

Jade Oliveira Chaia
Indi Nara Corrêa
Iasmin Leiros
(Orgs.)



CADERNOS

COLEÇÃO DO ENCONTRO NACIONAL
DE PESQUISA NA GRADUAÇÃO EM
FILOSOFIA DA UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA



O Encontro Nacional de Pesquisa na Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília (ENPGFIL-UNB) é uma iniciativa dos próprios e das próprias estudantes em fomentar e aprimorar a produção acadêmica, especialmente, de estudantes da graduação, de modo a propiciar discussões e trocas de experiências em nível científico. O processo de formação dos encontros (e desencontros) que ocorreram no passado, forneceram novas formas de tratar a pesquisa, novos problemas que passaram a orientar, talvez, as nossas próprias investigações. Como se trata de pesquisas em filosofia no âmbito da graduação, o formato do evento passou, pouco a pouco, a se transformar. Ainda em processo de metamorfose, o corpo discente de pesquisadoras e pesquisadores passou a crescer e a se tornar cada vez mais independente. A atividade costumeira de pesquisar, realizada quase sozinha, ganhou força e expandiu-se para os grupos de estudos e aprimorou o desenvolvimento das pesquisas posteriores à própria graduação. A força do após surge, antes de mais nada, da graduação, da que cada indivíduo possui, do seu processo de formação. Nesta Quarta Edição, tendo no horizonte a própria filosofia como investigação, percebemos ainda mais tal transformação, quantitativa e qualitativa, da produção científica pela comunidade discente.



Cadernos

Coordenação Geral

Jade Oliveira Chaia

Comissão Organizadora

Antonio Dantas de Souza Júnior

Felipe Matos Lima Melo

Francisco Edson Carreiro Cruz

Iasmin Leiros Sarmiento da Silva

Indi Nara Corrêa Fernandes Colem

Maria Clara Rodrigues Rocha

Thessa Guimarães

Verônica de Sousa Maciel

Comissão Científica

(Pareceristas *ad hoc*)

Caio Gomes Macedo

Giovanni Zanotti

João Renato Amorim Feitosa

Luiza Simões Pacheco

Marcella Assis de Moraes

Marcos Aurélio Fernandes

Miguel Ivân Mendonça Carneiro

Otavio Souza Rocha e Dias Maciel

Priscila Rossinetti Rufinoni

Rainri Back dos Santos

Wanderson Flor do Nascimento



**Coleção do Encontro Nacional de Pesquisa na
Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília**

Organizadoras:

Jade Oliveira Chaia

Indi Nara Corrêa

Iasmin Leiros



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Carole Kümmecke - <https://www.behance.net/CaroleKummecke>

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Associação Brasileira de Editores Científicos

<http://www.abecbrasil.org.br>

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

CHAIA, Jade Oliveira; CORRÊA, Indi Nara; LEIROS, Iasmin (Orgs.)

Cadernos: Coleção do Encontro Nacional de Pesquisa na Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília [recurso eletrônico] / Jade Oliveira Chaia; Indi Nara Corrêa; Iasmin Leiros (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019.

191 p.

ISBN - 978-85-5696-704-6

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. ENPGFIL. 2. Filosofia 3. Universidade de Brasília 4. Instituto de Ciências Humanas. 5. Departamento de Filosofia

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

Sumário

Apresentação	9
Jade Oliveira Chaia	
Prefácio	11
Erick Calheiros de Lima	
1	14
A πολιτεία nas três partes essenciais da pólis, no livro IV da política de Aristóteles	
Vinicius José da Rocha	
2	34
Determinismo e responsabilidade moral no Estoicismo Antigo	
Bruno dos Santos Paranhos	
3	66
A relação entre política e retórica em Maquiavel	
Matheus Felipe da Silva Rios Santos	
4	77
Crítica de Hegel ao racionalismo, ao empirismo e à filosofia crítica de Kant	
Sérgio de Brito Yanagui	
5	90
A metafísica em Bergson	
Nájila Oliveira da Mota	
6	102
A relação da violência com o direito e a justiça em Walter Benjamin	
Sally Barcelos Melo	
7	113
Influências da virada linguística de Wittgenstein na concepção lacaniana de fala	
Lívia Campos e Silva	

8	132
Prolegômenos a uma relação entre o pensar e a responsabilidade em Hannah Arendt	
Indi Nara Corrêa	
9	143
Memória e verdade: fundamentos filosóficos do perdão em Hannah Arendt	
Jade Oliveira Chaia	
10	157
O Homem e Sua Hora: os caminhos do intelectual no cinema brasileiro pré e pós-golpe de 1964	
Leonardo Barbosa Rossato	
11	181
Relações entre política e educação e suas influências para práticas educativas de música	
Marina Gomes Timm	

Apresentação

Jade Oliveira Chaia

Inicialmente, gostaríamos de agradecer o apoio do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília, sobretudo, o Professor Dr. *Erick Calheiros de Lima*, sem o qual, a presente coleção não seria possível.

Gostaríamos de agradecer, igualmente, o corpo docente do departamento, em especial, às professoras *Maria Cecília Pedreira de Almeida* e *Priscila Rossinetti Rufinoni* e aos professores *Alex Calheiros*, *Alexandre Hahn*, *Claudio Reis*, *Gilberto Tedeia* e *Marcos Aurélio Fernandes* pelo apoio, disponibilidade e por sempre nos instigarem a pesquisar.

Gostaríamos também de agradecer às e aos integrantes da comissão científica, *Caio Gomes Macedo*, *Giovanni Zanotti*, *João Renato Amorim Feitosa*, *Luiza Simões Pacheco*, *Marcella Assis de Moraes*, *Marcos Aurélio Fernandes*, *Miguel Ivân Mendonça Carneiro*, *Otavio Souza Rocha e Dias Maciel*, *Priscila Rossinetti Rufinoni*, *Rainri Back dos Santos* e *Wanderson Flor do Nascimento*, que contribuíram para o aperfeiçoamento dos textos selecionados para o primeiro volume desta coleção.

O Encontro Nacional de Pesquisa na Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília (ENPGFIL-UNB) é uma iniciativa dos próprios e das próprias estudantes em fomentar e aprimorar a produção acadêmica, especialmente, de estudantes da graduação, de modo a propiciar discussões e trocas de experiências em nível científico.

O processo de formação dos encontros (e desencontros) que ocorreram no passado, forneceram novas formas de tratar a pesquisa, novos problemas que passaram a orientar, talvez, as

nossas próprias investigações. Como se trata de pesquisas em filosofia no âmbito da graduação, o formato do evento passou, pouco a pouco, a se transformar. Ainda em processo de metamorfose, o corpo discente de pesquisadoras e pesquisadores passou a crescer e a se tornar cada vez mais independente.

A atividade costumeira de pesquisar, realizada quase sozinha, ganhou força e expandiu-se para os grupos de estudos e aprimorou o desenvolvimento das pesquisas posteriores à própria graduação. A força do após surge, antes de mais nada, da graduação, da que cada indivíduo possui, do seu processo de formação.

Nesta Quarta Edição, tendo no horizonte a própria filosofia como investigação, percebemos ainda mais tal transformação, quantitativa e qualitativa, da produção científica pela comunidade discente.

No decorrer do evento, as comunicações se mostraram cada vez mais aprimoradas, de maneira tal que decidimos ser necessário dar visibilidade, que incentivaríamos ainda mais a produção científica no âmbito inicial da formação. O material disponibilizado aqui, foi selecionado através de chamada pública, assim como pela avaliação das e dos pareceristas, que nos auxiliaram a torná-las mais refinadas para publicação.

Assim sendo, desejamos a todos e todas uma boa leitura!

Prefácio

Erick Calheiros de Lima

O livro que leitoras e leitores têm agora em mãos, uma coletânea dos textos apresentados pelos estudantes do Departamento de Filosofia no IV Encontro Nacional de Pesquisa na Graduação em Filosofia da UnB, constitui uma belíssima amostra do excelente nível dos projetos de pesquisa que vêm sendo desenvolvidos nos últimos anos na área de filosofia em nossa universidade. Como é sempre o caso, o desenvolvimento de pesquisa acadêmica depende enormemente de fatores de ordem subjetiva, como tenacidade, dedicação, motivação, interesse e talento das pessoas diretamente envolvidas. Acerca dessa dimensão, tão imprescindível para a realização satisfatória da pesquisa num nível academicamente aceitável, leitoras e leitores terão aqui um amplo campo de experimentação e observação. É verdadeiramente surpreendente o envolvimento intenso e profundo, evidenciado pelos textos aqui apresentados, de jovens pesquisadoras e pesquisadores com temas tão complexos e significativos para o estudo histórico da filosofia, como também para a percepção das linhas de força do debate contemporâneo.

Contudo, enquanto professor do Departamento de Filosofia há mais de uma década, realmente não tenho como deixar de dizer algumas palavras sobre uma dimensão mais objetiva, à qual se conecta decisivamente o presente livro como um resultado. E quanto a isso, encontro uma excelente oportunidade para falar um pouco sobre a consolidação da pesquisa em nosso departamento nos últimos anos, sobre o aprimoramento dos currículos de graduação,

sobre o fortalecimento dos cursos de pós-graduação e sobre a conexão entre a produção de pesquisa e as oportunidades para obtenção de financiamento público. É também com respeito a essa dimensão objetiva do trabalho de formação e investigação, materializado neste volume, que se pode ter um vislumbre mais preciso acerca de sua importância e dignidade. Ao mesmo tempo, diante da situação em que nos encontramos atualmente, de severo ataque à universidade pública, gratuita, de qualidade e socialmente referenciada, um volume como este que ora apresento ao público nos enseja espontaneamente a tecer conjecturas e construir expectativas a respeito do futuro da pesquisa e do ensino em nossa área.

Nos últimos anos, o Departamento de Filosofia da UnB passou por diversas e intensas transformações, nas mais variadas dimensões de sua vida acadêmica. A triplicação do número de docentes efetivos foi acompanhada por uma substancial reformulação curricular, por meio da qual foi consolidada uma grade bastante orgânica de disciplinas obrigatórias e formativas. Tais fatores, combinados com a abertura do curso noturno e aumento considerável de vagas de ingresso, deram origem a uma auspiciosa conjuntura. Um formidável contingente de jovens persistentes, motivados e talentosos funcionou como ingrediente decisivo para a consolidação de grupos de leitura e pesquisa, coordenados por docentes efetivos e por um quadro já tradicionalmente estabelecido de pesquisadores realizando estágio de pós-doutoramento. Essa conjunção de elementos promissores acabou dinamizando enormemente a vida acadêmica no departamento, bem como a dedicação de docentes e estudantes à pesquisa – e isso desde a base, com a presença cada vez mais maciça de nossas alunas e alunos no programa institucional de iniciação científica (PROIC/UnB), até o cume da formação universitária, algo que contribuiu definitivamente para a consolidação dos cursos de mestrado e doutorado vinculados ao departamento.

Embora o volume que leitoras e leitores começam agora a desbravar tenha sido uma proeza consumada exclusivamente pelo crucial empenho da comunidade discente do departamento, ele também manifesta emblematicamente, quer pela qualidade dos textos, quer pela amplitude dos temas considerados, a situação auspiciosa a que chegamos na Universidade de Brasília. O presente volume deixa inequivocamente evidente que resultado se pode esperar, quando conseguimos respaldar talento e tenacidade com apoio institucional por meio de grupos de pesquisa, bolsas, colóquios e auxílio financeiro a projetos de pesquisa.

Em tempos de ataque à universidade pública brasileira e, em especial, à pesquisa de qualidade desenvolvida no âmbito da filosofia e das ciências humanas, talvez este livro, que tenho a honra de apresentar ao público leitor nacional e internacional, possa nos reter firmemente na memória os mais nobres objetivos que devemos perseguir na formação universitária. Que leitoras e leitores possam percorrer os itinerários propostos pelos ensaios abaixo, lembrando-se, contudo, de considerar seu conjunto como o resultado de uma diversificada e auspiciosa combinação de fatores. Talvez assim possamos nos manter sempre cônscios da excelência de que podemos ser capazes de atingir na formação acadêmica em filosofia, bem como da necessidade de sempre lutar em defesa das condições para que mais façanhas como esta continuem a ser possíveis.

A πολιτεία nas três partes essenciais da pólis, no livro IV da política de Aristóteles

*Vinicius José da Rocha*¹

1. A polissemia da palavra politeia

Governo constitucional, República ideal, República, constituição, forma de governo, essas são algumas das possíveis traduções a serem dadas para a palavra *Politéia* no livro IV. Tal termo parece ter várias designações conforme o contexto em que é utilizada no texto.

No livro III, seção 1278b, 10, Aristóteles faz uma primeira definição do que vem a ser a *Politéia*: “(...) uma constituição é a ordenação das diversas magistraturas de uma *pólis* e aquele que possui a autoridade suprema sobre todos os outros assuntos” (Aristóteles, *Política*, 1278b, 10). Na seção 1289a, 16-18 ele traz mais uma definição: “(...) a constituição é o ordenamento de acordo com as funções das *pólis*, de qual modo são distribuídas, e não só qual poder supremo da *pólis*² mas também qual é a finalidade de cada comunidade” (Aristóteles, *Política*, 1289a, 15-17). Na seção 1290a, 10-14, ocorre mais uma definição: “a constituição é o ordenamento das funções da *pólis*, e todos os povos dividem essas funções conforme o poder dos que participam do governo, ou segundo alguma igualdade comum a ambos” (Aristóteles, *Política*, 1290a, 10-14).

¹ Graduado em Filosofia pela Universidade de Brasília.

² No texto grego “τὸ κύριον πολιτεία”. Aqui πολιτεία terá seu sentido mais comum (*lato sensu*), que é Estado, corpo civil, constituição, etc.

Em suma, de uma forma geral, a constituição seria aquilo que determinaria uma ordenação (*táxis*) de todas as funções públicas/magistraturas (*arché*) – distribuídas conforme a importância política daqueles que participam da vida pública –, que distribui os diversos poderes para cada parte da *pólis* e até onde se estende a autoridade de cada um, conforme as matérias que lhe dizem respeito, além de determinar qual é o maior poder da *pólis* e qual sua finalidade.”

Em seguida, ao estabelecer quais são as diversas formas de governo/constituição, surge uma dificuldade de tradução devido a um uso mais específico do termo *Politéia*, pois Aristóteles classifica as constituições da seguinte maneira: existem três formas de governo, a realza (*basiléian*), a aristocracia (*aristokratían*) e a República (*Politéia*), já suas corrupções são a tirania da monarquia, a oligarquia da aristocracia e a democracia da República (aqui, o uso do termo *Politéia* tem um sentido mais restrito, que não designa apenas uma constituição). Após essa classificação, Aristóteles diz que a pior delas é a tirania, por ser a que mais se afasta da República; a segunda é a oligarquia, pelo fato de a aristocracia ter se afastado mais da constituição ideal; e o desvio mais moderado é a democracia.

Assim sendo, a palavra *Politéia* parece ter, no decorrer da obra, dois sentidos: em sentido estrito (*stricto sensu*) significa República, governo constitucional, República moderada, enfim, um regime submetido às leis. Já em seu sentido amplo (*lato sensu*), que é o uso mais comum no livro, significa: forma de governo, constituição, corpo civil. Um trecho que pode ilustrar bem essa variedade de sentido é o seguinte: “Depois disso, decidimos inicialmente no estudo sobre as ‘constituições’ que elas são três: de um lado as formas retas das ‘formas de governo’ são a realza, a aristocracia e a ‘República’”³ (Aristóteles, *Política*, 26-30, 1289a). Aqui, Aristóteles utiliza três vezes a palavra *Politéia* e nessas três

³ No grego “ἐπεὶ δ’ ἐν τῇ πρώτῃ μεθόδῳ περὶ τῶν πολιτειῶν διειλόμεθα τρεῖς μὲν τὰς ὀρθὰς πολιτείας, βασιλείαν ἀριστοκρατίαν πολιτείαν” (Aristóteles, *Política*, 26-30, 1289a).

haverá sentidos diferentes (estrito e amplo). Assim podemos ver que essa palavra, no momento da tradução, terá diversas formas de ser interpretada e traduzida, conforme o contexto. Neste trabalho designarei a abordagem aristotélica da *Politéia* em seu sentido estrito, traduzindo o termo como República.

2. A democracia e a oligarquia

Aristóteles afirma que alguns predecessores costumam classificar erroneamente a democracia apenas como uma forma de governo em que a soberania está nas mãos da multidão, além de definir a oligarquia como sendo um governo no qual a soberania reside nos poucos. Segundo o filósofo geram eles erram:

Pois se fossem mil e trezentos o total, e entre eles mil fossem ricos, e ainda não concedessem o poder aos trezentos que são pobres e livres, no entanto semelhantes, ninguém talvez diria que eles vivem democraticamente: da mesma forma também se os pobres fossem poucos, no entanto sendo mais fortes que os ricos que são mais numerosos, ninguém chamaria a de oligarquia se não atribuíssem aos outros que são ricos os cargos. (Aristóteles, *Política*, 1290a, 35-40).

Desse modo, Aristóteles afirma que a melhor forma de classificar uma democracia é quando a soberania está nas mãos dos homens livres e pobres, enquanto numa oligarquia, quando a soberania está nas mãos dos ricos. E esses (os ricos e os pobres) parecem ser os elementos essenciais da *pólis*, uma vez que não é possível que as mesmas pessoas possuam ao mesmo tempo esses dois elementos, isto é, riqueza e pobreza. Isso induz-nos a pensar que existem apenas duas formas de governo: a oligarquia e a democracia.

