ele nas mais ínfimas verdades” (DELEUZE, 2005, p. 103). Segundo Deleuze, esse impasse abre o pensamento de Foucault para a possibilidade de um sujeito que não é consequência de relações externas e que se dobra sobre si constituindo-se, possibilitando um deslocamento da problemática.

Pois, se até o fim da década 1970, “o tema de um dentro que seria a prega de um fora, como se o navio fosse a dobra do mar” (DELEUZE, 2005, p. 104), constitui um tema que persegue Foucault; para pensar a resistência, para pensar um sujeito que foge das linhas de estratificação do saber e das determinações do poder, não basta apresentar que o indivíduo “é um efeito do poder e é, ao mesmo tempo, na mesma medida em que é um efeito seu, seu intermediário” (FOUCAULT, 2010, p. 26), nem apontar que “o poder transita pelo indivíduo que ele constituiu” (FOUCAULT, 2010, p. 26). Porque, se o poder constitui o indivíduo de fora como um barco que é a dobra do mar, o indivíduo sem deixar de ser o que é, enquanto resultado do poder, não pode resistir a ele. Portanto, a resistência implica na alteração do sujeito que é constituído pelo poder. Porém, de que forma o sujeito pode ser alterado, se ele é consequência das relações de poder? Como um sujeito que é efeito do poder pode ser mudado a ponto de debater-se contra o poder que até então o constituía? Em suma, se o sujeito é efeito de relações de poder, de estratégias de poder, como seu ser de sujeito pode alterar-se fora do poder, em fuga diante das teias capilares do poder?

Para responder a essas questões, faz-se necessário pensar o sujeito de outra forma, não mais como uma consequência do poder-saber. Surge a necessidade de pensar a possibilidade de um sujeito que não é constituído pelo fora, ou seja, de um sujeito

que constitui a si. Por isso, diante da questão da resistência, Foucault na década de 1980 desloca suas problemáticas, alterando a questão de: *como o sujeito é objetivado, por exemplo, como louco ou delinquente, pelo saber e pelo poder? Para: como um homem reconhece-se sujeito, por exemplo, de uma sexualidade?* Esse deslocamento da questão implica a mudança de uma análise da constituição do sujeito moderno pelo poder-saber para uma análise de como o sujeito pode, em uma relação imanente consigo, constituir-se enquanto sujeito, como um arquiteto de si; ou reconhecer-se como sujeito, afirmando sobre si o que ele é. Dentro dessa constituição de si encontra-se um discurso que fundamenta a possibilidade da liberdade, mesmo diante de distintos poderes. Principalmente no interior da filosofia dos gregos e romanos, em que a constituição de si alicerçava a possibilidade de acesso ao verdadeiro, o que caracteriza para Foucault a “espiritualidade”.<sup>1</sup> Portanto, é no interior dessa filosofia da constituição de si que podemos pensar a resistência diante dos modos de objetivação<sup>2</sup> do sujeito que o submete a um processo de normalização.

Esse retorno aos gregos e romanos, não implica tomá-los como uma espécie de idade de ouro à qual devemos retornar, pois “não se pode encontrar a solução de um problema na solução de um outro problema levantado num outro momento por outras pessoas” (FOUCAULT, 1995, p. 256). Porém, a análise das práticas de si no mundo greco-romano, mostra “a ideia de que a ética pode ser uma estrutura de existência muito forte, sem nenhuma relação com o jurídico per se, com um sistema autoritário, com uma estrutura disciplinar” (FOUCAULT, 1995, p. 260). Ética, que como estética da existência, tem como campo de aplicação a vida, o viver. Justamente a vida, que o poder busca produzir, que é o campo de aplicação de um biopoder. Vida, que em grandes lutas, ainda no século XIX, foi “voltada contra o sistema que tentava controlá-la” (FOUCAULT, 1988, p. 136), e se tornou, bem mais do que o direito, “o objeto das lutas políticas, ainda que estas últimas se formulem através de afirmações de direito” (FOUCAULT, 1988, p. 136), ou seja, vinculadas à reivindicação do direito à vida, à liberdade sexual, “de encontrar o que se é e tudo que se pode ser” (FOUCAULT, 1988, p. 136), direito à saúde, à paz, à felicidade, à educação etc. Desta forma, opera-se uma inversão tática da vida: de campo de aplicação do poder, a objeto das lutas políticas. Porém, nessa forma de luta a vida encontra-se acoplada a uma estrutura jurídica que garante os direitos e a qual se pede mais direitos. Por isso, podemos levantar a hipótese de uma busca por parte de Foucault, de uma forma de inverter taticamente a vida, mas liberando-a em igual maneira das estruturas jurídicas. Uma maneira de pensar que propõe fundamentalmente outra vida. E é isso que nos seus últimos trabalhos, Foucault encontra nos filósofos greco-romanos ao analisar genealogicamente a ética, especialmente nos filósofos cínicos, aos quais ele dedica boa parte do seu último curso *A coragem da verdade* (1984). Desta forma, analisar como Foucault pensa o

---

1 Foucault define a espiritualidade por três atividades: 1) postular que a verdade não é de direito do sujeito, 2) afirmar a necessidade de que o sujeito se modifique, se transforme, se desloque, torne-se, em certa medida e até certo ponto, outro que não ele mesmo, para ter direito ao acesso à verdade. E por fim, 3) afirmar que no acesso à verdade/há alguma coisa que completa o próprio sujeito, que completa o ser mesmo do sujeito e que o transfigura. Sobre isso, ver FOUCAULT, 2006a.

2 Sobre os modos de objetivação com os quais Foucault lidou ao longo das suas obras, ver FOUCAULT, 1995.

cinismo e suas possíveis articulações com uma vida militante e fundamentalmente ética, permite-nos pensar a articulação entre a resistência ao poder e a proposta de outras relações entre o sujeito e a verdade, que colocam em questão a sociedade de normalização, resistindo a ela.

#### **4. O escândalo da verdadeira vida contra a normalização da existência: a inversão cínica da moeda**

Na década de 1980, Foucault analisou como o sujeito na antiguidade propunha uma constituição de si buscando armar-se de distintos discursos e práticas capazes de prepará-lo para a vida. Nessas análises ele constatou que as técnicas de modelagem da vida variam conforme as distintas escolas filosóficas antigas. Porém, permanece a necessidade de uma alteração do sujeito para que ele seja capaz de acessar o verdadeiro e poder dizê-lo. Entre as escolas filosóficas da antiguidade, encontra-se o cinismo, “o primo pobre da história da filosofia” (GROS, 2011, p. 310), pela soma dos estudos sobre ele ser muito menos significativa que a quantidade de estudos dedicados às outras escolas filosóficas da antiguidade. É sobre esse campo obscuro da filosofia antiga, que Foucault se debruça em seu último curso no *Collège de France: A coragem da verdade* (1984). Este curso, segundo Frédéric Gros, se presta a um testamento filosófico, pois nele Foucault retorna às raízes da filosofia com Sócrates e inscreve aí a totalidade de sua obra. Se o curso de 1984 aparece como um testamento, em que Foucault inscreve a totalidade de sua obra crítica em uma tradição filosófica, o que essa totalidade filosófica de sua obra, se é que podemos falar em uma totalidade, tem em comum com o cinismo? Ou melhor, por que em seu último curso, após analisar distintas escolas filosóficas antigas, Foucault dedica-se ao primo pobre e confere-o grande importância? Que relações possíveis há entre a filosofia foucaultiana desenvolvida ao longo de três décadas de um trabalho extenso e polimorfo, e a filosofia cínica, sobre a qual Foucault dedica boa parte de seu “testamento”?

A hipótese que apresentaremos para responder essas questões consiste na afirmação de que o cinismo fornece ao filósofo uma forma estratégica de inversão da vida diante do poder que se incumbindo dela, produz corpos dóceis e normalizados, submetidos a uma extração permanente de suas forças vitais. É como maneira de luta, como uma possibilidade de inversão tática da vida, transformando-a em uma manifestação escandalosa da verdade, que o cinismo permite ao filósofo abrir-se a proposta de outras vidas e, através delas, de outro mundo. Para compreender em que medida o cinismo pode ser relacionado com as reflexões sobre o biopoder e fornece uma forma de luta, cujos exemplos pululam em toda a história ocidental; faz-se interessante primeiro, introduzir as questões relativas ao cinismo, acompanhando como Foucault pensa-o em seu último curso, para então, associá-lo ao que anteriormente foi dito a respeito do biopoder, apontando em que medida uma reflexão influi na outra.

É no interior de um quadro geral relativo à estilística da existência e o tema da verdadeira vida, que o cinismo aparece na aula de 29 de fevereiro de 1984, como um pensamento, ou melhor, uma prática filosófica, na qual “a exigência de uma forma de vida extremamente marcante — com regras, condições ou modos muito caracterizados, muito bem definidos — é fortemente articulada no princípio do dizer-a-verdade ilimitado

e corajoso” (FOUCAULT, 2011, p. 144). Essa articulação entre o dizer-a-verdade e um modo de vida, uma forma de existência, dá-se “sem mediação doutrinal, ou em todo caso dentro de um marco teórico assaz rudimentar” (FOUCAULT, 2011, p. 144). Desta forma, “o cinismo é, antes de tudo, um modo de agir no mundo” (HADDAD, 1997, p. 215), um modo de existência; e não uma doutrina que visa através de uma estruturação lógica, ou seja, de um *lógos*, desvelar a verdade. E é como modo de existência, como forma de vida, que o cinismo importa a Foucault. Porém, que modo de vida é o cínico, como caracterizá-lo? Quais princípios norteiam a técnica de existência cínica, a ética estética dos cínicos, em suma, a atitude cínica? Segundo Foucault, o cinismo “apresenta esquemas de atitudes que são bem diferentes e tornam um pouco difícil definir o que seria essa atitude, ou uma atitude cínica por excelência” (FOUCAULT, 2011, p. 173). Além disso, o cinismo praticou “o que poderíamos chamar não de uma tradicionalidade de doutrina, mas de uma tradicionalidade de existência” (FOUCAULT, 2011, p. 185), que não atualiza um núcleo de pensamento, uma doutrina inicial, mas rememora elementos e episódios de vida, muitas vezes de forma anedótica. Portanto, é estudando a vida cínica, os relatos sobre a existência cínica e as anedotas que acompanham os distintos representantes desse modo de existência, que Foucault extrai algumas características principais, que permitem definir o cinismo enquanto modo de existência e filosofia, sem reduzi-lo a um modelo único.

Em primeiro lugar, o cinismo caracteriza-se por um modo de dizer-a-verdade, corajoso e despojado, sem o recurso a uma doutrina fundamentada. Modo de dizer-a-verdade que como princípio ilimitado “leva sua coragem e ousadia até se transformar [em] intolerável insolência” (FOUCAULT, 2011, p. 144). O cínico aparece como um personagem que interpela as pessoas nas ruas, falando-lhes o verdadeiro, doa a quem doer. Diógenes, por exemplo, por muitos considerado o primeiro cínico, como conta-nos Diógenes Laércio: “comprazia em tratar seus contemporâneos com altivez” (LAÉRCIO, 2008, p. 150) e mesmo diante da possibilidade de morrer, de ser atacado, de levar golpes, dizia livremente, sem floreios, o que cria ser a verdade. Porém, não é apenas na insolência que o cínico manifesta o verdadeiro, sem se importar com o que pensam aqueles que o ouvem e se colocando a prova, diante do perigo. Para além dessa coragem no dizer, o cínico manifesta o verdadeiro em sua própria vida, ele “faz da vida, da existência, do *bíos* o que poderíamos chamar de uma aleturgia, uma manifestação da verdade” (FOUCAULT, 2011, p. 150). É em seu próprio ser, em sua própria roupa, em sua pele, em suas ações, que a verdade se manifesta. Essa manifestação da verdade na própria vida é escandalosa, dá-se como insolência e despreendimento das convenções sociais. “A forma de existência como escândalo vivo da verdade, é isto, me parece, que está no cerne do cinismo” (FOUCAULT, 2011, 158). Mas que verdade é essa? Qual a verdade que o cínico manifesta em sua própria existência? Que verdade escandalosa a vida do cínico escancara?

Para pensar a verdade no cinismo, a verdade manifesta na vida cínica, Foucault coloca em questão o que é a verdadeira vida, problema que “foi absolutamente essencial na história do nosso pensamento filosófico ou espiritual” (FOUCAULT, 2011, p. 192). Porém, para isso é preciso estabelecer os critérios do verdadeiro, para depois pensá-los associados à existência e em particular à existência cínica. Por isso, Foucault coloca a questão: “de uma maneira geral, no pensamento grego, o que se entende

por *alétheia*, o que é *alethés* (verdadeiro)?” (FOUCAULT, 2011, p. 192). Ele responde a essa questão apresentando quatro formas condicionantes do verdadeiro: primeiro, o verdadeiro é o que não é dissimulado, não engana, se mostra por inteiro. Em segundo lugar, o verdadeiro é sem mistura, “não é alterado por um elemento que lhe seria estranho e que, assim, alteraria e terminaria por dissimular o que ele é na realidade” (FOUCAULT, 2011, p. 192). Além de não ser dissimulada, nem apresentar misturas, a verdade se caracteriza por uma retidão, um comportamento reto, conforme ao que é preciso, sem mistura, nem dissimulação. Por fim, é verdadeiro “o que se mantém na identidade, na imutabilidade e na incorruptibilidade” (FOUCAULT, 2011, p. 193), ou seja, o que é soberano. Desta forma, temos quatro definições do verdadeiro: é verdadeiro o não dissimulado, sem misturas, conforme a retidão e soberano. Esses quatro valores essenciais do verdadeiro, se aplicam, na antiguidade, não a um discurso específico, mas a maneiras de viver, ou seja, condicionam o que era considerada uma vida verdadeira, em oposição à vida dissimulada, cheia de misturas, sem retidão e corruptível, que seria uma falsa existência, deformada e repleta de vícios. Os cínicos não se desvinculam dessa tradição filosófica que estipula esses quatro valores do verdadeiro. Porém, eles subvertem o que cada um significa, através de um modo de existência que os coloca à prova. Aceitando os quatro valores do verdadeiro, mas manifestando-os na própria existência de uma maneira conflitante com a tradicional, “o cinismo constituiu, e é esse seu paradoxo, os elementos mais comuns da filosofia em pontos de ruptura para a filosofia” (FOUCAULT, 2011, p. 204).

Em primeiro lugar, a vida não dissimulada, esse tema que perpassa distintos filósofos, de Sêneca a Platão, encontra-se no cínico, não como um modo ideal de conduta, mas como uma “encenação da vida em sua realidade material e cotidiana: ante o olhar efetivo dos outros” (FOUCAULT, 2011, p. 223). Diógenes, por exemplo, “servia-se indiferentemente de qualquer lugar para satisfazer qualquer necessidade” (LAÉRCIO, 2008, p. 158). Essa falta de dissimulação, além de dar uma visibilidade total à vida cínica, fundamentalmente pública, também escandaliza ao expor a natureza humana de uma forma despuorada. A vida não dissimulada, que em outras escolas se associava ao pudor e as convenções sociais, no cinismo associa-se a manifestação despuorada da animalidade humana. Portanto, inversão da vida não dissimulada, desassociando-a do pudor e dos princípios convencionais.

Em segundo lugar, no cinismo, a vida sem mistura dá-se através de uma pobreza efetiva, um despojamento efetivo. O cínico não aceitava simplesmente suas condições, pregando um despojamento diante do que possuía, como os estoicos e Sócrates. Mais do que isso, ele escolhia viver sem riquezas materiais. A pobreza cínica é uma pobreza indefinida, total, que coloca à prova a resistência do corpo cínico. Porém, essa pobreza efetiva implica uma dependência com relação aos outros que se dá através da mendicância e da escravidão; implica sujeira e a falta de ornamentos, traços nem um pouco convencionais e desvalorizados pela cultura antiga. Assim, o cínico valorizando este sujeito pouco convencional, a desonra, a mendicidade, partindo do tema da vida independente, sem mistura, e dramatizando-a sob a forma da pobreza, provoca “uma reversão do tema filosófico clássico e a emergência da verdadeira vida como vida outra, escandalosamente outra” (FOUCAULT, 2011, p. 231). Portanto, inversão do tema da vida sem mistura, transformando-a em uma vida de abnegação, mendicidade,

sujeira, publicamente manifestada em seu próprio corpo, escandalosamente afirmada em seu próprio ser.

Em terceiro lugar, a retidão. O cínico retoma o princípio da vida reta, da vida conforme, mas de uma forma a invertê-lo, transformando-o em um princípio de uma vida totalmente outra, que se choca com os costumes e as convenções. Para os cínicos “só o que é da ordem da natureza é que pode ser um princípio de conformidade para definir a vida reta” (FOUCAULT, 2011, p. 232). Assim, a vida reta para o cínico, não se vincula a nenhuma convenção social, ao contrário, ela manifesta uma animalidade “escancarada como um desafio, praticada como um exercício e lançada na cara dos outros como um escândalo” (FOUCAULT, 2011, p. 234), justamente por chocar quem está preso a moral e aos costumes.

Por fim, a vida incorruptível, soberana. Na tradição platônica e pós-platônica, a vida soberana é aquela em que há um gozo de si, dado como prazer de si e plena posse de si, do que se é, de como se age. Ela implica também uma obrigação para com os outros, que devem ser assistidos pelo filósofo, para que possam gozar dessa vida soberana. O cinismo retoma esse princípio, mas também o leva ao limite, invertendo suas consequências em uma verdade escandalosa. O cínico associa essa soberania de si a soberania política, e afirma-se o verdadeiro rei, que em relação aos reis coroados, aos detentores do poder político, “é o antirrei, que mostra o quanto a monarquia dos reis é vã, ilusória precária” (FOUCAULT, 2011, p. 242). Como antirrei, o cínico, soberano de si, trava uma batalha com seus inimigos, a saber, os vícios humanos. A batalha cínica é um combate contra os vícios, como Sócrates os combatiam, e também os estoicos, mas para os cínicos, não se tratava de vícios do indivíduo. A luta cínica é maior que um combate espiritual, ela manifesta-se como “um combate contra costumes, contra convenções, contra instituições, contra leis, contra todo um estado da humanidade” (FOUCAULT, 2011, p. 247). Portanto, inversão do tema da vida soberana em uma vida combatente de antirrei, que se coloca a prova e se obstina a morder seus inimigos.

Desta forma, os cínicos invertem a ideia de uma vida não dissimulada pela nudez e o impudor; da vida independente através da escolha da pobreza e de sua valorização; da vida reta por meio da animalidade; e, por fim, da vida soberana através de uma vida de antirrei, de militância, de combate, de luta. Assim, o cínico é aquele que subvertendo os temas da verdadeira vida propõe uma vida outra e combatendo os costumes e os vícios que se associam aos costumes, aparece como um militante, que busca mudar o mundo. Outra vida para outro mundo, isso que o cinismo propõe através de uma inversão dos costumes, que remete a “um princípio de vida, inclusive o princípio mais fundamental e mais característico dos cínicos” (FOUCAULT, 2011, p. 212): a inversão da moeda. Segundo conta Diógenes Laércio, esse princípio advém de Diógenes, que o recebeu do oráculo dos delfos. A palavra moeda em grego assemelha-se a palavra costume, como aponta Foucault: “*nómisma* é a moeda, mas também é o *nómos*: a lei, o costume” (FOUCAULT, 2011, p. 212). Logo, alterar o valor da moeda, inverter sua efígie, “é mudar o costume, romper com ele, quebrar as regras, os hábitos, as convenções e as leis” (FOUCAULT, 2011, p. 213), através de uma vida que manifesta o escândalo da verdade, uma vida que se volta contra o *nómos*, contra os costumes, a normalidade, a normalização da existência. Uma vida outra, pela qual podemos chegar a outro mundo, não após a morte como no cristianismo, mas aqui, na Terra, como seres vivos.

A vida cínica, de impudor, indiferente, latida e de guarda, em tudo vida de cão, se relaciona com a vida domesticada pelo poder, apenas na medida em que a inverte, apontando outra vida como verdadeira, que não aquela submetida às instituições, aos mecanismos de previsão e ao monismo populacional. Essa vida militante cínica, que tem como princípio a inversão do *nómos*, dos costumes, dos padrões, opõe-se a uma vida normalizada, controlada pelo poder, que se dá dócil, obediente. Se há uma sociedade da normalização, é invertendo suas normas, não teoricamente, mas na própria vida, como uma existência militante, em constante ruptura com distintos poderes, que podemos resistir a ela e propor ativamente, publicamente, com a coragem cínica, outra vida para além dos corpos dóceis e das populações reguladas com o auxílio de mecanismos de previsão. Para além da vida normalizada e normatizada, o que o cinismo apresenta como uma possibilidade de existência é a vida como objeto de luta contra a normalização, invertendo o *nómos*, mudando o valor da moeda. O cinismo é uma possibilidade de inversão tática da vida, de campo de aplicação do poder, para ponto de resistência. Para compreender melhor em que medida o cinismo ainda hoje pode ser rememorado, retomado como uma filosofia que nos permite pensar os pontos de resistência, faz-se interessante pensar a posteridade do cinismo, seu reaparecimento, apontado por Foucault em três frentes: a militância política, os modos de vida outros no interior do cristianismo e a arte moderna.

Segundo Foucault, o cinismo “faz parte e fez parte da prática revolucionária e das formas assumidas pelos movimentos revolucionários ao longo do século XIX” (FOUCAULT, 2011, p. 161), através da ideia de uma vida revolucionária como um escândalo do verdadeiro, como uma vida fundamentalmente outra, constantemente em choque e em ruptura com os costumes e o poder; também “houve todo um cinismo cristão, um cinismo anti-institucional, um cinismo que eu diria antieclesiástico” (FOUCAULT, 2011, p. 160); como, por outro lado, há um cinismo na arte moderna que afirma “a arte como lugar de irrupção do elementar, desnudamento da experiência” (FOUCAULT, 2011, p. 165), opondo-a ao consenso da cultura. Nas três posteridades do cinismo o que vemos é a manifestação do escândalo da verdade na vida, que se choca com as instituições, invertendo-as, de baixo para cima. Assim, o cinismo cristão é antieclesiástico e se choca com a igreja, enquanto o militantismo pela própria vida se opõe à conformidade com modos de agir determinados pelas organizações que se dizem revolucionárias; e a arte como veículo do cinismo na contemporaneidade choca-se com as boas maneiras da cultura tradicional e apresenta-se como contracultura. Nestas três ocorrências o que vemos é uma inversão dos costumes e dos valores vinculados a distintas instituições. Inversão que aponta para a existência de uma vida radicalmente outra, que pode conduzir-nos a outro mundo.

Essa vida outra, que se manifesta em choque com o poder, analisada por Foucault no seu testamento, aponta-nos a possibilidade de construção de outro mundo através de lutas anti-institucionais e do testemunho pela própria vida de que o *nómos*, as normas, a normalização, não são a verdadeira vida, mas uma vida deformada pelos costumes, invadida pelo poder, que tem suas forças extraídas. Portanto, diante do último curso de Foucault, seguindo a leitura de Ribas “vinculando umas às outras suas reflexões sobre a verdade, sobre o poder e sobre as formas de subjetivação ética poderemos criar novas formas de vida no exercício da liberdade” (RIBAS, 2017, p. 195),

exercício da liberdade que se dá através de uma construção da própria vida como uma inversão da moeda, dos costumes, do *nómos*, em suma, de tudo que se associa à normalização da existência.

### **Conclusão: O latido do cão-Foucault**

O cínico “não admite perder-se na multidão; repetindo as mesmas frases, imitando os gestos, devotando-se ao Estado e a família” (HADDAD, 1997, p. 218), em defesa da sociedade e da moral; ele invertendo as tradições e os gestos sociais, desvelando a animalidade humana, transforma-se em uma ferida ambulante escancarando uma vida-outra possível. Essa alteridade da vida-outra não se dá como uma mera escolha, mas “na prática da combatividade cujo horizonte é a possibilidade de construir um mundo outro” (CANDIOTTO, 2014, p. 232). O cínico em sua própria vida denuncia o mundo existente e desvela a possibilidade de alterá-lo através de uma subjetividade-outra que se choca com suas verdades, invertendo-as. Isso permite aproximar sua filosofia à função diagnosticadora e propositiva do pensamento foucaultiano, expressa em “O sujeito e o poder”, texto publicado como apêndice do livro *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*, de Dreyfus e Rabinow

Talvez, o mais evidente dos problemas filosóficos seja a questão do tempo presente e daquilo que somos neste exato momento.

Talvez, o objetivo hoje em dia não seja descobrir o que somos, mas recusar o que somos. Temos que imaginar e construir o que poderíamos ser para nos livrarmos deste “duplo constrangimento” político, que é a simultânea individualização e totalização própria às estruturas do poder moderno.

A conclusão seria que o problema político, ético, social e filosófico de nossos dias não consiste em liberar o indivíduo do Estado nem das instituições do Estado, porém nos liberarmos tanto do Estado quanto do tipo de individualização que a ele se liga. Temos que promover novas formas de subjetividade através da recusa deste tipo de individualidade que nos foi imposto há vários séculos. (FOUCAULT, 1995, p. 239).

Na recusa do que somos enquanto produtos e campo de circulação do poder há um processo de liberação possível, que se encontra na inversão do *nómos* e tem sua possibilidade assegurada pela própria vida daqueles que resistem ao poder. Assim, se por um lado, o pensamento de Foucault nos paralisa diante do impasse do poder produtivo, descrito por Deleuze: “se o poder é constitutivo de verdade, como conceber um ‘poder da verdade’ que não seja mais verdade de poder, uma verdade decorrente das linhas integrais de poder? Como ultrapassar a linha?” (DELEUZE, 2005, p. 101-102). Por outro lado, com as análises do cinismo e a verdade escandalosa de uma vida que não se deixa governar, o pensamento de Foucault abre caminhos para ultrapassar a linha e revela para além do pirotécnico<sup>3</sup>, um sonhador. É expressando esse sonho, essa ultrapassagem das linhas integrais do poder em rumo de um mundo-outra possível, que Foucault pronunciou suas últimas palavras no *Collège de France*, como quem deixa aos seus sucessores um testamento, no qual além dos bens herdados, pode-se ver o que ainda há para conquistar.

---

3 Sobre a pirotecnia do pensamento de Foucault, ver FOUCAULT, 2006b.

Mas aquilo que gostaria de insistir para terminar é o seguinte: não há instauração da verdade sem uma posição essencial da alteridade; a verdade nunca é a mesma; só pode haver verdade na forma do outro mundo e da vida outra. (FOUCAULT, 2011, p. 298)

Assim, encerrando seu último curso, três meses antes de morrer, Foucault apresenta “que a marca do verdadeiro é a alteridade” (GROS, 2011, p. 316). Alteridade que é “aquilo cuja diferença abre a perspectiva de um mundo outro a construir, a sonhar” (GROS, 2011, p. 316). O filósofo faz brilhar “através da sua vida e da sua palavra, o brilho de uma alteridade” (GROS, 2011, p. 316), de outro-mundo possível, sem o qual uma nova verdade não pode se instaurar. Outra-vida, outro-mundo, implica a tarefa crítica de expor os problemas deste mundo, desta vida. Tarefa à qual Foucault dedicou-se ao longo dos seus trabalhos sobre a história dos hospícios, dos hospitais, das prisões, em suma, das heterotopias de desvio<sup>4</sup> que integram o aspecto disciplinar do biopoder, mas também em seus trabalhos relativos à biopolítica e a história da governamentalidade. Desta forma, encadeando as últimas palavras do filósofo com seus trabalhos precedentes, entrevemos neles a mordida de um cão, de um cínico, em vista do que aparece depois, a saber, a possibilidade de criar novas subjetividades, outra vida, outro mundo. Contra a normalização e domesticação dos corpos; conclamando uma vida-outra possível, o cão-Foucault late!

### **Bibliografia:**

CANDIOTTO, C. *Parresía cínica e alteridade na perspectiva de Michel Foucault. Dissertatio*, Pelotas, v. 40, p. 215-236, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.15210/dissertatio.v40i0.8536>. Acesso em: 3 set. 2023.

DELEUZE, G. *Foucault*. Tradução de Claudia Sant’Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 2005

FOUCAULT, M. *A coragem da verdade*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

\_\_\_\_\_. *Aula de 6 de janeiro de 1982 - Primeira hora*. In: \_\_\_\_\_. *A hermenêutica do Sujeito*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006a, p. 3-33.

\_\_\_\_\_. *Em defesa da sociedade*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

\_\_\_\_\_. *Eu sou um pirotécnico*. In: POL-DROIT, R. *Michel Foucault: Entrevistas*. Tradução de Vera Portocarrero. São Paulo: Graal, 2006b, p. 68-100.

---

<sup>4</sup> As heterotopias de desvio são “os lugares que a sociedade dispõe em suas margens, nas paragens vazias que a rodeiam, são antes reservados aos indivíduos cujo comportamento é desviante relativamente a média ou a norma exigida” (FOUCAULT, 2013, p. 11).

\_\_\_\_\_. *História da sexualidade, v. 1: A vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

\_\_\_\_\_. *O corpo utópico, as heterotopias*. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: N-1 edições, 2013.

\_\_\_\_\_. *O sujeito e o poder*. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 229-250.

\_\_\_\_\_. *Segurança, território e população*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GROS, F. *Situação do curso*. In: FOUCAULT, M. *A coragem da verdade*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

HADDAD, S. *O homem Cínico*. *Princípios*, v. 4, n. 5, p. 215-228, 1997. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/703>. Acesso em: 3 set. 2023.

LAÉRCIO, D. *Vida e doutrina dos filósofos ilustres*. Tradução de Mario da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

MBEMBE, A. *Crítica da razão negra*. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: N-1, 2018.

RIBAS, F. T. *Práticas de liberdade em Foucault. dois pontos*; Curitiba, São Carlos, v. 14, n. 1, p. 181-197, 2017. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5380/dp.v14i1.49491>. Acesso em: 3 set. 2023.

**Recebido em:** 1 fev. 2023 — **Aceito em:** 1 ago. 2023.

# O mistério da vida e o mistério do ser em Heidegger e Agamben

## *The mystery of life and the mystery of being in Heidegger and Agamben*

**João Evangelista Fernandes**

Doutor em Filosofia pela UFPR

Bolsista CAPES

je\_fernandes10@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-0906-410X>

**Resumo:** O artigo busca explorar a crítica de Agamben, em seu livro *O aberto*, à ontologia da vida apresentada por Heidegger no curso do semestre de inverno de 1929/30, intitulado *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*. Agamben aponta um antropocentrismo implícito na metafísica do ser-aí, que Heidegger apresenta e defende no referido curso. Entretanto, a crítica de Agamben se mostra frágil porque defende que o conflito entre desencobrimento do ente e encobrimento do ser é interno ao homem. Ora, para Heidegger o desencobrimento e o encobrimento constituem a própria verdade enquanto *alétheia*, portanto diametralmente oposta à verdade como adequação entre o enunciado e o objeto, o que pressupõe uma subjetividade e, por conseguinte, a metafísica, que a metafísica do ser-aí busca superar. Pretende-se, então, demonstrar como aí já começa a se configurar a correlação entre verdade e natureza, que, entendidas no sentido grego, segundo Heidegger, são pré-metafísicas, ou seja, a natureza constitui-se tanto da totalidade de entes como do ente enquanto tal e se descobre ao mesmo tempo em que encobre na verdade, que por sua vez é um fenômeno e antecede toda e qualquer conceituação. Nesse caso, o mistério do ser se apresentará ulteriormente como encobrimento do ente em sua totalidade, que é co-originário ao desencobrimento do ente enquanto tal. Nesse caso, busca-se primeiro uma aproximação entre o mistério da vida e o mistério do ser, seguida de uma demonstração de como este último, por ser o encobrimento do ente no todo (*physis* no sentido amplo), engloba a vida como um todo.