Após descrever essas duas características antagônicas (riqueza e pobreza), mas essenciais para se definir mais precisamente o que é uma democracia ou uma oligarquia, Aristóteles classifica as várias formas de democracia e de oligarquia,

pois existem diversos povos, como artesãos e notáveis⁴, trabalhadores braçais e pessoas com pouca quantidade de riqueza.

2.1 As formas de Democracia e a causa de sua diversidade

A primeira forma da democracia é aquela que se estabelece na ideia de igualdade entre ricos e pobres, uma vez que a lei promove que nem uns sejam senhores de outros, nem uns sejam mais ricos ou mais pobres que os outros, sendo todos semelhantes entre si. Pois, assim como Heródoto nas *Histórias* afirma, por meio de Otanes, que a democracia repousa na isonomia, onde liberdade e igualdade são maiores, também essa forma de governo promove a participação, sem exceções, dos cidadãos na vida política: “E quando o povo é a maioria, e a opinião da maioria é soberana, isso necessariamente é uma democracia”. (Aristóteles, *Política*, 1291b, 35). A segunda forma da democracia é aquela onde a participação no governo está vinculada ao pagamento de tributos, sendo estes pouco elevados; e aquele que não paga ou não possui esses tributos não deve participar.

Ao estabelecer quais as causas de levarem a essas duas primeiras formas da democracia, Aristóteles dá apenas um motivo para essas duas últimas: uma vez que nessa primeira forma da democracia participam tanto os camponeses quanto os cidadãos da classe média (além daqueles que adquirirem uma renda moderada para participar das funções públicas), ocorre que, por sobreviverem do seu trabalho, não possuem tempo suficiente para gastar nos conselhos, então preferem ser governados conforme a lei, para que só participem nas assembleias realmente necessárias.

A terceira forma da democracia que Aristóteles classifica é aquela onde os cidadãos desprovidos de responsabilidades⁵ participam do governo, mas a lei é soberana. Nessa forma, por só

⁴ Que além da riqueza, possuem educação e virtude.

⁵ No grego, ἀνυπεύθυνοι, aqueles que não se submetem à prestação de contas.

participarem todos aqueles de nascimento irreprensível (pois são os únicos que possuem tempo livre) e não participando aqueles que não possuem recursos suficientes, decidem ser governados pelas leis. A quarta forma de democracia é aquela onde todos, por serem cidadãos, participam do governo, mas sob a soberania da lei. Aqui participam todos os homens livres, contudo, assim como ocorre na terceira forma, por não possuírem o tempo necessário para se dedicar às atividades políticas, escolhem ser governados pela lei. A quinta e última forma de democracia é a demagogia (democracia extremada), uma vez que nessa forma de governo o povo é soberano, mas a lei não. O Estagirita afirma que, uma vez que as leis não são soberanas, a *pólis* é governada pelos decretos e tal forma da democracia é correspondente à última forma da monarquia, isto é, a tirania. Segundo Aristóteles:

(...)onde as leis não são soberanas, lá surgem demagogos, porque um governo popular se torna uma monarquia quando a unidade do poder é composta por muitos: pois as massas não são soberanas individualmente, mas como totalidade. (Aristóteles, *Política*, 1292a, 10)

A principal característica dessa última forma de democracia é o fato de que aqueles que estão no poder estão acima das leis, e não sob o domínio da mesma, tornando-se, assim, despóticos. E se por um lado na forma extremada da monarquia os aduladores estão juntos do tirano, na demagogia, por outro, quem está junto do povo são os demagogos. Ainda há o fato de que na demagogia o povo julga todas as causas, acabando assim com as magistraturas.

Platão faz uma crítica a essa forma de governo⁶, no sentido de que essa forma de democracia não é propriamente constitucional,

⁶ Na seção 558c do Livro VIII da *República*, onde Platão analisa as formas de governo e o motivo de suas mudanças, o filósofo afirma que a constituição democrática parece ser a mais bela de todas, pois há diversos elementos nela que são aceitos. Segundo o filósofo: “...como se chegasse a uma feira de constituições e pusesse em prática aquela que tivesse selecionado”. *República*, 558c. PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Ed. Fundação Calouste Gulbekian, 2014.

uma vez que é preciso que as leis guiem todas as coisas quando há uma constituição, o que não é o caso, uma vez que o que manda são os decretos, os quais se estendem sobre todos os assuntos. Tal crítica é considerada razoável por Aristóteles, pois, nessa forma do governo popular, a cidade não é regida por uma constituição propriamente dita.

Por fim, o filósofo de Estagira diz que essa é a última forma da democracia que surge pela *pólis*, após o aumento tanto da população quanto dos recursos do Estado, onde todos irrestritamente participam do governo, já que possuem superioridade numérica (até aqueles que não possuem renda, pois a estes dá-se um salário para terem tempo necessário para se dedicar às funções públicas tal como aqueles que já possuem uma renda).

Essa massa de pessoas possui, sobretudo, tempo livre, pois seus interesses privados não lhes impedem nem impõem obstáculos de participar das funções públicas, a não ser no caso dos ricos, que chegam ao ponto de não participar da assembleia ou das funções judiciárias. Assim, é a massa de pobres que possui a soberania, e não as leis.

2.2 As formas de Oligarquia e a causa de sua diversidade

Quanto às formas de oligarquia, a primeira é aquela em que a participação nas funções públicas está submetida à comprovação de uma renda⁷ tão alta que os pobres, mesmo sendo a maioria dos cidadãos, não podem participar, mas somente aqueles que possuem tais rendas. A causa dessa primeira forma de oligarquia está no fato de que, na medida em que esses cidadãos mais se distanciam da monarquia – e também por não terem uma fortuna tão grande de forma que tenham disponibilidade em excesso, nem tão pequena que se faça necessário que a cidade lhes dê uma renda –, torna-se preciso que a lei comande ao invés deles mesmos.

⁷Do grego, τίμημα, que pode ser renda, preço, valor, estima da fortuna, etc.

Na segunda forma da oligarquia, além de ser necessária uma fortuna grande, os magistrados, nos casos de vacância, elegem-se mutuamente por cooptação. Nessa última forma, Aristóteles afirma que é possível haver duas características no momento dessa cooptação: é aristocrática caso sejam eleitos a partir de todos os magistrados qualificados⁸, e é propriamente oligárquica quando são eleitos dentre uma determinada categoria de magistrados. Isso ocorre quando for menor a quantidade de pessoas que possui a propriedade necessária para participar do governo e maior o valor dessa propriedade/renda. Por causa desses motivos, as pessoas com rendas maiores julgam-se mais dignas de comandar, e assim eles mesmos escolhem quem participa ou não do governo. Mas estes não são ainda tão fortes para que consigam governar sem a lei, assim promulgando-a.

A terceira forma da oligarquia é caracterizada pela hereditariedade, quando os filhos sucedem as magistraturas de seus pais. Aqui, a situação exposta na segunda forma se estende, diminuindo o número dos donos de propriedade e aumentando o valor da propriedade. Surge, assim, a terceira forma de oligarquia, na qual as magistraturas estão nas mãos de poucas pessoas, que editam leis para que suas magistraturas sejam herdadas por seus filhos (mas ainda continuam sobre o domínio legal).

Já a quarta forma de oligarquia possui também a característica da hereditariedade, mas, ao invés de estar sobre o reino da lei, a minoria dirigente que está no poder age acima da lei, sendo essa última forma de governo denominada de dinastia (*dinastéia*). E assim como ocorre com a última forma da democracia, essa última forma da oligarquia é análoga à tirania na monarquia e à demagogia. Chega-se a essa última forma da oligarquia quando se aprofunda ainda mais nas situações mencionadas nas duas últimas formas, mas acrescenta-se a ela o número de amizades feitas entre esses poucos donos de propriedades (que faz surgir a chamada

⁸ Aqueles que possuem rendas elevadas.

dinastia), que se aproxima da monarquia. Aqui as leis não são mais soberanas.

3. A *politéia*

Após classificar as formas da aristocracia, Aristóteles começa a investigar a chamada *Politéia*, que seria uma mistura entre os elementos constituintes da democracia e da oligarquia. Apesar disto, o estagirita salienta que, se por um lado confunde-se a oligarquia com a aristocracia, por outro, o mesmo ocorre com a *Politéia*, a qual confundem com a democracia:

Mas acostumaram a falar da República, por um lado, que tende para a democracia; e, por outro lado, chamar de aristocracia a que tende mais para a oligarquia, pelo fato da educação e a nobreza de berço acompanhar, sobretudo, aos mais ricos. (Aristóteles, *Política*, 1293b, 35).

Como dito anteriormente⁹, a palavra *Politéia* possui diversos sentidos no decorrer da *Política*, uma hora tendo um uso mais específico e em outra, um uso mais amplo. Além disso, não só no livro IV, mas também no livro III, aparecem outras definições para tal termo. Segundo Mulgan (1977):

Politéia é inicialmente definida como a regra dos muitos que possuem interesse comum e, em seguida, é descrita como a regra dos portadores de armas. Mais tarde é uma mistura de oligarquia e democracia e é identificada com a regra da classe média. (MULGAN. 1977, p. 76).

No entanto, aqui será mencionado o uso do termo *Politéia* no livro IV da *Política* de Aristóteles, a partir do qual será estudada sua composição, tanto como uma mistura (ou síntese – *míxis*) entre os elementos ou características da oligarquia e da democracia; e

⁹No início deste artigo.

também em seu sentido do governo da classe média. Quando houver referências à *Politéia* no sentido estrito, a denominarei *República*¹⁰.

Ao tratar da aristocracia, propondo um contraste entre ela e a República, nas seções 1293a e 1293b, Aristóteles afirma que aquela é a forma de governo onde os cidadãos são os melhores de acordo com as virtudes, onde os cidadãos são bons por si mesmos (na democracia e na oligarquia, por exemplo, ocorre o contrário, pois os cidadãos são bons de acordo com as formas de governos onde estão inseridos: o povo para a democracia e os ricos para a oligarquia). Aristóteles diz que, devido a essa mistura de elementos inerentes às Repúblicas (democracia e oligarquia) e às aristocracias (riqueza e virtude), costumam dizer que as aristocracias tendem para a oligarquia, enquanto as Repúblicas tendem para a democracia. Na aristocracia isso ocorre porque, tal como na oligarquia, a riqueza acompanha aqueles que participam das funções públicas. Já nas Repúblicas tanto ricos quanto pobres participam das funções de governo, transparecendo ser um governo popular (democracia), devido à grande participação de pessoas nas questões públicas.

Após esclarecer os elementos constitutivos que disputam entre si a coparticipação no governo tanto da aristocracia quanto da República, Aristóteles define como ocorre essa mistura/síntese entre os elementos das formas da oligarquia e da democracia que compõem a República. Assim, o estagirita classifica três formas que vão ocorrer para se fazer essa mistura: utilizando ambas as constituições dessas duas formas de governo na (i) administração da justiça; (ii) na participação na assembleia; e (iii) na escolha das magistraturas.

No que diz respeito à administração da justiça (i), a mistura se dá quando, por um lado, aplicam uma multa aos ricos caso não administrem a justiça (característica oligárquica) e, por outro lado,

¹⁰ Seguirei aqui, portanto, a mesma tradução utilizada por J. Tricot da tradução francesa da Vrin (1962) e também por Manuela García da tradução espanhola da Gredos (1988).

quando se paga um salário aos pobres para participarem da administração da justiça (característica democrática);

Já quanto à participação na assembleia (ii), por participarem dela só aqueles que possuem uma renda pequena ou nenhuma renda (característica democrática), ou aqueles que possuem a mesma muito elevada (característica oligárquica), a mistura está na renda intermediária/moderada entre ambas;

Por fim, em relação à escolha das magistraturas (iii), se, por um lado, é democrático que elas sejam preenchidas por sorteio (além de não levar em consideração a renda), por outro lado, é oligárquico quando são preenchidas por eleição e também quando baseiam-se na renda. Assim, é próprio da República que sejam mescladas as eleições da oligarquia e a não obrigatoriedade de uma renda para participar do preenchimento das magistraturas.

Assim, segundo Aristóteles, para saber se a mistura entre os dois elementos principais que definem a composição da República está bem-feita é quando for possível chamá-la tanto democracia quanto oligarquia, onde pareça que existam ambas as formas de governo - não se sobrepondo uma à outra. Enfim, reinando o meio termo entre as características fundamentais dessas duas constituições. O filósofo salienta que é assim que procede o regime dos lacedemônios:

Pois é claro que os que falam isso pensam que a mistura está perfeita quando possuem o meio termo. Porque cada elemento mais profundo reflete-se nela, e isso precisamente coincide com relação à constituição dos lacedemônios. Pois muitos se esforçam em descrevê-la como sendo uma democracia por causa de ter uma ordenação com muitos elementos democráticos, como, primeiramente, acerca da criação das crianças (já que as crianças dos ricos são criadas como as dos pobres, e são educadas nesse mesmo modo, onde também as crianças dos pobres podem receber essa educação), e da mesma forma os que têm juventude, e quando se tornam homens, são alimentados no mesmo modo (pois, deste modo, não há distinção entre rico e pobre). Da mesma maneira é acerca da alimentação para todos nos banquetes públicos; e além

disso, os ricos usarão uma roupa tal como possa usar também qualquer um dos pobres.” (Aristóteles, *Política*, 1294b, 20-25)

4. As três partes da pólis

Nas diversas constituições, há três partes¹¹ que devem ser observadas pelo legislador para que sejam feitas leis vantajosas de acordo com cada constituição adotada pela *pólis*. Tem-se uma constituição bem estabelecida quando essas três partes conseguem ser bem estruturadas dentro da constituição. De acordo com Aristóteles: “... a diferença de uma constituição sobre outra consiste necessariamente na diferença de cada parte delas.” (Aristóteles, *Política*, 1298a, 40). Essas três partes são: a parte deliberativa (*tó bouleuómenon*); a parte relativa às magistraturas (*perí tás arkás*); e a parte judiciária (*tó dikasticón*). A mais importante é a parte deliberativa, para a qual o filósofo de Estagira dedica mais tempo em sua investigação. E assim como as constituições se diferem entre as formas de governo, também essas partes irão se diferenciar, tendo uma forma de estabelecimento dessas partes na democracia, na oligarquia e na *Politéia*.

4.1 A Parte Deliberativa da Pólis

Dentre as diversas questões que se estendem à competência da classe deliberativa da *pólis* estão: as leis, sobre a guerra e a paz, a escolha de magistrados¹², etc. Essas questões podem ser delegadas aos cidadãos de várias formas: ou todos os assuntos são tratados por todos os cidadãos ou por apenas alguns; ou alguns assuntos tratados por apenas alguns dentre os cidadãos e outros por outra classe de cidadãos (previamente escolhidos para isso); ou ainda, algumas

¹¹Do grego *τρόπος*, que pode significar também direção, maneira, forma, modo, etc.

¹²Vê-se aqui a importância dessa parte, uma vez que ela determina também as questões relativas às magistraturas.

matérias são tratadas por todos os cidadãos e outras tratadas por apenas alguns.

Em todas essas formas de escolha revela-se a característica de alguma das formas de governo, seja quando todos os cidadãos tratam de todos os assuntos – quando evidencia-se o elemento democrático – , ou quando apenas alguns tratam de todas as matérias – elemento oligárquico – , além de outras onde encontraremos elementos da aristocracia (onde determinadas matérias são tratadas por magistrados previamente escolhidos) e também onde haverá a mistura dessas formas de escolha (entre os elementos oligárquicos e democráticos), onde ocorre a denominada *República*.

4.1.1 O Conselho¹³ na Democracia

Ao abordar a questão deliberativa na constituição democrática, assim como faz ao abordar as diversas formas de democracia, Aristóteles definirá diversos modos do regime democrático distribuir as funções da assembleia. De forma geral, quando os cidadãos decidem sobre todos os assuntos, temos um elemento democrático. Contudo, salienta o filósofo, há também várias formas de se entender esse “todos”:

- i. a primeira forma ocorre quando os cidadãos deliberam por revezamento, passando, dessa forma, por todas as partes da *pólis* (tanto pelas diferentes tribos quanto pelas famílias). Aqui, os cidadãos reúnem-se em sua totalidade apenas no momento da implantação das leis, questões relativas à constituição e para presenciar as atividades dos magistrados. Esta primeira forma é comparada por Aristóteles à constituição de Telecles de Mileto:

Como na constituição de Telecles de Mileto, e também nas [15] outras constituições, onde os colégios de magistrados reúnem-se e deliberam no conselho, mas todos os cidadãos entram para a magistratura conforme cada parte das tribos e, completamente,

¹³ Do grego, Βουλή.

pelas mínimas partes da *pólis*, até que passe sucessivamente por todos os cidadãos (Aristóteles, *Política*, 1298a, 10-15)

- ii. a segunda forma desdobra-se em dois momentos: no que diz respeito às eleições dos magistrados e elaboração das leis, dentre outras coisas, todos deliberam em conjunto; já em relação a assuntos mais específicos, são escolhidos magistrados a partir de todos os cidadãos, seja por eleição seja por sorteio;
- iii. no terceiro modo, sucede-se a mesma coisa que no segundo (ii), porém aprofundando-se: por um lado, os cidadãos reúnem-se na totalidade apenas para a eleição dos magistrados, a submissão de contas e para deliberar sobre assuntos importantes, como a guerra e as alianças; por outro lado, são escolhidos magistrados para tratar de todos os outros assuntos, deixando matérias mais especializadas e delicadas para magistrados eleitos;
- iv. a quarta e última forma, tal como na última forma da democracia (denominada demagogia), todos os cidadãos decidem sobre todos os assuntos, não possuindo os magistrados nenhuma função (estes apenas instruem as tarefas). Como já dito, essa forma é análoga à dinastia nas oligarquias e à tirania, nas formas de monarquia.

A fim de que haja um melhor aproveitamento das atividades deliberativas na democracia, onde tanto o povo é soberano quanto as leis, Aristóteles recomenda que sejam tomadas as regulações oligárquicas com relação à administração da justiça, isto é, que se aplique uma multa para aqueles que querem participar dos julgamentos, para que de fato julguem, pois, segundo o filósofo: “...serão melhor deliberadas quando todos deliberam comumente, o povo com os notáveis, e esses com a massa” (Aristóteles, *Política*, 1248b, 20).

Aproveita-se também melhor a função deliberativa caso seus membros sejam eleitos ou sorteados em igual quantidade para cada parte da *pólis*, das tribos até as famílias. Por fim, convém não pagar um salário a todos os cidadãos para participar das deliberações (forma de conter a democracia extremada), mas somente ao número proporcional entre os notáveis e pessoas do povo, excluindo por sorteio o excesso de pessoas.

4.1.2 O Conselho na Oligarquia

A principal característica da prática oligárquica na assembleia é o fato de que alguns cidadãos dentre todos deliberam sobre todos os assuntos. Porém, assim como também ocorre várias formas da oligarquia, há várias formas de se exercer essas tarefas nessa forma de governo:

- (i) temos uma oligarquia à tendência republicana quando a classe que delibera é escolhida tendo como pressuposto a exigência de uma renda moderada e, graças a essa moderação da renda, o número de participantes é numeroso (pois a todos aqueles que adquirem tal renda é permitido participar), além do fato de que esses são regidos pela lei que proíbe que essa regra seja mudada;
- (ii) a outra forma de participação oligárquica na assembleia ocorre quando apenas alguns que são eleitos participam das deliberações, sob o domínio da lei. Nesse caso, tem-se uma oligarquia em maior grau que a anterior;
- (iii) por fim, a última forma oligárquica de se proceder na parte deliberativa é quando são escolhidos entre si (por cooptação) os que terão o poder de deliberar e também os filhos sucedem os cargos de seus pais (hereditariedade), além de governarem acima da lei (uma vez que não estão mais sob o reino da legalidade). Aqui tem-se o caráter oligárquico extremado (dinastia) na atividade deliberativa.

As recomendações de Aristóteles para a classe deliberativa do regime oligárquico são: a) eleger alguns do povo, ou instituir um grupo de magistrados (tal como em alguns regimes com o nome de conselhos preliminares¹⁴ e guardiões da lei¹⁵, onde a assembleia popular tratará de assuntos que já tenham sido pré-determinados por esse grupo de magistrados, uma vez que dessa forma haverá participação do povo na assembleia, mas esses, mesmo que sejam a maioria, não possuirão poder para abolir nada da constituição; b)

¹⁴ No grego, προβουλή.

¹⁵ No grego, νομοφύλακες.

outra recomendação é que o povo aprove por meio do voto propostas que lhe são definidas, ou não decidam sobre nada que lhes seja contrário, ou ainda, que todos possam dar conselhos, mas que somente seja decidido pelos magistrados.

4.1.3 O Conselho na *Politéia*

Ao abordar o fator deliberativo na *Politéia*, Aristóteles o faz em conjunto com a aristocracia (uma vez que essas formas de governo se assemelham): por um lado, há uma aristocracia quando alguns cidadãos decidem sobre alguns assuntos¹⁶, como, por exemplo, sobre a guerra e a paz, deixando os outros assuntos aos magistrados que são nomeados por eleição. Por outro, existe parte da característica aristocrática e parte da republicana quando magistrados eleitos dentre alguns decidem sobre determinados assuntos e outros assuntos são tratados por magistrados sorteados dentre todos ou por pessoas previamente escolhidas¹⁷ – ou, ainda, essas duas formas ao mesmo tempo (sorteados e eleitos). Ou seja, a escolha dos magistrados (inclusive os sorteados) de uma lista prévia é um elemento aristocrático, e, pelo caráter misto próprio da República, há a coexistência de magistrados tanto eleitos quanto sorteados.

4.2 A Parte Executiva da *Pólis*

Nessa parte da *pólis* o problema da distribuição das magistraturas é investigado tendo em vista que existe muitas variedades em que podem ser divididas, por exemplo, qual a quantidade de magistraturas e quais suas competências? Qual deve ser a duração de cada uma delas? Qual sua forma de preenchimento e a partir de quais pessoas? E ainda, nem todos os cargos devem ser

¹⁶ ΤΙΝΕΣ ἔκ ΤΙΝΕΣ.

¹⁷ Πρόκριτοι, aqueles que possuem preferência na escolha.

denominados como magistratura, pois a comunidade política possui vários funcionários como os sacerdotes, coregos e heraldos, que são funções diferentes das magistraturas políticas (que se estendem a todos ou apenas a alguns), econômicas e subalternas.

De forma geral, são magistraturas, de acordo com Aristóteles:

Mas as magistraturas, para falar simplesmente em uma palavra, são principalmente esses ofícios que se remetem ao poder de deliberar tanto sobre alguns assuntos quanto para julgar e dar ordem; e especialmente esse último: porque a capacidade de dar ordens é próprio dos magistrados. (Aristóteles, *Política*, 1299a, 30)

Ao traçar a função das magistraturas, o legislador deve também se atentar para as formas de governo, definindo se há mudança na natureza delas ou não, e também quais classes de pessoas desempenham determinada magistratura de acordo com a constituição vigente. Segundo Aristóteles:

Por exemplo: na democracia, oligarquia, aristocracia e monarquia, quais são as mesmas autoridades oficiais nessas formas de governo, não a partir dos cidadãos recrutados igualmente e nem a partir das classes semelhantes, mas das classes diferentes em constituições diferentes; como nas aristocracias a partir das formações feitas, nas oligarquias a partir dos ricos e nas democracias a partir dos cidadãos livres. (Aristóteles, *Política*, 1299b, 25)

Há ainda as magistraturas que são designadas para cidadãos específicos, por exemplo: por um lado as assembleias possuem caráter do governo popular, mas os conselhos prévios, por outro, possuem um caráter mais restritivo ao acesso dos cargos (por sua pequena quantidade de membros, possuem característica oligárquica). Contudo, em constituições em que são previstos tanto os conselhos quanto os conselhos prévios, há elementos da democracia e da oligarquia, respectivamente.

Quando ocorre a última forma da democracia, dissipam-se os conselhos, uma vez que, como dito, o povo trata de todos os

assuntos. O elemento aristocrático aparece onde os cargos de inspetor de crianças e mulheres possuem autoridade, não sendo a constituição nem democrática nem oligárquica, pois, segundo Aristóteles, as mulheres dos pobres precisam atender às necessidades da casa, uma vez que não possuem o tempo necessário para se dedicar às funções públicas, enquanto as mulheres dos ricos possuem muito ócio, sendo muito moles.

4.2.1 Nomeação das Magistraturas na Democracia, Oligarquia e República

Os modos possíveis de nomeações das magistraturas na forma democrática são: todos os magistrados são nomeados por todos os cidadãos, seja por eleição, seja por sorteio, ou ambas (umas por eleição e outras por sorteio).

Na oligarquia procede-se da seguinte maneira: alguns cidadãos nomeiam dentre todos os magistrados por eleição ou por sorteio ou ambos (e é ainda mais oligárquico quando se utiliza ambos os procedimentos de escolha, sorteio e eleição). Além desses, há um outro modo oligárquico, quando alguns magistrados são eleitos dentre alguns cidadãos ou sorteados, ou ambos¹⁸.

Já na República, há os seguintes modos: (i) todos os cidadãos nomeiam ao mesmo tempo dentre todos ou alguns magistrados, por sorteio, eleição ou ambos; ou (ii) algumas magistraturas são nomeadas entre todos os cidadãos e outras são nomeadas dentre alguns cidadãos por ambos os procedimentos (sorteio e eleição).

4.3 A Parte Judiciária da Pólis

Assim como nas partes deliberativa e executiva, há diferentes modos de se instituir a parte judiciária: a) dentre quais cidadãos são

¹⁸ Nesse segundo modo de se proceder à escolha das magistraturas, há tanto a característica oligárquica quanto aristocrática.

escolhidos os juízes (a partir de todos os cidadãos ou somente dentre alguns); b) em quais causas são competentes (quantas espécies de tribunais existem); c) e qual o seu modo de nomeação (por eleição ou sorteio).

Aristóteles classifica oito tipos de assuntos tratados pelos tribunais: (i) prestação de contas dos magistrados; (ii) delito contra a comunidade; (iii) questões constitucionais; (iv) conflito com relação às penas infligidas pelos magistrados contra os particulares; (v) contratos privados importantes; (vi) homicídios; (vii) dos estrangeiros; e (viii) contratos de pouca importância.

4.3.1 Formas de Escolha das Magistraturas

Há duas formas de se fazer a escolha daqueles que irão compor a classe dos que julgam: a partir de todos (*ek pantwn*) ou a partir de alguns (*ek tinwn*) e em cada uma dessas formas há quatro modos de composição.

No primeiro (*ek pantwn*) temos: a) todos os cidadãos são chamados para julgar todos os assuntos e são eleitos; b) todos os cidadãos são chamados para julgar sobre todas as coisas, mas são sorteados; c) todos os cidadãos são chamados para julgar sobre tudo, sendo uma parte eleita e outra sorteada; d) todos os cidadãos são chamados para julgar somente sobre algumas coisas (*peri eniwn*), por juízes sorteados ou eleitos.

Na segunda forma, a saber, a partir de alguns (*ek tinwn*), temos os seguintes modos de composição: a) alguns cidadãos são chamados para julgar sobre todos os assuntos, sendo eleitos para isso; b) alguns cidadãos são chamados para julgar sobre todos os assuntos, mas sendo sorteados; c) alguns cidadãos são chamados para julgar sobre tudo, sendo uma parte designada por eleição e outra por sorteio; e d) alguns cidadãos são chamados para julgar alguns assuntos por juízes sorteados ou nomeados

4.3.2 A Escolha na Democracia, Oligarquia, República e Aristocracia

A característica democrática na designação de magistrados do judiciário ocorre quando juízes são escolhidos dentre todos os cidadãos e tratam sobre todos os assuntos. Já na classe dos que julgam na oligarquia, há juízes escolhidos somente dentre alguns cidadãos para tratar de todos os assuntos. No que diz respeito à República e também à aristocracia (ambos analisados em conjunto devido à sua semelhança), tem-se as características dessas formas de governo quando parte dos juízes é escolhida dentre todos os cidadãos e a outra parte, dentre alguns.

5. Considerações finais

Tendo em vista o que foi exposto, é possível concluir, pela análise aristotélica do conceito de *Politéia* num sentido estrito, que essa é definida como uma mistura dos elementos da oligarquia e da democracia, de participação política tanto de pobres quanto de ricos, além de se basear na ideia de mediania da renda dessas duas classes (como, por exemplo, usar a média da renda entre as duas classes mencionada).

Apesar de essas duas classes de pessoas e formas de governo serem antagônicas entre si, elas constituem essencialmente a *pólis* e, nesse sentido, parece haver apenas essas duas classes no Estado. A ideia de uma constituição mista era algo buscado pelas constituições gregas, e Aristóteles trata de classificá-la sistematizando as características de cada forma de governo para a síntese da República.

Para isso, o filósofo investiga os modos de nomeações, formas de participação, pessoas que irão participar da vida política, quais assuntos cada classe de pessoas será responsável, além da necessidade ou não de uma renda para isso: tudo isso é necessário para estabelecer a legislação adequada para o regime que se pauta

no meio termo dos extremos entre a democracia e a oligarquia, conceitos chaves para se entender a Politéia como síntese dessas formas de governo na Política de Aristóteles.

Referências

ARISTÓTELES. *Política*. 3ª ed. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1997.

_____. *La Politique*. Trad. Jules Tricot. Paris: Ed. Librairie Philosophique J. Vrin, 1962.

_____. *Politics*. Trad. H. Rackham. Londres: Ed. Loeb Classical Library, 2005.

_____. *Política*. Trad. Manuela García Valdés. Madrid: Ed. Gredos, 1988.

BOBBIO, N. *As teorias das formas de governo*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2005.

HÉRODOTE. *Histoires*. Livro III. Trad. Philippe-Ernest Legrand. Paris: Ed. Les Belles Lettres, 1949.

LIDDELL, G.; SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1940.

MULGAN, R.G. *Aristotle's Political Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1977.

MALHADAS, D.; DEZOTTI, M.; NEVES, M. *Dicionário Grego-Português*. Cotia, SP: Ed. Ateliê Editorial, 2006.

PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Ed. Fundação Calouste Gulbekian, 2014.

Determinismo e responsabilidade moral no Estoicismo Antigo

*Bruno dos Santos Paranhos*¹

1. Introdução

O objetivo deste trabalho é analisar os argumentos apresentados por Crisipo de Solis (c. 280-208) em sua tentativa de compatibilizar duas perspectivas que surgem inicialmente como teses antagônicas: a existência de um curso causal determinado para todos os eventos do mundo, a que os Estoicos denominavam destino, e a possibilidade de responsabilização do agente por suas ações.

Os Estoicos acreditavam que todos os eventos do universo e, portanto, tudo o que acontece na vida de qualquer indivíduo, estavam necessariamente submetidos a um destino inescapável, um fluxo único de eventos possíveis determinado pela Razão universal, em que nada, absolutamente nada, poderia ocorrer fora dessa cadeia causal. Por outro lado, os fragmentos que chegaram até os dias atuais sobre o pensamento desses filósofos revelam uma grande preocupação com o comportamento moral dos indivíduos, cujo modelo, a figura do sábio estoico, representa um homem de comportamento moralmente irrepreensível, pois não age senão em conformidade com a verdade.

¹ Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia pela Universidade de Brasília. Graduado em Filosofia pela mesma universidade.

Ora, por que tamanha preocupação com os aspectos morais do comportamento humano se todas as ações humanas são controladas pelo destino, se tudo que aconteceu, tudo o que acontece e tudo o que acontecerá está determinado por uma Razão universal, reguladora de todo o cosmos? Crisipo busca exatamente uma compatibilização: quer manter o destino e, ainda assim, justificar a censura e o louvor dirigidos aos seres humanos por suas ações.

O Estoicismo é uma escola filosófica que surge na época helenística, no início do séc. III a.C., e que perdura até fins do séc. II d.C., tendo como figuras emblemáticas desses dois marcos temporais, respectivamente, Zenão de Cício, apontado como fundador da Escola, e o imperador romano Marco Aurélio.

O foco do presente trabalho, no entanto, é o pensamento desenvolvido no período que é comumente denominado de Estoicismo Antigo, que tem como principais representantes Zenão, Cleantes, discípulo de Zenão, e Crisipo, apontado como o grande pensador do Estoicismo, cuja produção intelectual teria sido apresentada em mais de 700 livros (ILDEFONSE, p. 22).

Em termos gerais, o Estoicismo pode ser caracterizado como uma das primeiras doutrinas filosóficas efetivamente sistemática, em que suas partes constituintes, as três partes básicas de sua filosofia, a lógica, a física e a ética, estão em inafastável relação. Portanto, qualquer estudo sobre o Estoicismo exige uma abordagem que se oriente a partir desse caráter fundamental: a interpenetração e inter-relação dos campos de estudo.

Essa é a razão pela qual os fundamentos do determinismo causal estoico são buscados em suas explicações sobre o funcionamento do universo, de onde se extrai o compromisso teórico mais básico do Estoicismo, o princípio da continuidade cósmica (*Seção 1*). Em seguida, será analisado como essa teoria da causalidade torna-se um determinismo universal, a partir de uma dupla perspectiva, um determinismo teleológico e um determinismo causal (*Seção 2*). Por fim, examina-se a tentativa de Crisipo de compatibilizar a responsabilização do agente por suas ações em um

universo em que tudo é determinado pelo destino, onde a noção de autonomia do sujeito é a base dessa responsabilização (Seção3).

2. Panorama cósmico: fundamentos ontológicos e físicos – cosmologia estoica

Para o Estoicismo, de acordo com o relato de Diôgenes Laértios, o universo surge quando o fogo primordial se transforma em umidade. A parte mais densa da umidade transforma-se em terra e a mais leve e sutil transforma-se em ar; esta última, tornando-se cada vez mais rarefeita, gera o elemento fogo. A partir da mistura de todos esses elementos, fogo, água, terra e ar, são geradas as plantas e os animais, e todas as demais coisas existentes (DIÓGENES LAÉRTIOS, p. 212). Trata-se de uma cosmogonia que incorpora influências de diversos outros relatos do surgimento do universo, visões que vão de Heráclito e seu fogo criador, passando por Anaxágoras, Platão, Tales e Anaximandro, estes últimos os fundadores da tradição cosmológica grega (FURLEY, D. *in* ALGRA *et all*, p. 473).

Em termos estruturais, o universo estoico é único e constitui um todo contínuo sem espaços vazios, preenchido totalmente por um substrato chamado *pneuma*, uma mistura de ar e fogo. Uma imagem possível seria a de uma esfera finita, cercada por todos os lados de um vazio infinito. No centro da esfera encontra-se a terra pairando sobre as águas dos oceanos; movendo-se acima em órbitas circulares estão o sol, a lua, os demais planetas e as estrelas.

Esse substrato fundamental do universo, a *pneuma*, além de permear todo o espaço cósmico, encontra-se também no interior de cada objeto existente, de cada ser vivo, animal ou vegetal, formando um meio contínuo em que todas as partes da matéria estão em contato umas com as outras.