**Palavras-chave:** Humanidade; Animalidade; Vida nua; Abertura; Mistério.

**Abstract:** The article seeks to explore Agamben's critique, in his book *The Open*, of the ontology of life presented by Heidegger in the course of the winter semester of 1929/30, entitled *The fundamental concepts of metaphysics: world, finitude and solitude*. Agamben points to an anthropocentrism implicit in the metaphysics of being-there, which Heidegger presents and defends in the aforementioned course. However, Agamben's

criticism is weak because he argues that the conflict between the unconcealment of the entity and the concealment of the being is internal to man. Now, for Heidegger, unconcealment and concealment constitute truth itself as *alétheia*, therefore diametrically opposed to truth as adequacy between statement and object, which presupposes subjectivity and, consequently, metaphysics, to which the metaphysics of being-there seeks to overcome. It is intended, then, to demonstrate how the correlation between truth and nature begins to take shape there, which, understood in the Greek sense, according to Heidegger, are pre-metaphysical, that is, nature is constituted both by the totality of beings and by of the being as such and reveals itself at the same time that it conceals itself in the truth, which in turn is a phenomenon and precedes any and all conceptualization. In that case, the mystery of being will later present itself as the concealment of beings in their totality, which is co-originary with the uncovering of being as such. In this case, first an approximation is sought between the mystery of life and the mystery of being, followed by a demonstration of how the latter, as it is the concealment of the entity in the whole (*physis* in the broad sense), encompasses life as a whole.

**Keywords:** *Humanity; Animality; Naked life; Opening; Mystery.*

## 1. O caráter enigmático da essência da vida

A maior dificuldade em conceituar a essência da vida, segundo Heidegger, está no fato de que isso não pode ser feito mediante um recurso ao ente. Isto é, o círculo de desinibição (*Enthemmungsring*)<sup>1</sup>, embora possa ser considerado uma alteridade, a única para a qual o animal é aberto, não é, contudo, um ente, tampouco o animal pelo fato de ser animado pode ser compreendido como um ente meramente subsistente. Entretanto, Heidegger diz que o fato de a tese da essência da vida ser acessível somente por via de uma consideração redutiva não significa uma inferioridade da vida animal em relação ao ser-aí humano, pelo contrário, a vida constitui-se de uma riqueza de abertura que talvez seja inacessível ao mundo humano (HEIDEGGER, 1983, p.371-372). Essa inacessibilidade da vida é o que a caracteriza como cercada de um mistério que, assim como o mistério do ser, é o não desencoberto co-originário ao desencoberto, portanto inacessível. A ontologia da vida ensaiada por Heidegger no curso do semestre de inverno de 1929/30, *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo finitude e solidão*,

---

<sup>1</sup> Uma das principais teses defendidas no curso sobre *Os conceitos fundamentais da metafísica* é a de que o animal é “pobre de mundo” (*weltarm*). De fato, é inegável que o animal é um vivente assim como o homem, mas o que os diferencia é que o animal busca apenas suprir suas necessidades básicas de sobrevivência e reprodução. Isso torna possível analisá-lo a partir de seu comportamento, embora este seja movido unicamente pelo instinto, o que faz com que ele, diferentemente do homem, não tenha acesso à abertura do ser. Heidegger dedica muitas páginas para demonstrar como o mundo do animal é restrito àquilo que desperta seus instintos básicos, que são desinibidores que constituem seu mundo ambiente, isto é, o animal jamais tem acesso a qualquer ente enquanto ente, em vez deste ele acessa os desinibidores como aquilo que ativa seus impulsos. Estes são analisados por Heidegger a fim de demonstrar como o animal é pobre de mundo, aliás, pode-se até dizer que ele não tem mundo (é o que Heidegger fará alguns anos depois, sobretudo em *Contribuições à filosofia*). Nesse caso, o círculo de desinibição é como que o espaço restrito da ação do animal, que constitui-se basicamente de seus pares, suas presas e seus predadores, nada além disso.

além de pretender uma exposição do mundo fenomenológico-transcendental (mundo humano) como tema metafísico por excelência, busca expor a essência da animalidade mediante uma interpretação redutiva, o que remete à essência da vida, que por sua vez é mais ampla que a animalidade. Com efeito, a essência da vida não somente é inacessível como é também uma fonte de problemas, pois desde a antiguidade o termo “vida” refere-se ao vivente em geral, e não somente ao animal. Sendo assim, ao buscar expor o mundo humano enquanto radicalmente diferente do mundo animal, ou seja, a humanidade radicalmente separada da animalidade, além de correr o risco de cair no antropocentrismo, Heidegger acaba reduzindo a vida em geral à animalidade.

Essa maneira de abordar a animalidade é criticada por Derrida em seu livro *O animal que logo sou (A seguir)*, no qual ele acusa uma determinada época da tradição filosófica, começando com Descartes, passando por Kant e por Heidegger até Lacan e Levinas, de tratar o animal como se ele fosse apenas visto, quando na verdade deve-se considerá-lo como uma alteridade absoluta, a qual inclusive nos olha (DERRIDA, 2002, p. 33). Contudo, em relação ao limite que há entre o homem e o animal, Derrida deixa claro que não pretende negar a sua existência, no entanto, como pensador do limite que é, diz o seguinte:

[...] A discussão torna-se interessante quando, em vez de se perguntar se existe ou não um limite descontínuo, procura-se pensar o que se torna um limite quando ele é abissal, quando a fronteira não forma mais uma só linha indivisível, mas linhas; e quando, em consequência, ela não se deixa mais traçar, nem objetivar nem contar como uma e indivisível. Que são as bordas de um limite que cresce e se multiplica em se nutrindo do insondável? [...]. (DERRIDA, 2002, p. 60)

Existe, portanto, uma fronteira entre o homem e o animal, mas ela consiste numa pluralidade de bordas, de perspectivas, o que requer uma reconsideração dos componentes de ambos os lados da fronteira. A partir dessa multiplicidade de bordas, Derrida expõe, mediante três teses, como ele entende o abismo que há entre o homem e o animal: 1) a primeira diz respeito à inexistência de uma linha unilinear e indivisível, pressuposta com a ruptura entre o homem e o animal; 2) pelo contrário, a ruptura tem uma margem múltipla e abissal, de modo que quando se fala em história nada mais é que partir de uma das bordas originadas da ruptura, a borda subjetivista e antropocêntrica. Isso significa que dentre a infinidade de bordas surgidas com a referida ruptura entre homem e animal, a borda pretensamente humana é apenas uma; 3) para além dessa há uma multiplicidade heterogênea de viventes e não simplesmente “o animal”, como dizem os filósofos. Essa multiplicidade de viventes se caracteriza mais como uma multiplicidade das organizações das relações entre o vivente e a morte. Por constituir-se de relações íntimas e abissais, essa multiplicidade de reinos e organizações não pode ser objetivada, portanto, é impossível tomar os animais por espécies de um gênero que se nomearia “o animal” em geral, no singular genérico (DERRIDA, 2002, p. 60-61).

O que Derrida faz é problematizar o abismo que há entre o homem e o animal, apontando para a multiplicidade de viventes que engloba a vida como um todo, ou seja, embora reconheça o enigma que ronda a vida e sua essência, Heidegger aborda a essência do animal no singular genérico, o que segundo Derrida consiste numa miopia não só de Heidegger, mas de uma gama de filósofos que, além de teorizarem

sobre o animal como se o mesmo fosse algo aí, sem um olhar, sem um mundo, não consideram a multiplicidade dos viventes que constituem a vida como um todo. Nesse sentido, a tese de Agamben e a de Derrida se aproximam pelo fato de ambos aceitarem que existe um abismo entre homem e animal, assim como ambos, cada um a seu modo, propõem que se pense a relação do homem com o animal de modo não antropocêntrico, isto é, além da antropogênese.<sup>2</sup>

Ainda nesta perspectiva em que se reconhece o abismo ou mesmo a diferença entre homem e animal, Sloterdijk, em seu livro *Regras para o parque humano*, ao tecer uma crítica à famosa *Carta sobre o humanismo*, de Heidegger, enfatiza o aspecto antivitalista com o qual este último sempre tratou da questão da abertura do ser, justamente para evitar um antropocentrismo, o que fez ao partir do ser-aí<sup>3</sup>, que, antes de ser um vivente, se distingue por ser ontologicamente privilegiado na medida em que é o único aberto ao ser. Ou seja, Sloterdijk propõe que, além da narrativa natural da serenidade — mediante a qual o ser humano se tornou aberto ao mundo e, por conseguinte, ao ser —, deve-se levar em consideração, paralelamente, a narrativa social das domesticações, na qual os homens se experimentam como aqueles que se reúnem em função do todo. Isto é, as duas narrativas devem convergir numa perspectiva comum, na “explicação de como o animal *sapiens* se tornou o homem *sapiens*” (SLOTERDIJK, 2018, p. 33). Ora, para falar do ser-aí humano como aquele que possui um privilégio ontológico, portanto distinto dos demais entes por estar aberto ao ser, deve-se levar em conta o que Sloterdijk denomina de “revolução antropogenética”, a qual se dá no âmbito da história das espécies, o que implica em partir da evolução ou, no caso exposto por Sloterdijk, da involução da espécie animal, ou seja, que o ser humano antes de ser um animal evoluído é um animal que fracassou em ser animal. “Ao fracassar como animal, esse ser indeterminado tomba para fora de seu ambiente e com isso ganha o mundo no sentido ontológico” (SLOTERDIJK, 2018, p. 34). Isto quer dizer que antes de ser exposto à abertura o homem é um animal, o que torna indispensável a relação entre a abertura e o animal, algo passado ao largo por Heidegger. A abertura é atingida pelo homem mediante seu fracasso em ser animal, a partir do qual ele é entregue ao mundo ontológico, o que coincide com o chegar à linguagem e à possibilidade de construir teoria. A política e a metafísica se iniciam, portanto, quando ao chegar à linguagem os homens passam a viver em grupo, a construir casas e a realizar uma espécie de seleção entre eles.

---

2 Como o próprio termo sugere, a antropogênese designa a gênese do homem. Como se verá a seguir, esse fenômeno é como que um marco entre a suposta indistinção entre o homem e o animal enquanto viventes e o momento em que o homem se distingue dos demais por constituir-se de razão, ou de abertura ao ser, na concepção de Heidegger.

3 Do alemão *Dasein*, o termo ser-aí surge no pensamento heideggeriano justamente para fazer oposição ao sujeito moderno e assim à metafísica, que Heidegger diz ainda ecoar tanto na fenomenologia da consciência husserliana quanto na filosofia da vida de Dilthey, contra as quais Heidegger primeiro propõe a vida fática como substrato último e que não é nem a consciência transcendental nem a vida vivida. O refinamento do conceito de vida fática culmina no ser-aí enquanto abertura do ser no mundo, que se constitui de uma ambiguidade entre o ôntico, o que quer dizer que compartilha com os demais entes a condição fática, concreta e vivente; e ontológico, o que quer dizer que ele é abertura para o ser, portanto como aquele que, diferente dos demais entes, confere sentido ao que lhe vem ao encontro. Heidegger define o ser (a essência) do ser-aí como cuidado, que é essencialmente nulo, ou seja, sua ambiguidade entre o ôntico e o ontológico impede justamente que seja definido como um fundamento, seja enquanto consciência, seja enquanto vida biológica.

Nesse caso, se antes de ser co-originária ao ser-aí enquanto ente privilegiado, a abertura é oriunda da domesticação do homem, o que a faz ter suas raízes nessa interdependência entre história natural das espécies e a domesticação dos homens, natureza e cultura, o que se apresenta como alternativa para se pensar o devir homem por parte do animal, de modo que a revolução antropogenética origina-se antes de tudo na espécie animal, da qual o homem é excluído pela antropogênese. A semelhança dessa análise de Sloterdijk com a de Agamben está no fato de que é na clareira, portanto no âmbito da antropogênese, que se dá o início da linguagem (metafísica e teoria), bem como o início da política. “Lá onde há casas, deve-se decidir no que se tornarão os homens que as habitam; decide-se, de fato e por atos, que tipo de construtores de casas chegarão ao comando” (SLOTERDIJK, 2018, p. 37). Isto corrobora com a afirmação de Agamben de que o conflito entre encobrimento e desencobrimento, animalidade e humanidade que se dá no interior da abertura é um conflito eminentemente político. Ressalta-se, aqui, como tudo isso tem origem na narrativa natural das espécies, o que significa que mesmo em se tratando de metafísica e política, algo supostamente exclusivo do ser humano, não há como contornar o fato de que antes de tudo o ser humano é um vivente.

Em seu livro *O aberto*, Agamben trata desse abismo entre o homem e o animal como sendo uma relação originariamente política e interna ao próprio homem, no sentido de que ao mesmo tempo em que surge com a política, produz o elemento político originário, a vida nua. Isto é, a máquina antropológica<sup>4</sup> que Agamben expõe em *O aberto* reúne a animalidade e a humanidade em torno de um núcleo vazio, a inoperosidade (potência) como a substância política do Ocidente em oposição à operosidade política (ato) aventada por Aristóteles. Nesse sentido, para se compreender o que Agamben propõe em relação ao abismo entre homem e animal é importante uma retomada de como ele interpreta o conceito de vida em Aristóteles em função de sua tese sobre a íntima ligação entre política e vida, exposta em *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*.

Na introdução desse livro, Agamben faz uma retomada da diferença radical entre *zoé* e *bíos* mostrando como para os antigos, mais especificamente para Aristóteles em sua *Política*, o termo *zoé* refere-se à vida natural reprodutiva, portanto, restrita ao âmbito do *oikos* e excluída da *polis* (AGAMBEN, 2007, p. 10). Já o termo *bíos* refere-se à vida politicamente qualificada, que existe em vista do viver bem e pertence ao âmbito da *pólis*. É importante ressaltar que para os gregos além da distinção entre os dois tipos de vida há também uma separação radical entre ambas.

Sendo assim, essa retomada que Agamben faz tem o objetivo de mostrar como, de acordo com as análises de Hannah Arendt e de Michel Foucault, ocorre na modernidade uma mudança na qual o elemento central da política deixa de ser *bíos* para ser *zoé*. Entretanto, embora concorde que haja para os gregos essa diferenciação radical

---

<sup>4</sup> “Máquina antropológica” e “máquina da infância” são termos utilizados por Agamben para tratar de dispositivos ou motes em torno dos quais gira seu pensamento, isto é, enquanto em textos como *A linguagem e a morte e Infância e história*, o mote de sua reflexão era a linguagem e a “infância”, como a instância última no que diz respeito à linguagem e não enquanto fase da formação do homem, já em *O aberto* e *Homo sacer*, por tratar do homem em seus mais variados âmbitos, sobretudo político, o que motiva sua reflexão é questão antropogênese enquanto instância limite, daí ser denominado de “máquina antropológica”, aliás, este é o título do capítulo IX de *O aberto*.

entre os dois tipos de vida, Agamben busca mostrar como já na *Política* de Aristóteles pode-se encontrar um possível vínculo entre elas, uma vez que *bíos* enquanto a vida politicamente qualificada nada mais é que uma exclusão, uma supressão da *zoé* enquanto vida natural e reprodutiva. Nesse caso, o devir político (*bíos*) requer e pressupõe um ter sido meramente natural e reprodutivo (*zoé*). Visto desta perspectiva, o início da relação entre a *zoé* e a política pode muito bem ter sido anterior à modernidade, embora na antiguidade ela não fosse ainda seu elemento central. Para justificar isso Agamben recorre ao direito romano arcaico, donde extrai a ideia de *homo sacer*, que é a vida matável do ponto de vista do direito e não sacrificável do ponto de vista religioso – a vida nua, cuja principal característica é a exclusão inclusiva, um produto do dispositivo da exceção, sendo, portanto, o início da entrada da vida natural na política.

Assim, Agamben encontra entre a antiguidade e a modernidade um ponto no qual pode-se dizer que se inicia a relação entre o poder soberano e a vida reprodutiva, relação esta que origina a vida nua como uma zona de indistinção entre *zoé* e *bíos*. Ademais, Agamben aponta para a necessidade de se preencher as lacunas no pensamento de Arendt e Foucault, mencionando os desdobramentos do totalitarismo e da biopolítica no século XX. Não cabe, aqui, entrar nas minúcias dessa análise, pois extrapola o objetivo traçado. Contudo, Agamben faz uma citação da *Política* de Aristóteles que pode ser importante para que se estabeleça uma ligação entre o livro *Homo Sacer I* e o livro *A linguagem e a morte*, assim como entre estes e *O aberto*.

Só o homem entre os viventes possui a linguagem. A voz, de fato, é sinal da dor e do prazer e, por isto, ela pertence também aos outros viventes (a natureza deles, de fato, chegou até a sensação da dor e do prazer e a representá-los entre si), mas a linguagem serve para manifestar o conveniente e o inconveniente, assim como também o justo e o injusto; isto é próprio do homem com relação aos outros viventes, somente ele tem o sentimento do bem e do mal, do justo e do injusto e das outras coisas do mesmo gênero, e a combinação destas coisas faz a habitação e a cidade. (AGAMBEN, 2007, p. 15)

Segundo Aristóteles, a política é fundamentada na linguagem enquanto esta é o que distingue o homem do animal simplesmente vivente, portanto, sendo capaz de distinguir entre o bem e o mal, o justo e o injusto, o que é imprescindível para a manutenção da *pólis*. Entretanto, se for levada em consideração a análise que Agamben faz da linguagem em *A linguagem e a morte*, pode-se dizer que a linguagem, ainda que surja com a supressão da voz animal, mantém algo desta voz.<sup>5</sup> Isto é, a máquina-dispositivo da infância, em torno da qual a voz enquanto voz animal suprimida e a fala enquanto linguagem humana articulada se excluem e se incluem mutuamente, tem como fundamento metafísico a Voz e sua dupla negatividade. Daí Agamben dizer que “[a] política se apresenta então como a estrutura, em sentido próprio fundamental, da metafísica ocidental, enquanto ocupa o limiar em que se realiza a articulação entre o ser vivente e o *logos*” (AGAMBEN, 2007, p. 16).<sup>6</sup> Nesse caso, em *Homo Sacer* a vida

---

5 Quando trata da linguagem tendo como instância limite a máquina-dispositivo da infância, a Voz, iniciada com maiúsculo, apresenta-se como esse ponto de imbricação entre a voz humana e a voz animal. Essa mesma dinâmica de uma espécie de dialética entre humanidade e animalidade é transferida, em *Homo sacer*, para a política enquanto instância na qual se articulam o vivente e a linguagem enquanto *logos*.

6 Embora em *Homo sacer* a máquina dispositivo enquanto ponto de imbricação e onde se articulam e se separam

nua se apresenta com uma dupla negatividade, como o não-mais vida natural (*zoé*) e ainda-não vida política qualificada (*bíos*), assim como em *A linguagem e a morte* a infância se apresentava com uma dupla negatividade, não-mais voz animal e ainda-não linguagem humana. Ou seja, a máquina antropológica apresentada em *O aberto*, e que é em alguma medida um desdobramento das análises de *Homo Sacer*, nada mais é que a versão antropológica da máquina da infância e ambas são recursos de Agamben para pensar de modo radical a antropogênese filosófica e suas consequências políticas.

Antes, porém, de iniciar a exposição de como Agamben trata da antropogênese em *O aberto* é importante citar um trecho das páginas finais de *Homo Sacer*, onde, mediante o conceito de vida nua, Agamben estabelece uma relação e mesmo uma co-originariedade entre política e metafísica.

“Nua”, no sintagma “vida nua”, corresponde aqui ao termo *haplôs*, com o qual a filosofia primeira define o ser puro. O isolamento da esfera do ser puro, que constitui a realização fundamental da metafísica do Ocidente, não é, de fato, livre de analogias com o isolamento da vida nua no âmbito de sua política. Àquilo que constitui, de um lado, o homem como animal pensante, corresponde minuciosamente, do outro, o que o constitui como animal político. Em um caso, trata-se de isolar dos múltiplos significados do termo “ser” (que, segundo Aristóteles, “se diz de muitos modos”), o ser puro (*òn haplôs*); no outro, a aposta em jogo é a separação da vida nua das múltiplas formas de vida concretas. Ser puro, vida nua – o que está contido nestes dois conceitos para que tanto a metafísica como a política ocidental encontrem nestes e somente nestes o seu fundamento e o seu sentido? Qual é o nexos entre estes dois processos constitutivos, nos quais metafísica e política, isolando o seu elemento próprio, parecem, ao mesmo tempo, chocar-se com um limite impensável? Visto que, por certo, a vida nua é tão indeterminada e impenetrável quanto o ser *haplôs* e, como deste último, também se poderia dizer dela que a razão não pode pensá-la senão no estupor e no assombramento (*quase atônita*, Schelling). (AGAMBEN, 2007, p. 187-188)

Essa aproximação entre política e metafísica, de modo que tanto o ser puro enquanto o elemento metafísico originário quanto a vida nua enquanto elemento político originário deparam-se com um limite impensável, inacessível pela razão, vem ao encontro da proposta heideggeriana de se pensar o mistério enquanto o não descoberto tanto da vida quanto do ser. Com efeito, essa tese de Agamben diz muito no sentido de que o mistério do ser, pensado por Heidegger como o não descoberto no âmbito da abertura, suscita a seguinte questão: o mistério do ser pode ser co-originário ao mistério da vida no âmbito da vida nua enquanto elemento político originário e supostamente além da antropogênese? De acordo com Agamben, ambos são impensáveis pela razão senão no “estupor e no assombramento”. Nesse caso, segundo Agamben, o limite de Heidegger ao apelar para o mistério do ser enquanto o não descoberto da verdade do ser está em que ele negligencia, ou pelo menos não enfatiza o mistério da vida, desviando-se, portanto, do caráter político originário latente

---

homem e animal seja a antropogênese e sua repercussão na política, Agamben ainda remete aqui à máquina dispositivo da infância, na medida em que esta, enquanto ponto de articulação ente homem e animal é transferida, em *Homo sacer*, para a política enquanto instância na qual se articulam o vivente e a linguagem enquanto *logos*. Isso demonstra como, no itinerário de Agamben, linguagem e política e antropogênese, assim como seus respectivos dispositivos, se entrecruzam.

no conflito entre encobrimento e desencobrimento. Em outras palavras, o mistério do ser, que remete à dimensão metafísica do tradicional isolamento da esfera do ser puro, o qual Heidegger pretende abordar de modo não metafísico, pressupõe uma co-originariedade com o mistério da vida. Neste último, segundo Agamben, ocorre também um isolamento da esfera da vida nua, que por sua vez, assim como o ser puro, é indeterminada e inacessível à razão. Isto significa que há uma co-originariedade entre ser puro e vida nua. Esta, portanto, enquanto elemento político originário, se apresenta como uma zona de indistinção entre homem e animal, *zoé* e *bíos*, *phoné* e *logos*. Sendo assim, a questão que surge diante dessa inacessibilidade pela razão tanto do ser puro quanto da vida nua é: como suspender a antropogênese e pensar o mistério da vida e o mistério do ser, política e metafísica em seu acontecer originário, ou melhor, co-origenário? Será que o mistério do ser enquanto o não descoberto pode mesmo ser co-origenário ao mistério da vida como latente na vida nua enquanto elemento político originário? Será que o que Agamben acredita ser uma luta interna ao homem não seria já “condicionado” pelo mistério do ser enquanto o jogo que a tudo envolve, céus e terra, deuses e homens, mortais e imortais?<sup>7</sup> Parece que o ponto de divergência entre Agamben e Heidegger está para além da necessidade de se considerar a dimensão do homem como vivente e, sim, no modo como ambos compreendem o mistério. Para o primeiro o mistério restringe-se ao que não pode ser pensado pela razão e está no âmbito da metafísica e da política originárias. Para o segundo o mistério também é inacessível à razão, porém, está num âmbito que extrapola a política e a metafísica.

## 2. A aproximação entre a perturbação e o tédio a partir do estremeamento essencial e do sofrimento

Em *O aberto*, mais especificamente no capítulo IV, Agamben retoma novamente a problemática da vida a partir de Aristóteles, porém, desta vez cita um trecho do *De anima*. Em linhas gerais, o que ele enfatiza desse texto é que Aristóteles não define a vida, apenas a decompõe. Ou seja, a indeterminação da vida a torna objeto de articulação e divisão nos mais variados âmbitos em que ela é pensada. Agamben depreende daí que a potência nutritiva (vida vegetal) comum às plantas e aos animais é o que “tem sido separado e dividido” no decorrer da história da filosofia ocidental, permitindo construir “a unidade da vida como articulação hierárquica de uma série de faculdades e oposições funcionais” (AGAMBEN, 2006b, p. 33). Isto é, o princípio da vida em geral, seja das plantas, dos animais e do homem é a potência nutritiva, e a partir

---

7 Apesar da crítica de Agamben, Derrida e Sloterdijk em relação a essa abstração que Heidegger faz da dimensão biológica do homem, não só na ontologia da vida apresentada nos *Conceitos fundamentais da metafísica*, mas desde o início de sua obra, acredito que uma possível resposta a partir do pensamento de Heidegger possa ser dada através da quadrindade (*Geviert*) como um tema estritamente relacionado ao *Ereignis*, que se apresenta como o acontecimento apropriador em que o *seer* (*Seyn*) se essencializa, de modo que *seer* e *ser-á* se co-pertencem e se co-originam como um evento único. Segundo Heidegger, o outro início da história do Ocidente somente pode acontecer no espaço de jogo instaurado pelo acontecimento apropriador, no qual o homem metafísico (enquanto animal racional, portanto também enquanto vivente) deve ser sacrificado para que surja um homem novo fundado no *ser-á*, portanto, capaz de suportar tanto a luta dos deuses como o advento do último deus. Assim, com o acontecimento apropriador se dá uma co-origenária doação e retirada do ser, de modo que nele tudo se origina e se desvanece, restando apenas o espaço de jogo por ele instaurado. É neste espaço que se pode pensar a quadrindade enquanto ausência total de referências, onde o homem passa a ser denominado mortal.

dela é que se pode fazer divisões e articulações. Entretanto, Agamben ressalta que a divisão entre humano e animal se passa no interior do homem, o que requer que a questão do homem e do humanismo seja colocada em outros termos.

Essa tese de Agamben se assemelha à de Derrida e à de Sloterdijk, no sentido de pensar a antropogênese levando em consideração o fato de o homem, antes de ser homem, ser um vivente. Nesse caso, antes de se pensar a relação entre o homem e o animal a partir do homem, por que não fazer o contrário? Ou melhor, no caso da vida nua, porque não pensar homem e animal de forma indistinta, sem pender para nenhum dos dois extremos? Por isso, Agamben propõe que ao contrário da tradição, que pensou o homem a partir da articulação e da conjunção de um elemento natural com um elemento sobrenatural no homem, de um corpo e de uma alma, do vivente e do *logos*, devemos aprender “a pensar o homem como o que resulta da desconexão destes dois elementos e não investigar o mistério metafísico da conjunção, senão o mistério prático e político da separação” (AGAMBEN, 2006b, p. 35). Assim, a relação entre homem e animal exposta em *O aberto* é originariamente política e expressa uma continuidade das análises feitas em *Homo Sacer* e em *A linguagem e a morte*. Segundo Agamben, a vida nua enquanto elemento político originário é o que possibilita pensar o mistério prático-político da separação. Ou seja, enquanto produto do dispositivo da exceção, de algum modo oriunda da antropogênese, a vida nua se apresenta como o resultado do mistério prático-político da separação ao mesmo tempo em que é co-originária ao mistério metafísico da conjunção, sendo assim o que possibilita pensar a política e a metafísica em sentido originário, sem, contudo, estar na senda da antropogênese, uma vez que se trata de uma zona de indistinção entre homem e animal.

Nesse sentido, Agamben busca encontrar na ontologia heideggeriana da vida um ponto no qual se pode estabelecer uma possível proximidade e semelhança entre homem e animal, o que ele acredita ser possível através do tédio e sua vizinhança com a perturbação (*die Benommenheit*), uma vez que esta última é apresentada nas análises de Heidegger como a essência da animalidade.

Com efeito, o próprio Heidegger menciona um suposto limite da tese sobre a pobreza de mundo do animal, na medida em que afirma que a exposição da perturbação enquanto essência da animalidade não é “uma elucidação [*Aufhellung*] sobre a qual não se poderia mais perguntar. Mas, certamente, ela é um *reconhecimento concreto* [*eine konkrete Auszeichnung*] da concepção fundamental em relação à essência da vida” (HEIDEGGER, 1983, p. 378). Isto é, a essência da animalidade possibilita uma meditação sobre a essência da vida, mas isso não significa que a questão está definitivamente resolvida, uma vez que a própria perturbação traz em si um limite aparentemente intransponível, da mesma forma que a vida caracteriza-se por um mistério, de modo que é em si mesma a princípio inapreensível. A perturbação, assim como o círculo de desinibição, o qual pressupõe uma inibição dos sentidos, possibilita a descrição de um ambiente fechado em si mesmo sem que tenhamos acesso a ele, mesmo que indireto. Ou seja, trata-se de um ambiente que não é completamente transparente a nós e tampouco comensurável ao nosso. O animal, portanto, tem uma abertura para o ente que consiste num enigma pelo fato de não ser uma verdadeira abertura nem um total fechamento, uma espécie de fenda para o ente que resume a obscuridade da pobreza de mundo (ROMANO, 2009, p. 294).

No entanto, de acordo com a interpretação de Agamben, essa fronteira entre o ambiente animal e o mundo humano parece passível de ser transposta a partir da vizinhança entre o tédio e a perturbação. Isto é, Agamben propõe uma inversão do caminho traçado por Heidegger, de modo que ao invés de primeiro pressupor o mundo humano para daí, mediante uma “interpretação privativa”, analisar o mundo animal, talvez seja necessário primeiramente fazer uma exposição do não-aberto do mundo animal, para que seja possível apreender a abertura do homem ao conflito essencial entre desencobrimento e encobrimento. “E o lugar desta operação — na qual a abertura humana em um mundo e a abertura animal ao desinibidor parecem por um instante tocar-se — é o tédio” (AGAMBEN, 2006b, p. 115). Esta tese de Agamben surge de sua leitura do fim do § 67 dos *Conceitos fundamentais*, no qual o próprio Heidegger fala dessa “vizinhança entre o tédio profundo [*tiefe Langeweile*] e a perturbação”, porém, Heidegger é enfático ao dizer que “será demonstrado que esta proximidade e vizinhança [*nächste Nähe*] entre ambas as constituições essenciais [*beider Wesensverfassungen*] é apenas ilusória, que entre elas encontra-se um abismo [*ein Abgrund liegt*] que não pode ser transposto [*überbrückt*] através de uma mediação em qualquer sentido” (HEIDEGGER, 1983, p. 409). A perturbação do animal, que parece amar suas pulsões, nada tem a ver com o feitiço no qual o tédio profundo mergulha o ser-aí. É nessa grande proximidade que se revela também a sua mais profunda diferença (ROMANO, 2009, p. 257). Entretanto, Agamben discorda dessa impossibilidade de se chegar a uma zona de indistinção entre o homem e o animal e, segundo ele, é justamente na proximidade entre a perturbação e o tédio profundo que isso pode ocorrer.