Os Estoicos acreditavam na existência de dois princípios estruturantes do universo: o princípio ativo e o princípio passivo. O princípio passivo é identificado com a matéria primeira ou

substância não qualificada; já o princípio ativo é chamado por muitos nomes: Deus, Natureza, Razão universal. Os dois princípios, contrariamente à maioria dos filósofos pré-socráticos, não se confundem com os elementos a que dão origem. Há no Estoicismo, contudo, uma relação definida entre princípios e elementos: o princípio ativo está presente somente no fogo e no ar, enquanto o passivo está presente somente na terra e na água. Enquanto os princípios são não gerados e indestrutíveis, os elementos desaparecem quando ao final do ciclo cósmico.

Um aspecto importante da ontologia estoica diz respeito à questão da corporeidade. Esses filósofos dividiam tudo o que existia no universo em dois gêneros, corpóreos e incorpóreos. Os Estoicos pensavam em uma categoria ainda mais abrangente e primária a esses dois gêneros, o “alguma coisa”, uma vez que “na natureza, algumas coisas existem, algumas não existem”. E a natureza “inclui mesmo aquelas coisas que não existem – coisas que existem na imaginação, como centauros, gigantes ou qualquer outra coisa falsamente formada por pensamentos, que formam imagens, apesar da falta de substância”² (SÊNECA *apud* LONG E SEDLEY, p. 162). A distinção entre corpóreos e incorpóreos é fundamental para o Estoicismo, na medida em que somente os corpos são capazes de agir ou de sofrer a ação. A corporeidade parece ser a única característica que os princípios, tanto o ativo quanto o passivo, compartilham com os elementos. Contudo, ao contrário dos quatro elementos, cada um dos princípios incorpora apenas uma das propriedades: o agir está presente somente no princípio ativo e o sofrer a ação presente somente no princípio passivo.

Tudo o que existe é fruto da união desses dois princípios, razão pela qual Zenão identifica o princípio ativo com o fogo primordial, o fogo artífice criador do universo, em cujo sêmen úmido está o germe de todas as coisas e o princípio da vida

² Minha tradução para: "In nature, they say, some things exist, some do not exist. But nature includes even those which do not exist - things which enter the mind, such as Centaurs, giants, and whatever else falsely formed by thought takes on some image despite lacking substance".

(DIÔGENES LAËRTIOS, p. 216). A dinâmica da geração de todas as coisas e dos seres vivos é descrita por Sêneca como o resultado da união dos dois princípios, de onde tudo, aliás, é produzido: causa (princípio ativo) e matéria (princípio passivo). “A matéria é inerte, uma entidade pronta para qualquer coisa, porém destinada a permanecer inativa se nada a move”. A causa, por outro lado, “sendo o mesmo que a razão, modela a matéria e a dirige para onde quiser, e a partir da matéria produz suas muitas criações”³ (SÊNECA *apud* LONG E SEDLEY, p. 334).

A *pneuma*, uma mistura de ar e fogo, estando presente em todas as partes, tornou-se o princípio ativo do universo por excelência. Uma de suas principais funções, ao penetrar os elementos passivos, terra e água, é dar-lhes coesão. Isso é possível graças a uma importante característica que os Estoicos atribuíam à *pneuma*: tónus ou tensão. Trata-se, sem dúvida, de um conceito que pode ser pensado em termos de força coesiva, cuja característica é garantir a permanência e a integridade de qualquer estrutura corpórea. Assim, sem a interferência ativa da *pneuma*, os elementos passivos se desintegrariam, uma vez que eles mesmos não possuem o tónus necessário para se manter íntegros (SAMBURSKY, p. 4). Nem a terra nem a água poderiam sustentar a si próprios, nem a qualquer outra coisa, mas preservariam sua unidade “participando de um poder aéreo e ardente” e “o ar e o fogo, por causa de sua tensão, podem sustentá-los, e misturando-se à terra e à água fornecem-lhes tensão e também estabilidade e substancialidade”⁴ (PLUTARCO *apud* LONG E SEDLEY, p. 282).

³ Minha tradução para: "Matter lies inert, an entity ready for anything but destined to lie idle if no one moves it. Cause, on the other hand, being the same as reason, shapes matter and directs it wherever it wants, and from matter produces its manifold creations. Hence a thing must be made *from* something, and *by* something. The latter is its cause, the former its matter".

⁴ Minha tradução para: "They [*the Stoics*] say that earth and water sustain neither themselves nor other things, but preserve their unity by participation in a breathy and fiery power; but air and fire because of their tensility can sustain themselves, and by blending with the other two provide them with tension and also stability and substantiality".

Também no nível cósmico é o *tônus pneumático* que dá coesão a todo universo; é o sopro composto por fogo e ar, passando através de todos os corpos, misturando-se com todos eles, que dá a cada um uma existência conectada com todas as coisas, uma existência interligada por meio da *pneuma*.

A coesão da matéria, entretanto, não é o único efeito produzido pela tensão da *pneuma*. Além de constituir essa força unificadora do cosmos, também é o agente que confere à matéria todas as suas qualidades físicas. Como estado físico de um corpo, a *pneuma* torna-se *hexis*, a estrutura própria da matéria unificada. Crisipo definiu esse estado físico como uma "corrente de ar" que torna os corpos coesos, e esse ar unificador é a causa para que a união seja dotada de uma certa propriedade, a dureza no ferro, a solidez na pedra, o brilho na prata. (exemplos de PLUTARCO *apud* LONG E SEDLEY, p. 284).

Mas, a tensão da *pneuma* não é responsável pelas qualidades físicas apenas das estruturas inorgânicas. A *hexis* desempenha na matéria bruta o mesmo papel que a *physis* desempenha nas estruturas vegetais e a *psyche* na estrutura dos seres vivos. "A Inteligência [*um outro nome usado para a pneuma*] tem muitos poderes", afirma Filo de Alexandria,

[...] de tensão, físico, psíquico, calculativo (...). A tensão é também compartilhada pelas coisas sem vida, pedras e troncos de madeira, e nossos ossos, que lembram pedras, também dela participam. A física também se estende para as plantas, e em nós existem coisas como plantas - unhas e cabelo. A física é tensão em efetivo movimento. A alma é física, que também adquiriu impressões e impulso. Isso também é compartilhado por animais irracionais⁵ (*apud* LONG E SEDLEY, p. 284).

⁵ Minha tradução para: "Intelligence (...) has many powers, the tenor kind, the physical, the psychic, the rational, the calculative (...). Tenor is also shared by lifeless things, stones and logs, and our bones, which resemble stones, also participate in it. Physique also extends to plants, and in us there are things like plants - nails and hair. Physique is tenor in actual motion. Soul is physique which has also acquired impression and impulse. This is also shared by irrational animals."

Galeno também menciona que a *psyche*, assim como a *physis*, são tipos de *pneuma*, com a diferença que “a *pneuma* da *physis* é mais úmida e fria, enquanto a da *psyche* é mais seca e quente”. Todas essas manifestações, ou melhor, todas essas diversas composições da *pneuma* conferem à matéria a que está misturada suas qualidades essenciais, qualidades específicas que são transmitidas pelas diversas proporções da mistura de ar e fogo, gerando um tipo de tensão pneumática específica. Um princípio de diferenciação é aqui afirmado, derivado da hipótese básica da natureza composta da *pneuma*, que permite diferentes proporções da mistura de seus dois componentes: cada proporção definida dessa mistura definindo uma qualidade definida (SAMBURSKY, p. 10).

Assim como nas estruturas inorgânicas a *pneuma* confere as qualidades físicas, no caso das plantas é a *physis* a responsável pelas características próprias de cada estrutura vegetal, seu crescimento e desenvolvimento, e no caso dos animais é a *psyche* a responsável pelas funções sensitivas e apetitivas irracionais. Já nos seres humanos, permeados pela *pneuma* como todas as demais criaturas, este princípio ativo apresenta-se em sua forma mais tênue e mais perfeita, recebendo o nome de *logos*. Cada composição específica da *pneuma* conferirá a cada indivíduo não só todas as suas características físicas, como a cor de seu cabelo, altura, peso, mas também suas disposições mentais e, por conseguinte, seu caráter moral⁶.

O panorama cósmico resultante da perspectiva estoica é uma completa unidade orgânica, um universo vivo e corpóreo, em que a

⁶ Isso exigiu dos Estoicos uma refinada teoria das misturas, pois tanto a *hexis*, quanto a *physis*, *apsyche* e o *logos* são, sob um duplo aspeto, misturas: a *pneuma* mistura-se com a matéria, atribuindo-lhe propriedades físicas ou morais, enquanto a própria *pneuma* é uma mistura dos dois componentes ativos, fogo e ar. Conquanto interessante observar como os Estoicos, relativamente a uma teoria da mistura, avançaram em relação às demais escolas filosóficas da Antiguidade, cumpre aqui apenas destacar que sua noção de “mistura total” permite que em situações onde ocorra uma completa interpenetração dos componentes, qualquer volume da mistura, até suas menores partes, será ocupado conjuntamente por todos os componentes, sempre na mesma proporção. E mais: cada componente preservará todas as suas propriedades e características. Daí porque cada uma das propriedades físicas de um corpo ser definida por um tipo específico de *pneuma*, cada tipo caracterizado por uma mistura específica de fogo e ar (ver SAMBURSKY, p. 9 e seguintes).

Natureza ou Razão universal regula todos os acontecimentos e tudo aquilo que existe, determinando a natureza própria de cada coisa e de cada ser vivo, e sua relação com o todo.

Os Estoicos também imaginavam um cosmos finito temporalmente, que chegaria ao fim consumido pelo fogo, quando o sol assimilaria a lua, os planetas e o restante das estrelas, transformando-os em si mesmo. No instante final, quando a terra e todos os corpos celestes estiverem na mesma posição em que iniciaram a sua jornada (chamado o “grande ano”), um mundo termina e outro começa. Um ciclo que é repetido eternamente, uma sequência infinita de geração e destruição.

Mas, no universo que se inicia, as mesmas coisas ocorrem, na mesma ordem. As mesmas plantas e animais vivem, as mesmas mulheres e os mesmos homens. Um universo idêntico àquele que atingiu o seu fim. E assim, a cada novo ciclo, “uma vez mais existirão Sócrates e Platão, e cada um dos seres humanos com os mesmos amigos e compatriotas; sofrerão as mesmas coisas e encontrarão as mesmas coisas, e colocarão suas mãos nas mesmas coisas, e cada cidade e vila e pedaço de terra retornará do mesmo jeito” e “não haverá nada de estranho em comparação ao que ocorreu anteriormente, mas as coisas serão da mesma maneira, indiscerníveis até nos menores detalhes”⁷ (NEMÉSIO *apud* LONG E SEDLEY, p. 309).

E a causa para os ciclos cósmicos repetirem-se idênticos é porque sua ordenação pela Razão universal determina a forma mais perfeita da sequência de eventos, cada ciclo reproduzindo o melhor dos mundos possíveis. “As razões para adotar-se essa 'bizarra teoria' não são informadas por nossas fontes”, diz David Furley, “elas

⁷ Minha tradução para: "Once again the world returns anew to the same condition as before; and when the stars are moving again in the same way, each thing which occurred in the previous period will come to pass indiscernibly [*from its previous occurrence*]. For again will be Socrates and Plato and each one of mankind with the same friends and fellow citizens; they will suffer the same things and they will encounter the same things, and put their hand to the same thing, and every city and village and piece of land return in the same way (...). For there will be nothing strange in comparison with what occurred previously, but everything will be just the same and indiscernible down to the smallest details".

devem fundar-se na teoria estoica da causação, junto à premissa de que a Divina Providência organiza o cosmos da melhor forma". E, continua, "se o mundo é o melhor, os mundos subsequentes poderiam diferir somente ao preço de serem piores, e nenhuma razão pode ser dada para a existência de um mundo pior. Assim, cada universo deve ser exatamente igual ao anterior"⁸ (*in* ALGRA *et all*, p. 439).

3. Causalidade e determinismo

3.1 Causa e efeito

Os Estoicos afirmavam que nada acontece sem uma causa. Sua teoria dos nexos causais se desenvolve a partir de dois aspectos fundamentais: o firme compromisso com a perspectiva de um cosmos contínuo e a crença de que tudo o que é capaz de agir e de sofrer uma ação é - para usar os gêneros ontológicos estoicos - um existente corpóreo. É a partir da unidade cósmica e da corporeidade das coisas que se formula uma teoria da causalidade em que a noção de contiguidade, seja por contato direto seja por meio da *pneuma*, é uma característica essencial.

Toda causa é um corpo, pois todo corpo contém em si o princípio ativo; um corpo que age sobre um outro corpo. Daí que toda interação é interação entre corpos. A causação deve envolver pelo menos dois fatores corpóreos: um que é a causa, e o outro sobre o qual o efeito atua. E o efeito? A mudança sofrida pelo segundo corpo, trata-se de algo corpóreo ou incorpóreo?

Esse talvez seja um dos aspectos mais curiosos da teoria do nexo causal no Estoicismo: esses filósofos afirmavam que a

⁸ Minha tradução para: "The reasons for adopting this bizarre theory are not reported by our sources. They must lie in the Stoic theory of causation, coupled with the premiss that divine Providence organizes the cosmos for the best. For if this world is the best, succeeding worlds could differ from it only at the cost of being worse, and no reason could be given for the existence of a worse world. So each cosmos must be exactly the same as the last one."

mudança ou movimento sofrido pelo segundo corpo seria algo incorpóreo. Por exemplo, a faca, um objeto corpóreo, torna-se a causa para a carne, outro objeto corpóreo, do efeito incorpóreo “sendo cortada”. O fogo, um corpo, torna-se a causa para a madeira, outro corpo, do efeito incorpóreo “ser queimada”. Esses efeitos eram chamados pelos Estoicos de *lekton* ou “dizível”. Para o Estoicismo, uma causa é um corpo “em razão do qual” um outro corpo altera-se de uma determinada maneira. “Causas não são umas *das* outras, mas umas *para* outras”, relata Clemente:

As coisas são ditas causas umas para as outras, algumas vezes do mesmo efeito, assim como o negociante e o vendedor são causas um para o outro da obtenção do lucro; mas, algumas vezes, de efeitos diferentes, como no caso da faca e da carne; porque a faca é a causa para a carne ser cortada, enquanto a carne é a causa para a faca cortar⁹ (*apud* LONG E SEDLEY, p. 334).

O efeito incorpóreo é o movimento ou mudança resultante de uma causa corpórea. E por serem incorpóreos, os efeitos nada causam.

Causa e efeito são, portanto, relativos um ao outro e inseparáveis. Uma causa não é apenas um objeto determinado, a faca ou o fogo, mas exatamente aquilo que produz um determinado efeito sobre outro corpo (nos exemplos anteriores, o “sendo cortado” ou “sendo queimado”). De acordo com Sambursky, essa perspectiva da causalidade é absolutamente inovadora, comparativamente a qualquer escola filosófica anterior, especialmente o pensamento aristotélico. Não se trata mais da formulação vaga “A é causa de B”; na definição estoica, A é a causa do efeito E; o efeito E atua sobre B, provocando uma alteração em B (SAMBURSKY, p. 53).

⁹ Minha tradução para: “Causes are not *of* each other, but there are causes *to* each other (...). Things are said to be causes to each other sometimes of the same effects, as the merchant and the retailer are causes to each other of making a profit; but sometimes of different effects, as in the case of the knife and the flesh; for the knife is the cause to the flesh being cut, while the flesh is the cause to the knife of cutting.”

Um relato de Alexandre de Afrodísia, em “Sobre o destino”, fornece uma perspectiva bastante detalhada da teoria estoica do nexu causal:

Afirman, ciertamente, que este cosmos, siendo uno y conteniendo en sí mismo a todos los seres, y siendo administrado por una naturaleza viviente, racional y pensante, lleva a cabo la administracion eterna de los seres, que avanza según una cierta concatenacion y seriacion, siendo causas las cosas que se dan primero, de las que se dan después, y, en este sentido, estando unidas todas las cosas entre ellas. Ni hay nada en él que se dé de modo que alguna otra cosa no lo siga necesariamente y esté en contacto con él como con una causa, ni, a su vez, ninguna de las cosas que sobreviene es capaz de liberarse de las cosas que la han precedido, de forma que no siga a ninguna de ellas, como si no estuviera unida a ellas. Por el contrario, a toda cosa que se da le sigue alguna otra, atada ésta a aquélla por necesidad como a su causa, y todo lo que se da tiene algo que le precede, con lo cual está enganchado como con su causa. De las cosas que se dan en el cosmos, nada es ni se da sin causa, debido al hecho de que, de las cosas que se dan en él, no hay ninguna que esté liberada o separada de todas las cosas que le han precedido. En efecto, el cosmos se despedazaría y se dividiría, y dejaría de permanecer siempre uno, administrado según un ordenamiento y una única seriación, si alguien introdujera un movimiento sin causa, el cual sería introducido si todos los seres y todas las cosas que se dan no tuvieran determinadas causas que los precedieran y a las cuales siguen por necesidad. Afirman que lo que se da sin causa es semejante a, e igualmente imposible que lo que se da a partir del no ser, y que, siendo de tal tipo la admistración del todo, ésta se da desde siempre y para siempre, activa e incesantemente (ALEXANDRE DE AFRODÍSIA, p. 43-44).

Existe uma cadeia causal ordenada, em que todas as coisas se ligam a todas as demais. Uma cadeia que se estica no tempo, pois tudo está ligado a uma causa que lhe é antecedente (*nenhuma das coisas que se segue é capaz de liberar-se das coisas que a precederam*) e no espaço, uma trama causal envolvendo todas as coisas existentes no universo (*que avança segundo uma certa*

concatenação e seriação, sendo causas as coisas que ocorrem primeiro, daquelas que ocorrem depois, e, neste sentido, estando unidas todas as coisas entre si).