Antes, porém, de analisar o tédio e ressaltar o “estremecimento essencial” (*wesenhafte Erschütterung*) como algo que advém tanto ao homem quanto ao animal, de forma que o tédio se avizinha e mesmo se identifica com a perturbação do animal, Agamben recorre a uma passagem em que Heidegger cita a *Carta de Paulo aos Romanos* (8, 19), em que a espera impaciente [*apokaradokía*] das criaturas pressupõe uma condição na qual ocorre um nivelamento entre todos os viventes, que igualmente esperam a redenção messiânica. Agamben se serve desse trecho para mostrar como na própria tese da pobreza de mundo encontram-se elementos para justificar que, se “a perturbação como essência do animal é de algum modo o fundo apropriado sobre o qual se pode separar a essência do homem” (GA 29/30, p. 408)” (AGAMBEN, 2006b, p. 113-114), pode ser também por onde homem e animal podem ser equiparados.

Isto significa que o próprio Heidegger, ao falar da possibilidade de uma vizinhança entre o tédio e a perturbação, bem como reconhecer o limite da tese da pobreza de mundo do animal, oferece subsídios para separar e ao mesmo tempo unir a essência do homem com a essência do animal. Na realidade, há no curso uma tensão na qual Heidegger se esforça para esquivar-se do antropocentrismo, assim como da animalização do homem, o que ele faz reconhecendo o enigma que ronda a essência da vida. Ora, a vida é justamente o que o homem e o animal têm em comum e é precisamente a vida nua proposta por Agamben que possibilita uma separação entre animal e homem e ao mesmo tempo uma aproximação entre ambos. Ou seja, enquanto é uma zona de indistinção, portanto estando para além da antropogênese, a vida nua torna possível que homem e animal sejam apreendidos como indistintos sem incorrer em um antropomorfismo, tampouco em uma animalização do homem. O que ocorre, de acordo

com Agamben, é uma exclusão inclusiva que é própria da máquina antropológica, contudo, a vida nua enquanto produto desta exclusão inclusiva torna-se algo que possibilita deter a máquina antropológica (AGAMBEN, 2006b, p. 76). Sendo assim, a vida nua possibilita a Agamben ir além da proposta de Heidegger, com a diferença de levar em conta a relação intrínseca entre animalidade e humanidade, que se excluem e se incluem constantemente no interior do homem.

A propósito da proximidade entre o tédio e a perturbação, de modo que o que ambos têm em comum é o “estremecimento essencial”, Agamben expõe os dois modos essenciais do tédio, o ser deixados vazios [*Leergelassenheit*] e o ser deixados suspensos [*Hingehaltenheit*].

Os passatempos com os quais tentamos nos ocupar testemunham o ser-deixados-vazios como experiência essencial do tédio. Enquanto que, no geral, estamos ocupados constantemente com e nas coisas – ou melhor, precisa Heidegger, com termos que antecipam aqueles que definirão a relação do animal com seu ambiente: “estamos absorvidos [*hingenommen*] pelas coisas, inclusive perdidos nelas, muitas vezes até perturbados [*benommen*] por elas” (GA 29/30, p. 153) -, no tédio nos encontramos de repente abandonados no vazio. Mas neste vazio as coisas não são simplesmente “subtraídas e aniquiladas” (GA 29/30, p. 154); elas estão, mas “não têm nada para nos oferecer”, nos deixam completamente indiferentes, de tal modo, não obstante, que não podemos nos livrar delas, porque *estamos incorporados em e consignados ao que nos entedia*: “No ser entediados por alguma coisa, nós também somos detidos [*festgehalten*] por aquilo que é entediado, não o deixamos ir [*wir lassen es selbst noch nicht los*] ou estamos por algum motivo obrigados e vinculados a ele” (GA 29/30, p. 138). (AGAMBEN, 2006b, p. 120-121)

É o estar absorvido e consignado ao ente que se subtrai, enquanto o primeiro momento do tédio, que torna o homem semelhante ao animal. Nesse caso, se busca-se primeiramente apreender este “estar absorvido”, este “estremecimento essencial”, ver-se-á que o homem, assim como o animal, antes de estar exposto ao aberto se encontra exposto a uma clausura, a um fechamento essencial que antecede o que Heidegger denomina de abertura. “O ‘*Dasein*’, entediando-se, está consignado [*ausgeliefert*] a algo que lhe escapa, exatamente como o animal, em sua perturbação, está exposto [*hinausgesetzt*] em um não revelado” (AGAMBEN, 2006b, p. 122). Em outras palavras, na experiência essencial do tédio somos deixados vazios porque, assim como o animal, somos tomados e perturbados por algo que se subtrai. Esse algo que nos perturba, pelo fato de não estar no âmbito do aberto, por ser um não revelado, não pode ser, portanto, denominado um ente, embora seja ocasionado pela subtração do ente.

Entretanto, é no ser deixados suspensos, enquanto o segundo caráter essencial do tédio, que se inicia a diferenciação entre homem e animal, uma vez que esse caráter essencial do tédio é uma “experiência do revelar-se da possibilitação originária (ou seja, da potência pura) na suspensão e na subtração de todas as possibilidades concretas específicas” (AGAMBEN, 2006b, p. 125). Isto nada mais é que a origem do ser-aí, isto é, o caráter do ser deixados suspensos, próprio do tédio profundo, no qual se suspende as possibilidades específicas, consiste na possibilitação originária, “a origem mesma da potência e, com ela, do ser-aí, ou seja, do ente que existe em forma do poder-ser” (AGAMBEN, 2006b, p. 125-126). Com efeito, se o ser deixados vazios pressupõe uma

proximidade e vizinhança entre o tédio e a perturbação, o ser deixados suspensos pressupõe uma separação, uma vez que nele, ao suprimir as possibilidades específicas, se abre a pura possibilidade, algo a que somente o ser-aí tem acesso. É nesse acontecer em que se suspendem as possibilidades específicas e se origina a pura possibilidade que, de acordo com Agamben, se dá a antropogênese, na qual ocorre simultaneamente o mistério prático político da separação e o mistério metafísico da conjunção.

O ambiente animal está constituído de tal modo que nunca pode manifestar-se nele algo assim como uma pura possibilidade. O tédio profundo aparece então como o operador metafísico no qual se realiza a passagem da pobreza de mundo ao mundo, do ambiente animal ao mundo humano: o que está em questão no tédio é nada menos que a antropogênese, o devir ser-aí do vivente homem. Mas esta passagem, este *devir-ser-aí* do vivente homem (ou, como escreve também Heidegger no curso, esta assunção por parte do homem do fardo que é, para ele, o ser-aí), não se abre sobre um espaço ulterior, mais amplo e luminoso, conquistado mais além dos limites do ambiente animal e sem relação com ele: pelo contrário, somente está aberto através de uma suspensão e de uma desativação da relação do animal com o desinibidor. Nesta suspensão, neste permanecer inativo [*brachliegend*, em barbecho] do desinibidor, podem apreender-se pela primeira vez como tais a perturbação do animal e seu ser exposto a um não revelado [...]. (AGAMBEN, 2006b, p. 126-127)

Com isso, Agamben tece uma crítica à separação radical que Heidegger tenta estabelecer entre o homem e o animal. Ambos são igualmente viventes e pertencem a um mesmo mundo ambiente, o que muda com a suspensão da inatividade e, portanto, do estar preso do animal ao desinibidor, é o surgimento da pura possibilidade, ou seja, mediante o tédio, mais especificamente o seu segundo caráter essencial, o ser deixado suspenso, o animal devém homem. A diferença entre animal e homem, portanto, está no modo como se relacionam com o seu ambiente, que por sinal é o mesmo para ambos, assim como ambos são constituídos de vida e, portanto, passíveis de, mediante a vida nua como produto da exceção, pertencerem a uma zona de indistinção entre homem e animal. Ou seja, a antropogênese tem consequências políticas, pois é o ato político originário no qual, através do mistério prático-político da separação, o homem e o animal são separados. Por outro lado, por ser também o mistério metafísico da conjunção, homem e animal são unidos, daí ser a exclusão inclusiva o caráter essencial da vida nua. Esta, não obstante, por ser uma zona de indistinção entre homem e animal, pode ser o espaço onde estes podem ser equiparados ou diferenciados<sup>8</sup>, assim como

---

8 A vida nua enquanto produto da biopolítica pode gerar consequências políticas catastróficas, no caso de essa indistinção entre homem e animal não cumprir seu papel, que é compreender e frear a máquina antropológica. Ou seja, quando a relação entre o poder soberano e a vida nua opera uma deshumanização do homem, quando a exceção se torna a regra. Nesse sentido, em *O que resta de Auschwitz*, no fim do capítulo sobre "O 'muçulmano'", o qual representa tanto o limite entre a vida e a morte quanto o limiar entre o homem e o não-homem (AGAMBEN, 2008, p. 62), ao interpretar Foucault, Agamben expõe como no Estado nazista se dá uma absolutização do biopoder, quando a absolutização do *fazer viver* se cruza com a absolutização do poder soberano de *fazer morrer*, de modo que a biopolítica se apresenta como tanatopolítica (AGAMBEN, 2008, p. 89). O paradoxo surgido desse cruzamento, de acordo com Foucault, é resolvido com o racismo, que "permitirá ao biopoder estabelecer, no *continuum* biológico da espécie humana, uma série de cortes, reintroduzindo desse modo, no sistema do 'fazer viver', o princípio da guerra" (AGAMBEN, 2008, p. 89). Agamben interpreta essa análise de Foucault a partir de uma divisão entre *povo* e *população*, operada no interior da biopolítica, a partir da qual se inicia, com a legislação nazista de 1933 "sobre a proteção da saúde hereditária do povo alemão", uma ruptura originária entre povo e população, de modo que os povos não-arianos transformam-se em judeus, depois em população e em seguida em muçulmanos, o limite último

o mistério da vida e o mistério do ser podem se co-pertencerem. Agamben propõe, portanto, com o ser suspensos característico do tédio, uma apreensão da perturbação do animal, ou seja, um desvencilhar-se do círculo desinibidor, o que nada mais é, segundo ele, que a antropogênese, na qual se dá pela primeira vez a diferenciação entre homem e animal. Antes do estar suspensos e do surgimento da pura possibilidade estamos vazios, no que ainda somos semelhantes ao animal e, portanto, igualmente “estremecidos” e “absorvidos” por algo que nos escapa, isto é, estamos abertos a um não desencoberto. Nesse caso, a abertura do ser, exclusiva do homem, é posterior ao estar aberto ao não desencoberto, no qual homem e animal se equiparam. Trata-se, de acordo com o que Agamben sugere, de pensar além da antropogênese, o que implica em pensar o mistério da vida em um âmbito supostamente co-originário ao mistério do ser.

Isto nada mais é que uma mudança de perspectiva em relação ao logocentrismo que, segundo Derrida, persiste de Aristóteles a Heidegger. A proposta de Derrida de pensar além da antropogênese, assim como a de Agamben, procura identificar o que o animal e o homem têm em comum e não no que falta ao animal para ser homem, ou em que o homem é superior ao animal. Sendo assim, antes de nos perguntarmos se o animal pode ou não raciocinar, se ele é ou não privado de *logos*, “[a] questão *prévia* e *decisiva* seria a de saber se os animais *podem sofrer*” (DERRIDA, 2002, p. 54). Segundo Derrida, essa questão sobre se “eles *podem* sofrer” realça certa passividade do animal, de forma que o verbo “poder” contido nessa questão quer dizer que “eles *podem não* poder”. Tomado a partir da lógica, isso seria uma contradição. No entanto, trata-se de pensar o verbo “poder” para além da lógica. Ou seja, mediante uma arguta análise do verbo poder, Derrida estabelece uma proximidade entre o homem e o animal.

Poder sofrer não é mais um poder, é uma possibilidade sem poder, uma possibilidade do impossível. Aí reside, como a maneira mais radical de pensar a finitude que compartilhamos com os animais, a mortalidade que pertence à finitude propriamente dita da vida, à experiência da compaixão, à possibilidade de compartilhar a possibilidade desse não-poder, a possibilidade dessa impossibilidade, a angústia dessa vulnerabilidade e a vulnerabilidade dessa angústia. (DERRIDA, 2002, p. 55)

É óbvio que os conceitos de mortalidade, de finitude e de angústia mencionados por Derrida como o que é compartilhado entre homem e animal traz um significado diferente do que é dado por Heidegger a esses mesmos conceitos. Ora, Derrida procura, ao contrário de Heidegger, pensar o abismo entre homem e animal de forma mitigada, de modo que, segundo Derrida, a recusa do antropocentrismo da parte de Heidegger mediante uma ontologia da vida, a qual parte de uma consideração comparativa, ou seja, a partir do ser-aí como o único aberto ao ser, apresenta-se como um retorno ao antropocentrismo pelo mesmo lugar de onde procura esquivar-se, a saber, a privação de acesso do animal ao ente como ente, isto é, a exclusão do animal do conflito entre desencobrimento e encobrimento. Isso significa que o texto acima citado pode ser

---

das cesuras biopolíticas. “Compreende-se então a função decisiva dos campos no sistema da biopolítica nazista. Eles não são apenas o lugar da morte e do extermínio, mas também, e antes de qualquer outra coisa, o lugar de produção do muçulmano, da última substância biopolítica isolável no *continuum* biológico. Para além disso, há somente a câmara de gás” (AGAMBEN, 2008, p. 90).

comparado com a análise que Agamben faz dos dois modos do tédio, de forma que no primeiro modo, “no ser deixados vazios”, tanto o animal quanto o homem são tomados por uma subtração do ente, são abertos para o não descoberto e, nas palavras de Derrida, compartilham “a possibilidade desse não-poder, a possibilidade dessa impossibilidade”. Ainda que, se tomados do ponto de vista da liberdade, o sofrimento e a angústia sejam reservados ao homem, Derrida defende que o sofrimento do animal é inegável, sendo, portanto, como que uma espécie de elã que nos liga ao animal pela compaixão. Mesmo que este elã tenha sido suprimido ao longo da história do pensamento ocidental, não resta dúvida que este sentimento, esta experiência que temos do sofrimento do animal precede até mesmo a dúvida, ou seja, trata-se de uma experiência que antecede a razão. Vista dessa forma, a questão do animal muda de perspectiva, de base (DERRIDA, 2002, p. 56). Percebe-se que, assim como Agamben, Derrida busca pensar a relação entre homem e animal de uma perspectiva não antropogenética, isto é, para além da abertura do ser e, portanto, do *logos*. Enquanto Agamben busca uma aproximação entre homem e animal a partir do “estremecimento essencial”, Derrida o faz através do sofrimento, do poder sofrer enquanto possibilidade da impossibilidade, ambos numa perspectiva que ultrapassa a abertura.

### 3. As diferentes abordagens do mistério em Heidegger e Agamben

De acordo com Heidegger, o abismo entre homem e animal é intransponível. Esse é o fio condutor do curso de 1929/30 e se mantém depois da viragem. Isto porque pensar o homem a partir da animalidade (enquanto simplesmente vivente), para Heidegger, significa uma queda na metafísica.

A metafísica não pergunta pela verdade do ser mesmo [*der Wahrheit des Seins selbst*]. Portanto, ela jamais pergunta de que modo o ser do homem [*das Wesen des Menschen*] pertence à verdade do ser [...]. A metafísica pensa o homem a partir de sua *animalitas* e não o pensa na direção de sua *humanitas*. (HEIDEGGER, 1976, p. 322-323)

Isto é, de todos os entes, o ser-vivo [*das Lebe-Wesen*] é provavelmente o mais difícil de ser pensado por nós porque por um lado ele é o que mais se parece [*verwandt*] conosco, e, por outro lado, ao mesmo tempo está separado de nossa essência ek-sistente por um abismo [*durch einen Abgrund von unserem ek-sistenten Wesen geschieden ist*] [...]. (HEIDEGGER, 1976, p. 326)

Se no curso de 1929/30 a interpretação privativa da vida animal, ainda que com todo o esforço de Heidegger, pressupunha um antropocentrismo por pensar o animal pelo que lhe falta para ser homem, na *Carta sobre o humanismo* esse antropocentrismo se mantém, a despeito do intento de Heidegger, de forma ainda mais refinada. Apesar disso, a preocupação de Heidegger sempre foi com a metafísica, de modo que pensar o homem como animal racional significaria um retorno a ela. Daí o fato de pensar o homem como aquele que antes de se distinguir pela racionalidade se distingue por ek-sistir. Nesse caso, a tese de Agamben de que o conflito entre descobrimento e encobrimento é interno ao homem, que se constitui de humanidade e animalidade, se apresenta como diametralmente oposta à de Heidegger, pois, de acordo com este último, a existência é pura exterioridade, de modo que a verdade do ser enquanto

desencobrimto não é interior ao homem, mas se descobre na e para a existência enquanto abertura. Com efeito, se a existência é pura exterioridade, é imperativo que a verdade do ser se dê como algo que advém ao ser-aí enquanto aberto. Isto remete à tão problemática correlação entre *alétheia* e *physis*, sendo que aquela é o desencobrimto desta, que por sua vez traz em si mesma uma dimensão que se resguarda, ou seja, trata-se do encobrimto, da *léthe*. Sendo assim, diante da questão: “Como compreender o ‘salto’ entre o animal e o homem se há uma reciprocidade e, portanto, aparentemente continuidade entre *alétheia* e *physis*?” (HAAR, 1985, p. 71), uma possível resposta seria que a *alétheia* é o desencobrimto da *physis*, a qual se constitui de um duplo caráter: o vigente enquanto totalidade de entes e que é o não desencoberto e a vigência como o ente enquanto tal e que se descobre na abertura. Ora, transpor essa problemática que diz respeito ao ente enquanto tal e no seu todo para um conflito interno ao homem não redundaria num antropocentrismo? Parece que além da correlação entre *alétheia* e *physis*<sup>9</sup> há também, no pensamento de Heidegger, uma correlação entre a *physis* e o ser, de modo que somente mediante o desencobrimto daquela se pode compreender o desencobrimto/encobrimto do ser. De fato, a *physis* no sentido amplo possui uma dimensão própria que é o não desencoberto. Sendo assim, se a *physis* enquanto natureza diz respeito à totalidade de entes, dentre os quais estão o homem e o animal como viventes, de modo que o mistério da vida diz respeito à natureza, ao passo que o mistério do ser enquanto o não desencoberto diz respeito ao encoberto do ser, identificado com o mistério do jogo e que a tudo envolve, não cabe uma distinção entre o mistério da vida e o mistério do ser. Em outros termos, a correlação entre *alétheia* e *physis* e entre estas e o ser pressupõe uma equiparação entre mistério da vida e mistério do ser.

Não obstante, é convincente a tese de Agamben da vida nua como algo além da antropogênese, de modo que mediante a indistinção entre o homem e o animal fosse possível pensar a relação entre animalidade e humanidade sem incorrer num antropocentrismo nem em um antropomorfismo. No entanto, a rigor, para que o conflito entre animalidade e humanidade se dê no interior do homem, pressupõe-se que o homem já exista. Sendo assim, o homem seria fruto desse conflito ou anterior a ele? No último caso, como não incorrer num antropocentrismo? É claro que ao buscar uma suspensão da antropogênese Agamben pretende apreender de forma co-originária homem e animal, que se excluem e se incluem constantemente. Entretanto, parece um pouco arbitrária a comparação que ele faz entre o animal e o não desencoberto da verdade e, por conseguinte, da *physis*, ou seja, a *léthe* enquanto correspondendo ao animal. É o que ele faz no capítulo XV de *O aberto* depois de comentar o *Parmênides* de Heidegger.

Se agora, seguindo a interpretação do curso de 1929/30 que temos sugerido até aqui, restituímos ao fechado, à terra e à *léthe* seu nome próprio de “animal” e de

---

<sup>9</sup> Na conferência de 1930, *Da essência da verdade*, a *alétheia* é apresentada enquanto constituída de desencobrimto e encobrimto, portanto, a verdade do ser é ao mesmo tempo uma não verdade, cujo acontecimento se dá na e enquanto abertura (clareira: *Lichtung*), de modo que no ensaio de 1935 sobre *A Origem da Obra de Arte*, assim como na conferência de 1953 sobre *A questão da técnica*, ao expor respectivamente a arte e a técnica no sentido grego enquanto *poiesis*, em que se dá a auto-produção da *physis* e o acontecimento da *alétheia* na arte e na técnica, essa correlação entre *physis* e *alétheia* se mostrará menos problemática.

“simplesmente vivente”, então o conflito político originário entre desvelamento e velamento será, por sua vez, na mesma medida, o conflito entre a humanidade e a animalidade do homem. O animal é o Não abrível que o homem custodia e leva como tal à luz. Mas aqui tudo se complica. Por que se o próprio da *humanitas* é o permanecer aberto ao fechamento do animal, se o que o mundo leva para o aberto é própria e somente a terra enquanto fechando-se-em-si, então de que maneira devemos entender a reprovação que Heidegger faz à metafísica e às ciências que dela dependem, de pensar o homem “a partir de sua *animalitas* e não em direção da sua *humanitas*”? Se a humanidade não tem sido obtida senão através de uma suspensão da animalidade e deve, portanto, manter-se aberta para a clausura desta, em que sentido o intento heideggeriano de captar “a essência do homem” escapa do primado da *animalitas*? (AGAMBEN, 2006b, p. 135-136)

Se no curso de 1929/30 Heidegger faz uma interpretação reduitiva da essência da vida em geral ao abordá-la a partir do animal, parece que no texto acima Agamben também acaba incorrendo numa interpretação reduitiva da natureza como um todo à animalidade. Trata-se de uma diferença substancial no tratamento da questão da natureza, da animalidade, da humanidade e, sobretudo, do mistério. Agamben concebe o mistério de duas formas, ambas em torno da antropogênese, a saber, o mistério metafísico da conjunção e o mistério prático político da separação, sendo que este último é o que ele pretende pensar como o que solucionaria o problema da antropogênese e suas implicações na humanidade e, por conseguinte, na política. “Uma vez mais, a dissolução do *mysterium coniunctionis* do qual se tem produzido o humano passa através de um inaudito aprofundamento do mistério prático-político da separação” (AGAMBEN, 2006b, p. 168).

O mistério do ser e o mistério da vida não convergem na continuidade entre *alétheia* e *physis*? Seria o mistério do ser, enquanto o não descoberto, algo que engloba em si mesmo tanto o descobrimento da verdade quanto a própria natureza em sentido amplo? Se for esse o caso, o mistério aventado por Heidegger está para além da antropogênese e do conflito político originário, pois se trata de um encobrimento simultâneo ao descobrimento do ente, no qual não faz mais sentido pensar o conflito político originário em que animalidade e humanidade se excluem e se fundem constantemente, pois sendo essa presença oculta que abarca tudo que vem à presença, sem, contudo, ser o fundamento, tampouco podendo ser pensado metafisicamente, isto é, no âmbito da antropogênese, o mistério supostamente antecede e ampara até mesmo o mistério da vida. Em outros termos, a própria antropogênese, assim como a vida nua como seu produto e a possibilidade da sua suspensão, se dão na presença desse mistério enquanto o encobrimento do ser.

## **Considerações finais**

Ora, de acordo com o que foi visto acima, o mistério da vida pretende estar para além da antropogênese. Entretanto, o mistério do ser tal como pensado por Heidegger também deve estar para além da antropogênese, pois se trata de um mistério não metafísico. Nesse caso, há que se questionar se a crítica de Agamben faz realmente sentido, uma vez que, ao pensar o mistério do ser, Heidegger pretende pensar algo

que está para além da diferença entre homem e animal. Sendo assim, a princípio haveria uma identificação entre o mistério do ser e o mistério da vida, o que torna a antropogênese algo que se dá no âmbito da vigência do mistério do ser como um todo, portanto o mistério prático político da separação seria co-originário ao mistério metafísico da conjunção e ambos convergiriam no mistério do ser, que é o não manifesto, a presença oculta que engloba mortais (homens, animais, plantas) e imortais, terra e céu. Ou seja, o mistério do jogo [*Geheimnis des Spiels*] que é o mesmo que o mistério da quadrindade [*Geviert*] extrapola a antropogênese, a política e a metafísica originária, pois as possibilita, sem, contudo, ser um fundamento no sentido metafísico. Aliás, o jogo de espelho que é a quadrindade pretende justamente isso, a ausência de fundamento, de perspectiva. Nesse caso, se há um privilégio do homem em relação ao animal e às plantas está no fato de sua existência estar aberta ao ser, entretanto, o homem já não se apresenta, na quadrindade, como o centro. Ou seja, o ser se doa e se retrai na abertura que constitui o homem, demonstrando que o ser vige escondido na abertura. Nisso consiste o mistério do ser, na sua inapreensibilidade pela razão. A relação estreita e mesmo a identificação entre o ser e a *physis* está precisamente aí, no fato de serem inapreensíveis pela razão, pelo fato de que se subtraem ao mesmo tempo em que se manifestam.

Contudo, a crítica de Agamben ao curso de 1929/30 tem o mérito de ressaltar a importância da questão da vida, que assim como a da natureza foi apontada, porém subsumida em *Ser e tempo* e, dada a sua pertinência, foi retomada na metafísica do ser-aí. Nesse sentido, a metafísica do ser-aí, cuja pretensão era unificar o ente enquanto tal e no todo na finitude e transcendência do ser-aí, encontra na crítica de Agamben, de que há um antropocentrismo latente na ontologia da vida heideggeriana, mais um dos motivos para o seu colapso. No entanto, o mistério do ser, que Heidegger aborda apenas depois da viragem, não pode ser simplesmente comparado ao mistério da vida animal, ainda que essa última seja, assim como aquele, inacessível. Com efeito, a vida animal enquanto pertencente à *physis* também remete ao mistério, porém, deve-se considerar aqui a natureza em sentido amplo, como o vigente, portanto referente ao ente no seu todo, que está além do animal e do homem. Trata-se, de acordo com o pretendido por Heidegger, de pensar o mistério para além da linguagem da metafísica, logo não cabe, como Agamben o fez, transpor a questão do mistério para o conflito entre desencobrimento e encobrimento interior ao homem, simplesmente porque o mistério, de acordo com o pretendido por Heidegger, apresenta-se como mais originário que esse conflito.

É certo que o mistério enquanto o não desencoberto da verdade do ser é primeiramente mencionado na conferência *Da essência da verdade*. No entanto, a partir daí inicia-se o projeto de uma superação da metafísica, de modo que o tratamento da *physis*, da *alétheia* e do *logos* como co-originários leva Heidegger ao pensamento da metafísica como história do esquecimento do ser e do mistério como o encobrimento do ser, contudo, nem por isso ausente. Nesse caso, se em 1929/30 Heidegger não deu conta da questão da vida e sua inacessibilidade, assim como da natureza enquanto totalidade de entes, não se pode dizer que depois da viragem a questão do homem como vivente foi de todo e propositalmente negligenciada. A questão é que Heidegger sustenta a tese de que pensar o homem como animal racional incorre em uma queda

na metafísica. O esforço dispensado pelo filósofo será justamente o de como pensar o homem a partir da verdade do ser, isto é, o homem fundado no ser-aí, para o que se torna irrelevante e até prejudicial se ater à dimensão meramente biológica do homem. O intrigante do experimento de pensamento de Heidegger está no fato de ir ao todo e não se ater às minúcias, no caso aqui, à condição de vivente do homem, a qual, há que se concordar, não tem como contornar. Surge aqui, então, um desafio para os próximos estudos sobre Heidegger, que é o de pensar o mistério do ser de modo não metafísico, de modo que o mistério da vida pertença a esse mistério e constitua o homem, porém, sem a necessidade de partir do homem como vivente, mas sim como existente.

O desafio, portanto, é demonstrar o mistério do ser como presença encoberta, sem, contudo, ser uma espécie de fundamento. Ora, se o fundamento metafísico, embora se pretenda apreendê-lo mediante a razão, apresenta-se no decorrer da história da filosofia ocidental como o que sempre escapa à conceituação, não se pode tampouco pretender apreender ou conceituar o mistério, supostamente não metafísico. Daí que, em se tratando do mistério do ser, o máximo que podemos é uma aproximação, uma vez que ele é inapreensível. A vigência enquanto essência da *physis*, que, ao contrário do ente enquanto tal, não se manifesta, assim como a *léthe* enquanto o não descoberto da *alétheia*, são unificados no mistério do ser como o que é simultâneo ao descobrimento do ente na abertura, porém como o encobrimento, aliás, pode-se dizer que a vigência como a essência encoberta da *physis* e a *léthe* como o não descoberto da *alétheia* são denominações diferentes para o mesmo mistério do ser. Como este é inapreensível pela razão, não se pode pretender apreendê-lo partindo do homem enquanto animal racional, mas do homem enquanto existente.

## Referências

AGAMBEN, G. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

\_\_\_\_\_. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Trad. Henrique Burigo. Belo horizonte: Editora UFMG, 2006a.

\_\_\_\_\_. *Lo abierto: El hombre y el animal*. Trad. Flávia Costa e Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2006b.

\_\_\_\_\_. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

\_\_\_\_\_. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

BAILEY, C. *La vie végétative des animaux: La destruction heideggérienne de l'animalité comme réduction biologique*. *Phaen Ex.* 2, n. 2, p. 81-123, 2007. Disponível em: <https://doi.org/10.22329/p.v2i2.405>. Acesso em: 29 nov. 2023.

CASTRO, E. *Introdução ao Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Trad. Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

DERRIDA, J. *O animal que logo sou (A seguir)*. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

GREISCH, J. Looking metaphysics in the face. In: MACANN, C. *Martin Heidegger critical assessments*. Routledge, London, 1992, p. 330-354.

HAAR, M. *Le Chant de la Terre: Heidegger et les assises de l'histoire de l'être*. Paris : Éditions de l'Herne, 1985.

GRONDIN, J. *Le Tournant dans la pensée de Heidegger*. Paris: PUF, 1987.

HEIDEGGER, M. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

\_\_\_\_\_. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

\_\_\_\_\_. *Die Grundbegriff der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.

\_\_\_\_\_. *Beiträge zur Philosophie: vom Ereignis*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.

\_\_\_\_\_. *Marcas do caminho*. Trad. Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. Marco Antônio Casanova. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015a.

\_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*. Trad. Marcia de Sá Cavalcante Schuback; posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. 10ª ed. Petrópolis: Vozes, 2015b.

HEIDEGGER, M. *Contribuições à Filosofia: Do Acontecimento Apropriador*. Trad. Marco Antonio Casanova. 1ª ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015c.

JARAN, F. *La métaphysique du Dasein dans l'oeuvre de Martin Heidegger. Repenser l'essence de La métaphysique à partir de La liberté humaine*. Montreal. 324p. [Tese de Doutorado em Filosofia] - Université de Montréal: Département de Philosophie Faculté des Arts et des Sciences, 2006.