É preciso destacar que a relação entre causa e princípio ativo é fundamental para o Estoicismo. Se todo efeito requer uma causa é porque toda causa contém em si o poder ativo universal, a *pneuma*, que lhe torna apto a produzir o efeito. Na faca que corta o pedaço de carne, é a porção de *pneuma* da faca que, misturada à matéria da qual a faca é constituída, transmite para todo o objeto “faca” o poder de cortar a carne. Somente aqueles fatores que contribuem ativamente para o efeito podem ser causas; tudo o mais são condições necessárias para o efeito, mas que não contribuem para a sua ocorrência.

A cadeia causal que interliga todas as coisas forma, em sua totalidade, o curso de todos os eventos do universo, ou destino (*heimarmene*). “Um conjunto de coisas segue-se e sucede a outro e a interconexão é inviolável”, afirma Gélío (*apud* LONG E SEDLEY, p. 336). Não é possível, neste universo de continuidade estrita da *pneuma*, um movimento não causado, algo que ocorra fora da cadeia causal, que é o único curso de eventos possível. Caso ocorresse um movimento não causado, a cadeia se desintegraria e todo o cosmos se despedaçaria e se dividiria, perdendo sua integridade (*o que ocorre sem causa é semelhante, e igualmente impossível, ao que ocorre a partir do não ser*).

Em razão da submissão de todas as coisas a essa cadeia necessária de eventos, a essa impossibilidade de qualquer ocorrência fora de sua estrutura, que a teoria causal estoica se transforma em determinismo.

3.2 Determinismo teleológico

Há duas maneiras de apresentar a tese determinística estoica, duas explicações que são antes complementares que alternativas. A primeira delas, obtida a partir da existência de uma ordem universal

reguladora de todas as coisas, e que pode ser denominada de determinismo teleológico (BOBZIEN, 2001, p. 28).

As seguintes passagens de Plutarco, contidas em “Das auto-contradições dos Estoicos”, contêm trechos de um dos livros de Crisipo intitulado “Sobre a natureza”:

1 - “(...) em seu primeiro livro, *Sobre a natureza*, ele diz: uma vez que a organização do universo procede desta maneira, é necessário que nossos estados qualitativos estejam em conformidade com essa organização, ainda que contrários a nossa natureza individual fiquemos doentes ou incapacitados” (1049f-1050a);

2 - “Devemos, por esse princípio, afirmar algo semelhante ao que eu disse, tanto sobre nossas virtudes quanto sobre nossos vícios e, mais geralmente, sobre habilidades ou a falta de habilidades” (1050a);

3 - “Pois nenhuma coisa particular, nem a menor delas, pode ter acontecido de outra maneira senão em conformidade com a natureza comum e sua razão” (1050a);

4 - “(...) que absolutamente nada, nem mesmo a menor das coisas, está em um estado qualitativo ou move-se senão em conformidade com a razão de Zeus, que é a mesma coisa que o destino” (1056c);

5 - “Pois, uma vez que a natureza comum permeia todas as coisas, deve ser verdade que tudo o que acontece no universo e em quaisquer de suas partes acontecerá em conformidade com a natureza e sua razão, em uma sequência desimpedida: pois não existe nada externo que obstrua a organização ou tampouco nenhuma de suas partes move-se ou está em um estado qualitativo a não ser em conformidade com a natureza comum” (1050c);

6 - “(...) em todos os lugares, mas principalmente em seus livros sobre a física, ele escreveu: que muitos impedimentos e obstáculos surgem para naturezas particulares e para (*seus*) movimentos, mas nada para obstaculizar a natureza do universo” (1056d)¹⁰.

¹⁰ Todas as passagens foram traduzidas por mim a partir de BOBZIEN, 2001, p. 28: 1 - “(...) in the first book *On Nature* he said this: Since the organization of the universe proceeds in this way, it is necessary

Pode-se resumir a tese estoica do determinismo teleológico da seguinte maneira: cada disposição interna de qualquer objeto e cada movimento estão em conformidade com a Natureza comum ou Razão universal. Trata-se, contudo, de um modelo explicativo que necessita, para sua exata compreensão, de uma dupla perspectiva: uma global e outra individual; uma que focaliza a regulação do todo e outra relativa à natureza específica de cada coisa existente.

Se a Natureza ou Razão universal é responsável pela regulação de todos os eventos que ocorrem no universo, da perspectiva dos objetos individuais a dinâmica dos eventos torna-se um pouco mais complexa, não sendo suficiente afirmar que se trata simplesmente de um agir conforme uma ordem superior.

Todas as características e movimentos dos objetos estão, na maior parte das vezes, em conformidade com sua natureza individual. Entretanto, existem muitos movimentos contrários a essa natureza, como se dá, por exemplo, em casos de doença ou de movimentos forçados. Esses movimentos contrários à natureza individual encontram sua explicação na multiplicidade de objetos no mundo: basta pensar em uma árvore que, com sua sombra, impede uma outra árvore menor de crescer e se desenvolver como deveria. Da perspectiva dos objetos individuais não existe uma harmonia universal, pois naturezas individuais podem entrar em conflito.

in accordance with this organization that we are whatever qualitative state we may be, whether contrary to our individual nature we are ill or maimed"; 2 - "We shall on this principle state similar things both about our virtue and about our vice and generally about skills and the lack of skills as I have said"; 3 - "For no particular things, not even the smallest, can have happened otherwise than in accordance with the common nature and its reason"; 4 - "(...) that nothing at all, not even the smallest, is in a qualitative state or moves otherwise than in accordance with the reason of Zeus, which is the same as fate"; 5 - "For since the common nature stretches into all things, it must be the case that everything that happens in any way whatsoever in the universe and in any of its parts will have happened in accordance with that nature and its reason in unimpeded sequence; for neither is there anything to obstruct the organization from outside nor can any of its parts move or be in any qualitative state except in accordance with the common nature"; 6 - "(...) everywhere, but mainly in his physical books he has written: that there happen many obstacles and impediments for particular natures and (*their*) motions but none for the nature of the universe".

Porém, de uma perspectiva global, o resultado desses conflitos está sempre de acordo com a Razão universal. Nada no mundo pode mover-se senão em conformidade com a Natureza comum, pois inclui em si todas as naturezas individuais, estendendo-se por meio da *pneuma* para o interior dos corpos. A Natureza não deixa qualquer possibilidade de desenvolvimentos alternativos do mundo. Existe apenas um e somente um curso possível dos eventos e, por isso, todo movimento é determinado pela Razão universal, um princípio racional de organização imanente ao mundo e a todos os objetos nele contidos.

3.3 Determinismo causal

Mostra-se interessante destacar que a noção de causalidade não está presente no modelo teleológico do determinismo estoico apresentado na seção anterior. Afirma-se apenas que todas as coisas se movem de acordo com uma ordenação universal, não podendo ser diferentes ou contrárias a ela. Para entender o papel fundamental que a causalidade desempenha no pensamento de Crisipo, é preciso analisar uma outra passagem de Plutarco, em “Sobre as auto-contradições dos Estoicos”, 1045b-c:

Alguns filósofos, acreditando liberar os impulsos de serem forçados por causas externas, pensam encontrar na faculdade reguladora alguns movimentos imprevistos, que são mais evidentes no caso dos indistinguíveis. Pois quando é necessário escolher uma dentre duas coisas, quando as duas coisas são de igual poder e estão no mesmo estado, [*e*] quando nenhuma causa conduz a uma ou à outra, uma vez que não são diferentes umas das outras, [*então*] o poder da espontaneidade na alma, tomando de si mesmo uma inclinação, resolve o dilema. Crisipo, falando contra eles, como pessoas que violam a natureza por meio do não causado, aduz em muitos lugares que o dado e a balança e muitas das coisas que não podem ora cair ou inclinar-se de uma maneira, ora de outra, sem que ocorra alguma causa ou diferença, seja concernente às coisas mesmas, seja às circunstâncias externas,

pois, ele pensa, o não causado é completamente não existente, e assim também o auto-movimento, e no caso dessas coisas, que algumas pessoas imaginam e nomeiam 'espontâneas', causas escondidas penetram e, sem que venhamos a saber, conduzem o impulso para uma das duas alternativas¹¹ (*apud* BOBZIEN, 2001, p. 34-36).

O contexto do argumento diz com uma situação em que o agente se vê diante de alternativas em que não há qualquer motivo para que aja de uma ou outra forma.

A solução do problema apresentada pelos oponentes de Crisipo foi demonstrar a existência de movimentos espontâneos, provocados por um poder correspondente na alma do agente (*o poder da espontaneidade na alma*), garantindo assim a independência de seus impulsos relativamente ao mundo exterior.

Crisipo, entretanto, considera impossível a existência de movimentos espontâneos ou não causados, descartando assim a solução apresentada por seus oponentes. A resposta que dá ao problema está assentada em dois fundamentos ou princípios complementares, um princípio geral de causação e um específico de similaridade de resultados (BOBZIEN, 2001, p. 38).

O primeiro fundamento pode ser apresentado na forma de um princípio geral de causação: “nada acontece sem uma causa” (*o não causado é completamente não existente, e assim também o auto-movimento*), na medida em que um movimento não causado violaria a Natureza (*falando contra eles, como pessoas que violam a natureza por meio do não causado*). Este princípio, anunciado assim em termos tão genéricos, não impede que um movimento não seja inteiramente determinado por suas causas, assim como também não impede que em situações semelhantes um objeto seja uma vez

¹¹ Minha tradução para: "Some philosophers, believing that they bring about release for the impulses from being forced by external causes, construct in the ruling faculty of the soul some adventitious motion, which becomes evident best in the case of indistinguishables. For when it is necessary to take one of two things, when the two are for equal power and are in the same state, [*and*] when no cause leads to either of them, since it in no way differs from the other, [*then*] the power of spontaneity itself in the soul, by taking from itself an inclination, cuts through the puzzle".

a causa de um movimento e, de outra vez, a causa de outro movimento distinto. Garante-se apenas que deve existir pelo menos uma causa para um determinado movimento, sem que isso signifique que seja esta a causa determinante e que outros fatores causais possam atuar na determinação do resultado. Um princípio que, dada a generalidade de sua forma, não exclui a existência de elementos de espontaneidade na causação.

Para que Crisipo consiga formular um determinismo causal de tipo universal, será necessária a adição de um outro princípio, de caráter um pouco mais específico, que possa garantir a regularidade entre uma causa e um determinado efeito. É preciso que de causas semelhantes sempre ocorram efeitos semelhantes. E, no caso de duas situações iniciais aparentemente semelhantes, a ocorrência de diferentes resultados significa que essas situações iniciais eram, em realidade, distintas (*o dado e a balança e muitas das coisas que não podem ora cair ou inclinar-se de uma maneira, ora de outra, sem que ocorra alguma causa ou diferença, seja concernente às coisas mesmas, seja às circunstâncias externas*). Um princípio causal específico pode, então, ser enunciado da seguinte forma: "para cada movimento podem existir diversos fatores causais que são ativamente responsáveis pelo efeito; para que ocorra qualquer movimento diferente do movimento esperado é preciso que exista pelo menos um fator distinto na situação inicial e que, em razão da existência deste fator, decorra um resultado distinto". Em outras palavras: qualquer movimento é inteiramente determinado pela situação antecedente e, caso o movimento resultante seja diferente do esperado - e não importa quão pequena seja a diferença -, então necessariamente a situação antecedente era também diferente¹². Trata-se de um princípio que impossibilita tanto um movimento não causado quanto um movimento causalmente indeterminado.

¹² Bobzien chama este princípio de Princípio Causal Específico entre Indistinguíveis (BOBZIEN, 2001, p. 41-44).

Há, portanto, dois aspectos principais no determinismo de Crisipo: primeiro, que todo movimento está em conformidade com a Natureza racional do universo, e nada, coisa nenhuma, pode ser diferente do que é (determinismo do tipo teleológico). Em segundo lugar, a inexistência de qualquer movimento não causado ou espontâneo, em que a ocorrência de um movimento distinto do esperado requer alguma diferença nas situações iniciais antecedentes (determinismo do tipo causal). Dois aspectos que não são nem alternativos nem mutuamente excludentes. Perspectivas complementares que formam em seu conjunto uma única explicação para todos os eventos cósmicos.

4. Determinismo e responsabilidade moral: o compatibilismo de Crisipo

4.1 Colocação do problema

A figura do sábio estoico é, em grande medida, imaginada como um modelo de rigor moral: um homem capaz de controlar seus sentimentos, mesmo diante de situações em que qualquer homem comum se desesperaria¹³. Por outro lado, o compromisso estoico com a unidade e coesão do cosmos acabou por implicar em um determinismo causal universal em que todos os acontecimentos do universo são nada mais que elos na cadeia causal regulada pela Razão universal ou destino, cabendo aos seres humanos aquiescer a essa força invencível e insuperável resignadamente. Por que, então, a preocupação com questões morais, se todas as coisas estão

¹³ Imagem que Montaigne descreveu em seus famosos ensaios: "Os estoicos não afirmam que a alma do sábio possa resistir desde logo às sensações e visões que o surpreendam. Admitem como natural impressionar-se, por exemplo, com um estrondo provindo do céu ou de uma ruína; admitem que pode empalidecer, contrair-se como sob a influência de uma paixão qualquer, mas que ele deve conservar intata sua lucidez, sem que se lhe altere a razão, de maneira a não ceder ante o terror e o sofrimento. Quem não é sábio conduz-se do mesmo modo quanto à primeira parte, mas muito diversamente quanto à segunda: a impressão da emoção não será nele apenas superficial; penetrará até a sede da razão, infetando-a e a corrompendo. E será com essa faculdade assim viciada que julgará e se conduzirá" (MONTAIGNE, p. 131).

destinadas a acontecer da maneira que acontecem? Como um agente pode ser responsabilizado por suas ações se toda a sua vida nada mais é que um elo na grande cadeia causal que envolve todas as coisas existentes no universo? O debate em torno da compatibilidade entre o determinismo e responsabilização moral perdurou durante os cinco séculos de existência da Escola Estoica (FREDE, D. *in* INWOOD, p. 199).

Crisipo foi um dos pensadores que afirmou essa compatibilidade. Cumpre agora examinar em que termos, isto é, sob que fundamentos, tal compatibilização foi afirmada.

Existem três fontes que atestam que Crisipo lidou com a questão: Gélio, em "Noites áticas" (7.2), Cícero, em "Sobre o destino" (39-45) e Plutarco, "Sobre as auto-contradições dos Estoicos" (1055f-1056d). Esses textos conteriam o núcleo da tese compatibilista de Crisipo, embora suas interpretações estejam longe de serem consensuais (BOBZIEN, 2001, p. 234). No presente trabalho, serão analisadas apenas as passagens contidas em Gélio e Cícero, porquanto suficientes para demonstrar a posição compatibilista de Crisipo.

4.2 O compatibilismo de Crisipo

As passagens de Gélio e Cícero apresentam, inicialmente, versões bastante similares das teses dos oponentes de Crisipo, ambas sustentando que a noção de destino é incompatível com a responsabilidade moral do agente.

Em Gélio, os oponentes afirmam que se tudo o que acontece está determinado pelo destino, também os erros humanos estariam determinados pelo destino; e se os erros estão determinados pelo destino, eles não poderiam ser atribuídos aos agentes; logo a punição que recai sobre os agentes, caso tenham agido mal, não estaria justificada. Mas, estando justificada a punição, então não é o caso de tudo estar determinado pelo destino (BOBZIEN, 2001, p. 244).

Já em Cícero, a tese dos oponentes é colocada em termos da causalidade na psicologia moral do agente, sendo, pois, necessário, uma breve explicação do funcionamento da mente humana, segundo os Estoicos. Em termos bastante simplificados, pode-se afirmar que a ação humana pressupõe um impulso racional que, por sua vez, é o resultado do assentimento dado a uma impressão externa. Qualquer ação praticada é, na verdade, a *pneuma* agindo na parte reguladora da alma humana (*hegemonikon*), comandando o movimento (no modelo, qualquer força externa ou movimento espontâneo são excluídos da dinâmica da ação). Pode-se falar, então, de uma sequência causal cujo resultado é a ação praticada: objeto externo, impressão, assentimento, impulso racional e ação.

Na passagem de Cícero, o argumento dos oponentes é apresentado da seguinte forma: se tudo o que acontece está determinado pelo destino, então tudo acontece em razão de uma causa antecedente; então as impressões na alma humana, causadas pelos objetos externos, acontecem em razão de uma causa antecedente; por isso, aquilo o que se segue às impressões, isto é, os assentimentos e as ações, acontecem em razão de uma causa antecedente; mas a causa antecedente de uma impressão, isto é, o objeto externo, não depende de nós; e se a causa antecedente da impressão não depende de nós, então a impressão também não depende de nós; e sendo a impressão a causa antecedente do assentimento e da ação, o assentimento e a ação também não dependem de nós; e se o assentimento e a ação não dependem de nós, nem a censura nem o louvor, nem o castigo nem o prêmio são justos; porém, não é verdade que nem a censura nem o louvor, ou nem o castigo nem o prêmio, não sejam justos; logo, não é verdade que tudo o que acontece esteja determinado pelo destino (BOBZIEN, 2001, p. 248).

A resposta de Crisipo, em Gélio, é a seguinte:

Contra isso [*a objeção que o “destino” estoico é inconsistente com a censura do agir mal*] Crisipo tem muitos argumentos sutis e

acurados, mas virtualmente em todos os seus escritos sobre o assunto, ele apresenta o seguinte argumento. 'Embora seja verdade', ele diz, 'que todas as coisas são compelidas e ligadas pelo destino por uma racionalidade necessária e primária, todavia, o grau de regulação de nossas próprias mentes pelo destino depende de sua qualidade peculiar. Pois se a constituição natural de nossas mentes é sadia e benéfica, toda aquela força externa exercida como resultado do destino passa por elas com relativa suavidade e sem qualquer obstrução. Mas se elas são brutas, ignorantes, ineptas e sem educação, então mesmo se estiverem sob pouca pressão das desvantagens do destino, ou mesmo sob nenhuma pressão, nossas mentes, por meio de sua própria inépcia e impulso voluntário, agirão mal e transgredirão continuamente. E o resultado que daí sobrevém é produto da sequência natural e necessária de coisas chamado 'destino'. Pois, é virtualmente uma regra ditada pelo destino que mentes más não consigam senão agir mal e transgredir"¹⁴ (LONG E SEDLEY, p. 338).