OLIVEIRA, C. *Do tudo e do todo ou de uma nota de rodapé do parágrafo 48 de Ser e Tempo (uma discussão com Heidegger e os gregos)*. Rio de Janeiro: Editora Circuito; FAPERJ, 2015.

ROMANO, C. Le monde animal : Heidegger et von Uexküll. JOVILET, S.; ROMANO, C. (éd). *Heidegger en dialogue 1912-1930*. Paris: J. Vrin, 2009, p. 255-298.

SLOTERDIJK, P. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. 4ª ed. São Paulo: Estação liberdade, 2018.

UEXKÜLL, J.V. *Dos animais e dos homens: digressões pelos seus próprios mundos e Doutrina do Significado*. Trad. Alberto Candeias e Aníbal Garcia Pereira. Lisboa: Edição “Livros do Brasil”, 1982. (Coleção vida e cultura).

**Recebido em:** 06 ago. 2023 — **Aceito em:** 25 nov. 2023.

# Tradução

## A teoria do conhecimento como Filosofia Primeira

### Marcelo Rosa Vieira

Doutorando em Filosofia pela UFU

Bolsista CAPES-Cofecub

marcelroust@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-5168-9448>.

Tradução de HUSSERL, E. *Die Erkenntnistheorie als Erste Philosophie*. In: \_\_\_\_\_. *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie, Vorlesungen 1906/07*. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1984, p. 157-216.

O período do desenvolvimento da fenomenologia posterior ao surgimento das *Investigações Lógicas*, que se estende de 1902 até *Ideias I*, de 1913, é um período dominado em particular por preocupações de caráter epistemológico. Husserl penetra então mais profundamente no horizonte de trabalho da teoria fenomenológica do conhecimento que ele havia anunciado no § 2 da introdução às *Investigações Lógicas*.

Na sua Filosofia Primeira, já em 1906-07, Husserl assume o ideal cartesiano de uma fundação absoluta do conhecimento científico sobre evidências últimas apodíticas.<sup>1</sup> A exigência que esse ideal impõe à fenomenologia é colocar a análise intencional ao serviço de uma crítica do conhecimento, no sentido de uma justificação crítica definitiva, ou seja, última, de sua pretensão à validade objetiva. A fenomenologia transcendental cede então à sua vocação essencial de desembocar numa crítica da razão, numa crítica do alcance e da validade do conhecimento racional. O alcance ontológico dessa crítica, por sua vez, só se revelará na mostraçãõ evidente (*Ausweisung*) e intuitiva da validade necessária de seus procedimentos.

O curso de *Introdução à Lógica e à Teoria do conhecimento*, de 1906-1907, marca uma etapa de transição: ele situa-se no coração de um período capital e decisivo da fenomenologia de Husserl que vê a metamorfose da fenomenologia descritiva numa fenomenologia transcendental, processo em que a psicologia eidético-descritiva

---

<sup>1</sup> São na verdade dois temas fundamentais inspirados diretamente em Descartes: o primeiro “é a exigência de fazer repousar a ciência sob uma fundamentação-justificação absoluta (*absoluter Begründung*) [...] lógica e racionalmente obrigante, universal e necessariamente válida, de modo que ela resista a toda dúvida possível. Fiel a esse imperativo, Husserl exigirá também a apoditicidade para a ciência fenomenológica enquanto ciência fundadora. Ele subscreve igualmente outra tese cartesiana (menos explícita, para dizer a verdade, nas *Meditações* que nas *Regras*), segundo a qual as ciências só recebem seu pleno valor científico na medida em que são integradas à *unidade sistemática completa do saber — universalis sapientia* — isto é, na medida em que se subordinam à crítica epistemológica da filosofia” (LAVIGNE, 2013, p. 20). Diz ainda o autor que a “mutação metodológica e ontológica que levou Husserl a abandonar a abordagem inicialmente psicológica da intencionalidade, na ‘psicologia descritiva’ das *Investigações Lógicas*, para a radicalizar através da descoberta progressiva da redução transcendental e da constituição subjetiva-transcendental de toda objetividade — até desembocar no idealismo transcendental das *Ideen* — seria em parte o efeito de sua re-meditação do percurso metafísico cartesiano” (LAVIGNE, 2013, p. 20).

metafisicamente neutra das *Investigações* converte-se pouco a pouco na filosofia idealista transcendental das *Ideias I*. Esta *Introdução*, junto às *5 Lições da Ideia da Fenomenologia*, do mesmo ano (1907), ocupam ambas uma posição-chave nessa evolução.

O contexto histórico em que o curso se inscreve, como vimos, é o da elaboração da fenomenologia pura da consciência absoluta tornada possível pela radicalização da redução fenomenológica. Aquilo que Lavigne (2013) propõe chamar de “transcendentalização” do método de redução, que conduz à interpretação da atividade da consciência como uma “constituição transcendental” e da própria fenomenologia como uma “filosofia transcendental”. Husserl tem agora uma visão retrospectiva mais acurada de sua obra inaugural: quanto mais ele avança seu projeto na direção do horizonte da filosofia transcendental, mais se lhe torna nítido o sentido da proposta de suas *Investigações Lógicas*.

O que esse sentido lhe revela é que as *Investigações* deixam a desejar no que diz respeito à questão gnosiológica e no que diz respeito à ambiguidade da relação entre fenomenologia e psicologia. Com efeito, o livro de estreia da fenomenologia deixou que ela passasse por uma psicologia descritiva, embora o interesse nela decisivo fosse o interesse teórico-cognoscitivo.<sup>2</sup> Nos anos subsequentes, Husserl está preocupado assim em superar a limitação epistemológica das *Investigações Lógicas* e faz avançar para a linha de frente do projeto fenomenológico o problema cartesiano-kantiano da possibilidade do conhecimento, então chamado “problema transcendental”. Outro grave problema que exige a atenção do filósofo é o paradoxo da relação entre os *Prolegômenos* e as seis *investigações*, acusada pelos críticos de “relação contraditória”. Para resolver esse paradoxo, era premente encetar a demarcação definitiva entre fenomenologia e psicologia.

O curso de *Introdução à Lógica e à Teoria do conhecimento* é em grande parte reservado ao tratamento dos problemas acima. Além de marcar uma etapa na evolução do projeto, o curso tematiza a própria questão da transformação da fenomenologia e busca justificá-la: nesse sentido, Husserl mostra que a teoria do conhecimento não pode permanecer no nível do conhecimento natural, mesmo do conhecimento lógico-matemático, se quiser, de fato, desvencilhar-se da pesada hipoteca do relativismo e do ceticismo.

A lógica, concebida num sentido largo como uma doutrina da ciência (*Wissenschaftslehre*), é submetida a uma análise no primeiro tomo, análise que visa fixar os limites da mesma e clarificar suas relações com a psicologia, a matemática e a metafísica. A partir dessa análise, Husserl chega ao conceito de lógica formal ou *Mathesis universalis*. No segundo tomo, Husserl radicaliza a questão lógica ampliando-a progressivamente, de modo a abarcar toda a pesquisa fenomenológica e envolvê-la no projeto fundamental de uma crítica da razão. O filósofo depara-se assim com a exigência de um método que lhe permita passar do conhecimento natural ao conhecimento transcendentalmente purificado. O método de redução, o único que possibilita efetuar essa passagem,

---

<sup>2</sup>“As *Investigações Lógicas* fazem passar a fenomenologia por psicologia descritiva (embora fosse nelas determinante o interesse teórico-cognoscitivo). Importa, porém, distinguir esta psicologia descritiva, e, claro, entendida como fenomenologia empírica, da fenomenologia transcendental” (HUSSERL *apud* BIEMEL, 2020, p. 13), “Manuscrito B II 1”, folhas 25 e seguinte, de Setembro de 1907, citado por Walter Biemel na “Introdução do Editor Alemão” escrita para *Hua II*.

deve responder, ao mesmo tempo, a uma interrogação metafísica sobre o sentido e a possibilidade de um conhecimento absoluto, capaz de atingir efetivamente um ser transcendente.

O estádio no qual se interrompe a parte I é o da apofântica, ligada de perto à lógica pura, e o estádio que se introduz na parte II é o da noética, como ciência dos vividos da consciência e suas estruturas gerais. A tarefa da noética é descobrir e estabelecer um verdadeiro *a priori* subjetivo.

Para responder à insuficiência das *Investigações* em matéria das condições de possibilidade do conhecimento, Husserl faz sobressair agora a figura epistemológica da fenomenologia, como teoria crítica do conhecimento, e esta é identificada com uma Filosofia Primeira. Assim, o quinto capítulo das preleções de 1906-07 porta o título de “Teoria do conhecimento como Filosofia Primeira”.<sup>3</sup>

Para responder à acusação dos críticos de que a passagem dos *Prolegomena* às seis investigações incorre num paradoxo ou contradição, Husserl aproveita a ocasião proporcionada por essas preleções para efetuar uma espécie de reescritura sistemática da passagem do tomo I para o tomo II das *Investigações*. Assim se repete a mesma estrutura empregada naquele livro: uma primeira parte devotada à lógica e uma segunda parte devotada à fenomenologia e à teoria do conhecimento. Essa estrutura seria ainda retomada na obra mais madura *Lógica Formal e Lógica Transcendental*. Husserl concentra seus esforços agora na tarefa, *vista então como extremamente necessária*, de distinguir a fenomenologia da psicologia descritiva, mostrando assim que o afazer da fenomenologia não é o de uma psicologia empírica, e sim a tarefa de fundar desde sua base uma radical crítica do conhecimento capaz de esclarecer os nexos entre ser e conhecer, e investigar em consideração geral e universal as correlações entre ato, significado e objeto.

O capítulo 5 do curso se divide em 5 parágrafos cujo conteúdo encontra-se organizado da seguinte forma:

§ 31. Demarcação das ciências e lugar da Teoria do conhecimento como Filosofia Primeira. A Teoria do conhecimento se dirige para a questão da essência, do sentido e da possibilidade do conhecimento objetivo por parte da subjetividade cognoscente.

§ 32. A demarcação aporética entre Teoria do conhecimento e Psicologia. Determinação negativa da Filosofia Primeira como não-psicológica.

§ 33. Consideração histórico-metodológica. O verdadeiro método da filosofia tem sua gênese no ceticismo histórico.

§ 34. Consideração metodológica. Como sair do círculo epistemológico em que se enreda toda reflexão sobre o conhecimento? Determinação da retrorreferência como pertencendo essencialmente à Teoria do conhecimento. Determinação do núcleo da meditação cartesiana fundamental como obtenção de uma esfera absoluta de dados indubitáveis.

§ 35. Solução dos problemas. Estabelecimento da distinção radical entre Teoria do conhecimento e Psicologia a partir da relação de compromisso e de não compromisso de cada uma delas com posições e pressuposições de transcendência. Determinação do método fenomenológico como *epoché* e como Redução (eliminação de toda crença

---

<sup>3</sup> No original: “Die Erkenntnistheorie als Erste Philosophie”. O Capítulo 5 se estende do § 31 ao § 35, p. 157-216.

na transcendência e de toda apercepção empírica) sob a inspiração da evidência da *cogitatio* de Descartes, que se mostra não ser um fato natural.

## **Bibliografia**

BIEMEL, W. Introdução do Editor Alemão. In: HUSSERL, E. *A ideia da fenomenologia*. Tradução de Artur Morão. Rio de Janeiro: Edições 70, 2000.

HUSSERL, E. Die Erkenntnistheorie als Erste Philosophie. In: \_\_\_\_\_. *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie, Vorlesungen 1906/07*. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1984, p. 157-216.

LAVIGNE, J.-F. *Les Méditations Cartésiennes de Husserl*. Paris: J. Vrin, 2013.

Edmund Husserl

{157} Capítulo 5

A teoria do conhecimento como Filosofia Primeira

§ 31. *O estatuto da teoria do conhecimento em face das disciplinas lógicas e das ciências naturais*

a) A teoria do conhecimento como chave de conclusão da teoria da ciência

As profundas dificuldades que estão relacionadas com o conhecimento dizem respeito ao caráter de ato, ao significado e à objetividade. Numa caracterização grosseira, são esses os problemas que pertencem à esfera completamente espinhosa da crítica do conhecimento num sentido pregnante do termo. Se porventura nós as distinguimos da lógica formal, da lógica real e da lógica noética, as quais representavam para nós, de acordo com a concepção presente, a ideia de uma lógica pura e universal; ou se nós as conectamos à unidade de uma disciplina; isso em si mesmo não significa grande coisa. Uma coisa, porém, é clara: que somente a crítica do conhecimento fecha o círculo das disciplinas que pertencem essencialmente à ideia de uma teoria da ciência. Pode-se apreender até aqui com direito próprio o conceito de lógica, de modo que ele inclua a crítica do conhecimento, essa disciplina ultimamente elucidativa da essência da razão teórica, enquanto que, por outro lado, os conceitos restritos que nós distinguimos também possuem direito próprio: a Lógica Formal, que é ao mesmo tempo uma Ontologia Formal; a Ontologia Real; a Noética, como doutrina das normas lógicas; e, por último, a Crítica do Conhecimento, Teoria do Conhecimento ou Teoria da Razão. Por causa de suas intenções técnico-práticas, mesmo a tecnologia do conhecimento e da ciência tem naturalmente relação com todas essas disciplinas, desde que ela defina sua meta com suficiente altitude. E, de fato, com tal altitude, que ela seja capaz

não apenas de nos orientar na delimitação e no cultivo exitoso da ciência no sentido tradicional, mas tenha como objetivo nos apoiar na finalização do conhecimento científico, nos ajudar, então, na relação filosófica, a tender para um conhecimento metafisicamente conclusivo.

Considerações adicionais são agora necessárias para caracterizar o estatuto da teoria do conhecimento em face da ciência lógica previamente descrita, assim como da metafísica e, sobretudo, da psicologia, {158} a fim de trazer suas propriedades essenciais a uma clara distinção.

A teoria do conhecimento é a disciplina que tem como objetivo auxiliar as ciências a avaliar seu conteúdo final de conhecimento, e auxiliar todo conhecimento científico a chegar a uma fundamentação e a uma conclusão definitiva. No entanto, ela se refere a todas as ciências por intermédio (*das Medium*) da ontologia formal, da ontologia real e da lógica normativa, ela está primariamente relacionada a essas disciplinas lógicas como suas subalternas. E, através dessas últimas, ela está relacionada a todas as outras disciplinas e conhecimentos científicos. Sobretudo, está ela diretamente referida à Mathesis Formal, e, simultaneamente, aos respectivos ensinamentos da Noética. Como sabemos, a lógica formal e a lógica noética estão intimamente encadeadas; no entanto, a primeira pode ser considerada independentemente da segunda, mas não o contrário; pois, na doutrina da evidência adequada [*rechtausweisend*], as condições formais para a possibilidade de evidência devem ser igualmente empregadas e tematizadas. Uma Mathesis Formal pode ser constituída independentemente de todo interesse normativo-noético, mas é particularmente difícil, no presente contexto, dar uma visão clara (*Einsicht*) desse fato. Eu dizia, há pouco, que a teoria do conhecimento está diretamente relacionada à lógica formal. Sobretudo, isso se aplica aos fundamentos principiais daquela Mathesis, em consideração aos seus conceitos e proposições fundamentais.

#### b) A necessidade de uma avaliação crítico-gnosiológica da matemática

A matemática, enquanto disciplina tratada objetivamente, carece de clareza final por razões semelhantes às ciências naturais. Ela opera com conceitos fundamentais não-plenamente esclarecidos, que não são aqui simples conceitos de realidades. O grau de sua univocidade, estabilidade e determinabilidade depende dos respectivos interesses técnico-matemáticos. Um matemático que estuda, por exemplo, a aritmética, tem clareza acerca da região de objetos (*Objektgebieten*) {159} aritméticos e dos limites conceituais de tal região, e essa clareza é suficiente para a investigação teórica que ele almeja aí realizar. De certa maneira, ele sabe muito bem o que quer dizer quando está falando de número, por mais que esse conceito possa flutuar. Certamente, ele não deve esse saber à construção das teorias da álgebra, da teoria dos números, da teoria das funções e afins. O matemático, quando teoriza, está em seu próprio elemento; e, se nós o imitarmos nisso, procedendo com a mesma exatidão, teremos nosso elemento teórico plenamente satisfeito. Contudo, apesar da evidência de todas as teorias matemáticas, apesar das razões que articulam suas teorias, em função das quais ela foi sempre considerada o arquétipo de ciência rigorosa, a matemática deixa em aberto dificuldades ainda não resolvidas com relação a seus fundamentos e

métodos. Sem a solução dessas dificuldades, o valor das operações matemáticas fica, em alguma medida, pairando no ar. Esses problemas, porém, não caem no quadro das teorias em si mesmas; até certo ponto, tais dificuldades não têm o caráter de lacunas teóricas. Com efeito, logo que os axiomas são formulados e começa o processo de diferenciação, construção e formação de conceito, e de rigorosa dedução, tudo está em perfeita ordem, novos resultados sempre são obtidos, novas teorias são sempre construídas, novos grupos de problemas são sempre formulados e resolvidos com exata precisão, e tudo isso feito no mais rigoroso sentido. E, no entanto, permanece uma falha. Ela diz respeito aos fundamentos e, subsequentemente, aos princípios do processo metódico.

Essa quase-clareza, com a qual o matemático apreende o sentido de seus conceitos fundamentais (por exemplo, o sentido do conceito de número), é certa o bastante para o estabelecimento de axiomas e teorias, mas não é suficiente para os propósitos de uma avaliação final da matemática em relação às suas operações de conhecimento. Assim que voltamos nosso interesse para o conteúdo e para a origem do conceito de número, e (perguntamos) pelo sentido final da objetividade numérica, isto que torna a aritmética inteligível, achamo-nos de repente em dificuldades.

Logo, diferentes conceitos numéricos entram em divergência: o conceito de número cardinal, de número ordinal, de magnitude, de magnitude linear, de número formal. A aritmética está referida a todos eles confusamente? Ou um deles é originário, e os outros são derivados? Se se toma o primeiro deles como um conceito fundamental, como esclarecer o fato de que as sentenças aritméticas são aplicáveis aos demais como um todo? Não se trata de diferenças nos {160} tipos de número que aparecem sob o título de valor absoluto, positivo, negativo, número imaginário etc., na construção teórica da aritmética. Essas diferenças não diriam respeito a nada, pois cada um desses conceitos pode ser interpretado em termos de número, ou de número ordinal, ou de magnitude linear etc. Mesmo com todos os seus conceitos técnicos, a aritmética dá margem a diferentes interpretações. Se questionarmos os matemáticos sobre isso, eles nos deixarão na mão. Mas é certo que eles notaram a dificuldade. Ocasionalmente, eles sentem também a necessidade de obter clareza sobre o sentido de sua disciplina, e não apenas de matematizar.

Em suas célebres conferências, Weierstrass começou com conceito de número cardinal como o conceito numérico original. Kronecker, por outro lado, com o conceito de número ordinal, e assim também fez Helmholtz. Outros matemáticos como Hanel favoreceram o conceito de linha reta. Outros, porém, deram prioridade à “estrutura axiomática da aritmética” e operaram com o conceito de número formal, mas sem fornecer uma informação clara sobre esse conceito e sua relação com os outros conceitos numéricos. No momento em que os matemáticos teorizam, tudo se mostra convincente e indubitável. Mas assim que se lhes pede para fornecer informações sobre os objetos (*Objekte*) próprios de sua teoria, toda unidade e toda clareza cessam. Cada um mantém suas próprias opiniões particulares, que são em geral abruptamente opostas.

Há também uma falta de clareza metódica, e isso é demonstrado pelas discussões e controvérsias sobre o sentido dos números imaginários. Se nós nos limitarmos a teorizar matematicamente, não duvidaremos da validade do método dos imaginários. Todavia, as informações que são fornecidas sobre o sentido autêntico e as razões

últimas de tais operações, ao que parece, são *au fond* sem sentido, além de diferentes e não inteiramente adequadas, sob nenhum aspecto. Muitas dificuldades, já de longa data percebidas, como aquelas relativas aos conceitos de irracional e de continuidade, aumentaram gradativamente, mas os interesses técnicos e matemáticos também entraram em consideração aqui. Contudo, muitos conseguiram de qualquer forma operar com o número irracional, durante séculos, pelo menos dentro de amplos limites, sem serem capazes de determinar seu sentido.

Essa é, obviamente, uma situação muito estranha. A matemática, com efeito, não é um ideal de ciência angélico, nem mesmo de um ponto de vista puramente matemático. Contudo, mesmo se ela fosse um ideal absoluto, no que diz respeito a isso, persistiria ainda a falta de uma fundamentação crítico-gnosiológica {161} do conhecimento matemático. A clareza experimentada e o sentimento de obviedade, o “eu sei muito bem o que significa o conceito de número”, não são suficientes; aquilo que possui validade para os números, para as proposições, para o que é entendido matematicamente desta e daquela forma para se obter resultados confiáveis: nada disso é suficiente. Enquanto não tivermos a mais nítida distinção entre os conceitos fundamentais em questão e a clareza última e universal com relação ao sentido; em suma, enquanto não tivermos a clareza última sobre o sentido e o alcance da matemática, não saberemos o que ela opera, nem que sentido final pode lhe ser, de pleno direito, atribuído. Mill, por exemplo, diz que o conceito de número corresponde a um fato físico, as leis numéricas são leis naturais no mesmo sentido que qualquer uma das leis da física. É claro que essa visão é absurda e pode ser facilmente refutada. Outros dizem: os números cardinais são apenas expressões para formas de apreensão do pensamento, leis numéricas são meras legalidades que pertencem à natureza do pensamento. Outros reiteram que tais leis, como formas de pensamento, constituem basicamente leis psicológicas, leis que expressam a peculiaridade do pensamento humano, expressam atos humanos de agrupar e calcular; ao passo que outros estudiosos acreditam que essas leis podem ter um significado absoluto e ideal, válido para todo e qualquer pensamento possível e, ao mesmo tempo, correlativo a todo ser possível. Vocês entendem o quanto é ilusório obter uma decisão final aqui.

A matemática é o grande instrumento do conhecimento da natureza. Mas com que direito ela é aplicada no conhecimento de efetividades, se o número deve ser definido como pura forma do pensamento, e se as leis numéricas são simples leis do pensamento? De que modo aquilo que submetemos a operações aritméticas em nosso pensamento se enquadra na efetividade real, na natureza existente em si mesma? O que tem a ver a natureza com nossas operações de agrupar e contar? Se a aritmética pertence aos *a priori* da mente pensante, como deve ser entendido o direito de sua aplicação aos *a posteriori* da natureza?

### c) Lógica matemática e lógica filosófica

Há muito que se sente a necessidade de pesquisas que tratem de problemas do tipo indicado; elas são feitas sob {162} o título de Filosofia da Matemática ou Teoria do Conhecimento Matemático. Mas a lógica formal, no sentido antigo, ou a matemática formal, ambas referidas a conceitos e sentenças, por exemplo, a objetos e estados de

coisas em generalidade formal, precisam igualmente de uma fundamentação e de uma avaliação crítico-gnosiológica. E esse trabalho crítico-gnosiológico tem um significado mais profundo do que o aritmético, uma vez que o campo apofântico, por sua natureza, opera numa camada de conhecimento mais profunda e mais fundamental do que a aritmética e do que as demais disciplinas matemáticas, de nível superior. As formas e os princípios fundamentais que pertencem à predicação enquanto tal devem, em primeiro lugar, ser esclarecidos. Eles remetem à possibilidade formal de cada afirmação singular e são princípios de todo procedimento dedutivo, fundamentado na essência da predicação enquanto tal. Como eles abrangem toda esfera de conhecimento, logo abrangem também cada um dos campos matemático-formais.

Agora, no entanto, deve-se observar que a lógica apofântica pode ser construída também como disciplina matemática, de modo puramente objetivo e sem clareza final sobre os princípios. Em se tratando da construção de teorias, a nova “lógica matemática” opera excelentemente. Mas o que seus representantes costumam dizer sobre o conhecimento e o sentido das proposições e dos conceitos básicos está cheio de inconsistências. Por esse motivo muitos, do ponto de vista da filosofia, opuseram-se vigorosamente à matematização da velha lógica formal e declararam que a nova disciplina matemática, praticada desde Boole, era inconsistente. Excessos críticos do tipo que encontramos em homens de grande mérito, como Lotze e Windelband, não teriam sido possíveis se tivessem uma compreensão mais profunda da natureza da metodologia matemática.

O desenvolvimento de uma teoria dedutiva e de uma disciplina que almeje ir além do começo primitivo, qualquer que seja, exige o método matemático específico, a saber, o simbólico-computacional. O manuseio engenhoso do método, sua adaptação às diferentes áreas de dedução, a exposição real e a descoberta construtiva das teorias matemáticas que dominam essas áreas, é assunto para o gênio matemático e para o constante treinamento matemático. Por conseguinte, esse campo deve ser deixado, sobretudo, para os matemáticos. {163} O mesmo vale, conseqüentemente, para a lógica formal.

A natureza das coisas exige aqui um necessário trabalho de divisão. Nós devemos sempre distinguir entre lógica matemática e lógica filosófica, ou: entre a lógica do matemático e a lógica do filósofo. Os matemáticos são, como eu busquei mostrar em minhas *Investigações Lógicas*, os técnicos da teoria dedutiva. A questão do filósofo, por outro lado, é a do fundamento crítico e a da avaliação final. Uma e outra dessas lógicas exige uma disposição de espírito essencialmente diferente da da outra.

Alguém pode ser um excelente matemático e ainda assim ser totalmente incapaz de sequer entender a problemática e a metódica crítico-gnosiológicas, e muito menos de dominá-las. E, por outro lado, alguém pode ser um excelente filósofo, mas totalmente incapaz na descoberta e no aperfeiçoamento do método especificamente matemático. O matemático, como nós já o expressamos, não é nenhum teórico puro, nenhum representante do interesse teórico no sentido último e definitivo. Pelo contrário, ele é apenas um técnico engenhoso, um projetista, que aprofunda objetivamente e irrefletidamente os múltiplos encadeamentos formais e constrói as teorias correspondentes como estruturas técnicas.

Assim como o mecânico prático constrói máquinas, sem precisar usar para isso uma visão última da essência da natureza e de suas leis, assim o matemático constrói teorias sobre produtos, estados de coisas, números, grandezas, multiplicidades, sem uma visão última da essência das teorias em geral e da essência dos conceitos e das leis constitutivas para tais elementos: mesmo que ele esteja constantemente operando com eles. Ele não precisa de claridade última quanto ao sentido, aos limites e às fontes de validade objetiva dos saberes matemáticos. Ele se volta para os objetos matemáticos como objetividades pré-dadas, não se põe a refletir sobre as fontes subjetivas e as interrogações últimas sobre o sentido e a possibilidade de objetos que se constituem subjetivamente. Fazer isso é o trabalho do filósofo. Não há necessidade de resolver essas questões e nenhuma {164} técnica matemática presta-se a isso. Nenhuma habilidade, não importa quão bem consolidada seja, com relação a diferenciais, a integrais, a logaritmos, e o que quer que seja, pode ajudá-lo de alguma forma a obter o que só pode ser obtido filosoficamente. Ele não procura nenhuma dedução ou construção matemática, e sim clareza sobre o sentido e a validade objetiva dos princípios que tornam os processos de dedução e de construção racionais e possíveis.

#### d) Ciência Natural e Filosofia

Naturalmente, esta discussão concerne à Mathesis formal completa. Se ela trata dos problemas de maneira puramente objetiva e numa orientação natural, então ela é matemática e pertence ao domínio dos pesquisadores matemáticos. Do mesmo modo a ciência natural, enquanto ciência objetiva da natureza, pertence ao domínio dos cientistas naturais. O processo ali é epistemologicamente ingênuo: nós nos limitamos a olhar para as coisas, a tomá-las como dadas e perguntar o que é lícito dizer sobre elas. Nós vivemos na evidência, mas não refletimos sobre a evidência. Nós nos deparamos com as coisas, temo-las como dadas, mas não refletimos e investigamos, através da reflexão, o que significa a doação, de que modo, semelhantemente, algo assim como a doação é possível.

Na experiência, coisas (*Dinge*) são dadas; no cálculo, na combinação, números e combinações são dados, e assim por diante. Numa linha ingênua de pensamento, própria da ciência no sentido familiar e natural, começa-se com o trabalho de consideração da doação dos respectivos campos científicos: o que é válido para tais objetos? Quais são suas propriedades, a que leis estão eles submetidos? Nós vamos para o trabalho, deduzimos e derivamos a forma de conceitos e frases, nós vivenciamos passo a passo a evidência, induzimos e vivemos a preferência pela probabilidade, e assim por diante. Pensa-se, reconhece-se, opera-se cientificamente, mas sem investigar os princípios dos quais dependem, acima de tudo, o sentido último, o direito, a fonte da validade objetiva.

A filosofia se estabelece agora acima de todas as ciências naturais. {165} Ela adota uma direção de pensamento completamente antinatural, desde que não tome nada como previamente dado. Nenhum objeto, nenhum campo a ser investigado, mas também nenhuma obviedade do método, nem a forma do pensamento, a subjetividade do pensamento, a relação com a objetividade, a evidência etc. De maneira jocosa e significativa, pode-se chamar a filosofia de ciência não-natural ou sobrenatural.

De qualquer modo, é importante deixar clara essa relação. E reconhecer que ela só é nociva se a filosofia estiver sobrecarregada de teorias que pertençam à esfera das ciências naturais. Essa mudança é o resultado de todo o desenvolvimento histórico-filosófico. A filosofia era originariamente ciência universal. Despertaram assim muito cedo os escrúpulos epistemológicos e as dúvidas genuinamente filosóficas, de um ponto de vista teórico. Eles emergiram em conexão com especulações científico-naturais.

A divisão não era ainda necessária, pois as ciências naturais, com exceção da geometria euclidiana, (não) haviam alcançado uma metodologia independente e frutífera, que as resguardasse por meio de tal fertilidade de serem seriamente abaladas pelas dúvidas crítico-gnosiológicas. Logo que isso acontecia em alguma esfera do conhecimento, ganhava, então, destaque um sistema mais rico, uniformemente coerente e metodologicamente garantido por teorias rigorosas, e assim surgia uma ciência natural especializada, tornada independente nesse movimento. Foi o caso das diversas ciências naturais, mais recentemente da psicologia e, finalmente, também da silogística, as quais representaram os últimos remanescentes da teoria natural, que para os filósofos mantinha-se ainda viva.

Somente depois da divisão de todas as teorias naturais, surge em sua pureza a tarefa filosófica. Torna-se claro que a filosofia, ou melhor, a “Filosofia Primeira”, no sentido autêntico, está igualmente relacionada a todos os campos do conhecimento e a todas as teorias e ciências naturais a serem neles estabelecidas. Ela é a ciência dos princípios, nomeadamente, a ciência do esclarecimento último, da conclusão última, todos entendidos no sentido da universalidade principial. Ela não intervém em campo algum do conhecimento, mas mesmo assim diz respeito à sua “crítica”, ao esclarecimento do seu sentido, de modo onibarrangente, uma vez que ela concerne, em princípio, a todos {166} os fundamentos, a todas as etapas metódicas e a todos os atos de pensamento que reivindicam legitimidade conforme a essência de sua operação.

A Filosofia Primeira, ou, o que é o mesmo, a crítica da razão teórica, a “Teoria do Conhecimento”, não prova individualmente os conceitos básicos, princípios e teorias presentes na ciência atual, ela não executa *in concreto*, por assim dizer, o passo a passo do necessário esclarecimento e da determinação final do sentido. Mas, em exaustiva universalidade, ela fornece tudo o que torna essa realização possível. E ela ganha essa universalidade exaustiva com base em uma exposição completa e em um esclarecimento crítico-gnosiológico de todas as “formas de pensamento”, ou seja, de todas as categorias e axiomas formais que se desdobram em teorias matemáticas nas disciplinas naturais matemáticas, e com base, da mesma maneira, no pleno esclarecimento correspondente às formas metafísicas, isto é, às categorias reais subjacentes a toda concepção de natureza e a toda determinação natural. E, finalmente, com base no esclarecimento de todas as categorias noéticas (caso queiramos admitir esta expressão, que é inteligível sem maiores dificuldades).

Tudo o que precisa ser principialmente elucidado nas ciências naturais cai no quadro das categorias e das leis categóricas, as quais são determinadas pelas disciplinas lógicas e são desenvolvidas em teorias sistemáticas, na medida em que são passíveis de idêntica teorização. Portanto, assim que a lógica mais alta, a crítica do conhecimento, realiza o esclarecimento, a doação de sentido, o significado e o exame finais, o terreno inteiro é preparado para o esclarecimento crítico-gnosiológico correspondente às ciências

naturais, e esse esclarecimento é feito implicitamente. Confirma-se, por conseguinte, que a última avaliação das ciências naturais passa pelo crivo (*das Medium*) de avaliação das disciplinas lógicas, nomeadamente, no que tange às suas categorias e princípios.

### § 32. *O problema da relação entre Teoria do Conhecimento e Psicologia*

#### a) Conhecimento como um fato subjetivo

Na conclusão da última preleção, eu comecei a dizer algo sobre o método da investigação crítico-gnosiológica. Eu {167} discorri em primeiro lugar sobre certas análises preparatórias que ainda ocorrem na esfera da naturalidade. As reflexões que com isso se iniciam tornar-se-ão mais expressivas caso eu as vincule imediatamente ao grande problema da relação entre a psicologia e a crítica do conhecimento, adiantando ulteriores considerações. Eu me lembro do esquema que nós adotamos para determinar as tarefas científico-teóricas, que são agora tomadas sob novas interpretações.

Nós dissemos poder distinguir diferentes conexões nas ciências. Se nós deixarmos de ver a ciência como um fenômeno cultural pertencente ao contexto da cultura humana, bem como ao contexto gramatical empírico, então teremos que distinguir:

1) O contexto das proposições, que são combinadas de modo peculiar nas teorias explicativas. A gramática pura e a Mathesis formal se referem a proposições em geral.

2) O contexto da objetividade, sobre o qual as proposições enunciam sentenças verdadeiras. Esse encadeamento é particularmente diferente em cada ciência, ele é o campo científico teoricamente investigado. A ontologia formal (que coincide com a Mathesis formal) e a ontologia real se relacionam com a objetividade em universalidade principal.

3) Os significados e as proposições são sempre conteúdo de atos posicionais. (Nós) dissemos anteriormente, de maneira mais vaga e geral, que a ciência tem um lado subjetivo, que ocorre na investigação e na compreensão do pensamento, da percepção, do juízo, da presunção, e afins; e nós dissemos que os atos subjetivos pertencem ao contexto da psicologia, mais precisamente, da psicologia do conhecimento.

Entrementes, nós tivemos razão de dizer que a subjetividade possui um significado especial para a compreensão da ciência como uma unidade de validade que se mostra legítima. Toda fundamentação e toda refutação acontecem na esfera da subjetividade, toda distinção normativa entre o conhecimento, em um sentido pregnante do termo, a mera opinião e a falsa convicção. O pensar no sentido forte do conhecer científico, do induzir e do deduzir, possui uma {168} unidade metodológica. Atos que têm em si a base de sua própria fundamentação motivam novos atos fundamentados, e, por sua vez, novos atos, e, assim, destacam-se encadeamentos uniformes, os quais possuem certo caráter regular, e são continuamente examinados através da evidência, ou são realizados ao modo da evidência. A Noética, enquanto doutrina judicativa do conhecimento, faz referência aos princípios dessa normalidade, ao seu sentido e às suas distinções próprias, em contraste com o que é anormal ou injustificável. Segue-se, posteriormente, a crítica do conhecimento, que tem a ver igualmente com a subjetividade e, em particular, com a subjetividade corretamente demarcada e referida à inter-relação e às conexões que existem entre significado, objeto e conhecimento,

respectivamente, portanto, à Lógica formal, à Ontologia Real e à Noética, do mesmo modo.

Surge agora a pergunta: como se comporta a Noética em relação à psicologia (nós podemos dizer Noética também no sentido mais amplo e mais alto da teoria do conhecimento)? E se nós a mantivermos na psicologia do conhecimento: a psicologia será, então, em última análise, a ciência filosófica fundamental?

Mais cedo, nós já havíamos acentuado que os sistemas de fundamentação que ocorrem nas ciências, e pertencem à sua existência objetiva, dispensam qualquer relação essencial com uma subjetividade individual específica. Por exemplo, quando se diz que, com base nas observações e no atual estado do saber, isto e aquilo é provável. Há decerto uma relação aqui com a atual geração de investigadores, suas observações e conhecimentos, mas o contexto básico deixa-se elevar a uma generalidade livre de qualquer individualidade empírica. Se, em geral, houver um saber deste ou daquele conteúdo, e, além disso, nenhum saber que pertença à mesma matéria, então uma presunção do conteúdo correlativo é em alguma medida provável. Dessa forma, os princípios dizem respeito a toda fundamentação subjetiva, e são livres de referência a qualquer subjetividade específica, a qualquer ser humano em sua relação com o tempo, suas disposições acidentais de conhecimento e seus atos cognoscitivos.

Todavia, poder-se-ia dizer, a princípio, que mesmo que determinados indivíduos e suas relações psíquicas e psicofísicas sejam desconectados na regressão aos princípios, uma relação com a subjetividade em geral deve, no entanto, ser necessariamente {169} mantida. Juízos desta e daquela forma fundamentam a legitimidade de juízos de forma correlativa. Se se sabe isto e aquilo, tem-se, então, na sequência o direito de assumir isto e aquilo. “Alguém” tem o direito, o conhecimento é universalmente enquanto conhecimento o pensamento de alguma pessoa, quem quer que seja, o juízo é sempre ainda juízo, que é um ato psíquico, e igualmente o presumir, o questionar etc. Por que os princípios que se referem à subjetividade em geral, aos juízos em geral, ao presumir em geral, e afins, deveriam ser abandonados à psicologia? Pelo contrário, não seria da alçada da psicologia enquanto ciência estabelecer um conhecimento universal e o mais universal possível sobre o psíquico?

Portanto, o método que parece ser exigido na solução de problemas crítico-gnosiológicos parece igualmente certificar o fato de que ele se ocupa também de investigações psicológicas. Esses problemas residem, de acordo com nossas explicações anteriores, na relação entre idealidade e objetividade, por um lado, e subjetividade, por outro. O conhecimento é um fato subjetivo, ele se efetua no sujeito cognoscente, numa multiplicidade de atos intelectivos: percepções, lembranças, expectativas, juízos, suposições, dúvidas, intelecções, justificações e afins.<sup>4</sup> Esses atos subjetivos, determinados temporalmente, mudando e fluindo, devem ter um conteúdo supratemporal de significado. Proposições, provas, teorias não devem ser conteúdos no sentido real (*reellen*), não devem ser momentos dos atos subjetivos do julgar, do provar etc. E os atos, que têm tais conteúdos ideais de significado, devem estar relacionados aos

---

4 Não é preciso dizer que o conhecimento é um fato subjetivo, é um fato do pensar, do juízo, caso eles devam ser conhecimento e devam ser construídos numa multiplicidade de outros atos, percepções etc., que são intrinsecamente uniformes com eles? No entanto, os juízos têm, sobretudo, um conteúdo de significado (caso consideremos o significado em um sentido pregnante do termo), juízos e possíveis componentes de juízo etc.

objetos (*Gegenstände*): os objetos, suas propriedades e relações, devem ser pensados no pensamento, reconhecidos no reconhecimento evidente (*einsichtigen*). E, no entanto, isso quer dizer que os objetos são o que são, caso sejam pensados, caso sejam vistos, caso sejam presumidos e esperados com perspicácia ou não. {170}

b) A exigência de clareza reflexiva final sobre a relação entre idealidade e objetividade para a subjetividade

Como devemos nós lidar com esses problemas? Naturalmente, um filosofar e um argumentar de cima e de fora não pode nos levar à meta desejada. Em outras palavras, os problemas não serão solucionados enquanto estivermos satisfeitos com os termos naturais e geralmente bastante vagos com que pensamos sobre significado e categorias de objeto, por um lado, e sobre categorias noéticas, por outro. O trabalho dos lógicos deixou já uma certa impressão sobre tais categorias, antes mesmo das ciências naturais particulares, que encontram muitas vezes ensejos suficientes para recorrer de modo universal ao significado, ao objeto e ao ato posicional, e para nomear seus tipos principais como proposição, verdade, conclusão, percepção, juízo, evidência, probabilidade etc. Ao escolhê-los como campo de trabalho específico, o lógico faz obviamente uma delimitação mais rigorosa e aí deixa sua contribuição. Porém, enquanto ele não for um crítico do conhecimento, enquanto ele, por exemplo, estiver operando apenas com a matemática formal ou com a teoria das probabilidades, ou exibindo atos posicionais e diferenças entre evidências de modo extrinsecamente morfológico, faltar-lhe-á o esclarecimento e a determinação final do sentido, que exigem a solução dos problemas descritos.

O que é um esclarecimento e uma determinação final de sentido? Esses parecem se dissolver completamente no meio de análises psicológicas. O lógico formal pode ser muito grosseiro quando se trata de determinar o sentido de seus conceitos fundamentais. É suficiente que ele tenha em mãos os conceitos que necessita, basta que ele veja e domine as diferenças que estão em questão na utilização dos sistemas matemático-dedutivos. E o mesmo no caso das outras esferas lógicas. Nós ouvimos dizer que a univocidade e a estabilidade do conceito que a teoria matemática pressupõe não precisam ser uma singularidade e uma estabilidade efetivas. Pelo contrário: a mesma matemática, a mesma aritmética, junto com as demais disciplinas superiores, podem ser interpretadas no sentido de diferentes tipos numéricos.<sup>5</sup> E se {171} tivermos o número na conta de um fato psíquico, de uma formação acidental da constituição psicológica humana, ou se ele valer como algo diverso, isso é ainda irrelevante para a teorização da aritmética. Nós chamamos a atenção também para o fato de que a construção de uma teoria dedutiva exata pode, em certa medida, permitir que conceitos equivalentes (que não precisam ser definidos com maior precisão aqui) valham como idênticos.

---

<sup>5</sup> Mas um desenvolvimento superior da matemática como ciência exigiria que tudo aqui fosse distinguido de maneira clara. Temos que comparar e discriminar: 1) a ciência natural como ela é facticamente; 2) a ciência natural em seu perfeito fundamento e formação, a ciência lógica. A clarificação da metafísica crítico-gnosiológica requer, na verdade, a segunda, e, por essa razão, o filósofo exercer-se-á na crítica do sentido e será obrigado a fazer acréscimos que conduzam de 1) a 2), nomeadamente, em termos dos princípios fundamentais. Cf. também 143 e segs. (Cf. abaixo na p. 190 e na sequência).

Conceitos equivalentes são conceitos com sentidos diferentes, mas que podem ser substituídos um pelo outro *salve veritate*. Na dedução, portanto, eles funcionam como conceitos de igual valor. Deve ser levada em consideração também a possibilidade de que os conceitos fundamentais sejam falsamente interpretados pela reflexão teórica, mas que isso não traz nenhum dano consigo, caso o instinto e a habilidade na implementação efetiva da teoria permitirem que a interpretação correta entre em cena, e se os obstáculos perigosos que a falsa interpretação acarreta sejam contornados pela força desse instinto. A lógica matemática oferece evidências para tudo isso. É o caso, por exemplo, de Schröder, a quem caberia o mérito pela matematização da silogística, que imputou à proposição categórica universal este significado: a classe de A está incluída na classe de B. E mesmo para a proposição hipotética “se U é válido, V é válido”: a classe de segmentos de tempo (em que U vale está incluída na classe de segmentos de tempo em que V vale).

O que é suficiente no funcionamento natural da lógica formal, em relação à estável determinação e fixação de sentido das categorias lógicas, evidentemente não basta para os fins da crítica do conhecimento.<sup>6</sup> Nós exigimos, pois, nada menos do que a compreensão última. Portanto, se nós quisermos chegar à claridade no modo como o ato, o conteúdo de significado e a objetividade permanecem solidários entre si, e não somente em generalidade, mas conforme todas as suas características particulares e configurações, e se por meio dessa base quisermos chegar a uma compreensão plena do que o conhecimento e a ciência constroem em última instância, e, correlativamente, o que é a natureza e o que são a objetividade real e a ideal em última análise, então toda ingenuidade, toda certeza meramente instintiva e quase-clareza, que confiam integralmente no instinto e no saber-fazer, {172} devem ser rejeitadas. De fato, deve também servir de pressuposto que todas as dificuldades abismais que nos parecem quase insondáveis à primeira reflexão, e que nos deixam à beira do desespero teórico, são dificuldades, em primeiro lugar, que decorrem do fato de que conceitos naturais e axiomas naturalmente implementados que figuram como os princípios de nosso procedimento, com sua confusão e vagueza, seguem juntos de maneira ambígua, em segundo lugar, mesmo que eles fossem inequívocos, implementá-los ingenuamente não seria suficiente, já que eles devem, pelo contrário, após um exame reflexivo, manifestar também sua verdadeira referência a nós,<sup>7</sup> e de um modo que eles em nada sejam afetados por nossos preconceitos naturais, preconceitos confusos que tendem a turvá-los na bruma de falsas interpretações.

A reflexão filosófica interroga a relação entre idealidade e objetividade para a “subjetividade”, para a consciência; ela pergunta, por exemplo: como a proposição se relaciona com o juízo, a objetividade com o juízo, como a proposição universal se relaciona com o ato correspondente do juízo universal e como ela remete à objetividade, como a evidência pode universalmente ter algo a ver com o objeto? Pois bem, nós temos que entender completamente o que se entende sob o título de proposição,

---

<sup>6</sup> Portanto, essa é a diferença a ser feita acima.

<sup>7</sup> O que isso significa, referência verdadeira? Exemplo! A visão reflexiva baseia-se na relação de objetividade (ideal e real) com a consciência.

proposição universal, juízos, juízos universais, evidência e afins. O que, na prática, é suficiente para a técnica e a teoria silogísticas não é suficiente para nós.

A fim de mensurar o campo inteiro dos problemas, nós devemos distinguir o mais nitidamente possível todas as diferenças categóricas de significado e de formas de objeto, todas as categorias essencialmente diferentes de atos posicionais e todos os tipos de evidência. Não devemos nos deixar iludir por qualquer equivalência, por qualquer identidade essencialmente fundada de objeto. O fato de que atos diferentes visam a mesma objetividade em sua essência, e possivelmente até signifiquem o mesmo sentido idêntico, ou que duas formas de proposição possam na verdade ser representadas uma em relação à outra: tudo isso nunca deve nos induzir a identificar atos ou significados, mas devemos antes ser cautelosos (sobre isso) e despertar a clara consciência de que este e aquele ato são diferentes, mas que estão em uma relação tão peculiar quanto é necessária para que sejam conduzidos à identificação, que esta e aquela forma de significado são diferentes, mas que são {173} equivalentes no que diz respeito à sua validade. Logo, em que consistirá o processo final de esclarecimento da teoria do conhecimento?

O estudo dos atos que incluem significados em si mesmos e se referem a objetos, e das formas diversas em que persistem essas relações imanentes, pode bastar para nos auxiliar na tarefa. Nós temos que olhar e ver o que exatamente está diante de nós, com que a consciência se assemelha claramente, se ela significa algo ou se há nela um componente, um traço que esteja presente que pode ser chamado de significado ou objeto; e, em caso negativo, isso será esclarecido pelo fato de que se trata de um discurso sobre a imanência, por motivos intuitivamente justificáveis. O que, por exemplo, deve ser encontrado quando vários atos diferentes têm o mesmo sentido, ou vários atos diferentes não têm o mesmo sentido, e ainda assim são direcionados para os mesmos objetos. Portanto, toda a investigação se move na esfera da subjetividade, na esfera da intuição que a torna evidente, da consciência intuitiva. Nós esclarecemos os conceitos matemáticos e ontológicos através de um recuo à subjetividade, nós perguntamos o que eles propriamente significam. Eles não significam nada de psicológico. Mas nós só obtemos a resposta através da evidência e da intuitividade, nas quais o conceito está referido à clara visão correspondente e tem seu significado manifestamente preenchido.<sup>8</sup> Os conceitos noéticos são, eles próprios, conceitos cuja ocorrência é psíquica, de juízos, conjecturas etc. Consequentemente, nós visamos o psíquico em si, e se quisermos investigar as relações recíprocas e a possibilidade de uma objetividade chegar à subjetividade na consciência, a possibilidade de teorias e leis objetivas serem válidas, e assim por diante, então devemos naturalmente nos instalar ainda mais dentro desta esfera de investigações subjetivas. Como a representação permanece relacionada ao objeto? O que significa dizer que um objeto é dado na percepção etc.? Tudo isso, portanto, é absolutamente psicologia.

Esse primeiro esboço do método a ser seguido na solução de problemas epistemológicos remonta a uma característica antiga e muito popular da teoria do conhecimento como ciência da essência e da origem do conhecimento. A opinião

---

<sup>8</sup> Surge aí então o problema da constituição. Esclarecimento como evidência e esclarecimento como investigação da "origem" não são a mesma coisa.

corrente era a de que a essência do conhecimento devia ser apreendida em sua origem, e a interpretação usual parecia ser óbvia, ao ter a origem em si mesma na conta de uma {174} origem psicológica. No entanto, em oposição direta a essa interpretação, apesar de tudo o que foi dito, e dentro dos devidos limites, também pretendo assumir uma posição a ser seguida. Não devemos sucumbir à grande tentação de confundir teoria do conhecimento e psicologia. E não somos autorizados a fazer isso, basicamente, depois de termos resolvido os problemas de uma forma muito mais nítida e radical do que a filosofia tradicional o havia feito. Também não podemos cair seriamente na tentação de misturar a teoria do conhecimento com a metafísica e, como é de praxe, resolver seus problemas através de substrações metafísicas.

### c) O problema da possibilidade de uma teoria do conhecimento não-psicológica

O grande problema da relação entre teoria do conhecimento e psicologia começou a nos ocupar na preleção passada. Trata-se, por assim dizer, do mais importante dos problemas que restam no pórtico de entrada para a teoria do conhecimento. A posição que se assume sobre ele é decisiva para o tipo de teoria do conhecimento que se pratica, ou seja, é decisiva para o método gnosiológico e, portanto, para o êxito ou fracasso das metas postas pela teoria do conhecimento. E como toda filosofia depende da teoria do conhecimento, você já pode estimar no momento e por completo o alcance principal desse problema.

As considerações que fizemos de início pareciam exigir um fundamento psicológico para a teoria do conhecimento. Os problemas gerais que então se colocavam eram: como a idealidade da unidade de significado e como o ser-em-si dos significados e da objetividade supostamente conhecida se manifestam na subjetividade dos atos cognoscitivos, dos atos de representar, julgar, presumir etc.? Como deve ser entendida a realização do conhecimento? Correlativamente a isso, o que significam o ser-para-si da objetividade conhecida e o valer-por-si da verdade? Eles se referem a todos os tipos e formas de atos cognoscitivos, de significados e objetividades, e se referem a todos os assim chamados princípios, sobre os quais o pensamento cognoscitivo deve se exercer em consideração formal, ontológica e noética. Se a {175} subjetividade está envolvida até o pescoço no problema, como a psicologia não deveria constituir o fundamento da teoria do conhecimento?

A primeira aproximação do método pelo qual problemas desse tipo podem ser resolvidos, de fato, parecia também já tê-lo confirmado. Não é à toa que a tradição chama a teoria do conhecimento pelo nome de ciência da essência e da origem do conhecimento. Nós devemos proceder de que outro modo, a não ser psicologicamente, caso queiramos tornar inteligível o que significa, por exemplo, um modelo formal de proposições, as quais são ainda uma unidade ideal, funcionam como conteúdo de juízo e determinam o direcionamento do juízo rumo à objetividade? Nós deveríamos proceder de que outro modo, a não ser tornando presente na intuição interna concreta um juízo em que tal proposição seja o conteúdo referido? E se quiséssemos esclarecer algo em geral sobre um objeto individual, por exemplo: como esse poderia ser dado na consciência ela mesma? Nós deveríamos proceder de que outro modo, senão presentificando a percepção de um objeto individual e sondando mais profundamente

seu sentido, uma vez que a percepção é o ato que pretende tornar o objeto diretamente presente para nós? Não só a investigação se perfaz na subjetividade, como qualquer outra investigação, mas a própria subjetividade é visada inquisidoramente. Nós buscamos naquilo que é subjetivo e na sua natureza particular, determinada de tal ou qual maneira, o que significa a presença do objeto e, por outro lado, o que significa o conteúdo imanente de sentido. Muitos concluirão aqui na verdade que ninguém é capaz de sair de sua subjetividade, e que a investigação, desse modo, só pode ser realizada subjetivamente; logo ela deve ser necessariamente uma inquirição psicológica. Nós preferimos, porém, ser cautelosos. Porque o mesmo vale para todos os gêneros de ciência. Ainda que o cientista físico observe o mundo natural, submeta as coisas à experimentação e adquira com isso o conhecimento da natureza, ele não pode ultrapassar a esfera de sua subjetividade. De acordo com esse argumento, toda investigação fisicalista seria *eo ipso* uma investigação psicológica. Uma consequência, porém, que deveria ser questionável. Essa consequência questionável, sobre a qual reservamo-nos o direito de não tomar posição, chama a atenção para o fato de que surgem aqui todos os motivos para procedermos com precaução e tomar cuidado com o chão escorregadio.

Como, porém, algo pode ser extraído do fato de que recuamos para a subjetividade na investigação gnosiológica, do fato de que convertemos o subjetivo em objeto (Objekt) de consideração, tal como a psicologia sempre o fez, e do fato de que é nosso dever proceder assim, já que os problemas se referem precisamente à subjetividade? Em suma, como a subjetividade poderia apreender a objetividade e a idealidade?

E, ademais, a despeito de todas as obviedades, eu penso que tal interpretação da teoria do conhecimento e de seu método (que a torna dependente da psicologia) deve ser marcada como um psicologismo fundamentalmente errôneo. Nós chegamos aqui numa encruzilhada. O pecado especificamente epistemológico, o pecado contra o Espírito Santo da filosofia, e infelizmente também o pecado original, com o qual se deu a queda necessária do homem, após despertar do estado de inocência epistemológica, é a confusão entre consciência e alma, entre teoria do conhecimento e psicologia. A tentação, contudo, não é tão grande para nós, que, basicamente, não aceitamos os problemas epistemológicos em seu estado historicamente confuso, mas temo-los elaborado em conexão com o esclarecimento da ideia de uma teoria pura da ciência e de uma forma totalmente diferente e incomparavelmente mais criteriosa. Isso vale, como eu gostaria imediatamente de acrescentar, para uma segunda tentação além dessa, que fundamenta a teoria do conhecimento histórica na metafísica e quer resolver os problemas radicais do esclarecimento epistemológico através de substrações metafísicas.

Absolutamente, é óbvio que a teoria do conhecimento, de acordo com todas as nossas considerações anteriores, precede a totalidade do conhecimento e das ciências naturais e encontra-se em uma linha<sup>9</sup> completamente diferente da ciência natural. Se

---

<sup>9</sup> Em uma linha completamente diferente: tratar-se-ia de uma falsa Metabasis querer derivar resultados crítico-gnosiológicos da ciência natural. O pensamento que busco elaborar adiante, porém, é diferente, como se a indubitabilidade que falta no conhecimento natural estivesse em questão. Mas poderia a matemática, digamos, por exemplo, os axiomas aritméticos, serem absolutamente evidentes? Algo poderia ser deduzido deles como termos principais para a crítica do conhecimento, isto é, ser em geral logicamente derivado deles? O sentido das

se tornam em geral problemáticos o conhecimento e a ciência, nomeadamente, no que concerne à possibilidade e ao sentido de sua validade e realização objetivas; e se nós em geral não entendemos a ciência, como poderíamos fazer uso de qualquer {177} uma das ciências naturais para obter esse entendimento? E toda ciência é ainda natural, desde que nós não percamos de vista esse entendimento. Enquanto estivermos no estado de inocência epistemológica e não tivermos provado da maçã fatal sob a árvore do conhecimento filosófico, a saber, a da posição do problema crítico; enfim, enquanto toda ciência permanecer certa, poderemos nos contentar com todas elas, sua evidência imanente nos deixará plenamente satisfeitos. Na medida em que nas ciências persistirem os encadeamentos teóricos, poderemos nos beneficiar dos resultados sólidos e bem fundamentados para todos. No momento, porém, em que cairmos na dúvida crítica, em que a Esfinge da crítica do conhecimento pronunciar seu enigma, então toda e qualquer ciência, não importa quão atraente seja, redundará em nada para nós. Elas já não poderão nos oferecer aquilo que nos falta. Todas as questões-enigma se resumem nesta: nós não entendemos em absoluto a ciência. No que reside: nós não entendemos nenhuma de suas realizações tão continuamente exaltadas. E isso em uma radical universalidade. Logo, o verme da dúvida ou da não-claridade infestará cada um dos conhecimentos particulares.<sup>10</sup> Nenhum dos resultados científicos obtidos naturalmente está livre disso, portanto não poderemos usar nenhum deles para extrair, na forma de premissa, aquilo que procuramos, que é a resposta a essas perguntas.

Fica, portanto, decidido desde o início que extrair premissas da psicologia, dessa ciência natural preestabelecida, de modo a derivar dela resultados epistemológicos, significa perder desde a base o sentido dos autênticos problemas epistemológicos. E o mesmo vale para a metafísica. Aqui nós simplesmente teríamos que dizer que a metafísica pressupõe a teoria do conhecimento (se houver tal coisa), então ela não pode servir de apoio para a teoria do conhecimento. O fato de que a possibilidade e o sentido da validade objetiva do conhecimento são um mistério para nós constitui o motivo mais radical pelo qual as ciências naturais não oferecem nenhum conhecimento definitivo da efetividade física e psicológica e, por isso, exigem uma metafísica enquanto ciência do ser absoluto. Se for esse o caso, então o sentido último de toda realidade, que em relação ao conhecimento consiste apenas no que se postula como real e se determina de tal ou qual {178} maneira, é também problemático para nós. Portanto, a despeito de toda ciência natural, nós não sabemos o que é a realidade, nem em que sentido poderemos tirar vantagem dos resultados científicos como sendo definitivos para a realidade. Assim, a metafísica só se torna possível através da teoria do conhecimento e da crítica cognoscitiva exercida sobre as ciências naturais. *Nota bene*: a metafísica e não a fantasia.

---

proposições crítico-gnosiológicas é diferente do sentido das proposições naturalmente lógicas. Os estados-de-coisa crítico-gnosiológicos são diferentes dos estados-de-coisa naturais etc. Isso deve ser considerado com cuidado e profundidade. Porém, o que foi exposto acha igualmente sua justificativa. Se estou confuso, na verdade não tenho o direito de fazer uso do que aí supõe-se ser válido, especialmente se meu desejo é apenas remover tal confusão.

10 É claro que surge imediatamente a dúvida: então não pode haver também nenhuma crítica do conhecimento. Como ela deve começar? Se todo começo é já um passo no conhecimento, não é este questionável, não é este afetado pela mesma dúvida?

Por conseguinte, tudo isso estaria, desde o começo, assegurado. Mas nós não podemos nos satisfazer com aquilo que foi dito. Em se tratando de nossa etapa preparatória, é claro que a metafísica não apresenta qualquer dificuldade, e sim a psicologia. Sentimo-nos pressionados por um terrível dilema. Não é possível combinar teoria do conhecimento e psicologia, nem fundamentar aquela na psicologia. Isso contradiz o sentido da teoria do conhecimento. Teoria do Conhecimento sem psicologia: isso também não é possível. Aquela, como o próprio nome sugere, consiste numa certa investigação científica do conhecimento. O título conhecimento, no entanto, refere-se a atividades psíquicas. Investigando psicologia, nós nos ocupamos ainda *eo ipso* a fazer psicologia. Nós devemos indicar o resultado: não pode existir em geral nenhuma teoria do conhecimento? Principalmente, os problemas são de impossível solução? Com efeito, seria duro admitir tal coisa. As diversas ciências naturais estão bem diante de nossos olhos: elas reclamam o estatuto de ciências que discorrem sobre o existente; de acordo com sua forma, elas são regidas pelas leis lógicas. Mas a pergunta “o que isso significa?”, que é clara e isenta de qualquer perturbadora confusão, quer dizer o seguinte: o conhecimento encontra uma objetividade, ele tem um sentido, de acordo com suas formas de significado, ele é regido por leis formais e outras afins. Será que essas perguntas devem ser insolúveis? Insolúveis, na verdade, em princípio? Deve-se pensar, no entanto, que as perguntas racionais permitem uma reflexão e uma resposta racionais. Portanto, nós não queremos abrir mão da possibilidade da teoria do conhecimento tão rapidamente, sem antes considerá-la, pelo menos, com o devido cuidado.

### § 33. O ceticismo gnosiológico

A teoria do conhecimento é dirigida contra a ingenuidade das ciências naturais. Assim que seus problemas são formulados e apreendidos em toda sua extensão, sentimo-nos instalados no ponto de vista de um ceticismo peculiar. {179} Adotá-lo e mantê-lo é a exigência primeira e implacável da teoria do conhecimento. Esse ceticismo não é menos radical do que qualquer um dos ceticismos extremos: refere-se a todo conhecimento dado e à ciência em geral. Mas ele tem um sentido completamente diferente de qualquer ceticismo da tradição histórica. O sentido desse ceticismo gnosiológico já foi insinuado. Em contraste com o ceticismo histórico, queremos agora caracterizá-lo com maior precisão, a fim de vinculá-lo ao esclarecimento necessário da possibilidade de uma teoria do conhecimento e da essência do método gnosiológico.

a) O ceticismo dogmático como expressão da falta de clareza sobre o sentido e a possibilidade da ciência objetiva

Com o estabelecimento do problema da teoria do conhecimento começa a filosofia autêntica. Portanto, somos os iniciantes da verdadeira filosofia, atravessando os pórticos da teoria do conhecimento e entrando em suas dependências, nas dependências desse ceticismo. E é aí que nos ocorre uma bela palavra herbartiana: todo iniciante capaz de filosofia, diz Herbart, é cético. Mas todo cético, como tal, é também um iniciante. Aquele que jamais foi cético em sua vida jamais experimentou o choque agudo de

suas primeiras ideias e opiniões familiares, as quais permitiam por si mesmas distinguir entre acidental e necessário, entre dado e suposição. Mas aquele que permanece cético não permite que seus pensamentos amadureçam.