Crisipo diz que as disposições da mente humana estão sujeitas ao destino, diferentemente de todas as demais coisas, de uma maneira particular, de acordo com suas qualidades peculiares (*o grau de regulação de nossas próprias mentes pelo destino depende de sua qualidade peculiar*). Distingue, em seguida, dois tipos de disposições mentais, descrevendo como cada uma delas responde às influências

¹⁴ Minha tradução para: "Against this [*the objection that Stoic 'fate' is inconsistent with the condemnation of wrongdoing*] Chrysippus has many subtle and acute arguments, but virtually all his writings on the issue make the following point. 'Although it is true', he says, 'that all things are enforced and linked through fate by a certain necessary and primary rationale, nevertheless our minds' own degree of regulation by fate depends on their peculiar quality. For if our minds' initial natural make-up is a healthy and beneficial one, all that external force exerted upon them as a result of fate slides over them fairly smoothly and without obstruction. But if they are coarse, ignorant, inept, and unsupported by education, then even if they are under little or no pressure from fated disadvantages, they still, through their own ineptitude and voluntary impulse, plunge themselves into continual wrongdoings and transgressions. And the very fact that it runs out this way is the product of that natural and necessary sequence of things called 'fate'. For it is in itself a virtually fated and sequential rule that bad minds should not be without wrongs and transgressions. He then uses an illustration of this fact which is fairly appropriate and appealing. 'Just as', he says, 'if you push a stone cylinder on steeply sloping ground, you have produced the cause and beginning of its forward motion, but soon it rolls forward not because you are still making it do so, but because such are its form and smooth-rolling shape so too the order, rationale and necessity of fate sets in motion the actual types of causes and their beginnings, but the deliberative impulses of our minds and our actual actions are controlled by our own individual will and intellect'.

externas: primeiro, sendo moralmente saudável, a mente humana não será influenciada pelo destino (*toda aquela força externa exercida como resultado do destino passa por elas com relativa suavidade e sem qualquer obstrução*); porém, para uma mente ignorante e pouco educada, qualquer pequena influência externa faz com que a pessoa aja mal (*Mas se elas são brutas, ignorantes, ineptas e sem educação, então mesmo se estiverem sob pouca pressão das desvantagens do destino, ou mesmo sob nenhuma pressão, nossas mentes, por meio de sua própria inépcia e impulso voluntário, agirão mal e transgredirão continuamente*). Fica claro que as disposições mentais dos indivíduos estão sujeitas ao destino de uma maneira que depende de suas qualidades individuais, e que as ações reativas aos estímulos externos estão determinadas pelo destino na medida em que dependem das disposições mentais particulares dos agentes. Portanto, é por meio das disposições mentais do agente que o destino opera, estabelecendo-se assim uma ligação causal entre as disposições mentais do indivíduo e suas ações.

Há, portanto, a cooperação de dois fatores causais distintos influenciando a ação humana: primeiro, o destino ou o curso necessário dos eventos físicos, colocando diante do agente um determinado objeto; em segundo lugar, as disposições mentais do agente (BOBZIEN, 2001, p. 253-254). É a combinação desses dois fatores causais que levam o agente a praticar uma determinada ação, e não outra. A ação, entretanto, é totalmente determinada pelo destino: seja por meio de um componente interno ao agente, isto é, suas disposições mentais, seja por meio de um componente externo ao agente, o objeto que se apresenta e que lhe causa uma impressão.

Contudo, em toda a resposta de Crisipo, o que se mostra relevante é a necessidade de localizar no próprio agente, em suas disposições mentais, o fator causal determinante da ação praticada. A resposta de Crisipo, segundo Cícero, é a seguinte:

Crisipo, entretanto, como não só desaprovasse a necessidade como também quisesse que nada ocorresse sem causas propostas

[*antecedentes*], distingue gêneros de causas, para tanto evitar a necessidade como conservar o destino. 'Das causas', diz ele, 'uma são perfeitas e principais; outras, auxiliares e próximas. Eis porque quando dizemos que todas as coisas acontecem pelo destino a partir de causas antecedentes, não queremos que se entenda isto: a partir de causas perfeitas e principais, mas: a partir de causas auxiliares /*antecedentes*/ e próximas'. E deste modo, àquele raciocínio que pouco antes conclui, ele se opõe assim: se todas as coisas acontecem pelo destino, certamente tal se segue: que todas as coisas acontecem a partir de causas antepostas [*precedentes*]; mas em verdade não de causas principais e perfeitas, mas de auxiliares e próximas. Se estas mesmas não estão em nosso poder, não se segue que nem sequer a tendência [*o impulso*] esteja em nosso poder. Por outro lado, isso se seguiria, se disséssemos que todas as coisas acontecem a partir de causas perfeitas e principais, de maneira que, quando essas causas não estivessem em nosso poder, nem sequer aquela (*a tendência*) [*o impulso*] estaria em nosso poder.

Eis porque contra aqueles que assim introduzem o destino, como para ajuntar a necessidade, valerá a argumentação; porém, contra estes que não disserem perfeitas nem principais as causas antecedentes, a argumentação não terá valor (CÍCERO, p. 29-30).

O argumento tem início com Crisipo sustentando que nada acontece sem uma causa antecedente, mas que nem tudo acontece por necessidade. A diferenciação entre causas feita por Crisipo visa a, exatamente, manter essas duas proposições compatíveis: causas antecedentes seriam causas auxiliares e próximas, e não causas perfeitas e principais. Todo o erro de seus oponentes, afirma Crisipo, decorre do fato de entenderem que a premissa estoica "tudo acontece em razão de uma causa antecedente" significa "tudo acontece em razão de causas antecedentes que são perfeitas e principais" (BOBZIEN, 2001, p. 257). Nas situações em que causas antecedentes são perfeitas e principais, o resultado é um efeito necessário, não sendo o caso, porém, quando as causas antecedentes são auxiliares e próximas.

Tanto a resposta apresentada em Gélio quanto a apresentada em Cícero apontam para o fato de que as ações humanas, frutos do

assentimento a uma impressão externa, estão de alguma forma sob o poder do agente, na medida em que não teriam como causa principal e perfeita o destino. As ações decorrentes de tais assentimentos não são necessariamente determinadas pelo curso inderrogável dos eventos universais. O destino tem uma atuação auxiliar, apenas provocando, por assim dizer, a mente do agente.

Mas ainda não está claro de que maneira os assentimentos e as ações estão sob o poder do agente e, portanto, como se explica o fato de que as pessoas sejam justificadamente punidas e premiadas por suas ações.

Após apresentar sua refutação aos argumentos de seus oponentes, Crisipo utiliza-se de uma analogia¹⁵ para demonstrar como o assentimento e ação estão em poder do agente. Seu objetivo é esclarecer como atos de assentimento podem ocorrer como resultado de causas antecedentes, sem que sejam determinados por elas:

Ele, então, usa uma ilustração desse fato que é razoavelmente apropriada e atrativa. 'Assim como', ele diz, 'no caso de você empurrar uma pedra cilíndrica em um terreno inclinado, você produziu a causa e o início de seu movimento, porém logo ele rola pelo terreno inclinado não porque você ainda o está empurrando mas porque tal é a sua forma adequada para rolar suavemente - assim também a ordem, a racionalidade e a necessidade do destino colocam em movimento os tipos de causas e seus inícios, mas os impulsos deliberativos de nossas mentes e nossas ações efetivas são controladas por nossa própria vontade e intelecto'¹⁶ (Gélio *apud* LONG AND SEDLEY, p. 388).

¹⁵ Bobzien afirma que uma analogia explicativa opera a partir de algo que é considerado geralmente como suficientemente claro e compreensível por todos, para explicar algo que não é tão claro e tão compreensível. Alerta que seria um erro esperar que a analogia corresponda detalhadamente àquilo que pretende esclarecer. Informa, ainda, que esse método de explicação era frequentemente usado pelos Estoicos e especialmente por Crisipo (BOBZIEN, 2001, p. 260).

¹⁶ Minha tradução para: "He then uses an illustration of this fact which is fairly appropriate and appealing. 'Just as', he says, 'if you push a stone cylinder on steeply sloping ground, you have produced the cause and beginning of its forward motion, but soon it rolls forward not because you are still making it do so, but because such are its form and smooth-rolling shape - so too the order, rationale

Quanto na verdade ao fato de que os assentimentos aconteçam a partir de causas antepostas [*precedentes*] isso, tal como seja, (Crisipo) considera fácil ser por ele explicado. Pois, conquanto não possa acontecer a não ser posto em movimento por uma representação [*impressão*], todavia como tenha essa representação por causa próxima, não principal, um assentimento tem tal explicação, como Crisipo quer, conforme dissemos há pouco. Não que aquele (o assentimento) na verdade possa acontecer não excitado de fora por alguma força - é necessário, com efeito, que o assentimento seja posto em movimento por uma representação [*impressão*] -, mas ele (Crisipo) volta a seu cilindro e a sua turbina [*cone*], que não podem, a não ser com um impulso, começar a se mover, porém quando isso chega a acontecer, ele considera, quanto ao mais, que tanto o cilindro é rolado como a turbina [*cone*] é girada pela natureza deles próprios.

'Portanto', diz ele, 'como aquele que empurrou o cilindro lhe deu princípio de movimento porém não lhe deu rotação, assim aquela representação [*impressão*] apresentada imprimirá certamente e mais ou menos gravada sua imagem em nossa alma, mas nosso assentimento estará em nosso poder, e, do mesmo modo que se disse do cilindro, impulsionado de fora, ele se moverá quanto ao resto por sua própria natureza'. (CÍCERO, p. 30-31).

As passagens são bastantes similares, ainda que existam pequenas diferenças quanto ao propósito de sua apresentação (BOBZIEN, 2001, p. 259-260): na passagem de Gélío, a analogia do cilindro e do cone tem a função de mostrar que influências externas não determinam necessariamente as ações, ainda que o destino opere por meio da natureza própria do agente (*a ordem, a racionalidade e a necessidade do destino colocam em movimento os tipos de causas e seus inícios, mas os impulsos deliberativos de nossas mentes e nossas ações efetivas são controladas por nossa própria vontade e intelecto*). Em Cícero, a analogia tem por função explicar o papel da impressão como causa antecedente, próxima e

and necessity of fate sets in motion the actual types of causes and their beginnings, but the deliberative impulses of our minds and our actual actions are controlled by our own individual will and intellect".

auxiliar - e não principal e perfeita -, nos atos de assentimento, e, portanto, que o assentimento e a ação não são necessariamente determinados por sua causa antecedente (*todavia como tenha essa representação por causa próxima, não principal, um assentimento tem tal explicação, como Crisipo quer*).

A analogia (tratadas as duas como uma só e a mesma) demonstra como dois fatores causais distintos são responsáveis pela produção de um mesmo efeito. O primeiro fator causal, a pessoa que empurra o cilindro e o cone ladeira abaixo; o segundo fator causal, as formas específicas de cada um desses objetos, isto é, suas naturezas próprias. Não há dúvidas que a pessoa que empurra o cone e o cilindro na ladeira é uma das causas dos movimentos observados, pois satisfaz à definição estabelecida de que toda causa é um corpo capaz de agir ou de sofrer uma ação. Mas a forma ou natureza própria de cada um dos objetos também é causa dos movimentos, porque segundo os Estoicos trata-se também de um corpo, *pneuma* em uma certa proporção.

Pode-se estabelecer uma relação entre os dois fatores causais cooperantes na produção do efeito e a distinção feita por Crisipo relativamente às causas que atuam para produzir o movimento: o empurrão, que na analogia representaria o destino, seria uma causa próxima e auxiliar, idêntica para ambos os objetos; já a forma ou natureza de cada um deles seria a causa principal e perfeita, a causa determinante para os efeitos observados: o cilindro rola e o cone gira. E assim, o fator externo antecedente é a causa próxima e auxiliar, enquanto o fator interno é a causa perfeita e principal determinante do resultado.

Tal como um cilindro e um cone são diferentes entre si em suas formas ou naturezas individuais, assim também duas pessoas são diferentes entre si, pois possuem diferentes proporções de *pneuma* em seu *hegemonikon*, determinando diferentes disposições mentais em cada indivíduo. O assentimento ou sua recusa a uma determinada impressão externa é determinado necessariamente pelas naturezas individuais, e, portanto, também responsável pela

ação praticada, assim como as formas específicas do cilindro ou do cone são responsáveis pela maneira como cada objeto, após o empurrão inicial, se movimentará, rolando ou girando. E quando duas pessoas distintas se defrontam com um mesmo objeto pode haver o assentimento de uma e a recusa do assentimento de outra, resultando assim em ações distintas. Não é o objeto, o “empurrão externo” na analogia, que determina se haverá assentimento ou não à impressão, mas é a natureza própria o fator decisivo para o resultado (assentir ou não assentir à impressão). E assim uma ação será realizada sem que nenhuma circunstância externa interfira (BOBZIEN, 2001, p. 268-269).

Portanto, é a natureza individual do agente, e não o fator causal externo, a causa determinante para o efeito produzido, justificando-se a tese de que a pessoa é a responsável por suas ações. Uma vez que as naturezas individuais das pessoas incluem também o seu caráter moral, dada a unicidade da alma humana, é possível então que os agentes sejam avaliados moralmente por suas ações.

4.3 Liberdade de ação e “aquilo que está em poder do agente”

Procurou-se demonstrar na seção anterior como dois fatores causais, um interno e outro externo ao agente, atuam sobre a ação humana, sendo que o fator externo, o destino ou o curso necessário dos eventos físicos, não é o fator determinante para o assentimento ou a recusa do assentimento à impressão e, portanto, para a ação resultante. É a disposição da *pneuma* no agente, sua natureza própria ou disposição mental, o fator determinante para a ação.

É certo, porém, que essa disposição interna da *pneuma* do agente, assim como a natureza individual de cada coisa existente no universo, também é determinada pela Razão universal. "É preciso então pensar que as causas internas e 'principais' da ação são igualmente determinadas pelo fado [*tanto*] quanto as externas e anteriores", diz Vegetti (VEGETTI, p. 306), e a conclusão parece correta. Então, também não seriam, em última instância, todas as

ações humanas determinadas pelo destino, livrando os seres humanos da responsabilidade por seus atos?

Para tentar responder a essa pergunta, é necessário buscar os fundamentos sobre os quais se pode assentar uma teoria da responsabilização do agente por suas ações. Pode-se pensar em dois modelos¹⁷. O primeiro modelo é baseado na autonomia do agente, em que a única condição necessária para a responsabilização é que tenha sido o agente, e não alguém ou algo que lhe é externo, o responsável causal pela ação. O segundo modelo alicerça-se na possibilidade de que o agente possa agir de outra maneira (*possibility to do otherwise*), situação em que para um mesmo agente, diante das mesmas circunstâncias, é possível que faça uma coisa ou outra, uma vez que é livre de qualquer determinação causal.

As passagens de Gélio e Cícero acima analisadas sugerem que o debate entre Crisipo e seus oponentes tenha sido travado em termos de autonomia do agente como condição necessária e suficiente para a sua responsabilização moral (BOBZIEN, 2001, p. 279).

Na passagem de Cícero, por exemplo, os oponentes de Crisipo assumem como condição necessária para a responsabilidade moral os assentimentos e ações que dependem do agente:

Se todas as coisas acontecem pelo destino, todas as coisas acontecem por uma causa antecedente; e então se a tendência [*o impulso*] é assim, aquelas coisas que seguem a tendência [*o impulso*] também o são; logo, os assentimentos também; mas se a causa da tendência [*do impulso*] não está situada em nós, nem sequer a própria tendência [*o próprio impulso*] está em nosso poder; se isso é assim, nem sequer aquelas coisas que são produzidas pela tendência [*pelo impulso*] estão situadas em nós; não há então nem assentimentos nem ações em nosso poder (CÍCERO, p. 29).

¹⁷ Esses dois modelos de responsabilização moral encontram-se em BOBZIEN, 1998, p. 135, e BOBZIEN, 2001, p. 278.

Crisipo parece aceitar a premissa de que a discussão se dá em torno daquelas coisas que dependem do agente ou daquilo que está em seu poder¹⁸. Aliás, seu principal argumento é, como visto, que a necessidade do destino não impede que o assentimento e a ação estejam sob o poder do agente. A questão parece, então, demandar um esclarecimento daquilo que Crisipo e seus oponentes entendiam pelas expressões "depende do agente" ou "está sob o poder do agente".

Para Bobzien, trata-se de um "conceito potestativo de dupla-face" (BOBZIEN, 2001, p. 281), em que o agente tem a capacidade tanto de agir quanto de não agir, embora só possa realizar uma dessas ações, ficando a outra irrealizada. Supõe, também, que não exista nenhuma força externa que obrigue o agente a praticar ou não praticar a ação, ou que haja qualquer impedimento externo à sua realização.