Essa excelente passagem mostra, por assim dizer, o significado pedagógico do ceticismo. Ela diz respeito à importância do ceticismo na educação do pensamento filosófico. Através dele, a razão individual se liberta de todas as amarras que lhe foram impostas no entrelaçamento da vida histórica e individual e luta para se tornar consciente de sua autonomia. Essa consciência é um pré-requisito para todo filosofar. {180}

Para nós, no entanto, entra em consideração um ceticismo de outro tipo, com uma função de algum modo diferente; um ceticismo muito mais radical. O ceticismo gnosiológico provoca o mais amplo choque em toda crença e em todo conhecimento; ele atinge o pensamento em suas raízes. Ele não adere às crenças e pareceres individuais do sujeito empírico, nem à totalidade das convicções nas quais o sujeito havia confiado anteriormente. Pelo contrário, ele compromete a possibilidade principal e universal do conhecimento em geral. Ele coloca em questão todas as fontes de conhecimento das quais a ciência, com o conjunto inteiro de suas teorias, deriva sua validade objetiva.

O ceticismo gnosiológico pode ser cético dogmático e cético crítico. O ceticismo histórico era dogmático. Ou seja, ele era, sob todas as formas, uma teoria, e aproximava-se de uma teoria do conhecimento. Essa queria provar com argumentos e evidências a impossibilidade do conhecimento, seja a impossibilidade do conhecimento em geral, seja a impossibilidade de qualquer tipo fundamental de conhecimento. No entanto, nós percebemos a função teleológica desse ceticismo dogmático na história da filosofia como preparação para o ceticismo crítico, ou seja, o ceticismo que constitui o necessário começo da teoria do conhecimento e que determina seu fundamento. Em todo ceticismo dogmático, o momento crítico está implícito (isso é dizer muito), mas trata-se de um momento que não chegou ainda à pureza do esclarecimento. Em contraste com o ceticismo dogmático, o crítico não é uma teoria, mas uma tomada de posição e um método.

O ceticismo dogmático surgiu imediatamente após o desenvolvimento dos primeiros estágios da filosofia e da ciência gregas. O conflito em que se enredaram reciprocamente as primeiras tentativas de teorizar em conjunto a realidade, o aparente rigor da argumentação, pela qual diferentes filósofos não conseguiram, entretanto, provar senão teses diametralmente opostas, e por último o agudo conflito do conteúdo de suas teorias com o testemunho da compreensão humana natural: esses foram os primeiros motivos da reflexão crítico-gnosiológica. A investigação foi forçada a voltar das coisas para as formas de conhecimento e para os métodos de conhecimento, e para as fontes de onde o conhecimento {181} extrai sua validade. Esse constrangimento a que foi levada a razão humana favoreceu o despertar do ceticismo, o qual chegou, diante daquele conflito, à conclusão de que uma verdade objetiva e um conhecimento objetivamente válido são impossíveis. No começo, havia uma séria dúvida sobre a alcançabilidade das metas que a ciência principiante estabeleceu. Com a tendência dos gregos a extremos, logo surgiram dúvidas radicais quanto à possibilidade da ciência em geral, especialmente porque, naquela época, faltava uma ciência que tivesse a forma de um sistema absolutamente racional e portador de conhecimento

efetivamente comprovado: isso se deixarmos fora de consideração as primeiras aquisições da geometria.

Os sofistas, esses primeiros céticos dogmáticos, não se contentavam em duvidar. Eles negavam, numa radical universalidade — e às vezes com declarações extremas — a verdade objetiva em geral e a possibilidade de qualquer conhecimento objetivamente válido. E eles não negavam simplesmente, mas fundamentavam essa negação mediante argumentos teóricos. Havia obviamente coisas absurdas em sua argumentação. Eles exigiam os fundamentos da própria alegação de validade objetiva do conhecimento e de toda justificação racional do conhecimento, que eles em tese (contestaram).

Situados na realidade atual, os sofistas agiam racionalmente como seres humanos, e assim se orientavam, estabelecendo seus propósitos de vida e os perseguindo racionalmente. Os sofistas, eu digo, como quaisquer outros seres humanos, bem acreditavam na diferença entre racional e irracional, entre verdade e erro. Eles confiavam nos cálculos aritméticos, confiavam nas previsões racionalmente práticas baseadas na percepção e na experiência. Suas teorias estavam em flagrante contradição com suas crenças efetivas, e isso quer dizer, de certa maneira, que essas teorias não poderiam cumprir propriamente, ou pelo menos não poderiam ter cumprido, a função de expressar o que elas diziam verbalmente. O que foi propriamente expresso na forma de tais teorias, o que propriamente estava escondido por trás delas, não foi tanto a séria negação do conhecimento em geral ou as sérias dúvidas sobre a validade do conhecimento em geral, mas a falta de clareza sobre o sentido e a possibilidade do conhecimento em relação à sua validade objetiva e à sua realização. O {182} conflito em que se entrava na reflexão sobre o conhecimento, a falta de clareza, cujas amarras o cético não podia romper, deviam de fato inclinar ao juízo e até mesmo à convicção de que o conhecimento efetivamente é algo impossível, de que não pode haver conhecimento no sentido pretendido pela ciência, não há validade objetiva no conhecimento. Tais convicções, porém, não podiam se sustentar nem por um segundo na vida prática, suas contradições internas não podiam permanecer ocultas. De qualquer forma, persistia nessas teorias, mesmo que elas não pudessem ser seriamente admitidas, o cumprimento de uma função essencial: a de criar a expressão mais sensível para o intelecto que se vê envolvido num grande embaraço ao fazer a primeira reflexão crítica sobre o conhecimento.

No desenvolvimento posterior da filosofia, da ciência e do ceticismo, essa função peculiar das teorias céticas tornou-se muito mais clara. As crenças nas quais se baseia a possibilidade da ação prática racional exigem sempre justificação. O ceticismo pode limitar seu alcance, mas não pode duvidar ou negar de modo realmente sério. E o mesmo vale para o conhecimento das ciências já maduras. A dúvida pode ser dirigida contra teorias individuais feitas às pressas, pode restringir ou negar a validade de teorias científicas individuais. Mas as grandes ciências, que se desenvolveram a partir do Renascimento, e ofereceram à humanidade uma abundância de teorias estabelecidas com precisão, levantam-se contra as razões céticas como ciências de valor indubitável. A transformação da realidade da vida humana, graças à técnica das ciências naturais, é usufruída por todo mundo. Todos os especialistas reconhecem a autoridade das previsões científicas, por mais céticos que sejam.

E, no entanto, sempre existirão teorias céticas, teorias dirigidas especificamente contra a racionalidade científica, mesmo depois do desenvolvimento das ciências e à revelia do seu maravilhoso e constante progresso. Eu pergunto, então: qual pode ser o verdadeiro sentido de tais teorias, uma vez pronunciadas? Certamente, só pode ser ainda a expressão mais sensível e extrema de uma desesperadora falta de clareza quanto ao sentido do conhecimento e de sua pretensão à validade objetiva. E, por conseguinte, o problema do conhecimento será tomado como sendo o problema filosoficamente {183} mais fundamental, como (aquele) decisivo para toda elucidação e avaliação definitivas da ciência.

Contudo, eu devo mencionar aqui as seguintes características do novo ceticismo em oposição ao ceticismo dos sofistas. Nós não chamamos céticas apenas as afirmações e teorias que, ao modo do ceticismo dos sofistas, negam a possibilidade de qualquer conhecimento e a possibilidade da ciência em geral; afirmações e teorias que, através da consideração da natureza geral do conhecimento, e através do exame de todas as fontes do conhecimento humano, pretendem provar que a aquisição da verdade em nenhum dos dois casos é garantida. O que nós chamamos de teorias céticas na filosofia moderna são muitas outras teorias que negam a possibilidade de uma justificação racional de qualquer um dos tipos essenciais e principais de conhecimento e de ciência, e buscam fundamentar cientificamente essa negação.

Certamente, a conexão entre as várias “fontes de conhecimento” é tal que a negação da produtividade racional de uma bloquearia todas as demais. E isso condiz com o fato de que toda teoria cética, mesmo no moderado estilo moderno, contém, em detida análise, uma contradição do mesmo tipo da que surgiu tão acentuadamente no ceticismo antigo. Trata-se em absoluto da característica essencial de todas as teorias céticas, e o critério pelo qual nós as reconhecemos: que o ceticismo, no conteúdo de suas teorias, tenta contestar e provar como sendo impossível o que ele próprio pressupõe teoricamente; ou, pelo menos, ele comete o absurdo de negar precisamente as condições essenciais de possibilidade das teorias com as quais ele mesmo forma suas argumentações céticas. A razão entra em conflito consigo mesma em todo ceticismo autêntico. O maior cético da filosofia moderna, David Hume, admite abertamente esse conflito. Ele se opõe à racionalidade de toda ciência factual, não apenas da metafísica, mas também de toda ciência natural. E, no entanto, ele declara insensato todo aquele que não se conduz na vida prática pelas crenças da ciência natural e que duvida efetivamente de sua validade. Assim, nem passa pela cabeça de Hume abandonar as novas ciências da natureza e descartá-las como ficções e tolices, junto, por exemplo, com a alquimia e a astrologia. O que seu ceticismo pode, então, significar? Na sua base mais profunda, ele não significa senão o desesperar com a possibilidade de entender a {184} realização objetiva e a validade da ciência factual.

O novo ceticismo não é propriamente dirigido contra as ciências. Ele jamais redundou em prejuízo para as ciências e jamais foi encarado por elas como inimigo. O que se levanta contra elas é a opinião (de que) a ciência nos impõe uma coerção quando nós a investigamos, ou quando nós pensamos nas teorias por ela desenvolvidas, restrição que nos induz a julgar que já possuímos uma compreensão do sentido da ciência, do sentido de suas realizações objetivas e uma compreensão dessas mesmas realizações.

Toda teoria cética é uma expressão dessa situação excruciante em que nos enredamos assim que começamos a refletir sobre a essência da ciência. De modo que, em vez de refletir sobre áreas específicas de pesquisa e sobre o que vale para elas em termos de fatos e leis, nós levantamos as questões aqui caracterizadas como gnosiológicas: o que é validade objetiva e como ela se manifesta em atos subjetivos? Como, nas múltiplas formas do conhecimento, a teoria objetivamente válida pode se tornar aquisição subjetiva e, assim, ser capaz de atingir as coisas em si mesmas? Como deve ser entendido o fato de que somos capazes, por exemplo, de representar teorias em ciências naturais que se estendem para além da percepção imediata e da experiência factual e abrangem todo o universo com seu passado e com seu futuro infinitos? E o que seria essa efetividade em si mesma conhecida pela ciência? E que sentido o significado entendido e esclarecido da ciência da efetividade prescreve para a ideia da efetividade em si mesma?<sup>11</sup>

#### b) A crítica cética como tomada de posição crítico-gnosiológica

Eu demonstrei que as teorias do ceticismo dogmático expressam o conflito interior da razão consigo mesma. A razão dá-se por plenamente satisfeita no estado natural, no teorizar das ciências naturais, {185} mas fica imediatamente embaraçada assim que começa a refletir sobre o sentido<sup>12</sup> e a possibilidade do conhecimento: um embaraço que termina com o desespero de nunca (*je*) ser capaz de entender a possibilidade do conhecimento ou a possibilidade das principais esferas do conhecimento conforme a validade e o sentido da objetividade. Mas a palavra corrente, quando não expressa necessariamente a opinião efetiva, expressa um ceticismo dogmático em vez do desespero factual, a incapacidade factual de compreender a impossibilidade objetiva dos tipos de conhecimento que lhe concernem, e oferece para isso razões teóricas com a aparência de seriedade científica (por trás das quais, é claro, surge logo a contradição).

O ceticismo crítico, que é inseparável da ideia de uma crítica do conhecimento, deixa-se distinguir do ceticismo dogmático na medida em que, nessa situação de absoluta confusão e perplexidade, abandona toda teorização e negação dogmáticas com respeito ao conhecimento. O ceticismo gnosiológico não nega, portanto, o conhecimento, não nega nenhuma das ciências existentes, e sob nenhum aspecto ele as rejeita, nem em termos de validade prática nem em termos de racionalidade. Mas ele deixa aberta a questão universal do conhecimento e da ciência; ele faz de todo conhecimento e de toda ciência um problema. Nós podemos dizer também que ele “põe toda a ciência em questão”, mas não no sentido do ceticismo dogmático, como se ele declarasse a ciência injustificada ou infundada. Sua posição é marcada pela total perplexidade em relação ao sentido e à possibilidade do conhecimento. Ele diz para si mesmo: a reflexão sobre a essência e as fontes de validade do conhecimento, sobre o sentido de sua objetividade e coisas afins, expulsou-me do Paraíso da inocência epistemológica. Se me instalo no ponto de vista da ingenuidade, no hábito do pensar natural e do teorizar

---

11 O que “sentido” quer dizer aqui? O que, afinal de contas, diz respeito à ciência lógica última da efetividade, ou ao sistema de tais ciências, em conformidade com a efetividade de fato, e o que é realmente a ciência da efetividade? Mas a crítica do conhecimento tem algum efeito sobre isso? E que efeito?

12 O que significa “sentido”?

natural, então eu vivencio a racionalidade em todas as ciências autênticas. Se levanto as questões críticas da reflexão gnosiológica, então eu vivencio a irracionalidade por toda parte. Eu não compreendo nada. Tudo para mim é questionável. Não posso mais dispor das glórias do Paraíso {186} das ciências, sou expulso desse paraíso. Talvez eu possa recuperá-lo em um sentido mais eminente através da crítica do conhecimento.

Em outras palavras, já que no começo da crítica do conhecimento em particular, nós não compreendemos o conhecimento e a ciência, não devemos aceitar nenhuma das ciências vigentes. Não podemos reconhecê-las; mas também não podemos rejeitá-las. Subjetivamente, podemos estar firmemente convencidos de que as ciências dadas merecem o nome de ciências autênticas e rigorosas. E podemos ter adquirido essa convicção estudando-as seriamente. Seguindo, por exemplo, os fundamentos da matemática, encontramos-nos persuadidos, vemos que as provas foram obtidas para além de qualquer dúvida. Mas isso não ajuda em nada, tão logo começamos a refletir gnosiologicamente. Surgem, então, abismos de dificuldade e chegamos à conclusão de que a reivindicação de legitimidade do conhecimento em geral é um enigma. E enquanto o enigma não tiver sido decifrado, enquanto a essência, a possibilidade e a objetividade do conhecimento não tiverem sido esclarecidas, não teremos clareza quanto ao sentido da objetividade inteligível e conhecida; enquanto restar a impressão de que todo conhecimento dado e determinado está sujeito a esse enorme ponto de interrogação. É enigmático o sentido em que a alegação de conhecimento deve ser aceita, o sentido em que deve ser interpretado o ser nela apreendido. Essa é, portanto, a tomada de posição crítico-gnosiológica (Tudo está em questão, tudo constitui um problema. Nenhum saber, por mais óbvio que seja, pode ser admitido, mas também não pode ser recusado. Cada um é igualmente problemático, isto é, pertence ao problema da teoria do conhecimento). No curso histórico sobre Kant (cf. 132 e seg.),<sup>13</sup>

eu disse: uma vez que o sentido do conhecimento se tornou incerto para nós, e nós nos encontramos em completo embaraço sobre o que é o conhecimento, o que ele realiza e o que significa, não podemos, então, apoiar-nos em nenhum conhecimento preestabelecido. Uma vez que estamos em total perplexidade diante das perguntas: “o que é a ciência?”; “o que é objetividade?”; “por que a estabilidade científica depende da forma lógica?” etc., não somos autorizados, é óbvio, a derivar teoremas de qualquer ciência que seja. Para nós, teóricos do conhecimento, as ciências não podem ser {187} de nenhuma utilidade, elas não podem nos oferecer nenhum fundamento possível, nenhuma intelecção, sobre os quais deveríamos nos apoiar. Pelo contrário, elas constituem um problema para nós, são definitivamente nossos objetos de investigação. Assim, o ceticismo absoluto como método filosófico não significa nada mais do que isto: o caminho que leva do conhecimento natural para o filosófico (metafísico) coincide com o questionamento de todo conhecimento natural.

Que eu seja, que as coisas que estão fora de mim existam, que haja um mundo com sol, lua e estrelas: são questões que estão em aberto. O conhecimento mais sólido da matemática, os axiomas assim como os teoremas, as surpreendentes teorias da física, da biologia, da psicologia e de qualquer outra ciência: tudo isso fica em aberto, tudo

---

<sup>13</sup> É provável que esse curso seja a palestra “Kant e a filosofia pós-kantiana” do semestre de inverno de 1905/06 (cf. Husserl Chronicle, p. 93). Para o documento manuscrito dessa palestra, cf. acima p. XVII nota 4 — nota do ed.

está em questão. O conjunto de tudo isso é posto fora de ação do ponto de vista da teoria do conhecimento, e nada, por mais valorizado que seja no interior das ciências naturais, deve agora ser admitido como um dado preestabelecido, algo em tese absolutamente indiscutível. A questão em geral diz respeito à possibilidade, ao sentido e à realização do conhecimento objetivamente válido. Enquanto essa questão não tiver sido resolvida, ou melhor, não tiver sido elaborada, a totalidade do conhecimento será abrangida pela suspensão, ela tornar-se-á problemática em seu sentido último e em seu direito. Portanto, nada disso poderá ser admitido de antemão como inquestionável.

Essa tomada de posição cética, essa *Epoché* absoluta, que não reconhece nenhum dado preestabelecido e impõe seu *non liquet* como pura abstenção de juízo antes de todo conhecimento natural, é o elemento primeiro e fundamental do método gnosiológico. Uma teoria do conhecimento que não começasse seriamente com essa *Epoché* pecaria contra o sentido dos problemas genuinamente gnosiológicos. Quem recorresse à construção das ciências estabelecidas, seja à metafísica, à psicologia ou à biologia, terminaria no contrassenso, assim como teria começado no contrassenso. Como eu gostaria de assinalar, não importa se uma teoria do conhecimento leva o honorável nome de crítica e se ela própria se orgulha de combater o psicologismo, o empirismo ou o biologismo. O que importa é em que sentido ela o faz e o que exatamente ela entende como crítica. Aqueles que recorressem a pressupostos naturais em um tópico que fosse, que extraíssem das ciências naturais um único ponto, ou que se baseassem nos dados da apercepção natural, {188} pagariam através disso a penalidade do contrassenso e da absurdidade. O Moloque do dogmatismo devora todos aqueles que já lhe ofereceram sacrifício, nem que fosse uma única vez e mesmo em estado de inconsciência. De fato, o sentido genuíno e radical do dogmatismo, em contraste com o ceticismo, reside nomeadamente aqui: em elucidar a essência da possibilidade do conhecimento partindo de um saber especial que ainda não experimentou a determinação de sua possibilidade por meio da crítica do conhecimento, mas que foi tomado como pressuposto; e assim, logo no começo da teoria do conhecimento, tratar ciências inteiras como psicologia, fisiologia e biologia, como previamente estabelecidas.

### c) A diferença entre perfeição lógico-matemática e esclarecimento gnosiológico

O ceticismo, com o qual a crítica do conhecimento deve por sua natureza começar, difere essencialmente do ceticismo cartesiano, embora seja igualmente diferente do ceticismo histórico e tenha o caráter de um método e de uma tomada de posição. O objetivo metodológico do ceticismo cartesiano (em relação à teoria do conhecimento) é nos ajudar a encontrar uma base radical e absolutamente segura, e eliminar radicalmente toda dúvida, a pedra de tropeço básica da ciência. Todas as coisas estão sujeitas à dúvida. A existência do mundo externo tal como ele aparece aos sentidos; o testemunho da memória; a estabilidade da distinção entre percepção normal e ilusão; o poder da experiência; em suma, toda e qualquer ciência, inclusive a matemática e a ciência matemática da natureza. Após a derrubada de todas as opiniões acriticamente assumidas ou sistematicamente desenvolvidas na forma de supostas ciências, deve ser feita uma renovação completa de todas as ciências sob um terreno absolutamente firme, a saber, aquele que se mostrou absolutamente resistente a todas as tentativas

de ceticismo. Uma vez assegurados disso, toda e qualquer dúvida sucumbe como desprovida de sentido. Para Descartes, a intelecção do *cogito ergo sum* é desse tipo. Mesmo que eu queira estender minhas dúvidas a todas as coisas, uma coisa eu não posso negar racionalmente, uma coisa é absolutamente certa, a saber, que quando eu duvido, eu efetivamente duvido, que quando eu penso, eu sou. E, a partir desse conhecimento fundamental, desse ponto arquimediano, eu devo prosseguir agora (com) {189} passos absolutamente seguros, que oferecem a todas as dúvidas uma resistência tão certa quanto aquela do *cogito*, indo de conhecimento a conhecimento, de ciência à ciência. O conjunto do conhecimento criticamente assegurado não cessa agora de crescer como uma matemática única, ideal e universal, uma única ciência universal de rigor absolutamente ideal.

No entanto, esse ceticismo não é aquele que a posição crítica dos problemas exige de nós, logo ele não concorda em sentido e intenção com aquilo que nós próprios descrevemos. Nós não queremos negar que possa ser fecundo para a crítica do conhecimento o método de rejeitar todo saber a fim de trazer o conhecimento à tona, método que, devido à sua natureza especial, faz qualquer dúvida parecer obviamente contraditória. É também indiscutível que a dúvida universal cartesiana, ou melhor, a tentativa universal da dúvida, implica ao mesmo tempo o questionamento universal que exigimos. Mas a meta que nós estabelecemos é outra. Não estamos pensando em fazer com que as intuições claras recebam os fundamentos de uma matemática universal, de uma ciência absolutamente rigorosa. Eu sinto na verdade que Descartes tinha já diante dos olhos o objetivo crítico, mas é indiscutível que ele o confundira com uma meta diferente.

Os conhecimentos básicos que a nossa *Epoché* visa metodologicamente não são de modo algum do tipo a que possa servir de auxílio a aquisição de uma matemática universal cartesiana. Eles não oferecem às ciências naturalmente desenvolvidas novas proposições fundamentais, a saber, proposições primeiras e supremas, nem oferecem métodos essencialmente novos para poder obter tais proposições supremas ou para construir ciências de tipo mais rigoroso. Apenas secretamente (o que pode ser concedido) deveria um aprofundamento da intuição crítica do conhecimento ser também de utilidade no aperfeiçoamento sistemático das ciências. Essencialmente, as ciências existentes não são nem aumentadas nem diminuídas pelas verdades crítico-gnosiológicas. De qualquer modo, elas não precisam sê-lo. Somente uma coisa mudou. Elas se tornaram completamente inteligíveis. Nós compreendemos isso que faz delas ciências, o sentido último de suas realizações, o sentido último da objetividade, que elas reconhecem e determinam.<sup>14</sup> {190}

Por exemplo, a matemática não ganha pela teoria do conhecimento matemático novas teorias, proposições superiores e tampouco algum método matemático. Seria naturalmente concebível, pelo menos, independentemente de todas as críticas epistemológicas, um desenvolvimento tão perfeito da matemática ao qual não restaria a menor lacuna, nem a menor deficiência, no que diz respeito ao rigor da teorização e dos fundamentos matemáticos. Os problemas crítico-gnosiológicos seriam, no entanto, exatamente os mesmos. Aquele rigor seria um fato e nada mais. Ele seria um problema

---

<sup>14</sup> Isso precisa ainda ser esclarecido.

a partir da reflexão. Ao proceder matematicamente, nós perceberíamos (*empfinden*) a evidência (*Evidenz*) do processo; ao refletir sobre ele, não o compreenderíamos. As interpretações empíricas, psicologistas, idealistas e outras da matemática estariam ainda em disputa entre si. E valeria o mesmo no caso de uma ciência da natureza ideal rigorosamente justificada. Logo, nós não caímos também no erro básico do racionalismo, que já se mostrou assim ser uma espécie de dogmatismo, ao tomar uma das ciências naturais metodologicamente mais valorizada, a matemática, como modelo arquetípico para a filosofia. Antes da crítica do conhecimento nenhuma avaliação ascendente e descendente se aplica, e, do ponto de vista da *Epoché*, todas as ciências naturais valem o mesmo. Todas estão seladas com o mesmo grande ponto de interrogação. E nenhuma das ciências naturais pode nos ajudar no progresso da crítica do conhecimento. Porque a crítica do conhecimento não quer teorizar; o que ela quer não reside em nenhum procedimento matemático ou científico, inclusive psicológico. Ela quer “esclarecer”, não deduzir, não regredir às leis como razões explicativas, mas simplesmente entender aquilo que repousa no sentido do conhecimento e de sua objetividade.

Por um lado, a tendência para a perfeição lógica e metódica das ciências e sua extensa ampliação, e, por outro lado, a tendência para uma elucidação crítica do conhecimento (ou uma elucidação da essência do conhecimento em geral na forma de uma crítica geral do conhecimento): essas tendências devem de fato ser distinguidas entre si. A primeira se esforça para completar e aperfeiçoar o conhecimento natural; todo conceito deve ser delimitado e constatado {191} em sua identidade; todo princípio deve ser autoevidente; todo juízo feito imediatamente no caráter da certeza ou da probabilidade deve comportar sua legitimidade. E cada etapa adicional deve ser realizada com consciência de sua bem ponderada justificação. O ideal é uma totalidade científica de conhecimento, que pode ser percorrida de cabo a rabo na consciência das evidências imanentes e ser conscientemente reconhecida como legitimamente justificada. Mas as únicas reflexões que são exigidas para os fins dessa justificação são as reflexões lógicas no sentido mais rigoroso, no sentido da lógica objetiva como lógica formal e lógica real, e no sentido da noética. O esclarecimento crítico-gnosiológico é uma segunda e diferente tendência, voltada para a compreensão do sentido do conhecimento e da sua pretensão objetiva de validade.<sup>15</sup> A tarefa crítico-gnosiológica consiste numa consideração das ciências completas e absolutamente rigorosas, que podem ser reconhecidas na consciência da justificação e da evidência, bem como no que diz respeito àquelas ciências menos perfeitas e menos rigorosas. Na verdade, o ideal de rigor deve primeiro ser buscado e realizado por uma diversidade de maneiras, e depois deve ser buscada a repleção e a interpretação crítica do conhecimento. O que essa realiza é, como nós sabemos, uma metafísica.

Seria talvez uma boa ideia estender o termo metafísica de tal maneira que ele seja capaz de falar não apenas de uma metafísica da natureza, mas também de uma metafísica em relação às ciências ideais, por exemplo, a Mathesis formal. (Afinal de contas, os nomes metafísica do cálculo e metafísica da matemática são comuns na França, parcialmente, pelo menos, num sentido semelhante). O termo kantiano metafísica dos costumes é também pertinente aqui por razões que discutirei mais tarde.

---

<sup>15</sup> Isso deve ser explicado ainda com mais detalhes.

Nós poderíamos, portanto, dizer: depois que as ciências ganharam rigor imanente e perfeição lógica, ou, pelo menos, nas partes sistemáticas que tangem seus fundamentos e teorias, cresceu a tarefa de sua avaliação metafísica. Como a lógica no sentido mais restrito da {192} perfeição lógica, a lógica superior, a crítica do conhecimento, serve para a avaliação metafísica.

Descartes não viu essa diferença, nele as duas tendências se cruzaram e se confundiram. Pela primeira vez na história da filosofia moderna, a tendência a uma crítica do conhecimento teve um forte impulso a partir das eternas e memoráveis *Meditações* e *Regras para Direção do Espírito*. Mas Descartes não é apenas um filósofo, ele é de alma inteira um cientista e um matemático natural, e, enquanto tal, é dominado pelo ideal da matemática universal idealmente rigorosa. São duas coisas diferentes ser um cientista e ser um filósofo, quer dizer, a ciência no sentido pregnante do termo e a filosofia devem ser distinguidas. Talvez se possa dizer: não é boa coisa alguém ser ao mesmo tempo um cientista e um filósofo. E talvez seja esta a razão do declínio da filosofia autêntica em nosso tempo: que uma ciência natural (uma ciência no sentido pregnante do termo), que ainda é tradicionalmente contada como parte da filosofia, seja o principal campo de atividade dos chamados filósofos, a saber, a psicologia, uma circunstância que contribui com sua parte para o fato de que a essência da filosofia autêntica e seus problemas próprios são negligenciados ou não compreendidos.

#### § 34. Sobre a possibilidade da teoria do conhecimento após a efetuação da *Epoché*

##### a) A autorreferencialidade da teoria do conhecimento

Depois de termos esclarecido o sentido do ceticismo gnosiológico como pré-requisito metodológico para uma inicial teoria do conhecimento, surge a questão: como a teoria do conhecimento ainda é possível posteriormente e como ela pode se desenvolver como disciplina científica em uma série de descobertas progressivas, sem cair no desaprovado psicologismo? Se adotarmos a exigida tomada de posição da absoluta *Epoché*, sem fazer uso de nenhum conhecimento, se deixarmos tudo de lado, certamente não sentiremos falta de nada, mas também não teremos conservado nada. Nós não dispomos sequer de um único conhecimento. E por acaso teremos um, teremos conquistado {193} um que seja? A *Epoché* em si mesma não é um método, na melhor das hipóteses, ela é o componente de um método. De que maneira um efetivo e perfeito método de conhecimento deve ser estabelecido aqui? Nós precisamos ser claros quanto a isso. A possibilidade de um método garante apenas a possibilidade da disciplina. A situação parece um pouco desesperadora a princípio. Todo o conhecimento deve ser problemático. Mas o conhecimento gnosiológico que procuramos é também conhecimento. Logo parece que a teoria do conhecimento é necessária para se obter a teoria do conhecimento. O que parece demonstrar que a teoria do conhecimento é em princípio impossível.

Convido a refletir sobre isso. Ainda uma vez, o precioso núcleo da meditação cartesiana da dúvida talvez possa nos dar uma mão. Mas antes de nele penetrarmos, nós deveremos dizer o seguinte: a teoria do conhecimento não quer ser nada mais do que uma autocompreensão do conhecimento.

É óbvio a essa altura que não podemos assumir uma posição exterior ao conhecimento para lançar luz sobre os domínios obscuros do conhecimento e para resolver problemas que ele próprio nos impõe. Somente conhecendo podemos lançar luz sobre o conhecimento. Se todo o conhecimento agora se torna problemático para nós, ou se o conhecimento se transforma para nós num enigma, então existe um conhecimento e um fato absolutamente indubitável: a saber, que o conhecimento é em geral problemático ou que o conhecimento tem certas ambiguidades e, portanto, converte-se num problema. Além disso, surge também a evidência de que o problema só pode ser resolvido no ato de conhecer, de que somente nesse ato o sentido do conhecimento se desvela. Com isso é inquestionável e, de novo, suficientemente evidente, que uma pergunta que incide sobre todo conhecimento afeta igualmente as coisas nele conhecidas, nas quais, como já foi efetuado, persiste essa reflexão sobre o conhecimento em si mesmo. Ora, pois, com isso não é dito que tais reflexões sobre o sentido e a possibilidade do conhecimento sejam um *nonsense* e devam permanecer estéreis, que de algum modo as evidências com as quais as reflexões começam e nas quais elas progredem não sejam evidências, nem representem conhecimento, e sejam algo de duvidoso.

A retroreferência necessária da elucidação gnosiológica a si mesma é manifestamente algo que pertence à essência do conhecimento enquanto tal. Seria superficial e {194} fundamentalmente errôneo evocar aqui a lembrança de algum lamentável embotamento do conhecimento humano. Se nós apelarmos para a ideia que apresenta um conceito limítrofe significativo para a teoria do conhecimento, para a ideia de um conhecimento absolutamente perfeito, de um conhecimento “divino”, para a ideia — o que não quer dizer que estamos a pressupor aqui que Deus exista — então é evidentemente claro que mesmo para um conhecimento absolutamente perfeito, isto é, para um Deus, a interrogação sobre o sentido do conhecimento teria um sentido racional e que, mesmo para um Deus, a solução do problema do conhecimento só seria alcançada mediante uma crítica gnosiológica retroreferente, portanto só se efetuaría em uma série de cognições também inicialmente afligidas por suas próprias dúvidas.

Ademais, deve ser observado que o seu ponto de vista não é aquele do ceticismo no sentido dogmático, o qual nega de antemão o conhecimento; seu ponto de vista não é aquele da *Epoché*, que em princípio se abstém de todo juízo, mas o da *Epoché* em relação aos conhecimentos preestabelecidos e que ainda não foram examinados, ou seja, conhecimentos que se mostram problemáticos. Sua perspectiva é aquela do interrogar, o qual confessa que não compreende o conhecimento. E assim o teórico gnosiológico começa com esta afirmação: eu não compreendo o conhecimento, eu devo, portanto, abster-me de qualquer pressuposição, nada admitir como preestabelecido e nada reclamar (efetivamente, não devo ter permissão para fazê-lo em nenhuma ciência), eu preciso em primeiro lugar ser claro para mim mesmo. E ele ainda pergunta: acaso há no domínio completo do saber algum tipo de conhecimento que, a princípio, não abrigue nada da obscuridade que me atormenta, cujo sentido seja totalmente claro, que indubitavelmente não contenha nada questionável, sobre o qual, portanto, alegações possam ser feitas gnosiologicamente?

Certamente, nós começamos por declarar que todo conhecimento é questionável de modo vago e geral, porque nós, enredados em contradições e na evidente inadequação

na interpretação dos conhecimentos preestabelecidos, tomamos consciência de que o conhecimento não é uma coisa facilmente compreensível, ele constitui, portanto, um problema. Mas prossigamos então. Nós queremos nos orientar no campo do conhecimento (dentro da esfera geral do conhecimento, que é uniforme, mas indefinidamente questionável antes da crítica). Nós queremos ver se não encontramos casos de conhecimento que, num exame determinado e direto, se apresentem como dados absolutos e incontestáveis. Eles devem ser de tal tipo que sobre eles não haja mais dúvida, {195} que todas as questões possíveis sobre seu “sentido” e sua possibilidade tenham sido *eo ipso* respondidas assim que colocadas; que nada possa ser dito de modo inteligível sobre alguma falta de clareza no que lhes diz respeito. Na esfera de tais casos, pode-se esperar e ver, então, o que corresponde aos conceitos cognoscitivos como ser, verdade e afins; o que se aplica a eles; qual é o seu sentido óbvio e absolutamente claro; em seguida, seu sentido pode ser estabilizado, apenas sob a condição de que seja talvez um sentido mais restrito que, com a ampliação da esfera de exemplos de clareza elucidativa, apresentar-se-á como um simples tipo. Caso dermos um passo adiante, ganharemos, então, um terreno cada vez mais firme, que abraçará finalmente a esfera geral da absoluta clareza e da inquestionabilidade. E aqui, sob esse terreno, o sentido de todos os conceitos cognoscitivos pode finalmente ser verificado e devem ser dali extraídas a plenitude da clareza e a rigorosa adequação.

#### b) O mundo do fenômeno como esfera absoluta de dados indubitáveis

Nós levantamos na última conferência a seguinte questão: como a teoria do conhecimento é em geral possível, se a questão gnosiológica exige imediatamente de nossa parte uma *Epoché*? A suspensão do juízo não é ainda nenhum método de obtenção de conhecimento, ela é o componente superior de um método. A suspensão do juízo só pode ser algo temporário e provisório, ou melhor, ela não é algo ilimitado sob todos os aspectos. Caso contrário, não será possível obter um único conhecimento, muito menos uma teoria do conhecimento inteira. Mas a situação na teoria do conhecimento parece tão desesperadora que requer de nossa parte um ceticismo absoluto ou uma abstenção absoluta. De fato: o conhecimento em geral deve ser problemático. Mas o conhecimento gnosiológico que nós buscamos também é conhecimento. Logo, a teoria do conhecimento é necessária para obter a teoria do conhecimento. Logo, a teoria do conhecimento é principalmente impossível (como poderemos escapar disso?). Mas se a teoria do conhecimento é impossível em princípio, alguém poderia {196} prontamente argumentar que o conhecimento permanece problemático; não pode haver conhecimento no sentido rigoroso e pregnante do termo; um conhecimento que seja inquestionável e indubitável da verdade não pode ser dado para nós; logo tudo é duvidoso, a absoluta suspensão do juízo é a única consequência prática sensata.

Mas a que ponto chegamos? Isso nada mais é do que o ceticismo dogmático, com todos os seus absurdos! Trata-se ainda da pura contradição! Como nós podemos apresentar a dubitabilidade do conhecimento em geral como indubitável e certa, e supostamente justificá-la de maneira incontestável? Se tudo é duvidoso, e nada pode ser alegado com razão e seriedade, então também essa teoria que acabamos de expor não é capaz de fazer nenhuma alegação séria.

Nós não podemos concluir assim. Devemos observar que a frase “todo conhecimento é problemático para nós” é ambígua, ou seja, o “problemático”, o discurso sobre “estar em questão”, é ambíguo. Não se deve dizer que o conhecimento — o conhecimento verdadeiro e genuíno — jamais é dado, que a teoria do conhecimento deve primeiro decidir se cada um dos conhecimentos é válido ou não, e que isso dispensa de antemão toda justificação interna. Uma teoria do conhecimento que começasse dessa maneira seria obviamente absurda, uma vez que a própria teoria do conhecimento exigiria uma teoria do conhecimento para ser capaz de estabelecer uma asserção válida. É em geral absurdo tornar a legitimidade de cada conhecimento, antes de mais nada, dependente das determinações de alguma doutrina judicativa do conhecimento e de alguma ciência, como se, antes de consultá-la, já que a ciência é ainda o próprio conhecimento, nenhuma asserção poderia ser declarada legitimamente. Certamente é verdade que a lógica estabelece leis sob as quais todo conhecimento se baseia, que a crítica do conhecimento fornece esclarecimentos, sob cuja universalidade todo conhecimento tomba; mas isso não significa que, antes que a lógica e o conhecimento sejam constituídos e tomados como norma, nenhum conhecimento é conhecimento, nenhum traz em si sua marca de legitimidade.

Todo conhecimento é problemático para nós, o que significa que ficamos confusos ao refletir sobre o conhecimento e a ciência, no que diz respeito à subjetividade do conhecimento, por um lado, e à idealidade e objetividade do conteúdo do conhecimento, por outro. Nós não entendemos como objetos enquanto tais podem pretender {197} existir por si mesmos, e como o conhecimento enquanto tal, na sua subjetividade, pode pretender fazer de um ser que existe para si mesmo um ser que existe para mim, para alcançar o objeto cognoscitivamente. Nós não entendemos como o conteúdo de significado do ato de conhecimento, enquanto proposição, deve ser uma unidade ideal (e a alegação de unidade ideal é suscitada pela proposição enquanto tal) e como essa unidade ideal deve ser imanente ao ato subjetivo. Pela reflexão sobre o conhecimento, nesse sentido, nós nos enredamos em teorias aparentes, como as do psicologismo, do biologismo, do relativismo, que, por um lado, parecem muito plausíveis, até bem fundamentadas, mas, por outro lado, incidem em manifesta contradição.

Queremos nos socorrer de tal embrulhada. Nós nos sentimos inclinados a efetuar uma certa *Epoché*. As dificuldades dizem respeito a todos os princípios da possibilidade da ciência, a toda sua estrutura lógica (de acordo com o significado e a forma do significado), ao seu fundamento ontológico, à sua avaliação noética. Logo, não devemos tomar nenhuma ciência como fundamento, não admitir nenhum fato ou lei cientificamente fundamentados como preestabelecidos, conhecidos, como utilizáveis para os fins da crítica do conhecimento. Isso não significa que tudo está errado, que toda ciência é inútil. E ainda menos significa que, em geral, não podemos afirmar mais nada. Ora, se nem mesmo enunciados científicos são autorizados, então enunciados extra ou pré-científicos ainda menos. Portanto, podemos enunciar como certo, como absolutamente certo, que nos achamos nessa confusão, que o conhecimento oferece à reflexão cada vez mais problemas; uma proposição que nenhuma ciência já dada precisa justificar e que nenhuma estabelece.

Nós tornamos o conhecimento um problema, o conhecimento no sentido mais amplo do pensamento em geral e no sentido mais restrito do pensamento cognoscitivo.

Nós buscamos adquirir conhecimento que se refira aos conhecimentos que permitam tornar inteligível a possibilidade de conhecimento de uma objetividade e o sentido da objetividade do conhecimento. Trata-se de uma pesquisa completamente legítima, dita primeiramente no sentido natural e à margem das dúvidas céticas sobre a possibilidade do conhecimento. Nós não apenas realizamos conhecimentos, mas também podemos refletir sobre os conhecimentos realizados, transformá-los em objetos na reflexão, emitir sentenças sobre eles, compará-los entre si, classificá-los {198} etc. Nós podemos nos ocupar cognoscitivamente com os conhecimentos da mesma maneira que com outros objetos. Os conhecimentos podem ser objetos de pesquisa cognoscitiva sob diferentes pontos de vista. Por que não também no que concerne às dificuldades que estão agora a nos atormentar? Se essas dificuldades, as mais excruciantes de todas as dificuldades gnosiológicas, despertam em nós tendências ao ceticismo, a saber, se podemos agora em geral nos aventurar a obter qualquer conhecimento e reivindicar algum fato como sendo verdadeiro, então recorreremos à consideração cartesiana fundamental que, na verdade, pertence ao início da teoria do conhecimento: uma dúvida absolutamente universal é absurda, eu posso colocar todas as ciências em dúvida, eu posso colocar em dúvida a existência da natureza (a existência do meu eu), eu posso duvidar sempre de alguma coisa, mas não posso colocar em dúvida que eu duvido. A isso pertence aquilo que foi utilizado anteriormente: ao experimentar a confusão sobre o conhecimento, não posso duvidar que a confusão é alguma coisa, que existam tais obscuridades.

Por mais triviais que esses conhecimentos possam parecer, eles são conhecimentos e neles as objetividades são certas, e certas de uma maneira absolutamente indubitável: e justamente as objetividades que devem ser absolutamente certas para mim, caso eu seja capaz de conduzir com sentido uma investigação gnosiológica. Se existe uma natureza, se existem homens, se eu próprio sou real, se existo como uma pessoa idêntica no fluxo do tempo e no entrelaçamento das coisas no mundo, tudo isso está sujeito à dúvida gnosiológica, tudo isso deve permanecer fora de circuito. Para a teoria do conhecimento, não importa que duvidemos seriamente a esse respeito. Mas, para os propósitos da investigação gnosiológica, não podemos alegar nada. A existência da natureza é problemática na medida em que o ser-em-si de uma natureza é o que ele é, seja reconhecido na subjetividade ou não, o problema está no sentido e na possibilidade.

Porém, mesmo que duvidemos de fato, uma coisa é certa: que agora que eu duvido ou ponho em questão, estas e aquelas percepções (a saber, as que estão sendo efetuadas atualmente) existem, que nelas estes e aqueles objetos me aparecem, semelhantemente, que a pensada “ciência natural” exista, que a ciência natural exista como um fenômeno, e se acabei de presentificar estas ou aquelas teorias, elas não {199} passarão de fenômenos teóricos. Ciências arbitrárias, teorias arbitrárias, conhecimento arbitrário, não são válidos a não ser como pretensões de validade, como fenômenos de validade, tantas vezes quanto eu, como teórico do conhecimento, execute as correspondentes percepções, pensamentos, representações teóricas e afins. Empréstimo a todas as ciências e a todos os objetos correlatos, como natureza, alma, Deus, a caracterização da questionabilidade, eu mantenho todos eles como fenômenos. Eu posso dispor

livremente desse mundo dos fenômenos, o fenômeno existe enquanto fenômeno, e pode ser examinado em termos de seu conteúdo e sentido.

Se eu não entendo como a percepção subjetiva pode atingir, de fato, um objeto real, apreendê-lo cognoscitivamente à sua maneira; se eu duvido do sentido em que ela pode fazê-lo; se, com efeito, na minha perplexidade, eu duvido ao menos que lhe seja possível fazê-lo: não obstante, eu tenho ainda a percepção. Ela é um absoluto isto-aí, algo do qual não faz sentido algum duvidar.

Naturalmente, eu continuo realizando descobertas nessa investigação. É uma obviedade, aliás, e fundada na essência do conhecimento, o fato de que é necessário conhecer para lançar luz sobre a essência do conhecimento. Havíamos dito, ainda há pouco, que seria absurdo enxergar aqui uma barreira ao conhecimento humano, uma vez que todo conhecimento, inclusive o divino, só pode determinar a essência geral do conhecimento mediante atos de conhecimento, e que toda epistemologia, incluindo o conhecimento (do) Espírito Absoluto, encontra-se referida a si mesma. Os atos cognoscitivos da investigação epistemológica se destacam como casos individuais entre as explicações gerais do conhecimento, que ela determina objetivamente. Esse estado de coisa, porém, não precisa nos perturbar. Os conhecimentos efetuados não fazem uso de nenhum dado pertencente à esfera das questões transcendentais que não foram gnosiologicamente verificadas em termos de sua admissibilidade. Cada passo é realizado em uma esfera a princípio experimentada e constantemente verificada no que diz respeito a tal. A meditação cartesiana fundamental oferece o campo indubitável, aquele dos fenômenos, para sermos mais precisos, dos fenômenos do conhecimento. E agora é o momento de colocar as perguntas, de nos engajar nas análises e clarificar a partir delas. Nelas, as ciências não figuram absolutamente como um dado puro e simples, mas como um fenômeno, não como validade, mas como uma aparência de validade, uma pretensão {200} aparente de validade. Essa aparência pode ser analisada como qualquer outra. Certamente, os atos cognitivos, os atos de representar, de julgar, de fixar e determinar conceitualmente, nos quais a investigação ela própria se move, nos quais ela se constitui, mas que não são objetos para ela, são atos completos de conhecimento, mas não analisados e provados criticamente.

Após a conclusão da investigação, também é exigida certamente uma reflexão sobre a investigação recém-realizada. Além da elucidação do conhecimento natural, também é necessário elucidar o conhecimento crítico-cognoscitivo, considerar se ele oferece por si mesmo novas ocorrências cognoscitivas e se a elucidação da primeira etapa contém já tudo o que permite que os eventos da segunda etapa sejam clarificados.

Se alguém quiser se preocupar com isso, visto que a reflexão pode, em princípio, ser começada indefinidamente, é, então, matéria para investigação mais aprofundada se não resultam intuições universais que excluam o *regressus*.<sup>16</sup> Mas, de qualquer modo, a investigação sempre tem de novo seu sentido e seu direito imanente. Ela não quer em primeiro lugar justificar o conhecimento sem ter o conhecimento, mas quer, desde o início, nada mais do que tornar o conhecimento em si um objeto do conhecimento e esclarecê-lo nos termos em que a perplexidade o colocou. Contudo, emergiu claramente de nossas considerações que tal investigação é possível, à margem

---

16 Hegel

de todas as presunções naturalistas e de todas as contradições por estas causadas. A reflexão é um dos fatos fundamentais absolutamente evidentes do conhecimento, e a absoluta certeza da existência do fenômeno atual da reflexão oferece o campo de investigação e tudo aquilo de que necessitamos para solucionar os problemas.<sup>17</sup> Reside na natureza dos problemas que eles devem ser realizados puramente na esfera de dados absolutamente indubitáveis, de dados que devem aí ser mostrados e aí vistos como absolutos. Reside na natureza dessa investigação que ela não pode operar com hipóteses e substruções transcendentais sem perder seu sentido; não pode admitir nem mesmo a hipótese legítima da “autoconfiança da Razão”. O puro ver e a análise na pura visão não precisam recorrer a qualquer hipótese de que a autoconfiança {201} da Razão seja absolutamente confiável. A investigação não precisa de um conceito mítico como Razão, ela opera apenas com os fenômenos e com os conceitos típicos de fenômenos, que ela possui imediatamente em suas mãos e que analisa diretamente.

### § 35. A diferença radical entre pesquisa gnosiológica e psicológica

a) A psicologia como ciência natural está comprometida com o problema da transcendência

E agora nós voltamos à questão sobre a relação entre teoria do conhecimento e psicologia. Não é coisa óbvia, poder-se-ia dizer, que a investigação gnosiológica se efetiva como investigação psicológica: por acaso o método não é, com total obviedade, psicológico? Na meditação cartesiana da dúvida, o teórico do conhecimento remonta aos fenômenos que ele é capaz de oferecer por meio da evidência da percepção interna. Ele abandona os objetos da natureza externa, mas os atos, ou seja, seus atos subjetivos de pensar, de perceber, de julgar, de presumir sobre os objetos da natureza, são-lhe dados na percepção interna. Nessa reflexão interna, ele os converte em objetos de pesquisa, ele analisa, por conseguinte, suas percepções, suas representações, seus juízos, em uma palavra, ele realiza análises psicológicas.<sup>18</sup> Neokantianos e neoficteanos, que usam argumentações kant-fichteanas para combater todo e qualquer envolvimento da psicologia na teoria do conhecimento como psicologismo, e juram praticar o método transcendental, não deixaram de estigmatizar também como psicologismo minhas análises gnosiológicas abrangentes e minha exigência por uma teoria do conhecimento capaz de retornar aos fenômenos atuais. E, por outro lado, os empiristas psicologistas disseram maliciosamente: veja que contradição, o primeiro volume das *Investigações Lógicas* é um verdadeiro breviário do anti-psicologismo, o fundamento da teoria do conhecimento pela psicologia é refutado em todos os aspectos, o psicologismo é espancado até a morte com mil argumentos. Mas, no segundo volume, {202} assim que a verdadeira investigação gnosiológica começa, ele revive alegremente. O que este volume oferece é nada mais do que psicologia.

É mais fácil criticar do que estudar. É mais fácil folhear os livros e censurá-los desse ponto de vista (baseado em preconceitos arraigados) do que mergulhar profundo no sentido e na exigência interna das coisas. Os kantianos são cegos para

---

17 Reflexão: Por que preciso da existência dos fenômenos para isso?

18 Não

o fenomenológico, os empiristas são cegos para o gnosiológico. Pode-se escrever os mais grossos volumes sobre a teoria do conhecimento sem precisar nem mesmo ver a autêntica problemática e o autêntico método da teoria do conhecimento. Permitamos, portanto, discorrer sobre o assunto.

A psicologia é uma ciência natural, ela é a ciência dos fatos da vida espiritual. Ela é a ciência dos indivíduos psiquicamente animados, das pessoas humanas, dos animais, e afins. Ela trata das coisas da natureza que exibem a propriedade de não apenas ter atributos físicos como os assim chamados corpos (*Körper*), mas também de experimentar, representar, perceber, julgar, sentir, querer, desejar e, portanto, agir como corpos (*Leiber*). Assim como os acontecimentos físicos são acontecimentos da natureza real espaço-temporal, o mesmo ocorre com os eventos psíquicos; eles têm seu tempo objetivo e sua duração objetiva, que podem ser determinados objetivamente por cronômetros e por outros instrumentos de medição. Estando vinculados a um corpo físico, eles também se referem indiretamente ao espaço objetivo, referem-se indiretamente à sua posição no espaço, embora não haja extensão espacial.

Como a ciência física estuda as ocorrências físicas na natureza de acordo com seus ciclos, de acordo com suas leis de coexistência e sucessão, de acordo com seus tipos individuais e empírico-genéricos, de acordo com suas universalidades morfológicas, de acordo com seus desenvolvimentos morfológicos particulares, como a ciência fisicalista, em outras palavras, considera o físico estabelecido como cosmografia (fisiografia), como história natural, como física experimental e teórica, o mesmo vale para a ciência natural psicológica. Ela é uma biografia (num sentido mais amplo), uma história natural do psíquico, enquanto caracterologia e sociologia, por exemplo, e ela é uma psicologia experimental e teórica e uma psicofísica. Enquanto tal, ela não se concentra {203} em configurações morfológicas e concretas da vida individual e social, mas em leis elementares abstratas, as quais fornecem um “esclarecimento” causal-genético e teórico das configurações complexas da vida psíquica, e de sua dependência dos fatos da natureza psíquica.

Isso é o que a psicologia sempre foi e o que ela sempre será. Se esse conceito de psicologia ainda não tivesse sido formado, ele teria, então, que ser inventado. Mas, acima de tudo, nenhuma psicologia jamais foi diferente nem quis ser algo diferente. Nós temos que nos manter nesse conceito e não, ao nosso bel prazer, transferir a palavra psicologia para outra coisa totalmente diversa.

Portanto, a psicologia é uma ciência natural. Ela se desenvolveu como uma ciência natural e, como toda ciência natural e objetiva, ela é uma ciência transcendente. Ela não é nada menos do que parte da ciência natural fisicalista, com a qual, além disso, está entremesclada por todos os lados. O mundo é uma unidade e abarca em sua unidade modos inorgânicos e orgânicos, animados e inanimados.

Tão logo surge, o problema da transcendência torna toda a natureza problemática, essa deve permanecer fora de circuito. Toda a natureza: a natureza física e psicofísica, inclusive a psicológica. Seria fundamentalmente errado querer dizer, e isso já foi dito o suficiente, que “a natureza física é transcendente” é uma substrução. Por outro lado, o objeto da psicologia é dado diretamente na experiência interior. A psicologia é a ciência dos fenômenos (*Erscheinungen*) psíquicos, os fenômenos psicológicos são dados diretamente ao psicólogo, pelo menos, na sua própria mente. Aqui se mostra

já a confusão de princípio entre o epistemológico e o psicológico. Se os psicólogos não tivessem sido filósofos de profissão, ao mesmo tempo e por razões históricas acidentais, não teria sequer lhes ocorrido semelhante avaliação.

Quais são os “fenômenos psíquicos” dos quais a psicologia trata e no sentido pelo qual as proposições e as leis são buscadas ou estabelecidas para eles? Não são fenômenos que pertencem a homens, pessoas, animais e afins? Não são fenômenos que têm seu tempo objetivo, seus ciclos no tempo objetivo? Conhecimentos não são buscados e não são feitas afirmações sobre suas relações causais no tempo objetivo e na sua {204} conexão com a natureza? As pessoas pretendem banir o cronoscópio de Hipp, o relógio de complicações e outros dispositivos esplêndidos dos laboratórios de psicologia e barrar o acesso a esses últimos? Agora pergunto: o tempo objetivo, a duração objetiva, a personalidade, o ego idêntico enquanto portador do fenômeno: eles não são dados na assim chamada consciência interna? Eles não são transcendentais e não transformam os fenômenos psíquicos que são estudados como estados objetivos do ego, da pessoa empírica, precisamente como estados objetivos de algo real, eles próprios em transcendentais?

Da teoria do conhecimento, no entanto, nós sabemos que ela deve praticar a *Epoché* absoluta em relação a toda transcendência. Por conseguinte, a sua análise da consciência não deve lidar com tudo aquilo que a psicologia lida, e ela pode se ocupar da psicologia e tratar de atos psíquicos, percepções, representações, pensamentos, intuições, mas não no sentido em que a psicologia o faz, a saber, no sentido comprometido por toda parte com pressuposições transcendentais.

b) A contraditória confusão entre análise psicológica da origem e esclarecimento gnosiológico

Psicólogos e epistemólogos psicologistas costumam apreender os problemas gnosiológicos sob o título “Problemas da essência e da origem do conhecimento”. Um título trata de problemas descritivos, o outro de problemas genéticos. Caso sejamos obscuros sobre o sentido e a realização do conhecimento, então temos que observar mais de perto o conhecimento e sondá-lo analiticamente. Temos que discriminar os diversos tipos de vivências de pensamento, analisá-los um após o outro no que diz respeito a seus momentos essenciais e às suas formas de combinação. Nós queremos na consideração reflexiva aceder ao fundamento dos conceitos vagos e flutuantes da lógica, nós queremos saber o que eles verdadeiramente significam no pensamento e no reconhecimento lógicos, nós queremos esclarecê-los: ou seja, queremos aceder à sua origem. O conceito é de início (uma) palavra com significado flutuante; as palavras são signos que progressivamente adquiriram seu significado em campos práticos e científicos e foram-no modificando {205} gradativamente. Os signos têm originalmente relação com certas intuições, com certas ocorrências da vida intelectual. Nós temos que rastreá-los e mostrar como os símbolos adquirem relação com elas, e como, sendo modificados, eles adquirem relação, ora com esse tipo de ocorrência psíquica, ora com outra.

A psicologia descritiva precisa caracterizar essas ocorrências, e, enquanto são ocorrências, dizer se elas têm uma função lógica, ou, no caso de terem-na adquirido,

nós precisamos ir além da descrição para explicar geneticamente como elas chegaram a essa função. Uma função intelectual, que é própria dos seres vivos inteligentes, encontra seu lugar na variedade de funções biológicas, todas as quais têm sua relação teleológica com a conservação dos gêneros com base na adaptação e na hereditariedade.

Epistemólogos, por exemplo, perguntam: o que é uma necessidade lógica? Para respondê-lo, nós teríamos, por um lado, que investigar a origem do significado da palavra “necessidade”, por outro (uma vez tendo chegado a uma certa diferenciação dos juízos, precisamente, daqueles que se caracterizam como apodícticos e daqueles que não), para investigar a origem dessa distinção. De onde vem a consciência da necessidade de um pensamento, da apoditicidade? O que confere a ela sua dignidade lógica?

O sábio inglês Herbert Spencer, considerado em todo mundo um dos maiores filósofos de nosso tempo, responde: na consciência da necessidade repousa um sedimento de inúmeras experiências reunidas de gerações anteriores.<sup>19</sup> Essas experiências são armazenadas em nosso organismo através da hereditariedade corporal como predisposição para certas visões sobre as coisas. São precisamente as visões que sentimos serem pensamentos necessários que manifestam o acúmulo das gerações anteriores preservado desse modo, e, por essa razão, elas contêm a certeza de modo completamente diferente, têm um valor inteiramente diferente para o nosso conhecimento do que aquelas simplesmente estabelecidas e autenticadas por nossa própria experiência. Só elas podem reivindicar a certeza apodítica.

Quem quer que tenha nos acompanhado não pode dar muita importância a tais ruminações e deve se sentir inclinado a cair no riso aqui. A origem psicológico-biológica deve trazer clareza sobre a dignidade do conhecimento? Essa teoria recorda vividamente as invenções do movimento *perpetuum*. Cada um desses inventores nos diz com um sorriso que tudo está pronto agora, a máquina está perfeita, e que agora só uma coisinha está faltando num único lugar, justamente aquilo que sempre está ausente. Mas Spencer nem percebe o que falta. De onde ele sabe algo sobre hereditariedade e sobre experiência acumulada das gerações, que teriam sempre de novo experimentado o conteúdo dos respectivos princípios em questão, que agora são claros para nós como sendo a priori e apoditicamente certos?<sup>20</sup> É esse pequeno detalhe que falta no *perpetuum* epistemológico. Certamente, essa teoria da hereditariedade, caso seja em geral verdadeira, só poderia ser fundamentada mediante o pensamento lógico em conformidade com princípios apodícticos. E nós só poderíamos experimentar o mérito dessa teoria gradativamente, na consciência de sua apoditicidade. Ela pressupõe, portanto, o bem fundado mérito da necessidade apodítica, que ela quer desde o início fundamentar. Todavia, não vem a propósito criticar Spencer nem deliberar se aquela é a sua única contradição a respeito. De qualquer modo, é fácil notar que não apenas

---

19 (A.) Spir (*Pensamento e Realidade, Tentativa de renovação da Filosofia Crítica*, Volume 1, Das Unbedingte, Leipzig 1877) I (p. 230).

20 Nietzsche, vol. 14, p. 13: (*F. Nietzsche, Nachgelassene Werke, Unveröffentlichtes aus der Umwertzeit (1882/83-1888). Nietzsches Werke Zweite Ableitung*, vol. XIV, 1904). “É claro que nossos juízos mais rigorosos e usuais têm a história mais longa, portanto, se originaram e se estabeleceram em eras mal informadas - que tudo o que acreditamos melhor provavelmente foi acreditado então precisamente pelos piores motivos. As pessoas sempre aceitaram facilmente as provas da experiência, assim como ainda há pessoas que pretendem ‘provar’ a bondade de Deus por experiência”.

essa teoria, mas toda a absurda confusão entre problemas de origem psicológica e problemas de elucidação gnosiológica são más. Essa teoria deve ser ridicularizada, porque sua absurdidade é transparente demais para ter sido concebida por um filósofo sério.