Os textos de Gélio e Cícero demonstram que a expressão "sob o poder do agente" não é usada por Crisipo ou por seus oponentes como o equivalente de uma faculdade ou potência indeterminada, que implicaria numa responsabilidade do tipo "possibilidade do agente agir de outra maneira". Ao contrário, as passagens sugerem que para fins de responsabilização moral basta que o agente seja o principal fator causal da ação. Crisipo afirma que a razão pela qual as ações dependem de cada indivíduo reside no fato de que essas ações são o resultado do assentimento ou recusa do assentimento desse indivíduo às impressões externas. O assentimento ou sua recusa, por sua vez, são determinados pela disposição mental do agente. E a disposição mental está sob o poder agente. O indivíduo não pode decidir contra sua própria natureza, pois a alma estoica é una, contendo o caráter moral da pessoa, suas disposições, emoções, desejos e crenças. Tudo é a manifestação de uma certa proporção de *pneuma*. Não existem partes em conflito ou relação de subordinação

¹⁸ As expressões "o que depende do agente" e "o que está em seu poder" são usadas aqui com o mesmo significado.

de uma parte da alma à outra. “Como uma maçã possui no mesmo corpo a doçura e a fragrância”, lê-se numa passagem de Iâmbico, “assim também a faculdade reguladora [*hegemonikon*] combina no mesmo corpo a impressão, o assentimento, o impulso e a razão” (*apud* LONG E SEDLEY, p. 316). A razão faz com que os seres humanos possam distinguir as impressões falsas e inadequadas, às quais não devem dar seu assentimento. A moralidade do agente pode, assim, ser vista como uma dimensão de sua racionalidade. E como ser racional, tem a possibilidade de assentir criticamente às impressões externas e dirigir suas ações. O sábio estoico, um modelo ideal de comportamento, somente dá seu assentimento a impressões verdadeiras.

5. Considerações finais

Crisipo afirma a possibilidade de compatibilização entre a responsabilização do agente por suas ações e um determinismo causal universal. Demonstra que existem dois fatores causais que levam à prática de uma determinada ação: um fator externo ao agente, o destino ou curso necessário dos eventos, e um fator interno ao agente, sua natureza própria ou disposição de caráter. Mas, assim como o curso causal do mundo, também a natureza própria do agente é determinada pela Razão universal. Uma dupla determinação, portanto, que não deixa ao indivíduo qualquer possibilidade de escolha.

Todavia, os textos existentes sobre o debate travado entre Crisipo e os oponentes da Escola Estoica em torno da questão da responsabilidade moral revelam que a discussão não foi travada sob o fundamento da liberdade de escolha de agir. Em verdade, o contexto do debate se dá em termos da autonomia do agente, daquilo que está em seu poder, condição necessária para a responsabilização. Sob essa perspectiva, Crisipo mantém o destino, mas descarta sua influência necessária na ação humana.

Crisipo sustenta que o destino não impede que a ação esteja sob o poder do agente. O motivo pelo qual as ações dependem de cada indivíduo reside no fato de que essas ações são, de fato, o resultado do assentimento ou da recusa do assentimento do agente às impressões externas. O assentimento ou sua recusa, por sua vez, são determinados pelas próprias disposições mentais do agente, que se encontram sob o seu poder. Um agente que atua livre de qualquer coerção externa. E, estando a disposição mental sob o poder agente, garante-se que ele seja o responsável por suas ações.

Referências

- ALEXANDRE DE AFRODÍZIA. *Sobre el destino*. Introducción, traducción y notas de José Molina Ayala e Ricardo Salles. Mexico, DF: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009;
- ALGRA, Keimpe; BARNES, Jonathan; MANSFIELD, Jaap; SCHOFIELD, Malcolm (editors). *The Cambridge history of Hellenistic philosophy*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1999;
- BOBZIEN, Susanne. *Determinism and freedom in Stoic philosophy*. Oxford (UK): Oxford University Press, 2001;
- BOBZIEN, Susanne. *The inadvertent conception and late birth of the free-will problem*. *Phronesis*, vol. 43, n.º 2 (May, 1998), p. 133-175;
- CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre o destino*. Tradução e notas de José Rodrigues Seabra Filho. São Paulo: Nova Alexandria, 2001;
- DIÓGENES LAÉRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. 2ª edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1977;
- ILDEFONSE, Frédérique. *Os Estoicos: Zenão, Cleantes e Crisipo*. Tradução de Mauro Pinheiro. São Paulo: Estação Liberdade, 2007;
- INWOOD, Brad (org.). *Os Estoicos*. Tradução de Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus Editora, 2006;

LONG, A. A.; SEDLEY, D. N. *The Hellenistic philosophers*. Vol 1: translations of the principal sources, with philosophical commentary. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1987;

MONTAIGNE, Michel Eyquem de. *Ensaíos*. Tradução de Sergio Milliet. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília: Hucitec, 1987, volume 1;

SAMBURSKY, Samuel. *The physical world of the Greeks*. Translated from hebrew by Merton Dagut. New York (USA): Collier Books, 1962;

_____. *Physics of the Stoics*. Princeton (USA): Princeton University Press, 1987.;

VEGETTI, Mario. *A ética dos antigos*. Tradução de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2014 (Coleção cátedra).

A relação entre política e retórica em Maquiavel

*Matheus Felipe da Silva Rios Santos*¹

1. Introdução

A vida ativa politicamente, característica do sujeito componente da polis grega na antiguidade, caracterizava-se por sua participação na instância máxima deliberativa da cidade, a assembleia, que exigia fundamentalmente a retórica e a eloquência como armas de persuasão para apontar o caminho que se acreditava ser correto na deliberação a ser feita sobre os assuntos da polis. O embate e o diálogo eram a forma predominante de se fazer política, o que permitia a participação coletiva e demandava um estudo atencioso das condições políticas do momento assim como da natureza. Porém, após o crescimento do cristianismo séculos mais tarde e o desenvolvimento da hegemonia da Igreja Católica, uma nova forma de se fazer política é elaborada: uma forma passiva, dogmática, que recorria à Bíblia e aos princípios fundamentais do cristianismo, e que substituiu a noção de vida ativa pela noção de um sujeito destinado e submetido à providência divina.

Contudo, após um longo período de predomínio dessa doutrina cristã nos assuntos referentes às cidades, costumes e à vida política, o homem medieval rompe as amarras que o atam a uma vida contemplativa. Abala as estruturas de uma sociedade baseada no determinismo e na providência divina, onde era mero

¹ Graduado em Filosofia pela Universidade de Brasília.

coadjuvante de um destino que fogia de seu controle. Com o advento do humanismo, a partir da resignificação da prática política, a liberdade e a ação readquirem importância crucial na discussão política e se tornam o principal objetivo daqueles que se dedicam aos assuntos públicos, de modo que o retorno aos autores clássicos e o estudo da história passa a ser imprescindível àqueles que pretendem servir à pátria. A partir desta revolução, a articulação de dois conceitos será de extrema importância para o desenvolvimento de uma teoria da ação que permitirá pensar o homem enquanto ser capaz de se impor sobre a natureza de acordo com as adversidades: a *Virtú* e a *Fortuna*.

A partir da retomada do contato com a cultura greco-romana, com os grandes homens do passado e de sua experiência como chanceler, Maquiavel desenvolve uma obra de extrema importância para o pensamento político moderno. *O Príncipe* retratará a política de uma forma crua, onde o homem – agora munido com as suas habilidades naturais e desenvolvidas pelo estudo dos Antigos – abandona sua postura apática diante da providência divina, dando autonomia aos conflitos inerentes à cidade e conseqüentemente à política.

2. O contexto florentino

O retorno aos clássicos e a formação do humanismo se dá inicialmente a partir de Petrarca, que inicia uma crítica à concepção medieval de que o homem seria apenas coadjuvante passivo do destino. Percebendo no diálogo a realização de uma grande potencialidade humana, o poeta inicia uma cultura de retorno aos estudos dos textos do passado (tão fundamental à vida cívica quanto o diálogo feito por meio do discurso em assembleia para os homens de seu tempo) a partir de uma noção de diálogo com seus autores, conferindo ao homem um caráter aristotélico, onde a conversação define seu caráter político (BIGNOTTO, 1991, p. 10). Apesar disso, o rompimento de Petrarca com o pensamento medieval não se dá

completamente, pois apesar de atribuir aos *studia humanitatis* uma grande importância frente aos universais, não acreditava haver contradição entre o homem contemplativo e o homem ativo nos assuntos da polis - uma vez que, segundo ele, é necessário ao homem que pretende atuar nos assuntos políticos um estudo atencioso dos textos do passado.

A retomada deste elo entre a prática política e a retórica, fundamental para a vida republicana, abre espaço para o desenvolvimento de uma cultura de retorno aos clássicos de uma maneira oposta ao objetivo dos pensadores medievais. Os humanistas atribuem ao retorno aos clássicos uma finalidade essencialmente política, um diálogo transtemporal em que é possível discutir os universais em obras particulares de homens particulares (BIGNOTTO, 1991, p. 16), em contraponto à leitura dogmática medieval, que recorria aos pensadores clássicos como autoridades através das quais se fundamentaria a discussão filosófica.

Leitores de Cícero, os humanistas italianos consideravam o diálogo com os clássicos e a atividade política a essência do desenvolvimento da *Virtù*. Assim, a partir das contribuições de Petrarca, desenvolveu-se a ideia de que o homem da renascença deveria ampliar o máximo possível suas qualidades pessoais a partir do conhecimento dos importantes feitos e das contribuições escritas de grandes autores do passado, alcançando assim a habilidade necessária para lidar de maneira mais prudente com os assuntos políticos.

Em oposição à *Virtù*, o conceito de *Fortuna* é desenvolvido pelos humanistas a partir de Aristóteles, que se refere a tal conceito em suas discussões sobre física e metafísica, assim como em sua obra *Política*:

É também por essa razão que a fortuna favorável é necessariamente diferente da felicidade. Os bens exteriores à alma são o produto do azar e da fortuna, enquanto ninguém é justo, nem temperante graças à fortuna, nem como seu efeito. Segue-se, logicamente, se usarmos os mesmos argumentos, esta verdade, a

de que o melhor Estado também é feliz quando age segundo o Bem.
(BIGNOTTO, 1991, p. 16)

No entanto, para os pensadores romanos como Cícero, a compreensão sobre a Fortuna se dá no sentido de que ela atua, sem dúvidas, influenciando o destino humano. Ocorre uma humanização do conceito, que se torna agora a compreensão de uma força volúvel, que escolhe as situações e homens que privilegiará e que destruirá. É impossível, porém, compreender no que se refere às ações humanas, um conceito como sendo separado do outro, pois todas as suas imposições sobre o mundo exigem a ação. A fortuna é uma força de oposição, um obstáculo a ser transposto pela *virtú*, e por isso não pode ser responsabilizada sozinha pelos erros e acertos.

Maquiavel, conseqüentemente, estuda a fortuna no sentido de compreender o modo como se dão essas mudanças e adversidades do tempo, o que facilita o revés e o que o evita, de modo que os homens agora têm em suas mãos a oportunidade de tentar moldar condições que anteriormente eram caracterizadas como destino - uma seqüência de acontecimentos que dependiam exclusivamente da providência divina - e que agora são encarados como mutáveis por um homem de *Virtù*. Adquire-se uma potência criadora frente a um mundo contingente, onde o maior inimigo se torna a incapacidade humana de adaptar-se a esse fluxo infinito do tempo e do mundo, como fica explícito no capítulo XXV d'O *Príncipe*:

Por isso, quando chega o tempo de tornar-se impetuoso, o homem prudente não sabe o que fazer e cai em desgraça; mas, se mudasse sua natureza de acordo com os tempos e as coisas, não mudaria de fortuna. (MAQUIAVEL, 2010, p. 133)

A partir desses conceitos e da consolidação de uma percepção antropocêntrica do mundo, se solidifica a mudança de perspectiva quanto o papel do homem na polis, fornecendo a base sob a qual Maquiavel será capaz de erigir sua mais famosa obra.

3. Maquiavel e as lições da diplomacia

A formação humanista de Maquiavel lhe proporcionou a oportunidade de trabalhar na chancelaria e participar de missões diplomáticas de Florença, onde adquiriu notável experiência política. Seu trabalho lhe colocou frente a situações onde foi possível analisar e descobrir as principais causas do erro dos governantes que acompanhava e formular um entendimento de como o fluxo da história e seus acontecimentos de certa forma se repetem, estabelecendo certas circunstâncias de características comuns com as quais todo governante necessitará lidar. Contudo, o estudo do passado e dos feitos dos grandes homens pelo príncipe não é feito no sentido de imitá-los, mas simplesmente buscar uma inspiração, uma vez que as circunstâncias nunca serão iguais, mas parecidas em alguns pontos, o que pode facilitar a compreensão e a tomada de decisão.

A oportunidade que Maquiavel teve de transitar entre os espaços políticos dos governantes e do povo o apresentou outro importante problema com o qual o bom governante (aquele que melhor consegue driblar a fortuna) deve lidar: a noção de Perspectiva, que deixará transparecer em parte na sua carta enviada à Lourenço de Médici.

Assim como os desenhistas de paisagem se põem num nível baixo a fim de discernir a natureza dos montes e dos lugares altos, e no topo dos montes para observar as zonas baixas, do mesmo modo, para conhecer a natureza dos povos, é preciso ser príncipe, e, para conhecer bem a dos príncipes, é necessário ser povo. (MAQUIAVEL, 2010, p. 46)

Ao escrever este trecho, Maquiavel expõe um artifício crucial para a governabilidade de um príncipe: a dimensão estética, referente a uma capacidade de ser sensível às circunstâncias boas e ruins às quais a cidade está submetida ou pode vir a se submeter, e a necessidade de formular juízos favoráveis ao seu governo perante às

mais variadas classes e situações. Uma das grandes contribuições de Maquiavel nesse sentido será a de perceber no lugar do príncipe um espaço de encontro dos desejos humanos, de realização das vontades de seus súditos. Tal qual demonstra Aristóteles na Retórica, uma das três fontes de persuasão – ao lado do argumento (*logos*) e da paixão (*pathos*) – é a imagem (ou seu *éthos*), à qual o príncipe precisa dedicar especial atenção, uma vez que o exercício do poder não pode ser dissociado do juízo dos súditos sobre o príncipe.

4. A natureza humana e a vida ativa expressada através da participação política

Para Maquiavel, os homens não têm necessariamente uma natureza que lhes defina o comportamento, exceto pelo fato de que têm bastante tendência a serem dominados pelas paixões, estimulados pela fortuna a uma crescente insatisfação, e, portanto, em busca da satisfação de seus desejos, custe o que lhes custar. Os desejos podem cegar os homens, e causar também a instabilidade da cidade. Por isso, ao legislador e fundador de uma cidade cabe um papel extraordinário: o de formular leis capazes de frear os apetites dos homens e retirar deles toda a possibilidade de poder errar impunemente. As leis então adquirem o papel de orientar as paixões para a aplicação na vida civil, o que será mais tarde considerado fator essencial para a formação de uma república livre. Por medo, os homens nada tentarão contra o Estado, e ao mesmo tempo encontram canais de expressão para seus anseios e interesses conflituosos.

Desta forma, Maquiavel propõe que o príncipe tenha como atividade principal proporcionar a melhor condição para a realização dos desejos divergentes entre os homens de seu principado, de forma que também, necessariamente, tenderá a realizar os seus. A atividade política estará ligada ao constante conflito de interesses que nunca poderá ser apaziguado, uma vez que ao príncipe compete a sua condução, de forma que ao mesmo tempo que deem vida à cidade, contribuam para a solidificação dos

laços entre os cidadãos. Ou seja, a *Fortuna* assume no principado um lugar interno (por meio do reflexo de suas ações e da condução das paixões dos súditos) e externo (pela constante guerra contra os outros príncipes e a inconstância dos fenômenos naturais).

Esta representação política da realização de desejos abre espaço para uma das principais discussões da obra, que é a do espaço político como fundamentado na ação e na aparência (visto que a retórica é uma técnica que não está necessariamente ligada à busca pela verdade das coisas, como critica Sócrates, mas enuncia algo agradável ao espírito) onde se concebe a construção mítica de um poder fundado na produção de um elemento de afeto no imaginário social, seja através do discurso, ação e através da imagem. Por isso, para Maquiavel, a política não é *epistême*, nem se deixa reduzir a uma *techné* (ADVERSE, 2009, p. 20). Ou seja, não há necessariamente uma ciência por trás da política, mas um jogo de aparências em que os homens políticos se envolvem, de maneira parecida com as assembleias da antiguidade, e que torna o juízo sobre qualquer ação possível somente a partir daquilo que ela deixa transparecer, como o autor expõe no capítulo XVIII.

Os homens em geral julgam mais com os olhos que com as mãos; por que todos são capazes de ver, mas poucos, de sentir; todos veem aquilo que você parece, poucos tocam aquilo que você é; e estes poucos não ousam se opor à opinião de muitos, que contam com a majestade do Estado para defendê-los. (MAQUIAVEL, 2010, p. 106-107)

Nesse sentido, é possível perceber uma certa relação já discutida por Aristóteles na Retórica: o vínculo entre a produção de juízo e as paixões. As paixões alteram o juízo na medida em que nos estimulam a produzir uma representação do outro, assim como são estimuladas a partir da representação que acreditamos que o outro faz de nós. Assim, o domínio da imaginação também passa a fazer parte do jogo político, uma vez que permite um controle do público ouvinte por parte do orador na medida em que se é capaz de

despertar suas paixões, e na medida em que toda ação depende de uma deliberação. Neste espaço político, a retórica readquire sua importância crucial, característica da antiguidade, onde se participava diretamente das decisões políticas.