A confusão geral entre gênese psicológica e esclarecimento epistemológico é diferente. Os motivos de tal confusão são aqui historicamente óbvios. Já haviam caído nela os primeiros grandes filósofos críticos da modernidade: Descartes, com sua doutrina das ideias inatas, e Locke, o patriarca {207} do psicologismo moderno. Basta abrir o famoso e verdadeiramente grande trabalho de Locke e examiná-lo com um olhar aguçado pela compreensão do verdadeiro sentido da problemática gnosiológica para perceber por toda parte a mistura das duas camadas de problemas que são essencialmente diferentes: por um lado, o psíquico-genético, dirigido para o desenvolvimento psicológico e biológico das várias funções psicológicas de humanos e animais, e, mais especificamente, das funções intelectivas; por outro lado, o problema gnosiológico, que tem como foco os conceitos fundamentais da teoria da ciência, ou em tornar inteligível a validade objetiva do conhecimento e o sentido da objetividade prescrita pela essência do conhecimento. Desse último ponto de vista, a história evolutiva do intelecto humano e a explicação causal dos encadeamentos nessa evolução são completamente irrelevantes. Elas tampouco dizem respeito à teoria do conhecimento. Elas pertencem à alçada da psicologia, enquanto ciência natural, que, sem exceção, pertence à esfera das questões gnosiológicas e significa para o teórico do conhecimento um absoluto *non liquet*. Nós temos que nos manter numa rigorosa *Epoché*, pois os transcendentais, com os quais operamos aqui, são sempre e, acima de tudo, o nosso problema. O erro capital, cuja contradição deve ter se tornado inteiramente clara, consiste em querer realizar a teoria do conhecimento através da ciência causal-explicativa e, em geral, através da ciência natural e transcendente.

c) A Teoria do conhecimento também não é uma psicologia descritiva

Mas você irá objetar agora que a psicologia genética, que explica a partir das causas, pode obviamente não ter utilidade alguma para a teoria do conhecimento. O surgimento dos fenômenos intelectivos em um encadeamento psicológico, psicofísico e biológico é evidentemente algo diferente da elucidação do sentido e da estabilidade objetiva do conhecimento. Por exemplo, a origem causal da percepção pelo processo psicofísico, e a eficácia das disposições ulteriores deixadas por sensações anteriores que surtiram efeito tardio: manifestamente, nada disso pode nos instruir quanto à questão de saber se e como a percepção {208} ocorre tal qual um dar-se-conta (*Innesein*) imediato de um pretense objeto existente em si mesmo, como ela pode fazer essa reivindicação e eventualmente defendê-la. Na verdade, se eu sei de antemão como um fato preestabelecido que há coisas fora de mim que me afetam através dos meus órgãos dos sentidos, então é claro que posso perguntar que tipo de processos psicofísicos estão envolvidos e como posso atingir essas coisas externas exatamente com as determinações que nelas percebo e não com as determinações que são atribuídas a elas independentemente desse encadeamento causal psicofísico. Contudo, se eu não tenho nenhum fato preestabelecido, se eu deixo claro para mim

mesmo que este dado reside em outras determinadas representações e juízos, em suma, que o sentido de todos os fenômenos subjetivos está em questão tanto quanto o sentido de qualquer percepção, então não me é de utilidade alguma o conhecimento psicofísico dos processos de excitação, sensação e associação. O mesmo pertence às ciências naturais, à psicologia e à fisiologia, e pertence com todas essas ciências à esfera daquilo que é questionável. É, portanto, evidente que a psicologia causal-explicativa e seus ensinamentos sobre a origem dos atos cognoscitivos não se alçam suficientemente ao nível da investigação gnosiológica.

Mas como posso eu evitar a psicologia descritiva, aquela que se reduz simplesmente à descrição? Nós falamos até mesmo em regressar dos conceitos cognoscitivos que são confundidos no estado de reflexão, por exemplo, dos conceitos puramente lógicos ou dos noéticos, até as experiências, até os fenômenos dados na evidência da consciência interna, na qual eles têm seu fundamento original de abstração. Analisando os fenômenos e rastreando seus encadeamentos teleológicos, exercendo devidamente a abstração apropriada em vista do que é dado aqui de maneira completamente intuitiva, nós obtemos o sentido “autêntico” de significado, de proposição, de juízo, de evidência etc. Como no mundo inteiro as vivências, os atos (fala-se até mesmo em “atos psíquicos” e dificilmente podemos evitar de dizê-lo), não deveriam ser psicológicos? E a consciência interna em que eles são apreendidos é seguramente também algo de psíquico. Os psicólogos fazem uso disso, como percepção interna, sempre que nas pesquisas submetem seus fenômenos à observação, inclusive os fenômenos intelectivos. Eles também precisam descrever, classificar, analisar {209} etc.; esses fenômenos, que são exatamente idênticos àqueles que pertencem à crítica do conhecimento. Em certa medida, portanto, elas dividem o mesmo campo de trabalho, e se o campo fosse elaborado pela psicologia e pertencesse como domínio originário à psicologia, a teoria do conhecimento certamente receberia seu fundamento da psicologia, mais precisamente, da psicologia descritiva.

Pode-se, é claro, entender diferentemente a psicologia descritiva. Quando a psicologia delinea uma morfologia dos caracteres, dos diferentes temperamentos, dos diversos tipos de associação (eu me recordo do tipo visual, do tipo auditivo etc.), ela está descrevendo. Isso não é chamado de genética, mas de psicologia descritiva. Naturalmente, essas descrições precisam ser eliminadas. A esfera psicológica epistemologicamente significativa e fundamental é a esfera dos meros fenômenos, dos fenômenos como imanências puras, exatamente como são visualizados na consciência interna com as evidências cartesianas. Pessoas e seus caracteres, suas particularidades disposicionais e outras semelhantes, não são fenômenos nesse sentido. A pessoa que aparece é um fenômeno, mas não a pessoa, muito menos sua disposição habitual, que se manifesta em múltiplos atos e modos de atividade, mas não existe em si mesma. Um fenômeno de coisa como uma vivência fluente pode ser compreendido na consciência interna. Mas não um estado habitual, uma disposição, um caráter. Portanto, essa consideração mostra que precisamos de um conceito mais rigoroso de psicologia descritiva. Uma descrição que permaneça na esfera dos fenômenos atuais, *nota bene*: dos fenômenos

no sentido rigoroso da *cogitatio* cartesiana<sup>21</sup>, só pode ser decisiva. Mas como essa definição pode mudar o fato de que estamos em psicologia?

Em contraste, o ponto cardinal deve ser enfatizado novamente. Enquanto a psicologia descritiva for a psicologia no sentido genuíno, por mais limitada que seja nossa definição dela, ela permanecerá completamente idêntica à psicologia causal-genética. Como essa última, nenhuma pretensão de validade pode ser admitida em seu favor, desde que ela implique transcendências. E ela, de fato, implica transcendências, enquanto for ainda, de algum modo, psicologia. {210}

Certamente, a psicologia também deve descrever, classificar e analisar as vivências da percepção interna, e, certamente, essa é a primeira coisa que ela deveria fazer, por mais que os psicólogos tenham pecado a esse respeito. Na experiência interna, a psicologia tem diretamente o psíquico diante de seus olhos e repara somente nele. Assim como o físico parte da experiência externa e, sobretudo, da percepção externa, o psicólogo, que tem diretamente o psíquico diante de seus olhos, parte da experiência interna. Mas, enquanto o psicólogo exercer ainda a psicologia, o dado da experiência interna é para ele um Ego-dado, e isso significa que é o vivido de uma pessoa que vive, um fato natural que tem seu lugar na natureza, sua temporalidade objetiva, sua duração objetiva, sua existência objetiva, nascimento e morte. Ele nem sempre precisa determinar com um cronômetro e com outros instrumentos a temporalidade objetiva. A saber, nem o cientista natural faz isso quando engendra conceitos universais, emite juízos gerais, quando classifica, quando elabora a morfologia etc. Mas isso não muda o fato de que seus objetos valem como objetos naturais, como objetos no espaço objetivo e no tempo objetivo, porém, algo semelhante também pode ser pensado mais frequentemente em generalidade indefinida. E assim os fenômenos são pensados como experiências de indivíduos orgânicos viventes, caso o psicólogo se ocupe com eles e colete conhecimento sobre eles, são pensados como ocorrências na esfera da natureza em parte física, em parte psicofísica. Como tais ocorrências, como estados de vida pessoais, como fatos da experiência pessoal, a assim chamada experiência interna, elas absolutamente não dizem respeito ao teórico do conhecimento, da mesma maneira como outros fatos naturais, por exemplo, os fatos físicos, também não. Não esses, com efeito, e sim os fenômenos factuais, a consciência factual, enquanto consciência de percepção, consciência de fantasia, consciência de juízo e semelhantes,<sup>22</sup> pertencem ao domínio do teórico do conhecimento. E exatamente o mesmo vale para os fatos psíquicos. Não são eles mesmos com seu conteúdo transcendente que podem pretender ser válidos, mas apenas a consciência na qual a relação com a transcendência é constituída, apenas o fenômeno absoluto que não comporta nada de transcendente {211} e, por isso, não contém nada em si mesmo que o caracterize como um fato da psicologia.

Podemos expressar o mesmo também assim: o psicólogo efetua a objetivação empírica ou a apercepção empírica e efetua juízos empíricos, e sua pesquisa, então, move-se na esfera da objetividade empírica. Isso vale para ele no mesmo sentido que para todo cientista natural. O teórico do conhecimento, pelo contrário, para quem

---

21 No duplo sentido do ato e do que é referido como tal.

22 Mas também o fenômeno factual no sentido do percebido como tal, o pensamento como tal.

a percepção empírica é problemática como qualquer outra posição transcendente, estabelece contra todo juízo empírico seu *non liquet*. Em vez de apercepção ou objetivação empíricas, ele efetua o fenomenológico, no qual a apercepção empírica e o juízo empírico nele realizados se degradam em puros fenômenos e, com isso, toda posição judicativa de transcendências é eliminada. Com relação a essa eliminação e a essa fenomenalização, eu costumo falar também de Redução Fenomenológica.

d) A Redução Fenomenológica como exclusão de toda apercepção empírica e toda crença na transcendência

As distinções que pretendo clarificar aqui para vocês entre pesquisa epistemológica e pesquisa fenomenológica, por um lado, e pesquisa psicológica e pesquisa empírico-científica, por outro, são de alguma dificuldade. Nelas transparece num primeiro momento uma fina sutileza. Aqui reside, no entanto, o ponto verdadeiramente arquimediano da filosofia. Trata-se de uma nuance, mas daquelas que são decisivas para a constituição de uma possível teoria do conhecimento, da única possível, e, portanto, de uma verdadeira filosofia. Ela, aliás, não se acha referida simplesmente à crítica da razão teórica, mas também à crítica da razão integralmente considerada, portanto, à razão valorativa e ética. Sua importância é maior do que podemos imaginar. Peço, então, aos senhores a mais aplicada atenção. Nós queremos repensar as coisas agora de forma sistemática e ordenada. {212}

O ponto de partida metódico natural, a partir do qual o ponto de vista da apercepção fenomenológica pode ser obtido, é o da psicologia, ou, o que dá no mesmo, é o da apercepção empírico-natural. O *πρότερος πρὸς ἡμᾶς* é a consciência natural. A teoria do conhecimento, que nisto é primeira, deve nos elevar da consciência natural para a consciência filosófica, da empírica para a fenomenológica.

Nós falamos em primeiro lugar, portanto, de “vivências”, uma expressão, portanto, que supõe um ego vivente, um indivíduo vivente, um indivíduo espiritual. Eu quero saber o que significa a relação do conhecimento com uma objetividade, e como tal relação entre eles é possível. Eu tomo agora o conhecimento, eu medito sobre ele, eu o examino. Eu recuo até minhas vivências cognoscitivas, eu discrimino percepções, lembranças, antecipações etc. Eu as vivencio. Quando medito sobre elas, eu tenho, nessa meditação, a meditação sobre a experiência interna, a consciência de que são minhas vivências, eu as capto em relação a mim como meus atos ou estados psíquicos. Elas permanecem diante de mim como tais em termos de experiência, ou seja, na crença, nas convicções, no sentido mais amplo da palavra, no juízo. Como eu posso, então, expressar convictamente: eu vivencio esta percepção. Acontece exatamente o mesmo quando se medita sobre uma coisa externa ou sobre seu estado de movimento, eu tenho exatamente isto em vista ao acreditar. Na experiência externa, eu percebo a coisa, as modificações coisais, e no juízo as posiciono como verdadeiramente existentes. Na experiência interna, eu percebo meus vividos, por exemplo, meu perceber, e os posiciono como verdadeiramente existentes. Ao mesmo tempo, porém, esse perceber, enquanto meu perceber, equivale àquilo que cada um postula como ego, a pessoa que nasceu neste ou naquele momento, que tem esses pais etc.

Permita-nos agora efetuar passo a passo a Redução Fenomenológica. Esse ego pertence à esfera do que é questionável, à esfera da transcendência. Eu o tiro de circuito, eu transformo a posição de juízo recém-realizada em um fenômeno de posição. Eu me posiciono em relação a ele como uma crença na qual imagino a mim mesmo (como quando falo de uma crença errônea de outra pessoa) e que não compartilho. Eu suspendo a crença sem qualquer decisão, seja afirmativa, seja negativa. Eu tenho, então, o fenômeno-ego. Evidentemente, a suspensão continua referida a {213} toda a natureza do ego, ao meu nascimento, aos meus pais, ao meu ambiente físico, ao mundo inteiro com o tempo objetivo e o espaço objetivo. Enquanto tais coisas me acodem à consciência, eu me mantenho efetuando a Redução, ou suspensão. Em vez de uma suspensão efetiva, porém, basta o seguinte: eu posso acreditar, mas no interior da consideração crítica, no interior de toda a teoria do conhecimento, nenhuma crença na transcendência será utilizada. Ela pode servir apenas como objeto (*Objekt*) e como objeto (*Gegenstand*) de esclarecimento (ou como exemplo de uma classe de esclarecimento). Jamais aquilo em que se acredita na crença, a consistência dos estados-de-coisa, a existência da coisa, podem pretender ser válidas e, a partir disso, estabelecidas.

Agora, eu tenho a percepção que figurou para mim em referência ao ego empiricamente apercebido e empiricamente definido apenas como componente de um fenômeno abrangente: o fenômeno da “percepção do ego”. Eu removi do lado do ego-referência toda e qualquer posição empírica. No que diz respeito à percepção, seja, por exemplo, a percepção deste auditório, essa percepção, desde que seja a percepção natural atual, é uma crença que posiciona o auditório aparente na percepção como efetivamente existente e presente para mim. Mais uma vez, eu reduzi fenomenologicamente essa crença na transcendência. A existência efetiva da mesa permanece fora de circuito. *Non liquet*, eu excluo a crença. Não faço nenhum uso dela, a percepção se torna um fenômeno “percepção”. O que resta ainda? Eu tenho falado constantemente agora sobre meus atos, minhas crenças, sobre suspender as crenças, etc. Diante dos senhores, eu falei deste ato aqui como meu ato (*Tun*). Naturalmente tudo isso *in suspensio*! Seu ser, o ser do meu ego e dos meus atos (*Tuns*): todos são meros fenômenos. E se eu agora examinar esses fenômenos, seja por eles mesmos, seja em sua interdependência uns com os outros, e me manter constantemente na esfera fenomenológica, nunca, em parte alguma, será permitida uma suposição de transcendência, mas antes, sem hesitação, será afixado em cada uma o sinal fenomenalizante. Logo, eu me encontro, então, na psicologia?<sup>23</sup> Vocês podem talvez dizer que esses são ainda *de facto* meus, são fenômenos do teórico do conhecimento. E todo {214} teórico do conhecimento é um sujeito psíquico. A investigação acontece apenas no sujeito psíquico individual, sem ultrapassá-lo e depositar a crença para além de si. Mas mesmo que o investigador em questão execute suas reduções fenomenológicas, tudo o que ele vê é ainda *de facto* sua vivência individual e ele mesmo é ainda *de facto* um homem. Portanto, tudo isso é psíquico e psicofísico.

---

23 Cf. um periódico sobre a pré-descoberta fenomenológica e a pré-descoberta em diferentes sentidos nos “Anexos e Modificações” (cf. Apêndice A XI, p. 371 segs.).

e) A evidência da *cogitatio* não é a evidência de um fato natural

Na última lição, eu descrevi a redução gnosiológica. Nós eliminamos passo a passo, rigorosamente, toda transcendência, daí nenhuma crença, nenhuma posição judicativa que se aplique a alguma coisa como efetiva pode continuar a valer. Nós falamos de uma suspensão de juízo. A esse respeito, no entanto, deve-se acrescentar imediatamente (o que já foi ressaltado) que a questão em pauta não é se o juízo é seriamente anulado, se ele efetivamente está suspenso no sentido familiar corrente, mas apenas se ele foi desativado da esfera geral da pesquisa crítico-gnosiológica e se não é mais utilizado consoante aquilo que declara verdadeiro em relação a uma transcendência. Nós não precisamos desistir da efetividade psíquica e física que percebemos e sobre a qual possuímos um variado repertório de saberes empíricos e científicos; nós não precisamos, afinal de contas, duvidar seriamente se coisas deste tipo existem ou não. O sentido deste existir e o conhecimento deste existir estão em questão, e é por isso que nós, no conhecimento, suspendemos nosso juízo, ou seja, excluímos-lo, nele imprimimos o selo do que é questionável, o índice que nos resguarda de afirmar sua existência como efetiva, e de fazer qualquer uso teórico de estados-de-coisa ou de objetos estabelecidos. Todos os nossos juízos sobre transcendência podem atuar apenas como objetos de nossa investigação, mas não podem funcionar como premissas judicativas. Assim, toda percepção atual, todo juízo atual, tais como eles são em si mesmos, pertencem à esfera dos fenômenos no sentido da fenomenologia, mas nada do que neles é percebido, julgado, definido em um sentido transcendente ou implicitamente co-posicionado. {215}

Nós acabamos de fechar a última preleção com a pergunta: se nossa investigação se move na esfera puramente imanente da redução, permanecemos nós, então, na psicologia? Poder-se-ia aqui talvez levantar-se a objeção: como, *de facto*, esses fenômenos são diferentes dos meus, enquanto teórico do conhecimento? O pesquisador gnosiológico é um sujeito psíquico, a investigação é encetada em sua consciência, é sua consciência que fornece o material, portanto trata-se de um material psicológico. E se tudo o que ele vê é *de facto* sua experiência psíquica, o conhecimento geral a que ele se refere não passa de conhecimento psicológico geral.

Vocês poderiam alegar igualmente: *de facto* nós existimos, nós que andamos a fazer pesquisa epistemológica, que nos achamos em Göttingen e, *de facto*, Göttingen encontra-se sobre a Terra, e *de facto* toda natureza existe e tudo o que as ciências naturais ensinam sobre ela existe. Se não é bem assim, é ligeiramente diferente, como o progresso das ciências naturais mostrará no futuro. "*De facto!*". Esse, com efeito, é todo o problema! Sobre esse fato eu não sei absolutamente nada; é sobre a possibilidade de que haja algo assim como "um fato" que estou a queimar os miolos. Fazer de algo um problema é "colocá-lo em questão", ou deixar para mais tarde todo juízo que lhe seja prejudicial até segunda ordem, quando uma decisão legítima possa ser tomada. Portanto, não disponho efetivamente de nenhum "*de facto*". Isso é o que eu tenho antes da teoria do conhecimento, no estado de inocência epistemológica; isso é o que eu tenho depois da teoria do conhecimento, no estado de conhecimento da natureza, que foi ressuscitado pela questão crucial da teoria do conhecimento e conduzido ao seu valor ontológico final, ou seja, ao estado da metafísica. Eu não tenho nenhum

*de facto* na teoria do conhecimento. Nela não há nenhum dado transcendente, mas apenas o puro fenômeno da doação.

É certo, por conseguinte, que naturalistas incorrigíveis, que não entendem a colocação gnosiológica dos problemas e não apreendem os enigmas mais profundos do conhecimento, têm total razão quando lembram que os fenomenólogos são seres humanos e os fenômenos que eles têm em mãos são seus fenômenos, logo são fenômenos psíquicos. Consequentemente, tudo o que eles têm em mãos pertence à psicologia. Sim, certamente pertence à psicologia quando é visto e investigado na forma de alguma experiência psíquica de algum indivíduo empírico. {216} Isso, porém, simplesmente não é investigado como na esfera da Redução Fenomenológica. Não é assumido como um fato da natureza, como um processo natural. Isso é o que não conta do ponto de vista da meditação fenomenológico-gnosiológica. O fato, como qualquer fato, deve ser mantido em suspenso. Não é pressuposto e posto como verdadeiro nem pode ser assim.

Implícita ao mesmo tempo nas reflexões realizadas está a necessária correção da meditação cartesiana sobre a evidência, ou seja, aquela determinação de seu significado que estabelece como deve ser entendida epistemologicamente e não pode ser entendida. Portanto, não é sobre a evidência da *cogitatio* como minha *cogitatio*, da experiência como minha experiência, que as afirmações podem ser feitas, não é sobre a evidência do *sum* que se estabelece minha existência no sentido natural, psicológico. E, evidência de percepção interna, de experiência interna, não podem ser faladas (no caso de evidência significar uma certeza absoluta, claramente indubitável, não sujeita a qualquer dúvida epistemológica), mas sobre a evidência do que foi diretamente mostrado na Redução Fenomenológica mais rigorosa e é pura e imanentemente reconhecível sob esse fundamento. Nunca pode haver confusão entre percepção interna e percepção fenomenológica, nem entre generalização imanente e transcendente, não mais do que entre objetividade psicológica e fenomenológica.

**Recebido em:** 27 nov. 2021 — **Aceito em:** 21 mar. 2022.

## Tradução

### Carta de Descartes à Rainha Cristina da Suécia sobre o Soberano bem (20 de novembro de 1647)

#### Rafael Teruel Coelho

Doutorando em Filosofia pela USP

Bolsista FAPESP<sup>1</sup>

teruel@usp.br

<https://orcid.org/0000-0003-2573-1902>

Tradução de DESCARTES, R. *Lettre CDXCV: Descartes à Christine de Suède*. In: \_\_\_\_\_. *Œuvres de Descartes: Correspondance*. 5 vol. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996, p. 81-86.

As linhas que se seguem consistem uma tradução de um dos mais importantes textos de Descartes no qual o filósofo discutiu temas relacionados à sua moral. Informado por Pierre Chanut, embaixador francês na Suécia, a respeito do desejo da rainha Cristina em saber de Descartes a concepção que os antigos cultivavam acerca do soberano bem, o filósofo não desconsidera o pedido, embora conduza a discussão de modo a apresentar à monarca sua própria visão acerca de tal temática. Mencionando brevemente o acalorado debate entre as perspectivas estoicas e epicuristas (cujos principais expoentes — Zenão e Epicuro — não estavam de acordo sobre em que consistia o soberano bem desta vida), Descartes parece relegar a um segundo plano as concepções morais emanadas da antiguidade. Ao fazer isso, ele prefere não ser um mero historiador da Filosofia, mas exercer plenamente o ofício de filósofo, construindo e apresentando à rainha sueca as suas próprias noções de virtude e de soberano bem.

Entretanto, mesmo abandonando aparentemente os estoicos e os epicuristas, Descartes julgou ter estabelecido um acordo entre ambas as tradições antigas a partir da própria elaboração daquilo que ele acreditava ser o soberano bem. Ao fazer isso, o filósofo reduziu o soberano bem à virtude, isto é, a ter “[...] sempre uma firme e constante resolução de fazer exatamente todas as coisas que julgamos serem as melhores, e empregar todas as forças de nosso espírito a conhecê-las bem” (DESCARTES, 1996, p. 83). Nessa perspectiva, pode-se dizer que a prática de atos virtuosos, isto é, aqueles que estão fortemente ancorados em uma ação voluntária, firme e deliberada de agir sempre da melhor maneira possível (o que se torna algo efetivo se nos valermos de nosso intelecto para bem julgarmos a melhor conduta a adotar) é o maior bem de todos nesta vida — aquilo que Descartes chama de soberano bem.

---

<sup>1</sup> Este trabalho conta com o apoio financeiro da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo número 2021/14838-2.

Justamente por isso, uma vez que a ação virtuosa é essencialmente uma ação da vontade e, haja vista que poder dispor de nosso livre-arbítrio é o maior de todos os bens, age virtuosamente aquele que segue sempre os seus melhores juízos e o faz com constância e firmeza. Ao agir desse modo, resta-lhe gozar do mais doce, do mais sólido e do mais duradouro prazer que nos advém da certeza de termos feito tudo da melhor maneira possível, mesmo que ao final podemos ter nos equivocado. É por isso que a moral cartesiana, cujo conceito principal é aquele de “virtude”, não é uma moral deontológica, mas uma “ética da virtude”<sup>2</sup>, pois, em vez de estabelecer leis e preceitos a serem seguidos, ela assenta-se na liberdade de que dispomos de seguirmos sempre aquilo que, à luz de nossas ideias claras e distintas, julgamos ser o melhor. Desse modo, mesmo que nos equivoquemos em nossa conduta ordinária, podemos mesmo assim gozar do mais nobre contentamento e da paz de espírito; pois, não obstante nossos eventuais fracassos, procuramos agir sempre da melhor maneira possível, ancorados em nossas ideias claras e distintas, ou seja, apoiados na razão.

## René Descartes

[81]<sup>3</sup> Senhora,

Soube por intermédio do Senhor Chanut que vossa Majestade gostaria que eu tivesse a honra de vos expor a opinião que tenho a respeito do Soberano Bem, considerado no [82] sentido em que os Filósofos antigos dele trataram; considero essa ordem como um tão grande favor, que o desejo que tenho de obedecê-la me desvia de qualquer outro pensamento e faz com que, sem pedir perdão por minha insuficiência, coloque aqui em poucas palavras tudo o que poderia saber sobre essa matéria.

Podemos considerar a bondade de cada coisa em si mesma sem relacioná-la com outras; nesse sentido é evidente que Deus é o soberano bem, porque ele é incomparavelmente mais perfeito do que as criaturas; mas podemos também relacionar a bondade de cada coisa a nós mesmos, e nesse sentido não vejo nada que deveríamos estimar senão aquilo que nos pertence de alguma maneira e que é tal que constitui para nós uma perfeição possui-lo. Desse modo, os Filósofos antigos, não sendo esclarecidos pela luz da Fé, não sabiam nada acerca da beatitude sobrenatural e consideravam apenas os bens que podemos possuir nesta vida, de modo que era entre estes que eles buscavam o soberano, isto é, o principal e o maior.

Mas, para que eu possa determiná-lo, considero que devemos estimar como bens, em relação a nós, apenas aqueles que possuímos, ou então aqueles que temos o poder de adquirir. Isso posto, parece-me que o soberano bem de todos os homens em conjunto é um aglomerado ou um conjunto de todos os bens, tanto da alma quanto do corpo e da fortuna, que podem estar em alguns homens; mas, o de cada um em particular é uma outra coisa que consiste apenas em uma firme vontade de agir

---

<sup>2</sup> A esse respeito, ver Lisa Shapiro (2008).

<sup>3</sup> Paginação referente ao tomo V das *Œuvres Complètes de Descartes* compiladas por Charles Adam e Paul Tannery.

bem [*bien faire*] e no contentamento que isso produz. A razão disso é que eu não [83] encontro nenhum outro bem que me pareça tão grande, nem que esteja inteiramente sob o poder de cada qual. Pois, no que concerne aos bens do corpo e da fortuna, eles não dependem absolutamente de nós; e os da alma se relacionam todos a duas coisas principais que são, de um lado, o conhecimento e, de outro, desejar o que é bom; mas, frequentemente, o conhecimento está para além de nossas forças; e é por isso que nos resta apenas a nossa vontade, da qual podemos dispor absolutamente. E não vejo como seria possível dispor melhor de nossa vontade senão tendo sempre uma firme e constante resolução de fazer exatamente todas as coisas que julgamos serem as melhores, e empregar todas as forças de nosso espírito a conhecê-las bem. É somente nisso que consiste todas as virtudes; é apenas isso que, falando propriamente, merece o louvor e a glória; enfim, é tão somente disso que resulta sempre o maior e o mais sólido contentamento da vida. Assim, estimo que é nisso que consiste o soberano bem.

E por esse meio penso estabelecer o acordo entre as duas opiniões [sobre o soberano bem] mais contrárias e mais célebres dos antigos, a saber, a de Zenão, que o colocou na virtude ou na honra, e a de Epicuro, que o repousou sobre o contentamento, ao qual ele deu o nome de volúpia. Pois, como todos os vícios procedem apenas da incerteza e da fraqueza que se seguem à ignorância e que geram os arrependimentos, a virtude consiste apenas na resolução e no vigor com os quais nos dispomos a fazer as coisas que acreditamos serem boas, desde que esse vigor não provenha da obstinação, mas do fato de sabermos tê-las examinado a contento, que temos [por isso] poder moral [84] para agir. E, ainda que aquilo que fizemos possa ser algo ruim, estamos assegurados que cumprimos nosso dever; ao passo que, se empreendemos alguma ação virtuosa, e, no entanto, pensamos que estamos fazendo algo errado ou até mesmo negligenciamos saber o que há de errado [em nossas ações], não agimos como um homem virtuoso. Quanto à honra e ao louvor, atribuímos-nas aos outros bens da fortuna. Mas, como estou certo de que vossa Majestade faz mais caso de vossa virtude que de vossa coroa, não temo dizer aqui que não me parece haver algo exceto essa virtude que tenhamos uma justa razão para louvar. Assim, todos os outros bens merecem serem estimados, e não honrados ou louvados, apenas na medida em que pressupomos que são adquiridos ou obtidos de Deus para o bom uso de nosso livre-arbítrio. Pois a honra e o louvor são uma espécie de recompensa, e temos motivo para recompensar e punir apenas aquilo que depende da vontade.

Resta-me ainda provar que é desse bom uso do livre-arbítrio que nos advém o maior e o mais sólido contentamento da vida; e isso não me parece ser difícil pelo fato de que, considerando com cuidado em que consiste a volúpia ou o prazer, e, geralmente, todas as espécies de contentamentos que podemos ter, noto, em primeiro lugar, que não há nenhum que não esteja inteiramente na alma, embora vários dependam do corpo; da mesma maneira que também é a alma que vê, ainda que por intermédio dos olhos. Em seguida, noto que não há nada que possa dar contentamento à alma a não ser a opinião [85] que ela tem de possuir algum bem, e que frequentemente essa opinião está nela apenas de uma maneira muito confusa, e que sua união com o corpo é a causa de ela representar ordinariamente certos bens como sendo incomparavelmente maiores do que eles são; mas noto que se ela conhecer distintamente o justo valor deles, seu contentamento será sempre proporcional à grandeza do bem do qual procede. Noto

também que a grandeza de um bem não deve apenas ser medida pelo valor da coisa na qual repousa, mas principalmente pela maneira pela qual ele se relaciona a nós; [observo também] que o livre-arbítrio é em si mesmo a coisa mais nobre que possa existir em nós, visto que ele nos torna de algum modo semelhantes a Deus e parece nos isentar de lhe estarmos sujeitos; conseqüentemente, o seu bom uso é o maior de todos os nossos bens, e ele é também aquilo que é mais propriamente nosso e que nos é o mais importante, donde se segue que nossos maiores contentamentos podem proceder somente dele. Vê-se também, por exemplo, que o repouso do espírito e a satisfação interior que sentem aqueles que sabem que jamais deixaram de agir da melhor maneira, tanto para conhecer o bem quanto para o adquirir, é um prazer incomparavelmente mais doce, mais duradouro e mais sólido do que todos aqueles que lhes advém de alhures.

Estou omitindo aqui muitas outras coisas pelo fato de que, pensando no número de afazeres que a conduta de um grande Reino pressupõe, dos quais vossa Majestade mesma se ocupa, não ousa vos pedir uma audiência mais longa. [86] Contudo, envio ao Sr. Chanut alguns escritos nos quais expus mais demoradamente as minhas opiniões no tocante a esse mesmo assunto a fim de que, se for do agrado de vossa Majestade vê-los, ele me fará o obséquio de apresentá-los a vós, de modo que isso me ajude a testemunhar com muito zelo e devoção que eu sou,

Senhora,

De Vossa Majestade

O mais humilde e o mais obediente  
servidor, DESCARTES.

D'Egmond, em 20 de novembro de 1647.

### **Referências bibliográficas**

DESCARTES, R. *Lettre CDXCV: Descartes à Christine de Suède*. In: \_\_\_\_\_. *Œuvres de Descartes: Correspondance*. 5 vol. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996, p. 81-86.

SHAPIRO, L. *Descartes's ethics*. In: BROUGHTON, J.; CARRIERO, J. (Eds.). *A companion to Descartes*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2008.

**Recebido em:** 14 dez. 2022 — **Aceito em:** 26 set. 2023.