5. O Vivere Libero

Para Maquiavel, o governado ocupa um espaço enérgico do jogo político. Por não querer governar, mas sim ser governado, o corpo de súditos é um “corpo sem cabeça” (2010, p. 52). Ou seja, sempre será governado por um príncipe ou um grupo de príncipes, que terão de lidar com uma única reivindicação e principal desejo dos súditos: o de não serem oprimidos. Esse desejo de liberdade é o que necessariamente move os governados a participarem da vida da cidade e acende a chama que dá estabilidade ao sistema político. De um lado, o povo que não deseja ser oprimido, busca liberdade e que vê na figura do príncipe uma oportunidade, um caminho em direção à realização de seus desejos; do outro, um príncipe que, apesar de todo o poder que possa possuir, não é capaz de satisfazer este desejo de liberdade por completo, e por isso precisa conduzir o conflito inevitável de maneira favorável à sua permanência no poder.

Este anseio, de certa forma, pode ser traduzido como um desejo de participação política, de ter algo em comum com os grandes tanto quanto desejo de tomar parte (MAQUIAVEL, 2010, p. 53). A incapacidade dos súditos de governar estabelece um lugar para aquele que se destaca como príncipe que não é necessariamente natural, mas simbólico, uma vez que todo o seu poder político é puramente baseado num espaço de aparências. Este espaço produzido artificialmente pela retórica (a discussão sobre retórica aqui, refere-se à capacidade de produzir juízos através do discurso, envolvendo seu caráter emocional, racional e o encadeamento lógico do discurso.) funda o poder político na medida em que conduz os desejos mais íntimos dos súditos em direção à realização de uma

atividade através da qual estão convencidos de que alcançarão a paz de seus impulsos e a realização de seus desejos.

Através de um apelo ao discurso e à ação, assim como à construção de uma narrativa de natureza mítica que se sobrepõe aos fatos na medida em que desperta paixões e da condução destes sentimentos despertados nos súditos, a condição de governante do príncipe se apoia nos juízos que ele é capaz de produzir entre os homens, tanto na ressignificação de conceitos como bondade e maldade quanto na manipulação dos símbolos e um discurso de apelo à liberdade. Este tema e suas problemáticas no campo da política serão alguns dos motivos que levarão Maquiavel a admirar tanto a fundação de Roma e seu espírito republicano.

A liberdade, tão adorada pelos florentinos, mas tão pouco realizada, é produto das forças em luta, o resultado de um processo que não pode ser extinto com o tempo. Os conflitos são produtores da melhor das instituições, e não o elemento incongruente de um período infeliz da história de um povo. (MAQUIAVEL, 2010, p. 53)

Aqui, percebe-se o tão importante conflito, a disputa discursiva, o necessário diálogo apontado pelos humanistas italianos. Sua busca aos textos do passado não objetiva somente o conhecimento histórico, mas o conhecimento dos grandes feitos e estratégias dos governantes antepassados visando um aperfeiçoamento necessário à governabilidade fundada na retórica, fundada no apelo à história e as vitórias do passado. Não se trata simplesmente de ilustrar os feitos, mas de incorporar às ações do príncipe e à sua imagem a reprodução das grandes conquistas, uma imagem capaz de convencer sobre a possibilidade da realização material de várias ideias e desejos que seriam impossíveis se o príncipe não estivesse em seu lugar de poder. O poder político nesse sentido se funda e se disputa em um espaço que é, de certa forma, imaginário.

Essa fundamentação do poder político na produção imaginária, implica uma série de outras potencialidades, como a ressignificação das ações, que antes se fundamentavam em uma

moralidade fundada religiosamente. Anteriormente se justificava que a boa ação do príncipe partia de princípios pré-estabelecidos pela religião, para que fosse possível pensar a necessidade e a forma de ação, ou seja, a ação tinha um pressuposto moral; partia em direção à realização de um bem através do bem e não colidia com os princípios cristãos. Maquiavel desvincula a moralidade da política e inverte a relação entre os dois: não é a moralidade que rege a forma de se fazer política, mas é através da ação política que o príncipe produz juízos sobre a moralidade e sobre os princípios de bem e mal.

Contudo, retomando a citação sobre a liberdade feita acima, para fazer uma análise do desenvolvimento do conceito de liberdade para os humanistas, podemos compreender o sentido de liberdade primeiramente como a oposição entre as repúblicas e outras formas de governo. A liberdade entendida como “*libertas italiae*”, defendida por Salutati em sua declaração na primeira guerra de Milão, era uma expressão de revolta contra a tirania que ameaçava avançar pelas pequenas cidades da Itália, e que Francesco Barbaro entendia que só poderia ser combatida a partir da união entre todas as cidades ligadas à causa da liberdade. Este ideário mobilizou os intelectuais e homens de Estado durante todo o quatrocentos, e inspirou a busca pela paz como condição de existência da república.

Um segundo tipo de liberdade era a liberdade referente à organização interna das cidades. Essa liberdade se referia à uma constituição livre, onde os cidadãos pudessem participar de fato da vida política da cidade, igualmente, e além disso impedisse os mais ricos de ocuparem o poder de forma que pudessem estabelecer uma tirania. Os humanistas como Bruni buscavam uma forma de garantir que o acesso aos postos públicos fosse conquistado por meio da Virtú, e não por meio da riqueza. Assim, a lei garantia a igualdade e a Virtú condicionava e possibilitava a vida pública.

O projeto dos humanistas fica mais claro ainda quando observamos que a tirania, ao podar a possibilidade de envolvimento dos cidadãos nos negócios públicos e conseqüentemente impedindo a manifestação e exercício de sua Virtú, encarcera o homem em uma

vida contemplativa, reclusa, o que reafirma o valor da vida e da liberdade características do sistema republicano.

6. Considerações finais

É possível dizer que por meio de seu contato com Cícero, Maquiavel herda indiretamente as discussões das teses aristotélicas, como a noção de retórica como elemento essencial da vida política e a que posteriormente se mostrará no *Discurso à primeira década de Tito Lívio*, em que elaborará uma tese sobre o fluxo contínuo de origem e degeneração dos sistemas políticos e sua relação com a construção da república como melhor forma de organização para promoção da liberdade.

A compreensão do desenvolvimento do conceito de retórica permite uma interpretação bastante ampla de sua obra, principalmente no que se refere à noção de poder político, a ética e a sua relação com a moralidade cristã, assim como abre a discussão sobre o poder a partir de uma perspectiva estética, onde se percebe uma dimensão fundamental de sua construção e preservação, assim como de seu exercício na cidade.

Referências

BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel Republicano*. São Paulo: Loyola, 1991. Coleção Filosofia, v.19.

ADVERSE, Helton. *Maquiavel: política e retórica*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2010.

ARISTOTE. *La Politique*. Paris, J. Vrin, 1982, 595pp., trad. Henri Carteron.

Crítica de Hegel ao racionalismo, ao empirismo e à filosofia crítica de Kant

*Sérgio de Brito Yanagui*¹

1. Introdução

De acordo com os parágrafos §§ 1º – 82º do volume *A Ciência da Lógica* da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1830), Hegel, além de diversos outros temas tratados, desfere uma crítica ao racionalismo, ao empirismo e à filosofia de Kant. Hegel chama tais tradições filosóficas de “posições do pensamento com respeito à objetividade metafísica”. A primeira posição é a chamada “velha metafísica”, ou também “metafísica ingênua”, caracterizada sobretudo pelas posições inatistas defendidas notadamente por racionalistas do século XVII, como Descartes, Leibniz e Espinosa, e do século XVIII, como Wolff. Em todas elas, haveria a aspiração de dizer algo sobre o mundo por meio do uso exclusivo da razão (ou, segundo Descartes, por meio da “inspeção da mente”). De acordo com Hegel,

A primeira posição é o procedimento *ingênuo*, que, sem [ter] ainda a consciência da oposição do pensar em si e contra si mesmo, contém a crença de que mediante a reflexão é *conhecida a verdade*, [a saber] que se apresenta ante a consciência o que os objetos verdadeiramente são. (HEGEL, 2012, p. 89)

¹ Advogado especialista em Direito Administrativo. Graduado em Direito e em Filosofia pela Universidade de Brasília.

A segunda posição do pensamento com respeito da objetividade metafísica enunciada por Hegel é composta por duas correntes filosóficas: o empirismo e a filosofia crítica de Kant. Para Hegel, essas duas correntes, embora bastante diferentes entre si, padecem de uma mesma deficiência: restringir o conhecimento aos limites da experiência. Em suas palavras, “a filosofia crítica tem em comum com o empirismo admitir a experiência como o único terreno dos conhecimentos” (HEGEL, 2012, p. 107).

O denominador comum da crítica a essas três tradições filosóficas tem a ver com a própria noção hegeliana de *filosofia*. Hegel entende que a filosofia é um modo de pensar que não pode pressupor o seu objeto “como imediatamente dados pela representação” (HEGEL, 2012, p. 39), mas tem de mostrar a sua necessidade. Para Hegel, essas três posições (racionalismo, empirismo e filosofia de Kant) são todas, em algum sentido, dogmáticas, finitas e unilaterais. A superação de tal dogmatismo somente seria possível por meio da filosofia dialética.

O presente artigo está dividido da seguinte maneira: os capítulos 2 e 3 tratam das críticas feitas por Hegel, respectivamente, ao racionalismo e ao empirismo; os capítulos 4 e 5 abordamos traços fundamentais da filosofia crítica de Kant e a concepção hegeliana de dialética, enquanto superação desses movimentos filosóficos; e, por fim, o capítulo 6 expõe a conclusão do que foi discutido nos capítulos precedentes, mostrando a importância das críticas feitas por Hegel para a edificação de sua própria filosofia dialética.

2. O racionalismo e a crítica hegeliana

No racionalismo, o pensamento nega o sensível em favor do suprassensível; sai do finito em direção ao infinito. O filósofo racionalista acredita que “mediante a reflexão é conhecida a verdade, que se apresenta à consciência o que os objetos verdadeiramente são” (HEGEL, 2012, p. 89). É a razão ensimesmada, que teria a capacidade de acessar imediatamente a estrutura ontológica do mundo. O sensível

aparece como aquilo que há de inverídico, mutável, falível. O inteligível, por sua vez, se apresenta como aquilo que há de verdadeiro, imutável, atemporal, universal.

Essa posição é muito bem caracterizada por Descartes. Na Primeira Meditação das “Meditações sobre Filosofia Primeira”, Descartes trata das “coisas que podem ser postas em dúvida” (DESCARTES, 2013, p. 21). A primeira delas é o conhecimento recebido pelos sentidos. Diz Descartes: “tudo o que admiti até agora como o que há de mais verdadeiro, eu o recebi dos sentidos ou pelos sentidos. Ora, notei que os sentidos às vezes enganam e é prudente nunca confiar completamente nos que, seja uma vez, nos enganaram” (DESCARTES, 2013, p. 23).

Para Descartes, a verdade só pode ser encontrada por meio de um método racional, por meio de uma “inspeção da mente”, que tornaria possível obter conhecimento imediato da própria realidade. É o que pode ser compreendido de sua expressão “ideias claras e distintas”. Descartes traz um exemplo emblemático disso em seu famoso “argumento da cera”, por meio do qual tenta encontrar aquilo que há de fixo na multiplicidade das formas que a cera assume. Para Descartes, a variedade de opiniões é explicada pelo fato de as pessoas nem sempre serem racionais (DESCARTES, 2014, p. 5). Se fossem, não haveria tal variedade, uma vez que a razão é igualmente distribuída entre as pessoas. Com o uso exclusivo da razão, haveria o consenso.

Em suas *Meditações*, Descartes é o típico filósofo racionalista, pois se isola do mundo e acessa de longe, mas imediatamente (isto é, sem qualquer mediação), o em si das coisas, por meio da reflexão. O próprio Descartes descreve o seu jeito de filosofar: “É, portanto, em boa hora que, hoje, a mente desligada de todas as preocupações, no sossego seguro deste retiro solitário” (DESCARTES, 2013, p. 21-23). E segue: “agora estou aqui, sentado junto ao fogo, vestindo esta roupa de inverno” (DESCARTES, 2013, p. 23). Nesse mesmo contexto, Newton detinha o título de ser o maior filósofo de sua época, por acreditar ter acessado, a partir de seu laboratório, o próprio âmago do

mundo. A lei da gravitação universal, por exemplo, seria a descoberta de uma lei inscrita na própria essência do universo.

Descartes, assim como todos os filósofos racionalistas, não percebe que, ao tentar acessar imediatamente o em si das coisas pela reflexão, na verdade, introjeta-se (e não se extrai) a unidade (o conceito universal, a identidade) no todo amórfico, contraditório. Essa é uma das características comuns de todo método científico racional.

Hegel chama o racionalismo de “metafísica ingênua”, pois é acrítica quanto ao próprio ato de pensar, ou seja, “ainda não tem consciência da oposição do pensar em si e contra si mesmo” (HEGEL, 2012, 89). É um tipo de pensamento que opera de modo abstrato e unilateral. É uma razão “aluna de si mesma”². E por isso, não encontra limites. Acredita-se em poder falar do infinito por mera predicação, sem qualquer contato com o mundo. Mas, para fazer isso, o racionalista precisa de um lastro ontológico como um que Deus que “não pode ser enganador”³ ou então uma “harmonia pré-estabelecida”⁴ leibniziana.

O problema é que esse tipo de pensamento, por ter se isolado no momento universal abstrato, próprio da reflexão, não é capaz de progredir até a particularização desse universal, isto é, não consegue chegar no sensível, no mundo. Aliás, esse foi precisamente um dos motivos que provocou a reação empirista. Segundo Hegel,

²Nas palavras de Kant, esse tipo de metafísica é: “um conhecimento especulativo da razão inteiramente isolado que através de simples conceitos (não como a Matemática, aplicando os mesmos à intuição), se eleva completamente acima do ensinamento da experiência na qual portanto a razão deve ser aluna de si mesma [...]” (KANT, 1983, p. 11).

³ Descartes assegura o conhecimento racional da realidade objetiva a partir da ideia de Deus, que, por ser perfeito em ato, não pode ser enganador: “reconheço ser impossível que ele jamais me engane, já que em toda falácia ou engano há algo imperfeito. E, conquanto o poder enganar pareça mostrar agudeza e poderio, é indubitável, porém, que querer enganar atesta a fraqueza e malícia e, por conseguinte, não pode ocorrer em Deus” (DESCARTES, 2014, p. 111).

⁴ Leibniz pensa essa correspondência entre mente e mundo com base em uma “harmonia pré-estabelecida. Em suas palavras, vale conferir o § 78 da *Monadologia*: “A alma segue suas próprias leis, e os corpos também as suas, e eles se encontram em virtude da *harmonia preestabelecida* entre todas as substâncias, pois todas elas são representações de um mesmo universo.” (LEIBNIZ, 2009, p. 146).

O que levou primeiro ao *empirismo* foi a necessidade [*Bedürfnis*], por um lado, de um conteúdo *concreto* ante as teorias abstratas do entendimento, que por si mesmo não pode progredir de suas universalidades a particularização e determinação; por outro lado, [foi a necessidade] de um *firme ponto de apoio* ante a possibilidade de *poder tudo provar* no terreno das determinações finitas e segundo seu método. (HEGEL, 2012, p. 102).

Assim, o racionalismo, com muita facilidade acaba se perdendo em representações vazias e “se enreda em contradições” (HEGEL, 2012, p. 51), como foi muito bem demonstrado com as antinomias de Kant. Daí se conclui o seguinte: o conhecimento exige um conteúdo sensível. Como diz Hegel, “onde não há determinidade, também não é possível conhecimento”, pois “a pura luz é pura escuridão” (HEGEL, 2012, p. 100).

3. O empirismo e a crítica hegeliana

O empirismo reconhece as insuficiências do racionalismo, mas ainda é, em certo sentido, ingênuo. Para o empirismo, o conhecimento advém imediatamente da experiência do homem, de uma afecção do mundo sobre o aparelho sensorial. É como se os dados da sensibilidade imprimissem nos homens as ideias. A mente é vista como uma espécie de *tabula rasa*, nas palavras de Locke. Não há ideias inatas, não há conceitos a priori. Todo o conhecimento é extraído da própria experiência. Em vez de procurar o verdadeiro no interior da mente solipsista, na razão ensimesmada, “o empirismo vai buscá-lo na *experiência*” (HEGEL, 2012, p. 102). Para o empirismo, “o que é verdadeiro deve estar na efetividade e existir para a percepção” (HEGEL, 2012, p. 103).

A origem do empirismo pode ser entendida como uma reação ao racionalismo, que, por sua natureza excessivamente metafísica, atrapalharia o progresso das ciências naturais. É o que pode ser observado na *Carta ao Leitor do Ensaio sobre o entendimento humano*, em que Locke compara sua filosofia a um “trabalho

inferior, que limpa um pouco o terreno e remove parte do entulho que está no caminho do conhecimento” (LOCKE, 1999, p. 27) “Conhecimento” aqui pode ser entendido como ciências naturais (especialmente a física newtoniana, pela qual Locke tem muito apreço), e “entulho”, como metafísica racionalista.

No método indutivo, o empirista eleva o conteúdo da percepção (do particular, do sensível) ao universal. As ciências naturais têm pretensões nomológicas. Criam leis gerais e universais. O empirismo fixa a identidade no todo amórfico, fluido, contraditório. Assim, o empirista também sonha com a infinitude, almeja conhecer a totalidade, o universo, partindo de experimentos laboratoriais. Nesse sonho, entretanto, o empirista ignora seus pressupostos metafísicos e acaba igualmente caindo em dogmatismo.

Ao menos duas críticas são feitas por Hegel. Por um lado, o empirismo critica a metafísica, mas também se utiliza de categorias metafísicas, como “força”, “matéria”, “energia”, etc., ignorando que estes conceitos que não podem ser extraídos imediatamente da experiência. Diz Hegel:

A ilusão-básica no empirismo científico é sempre esta: utilizar as categorias metafísicas de matéria, força, e também uno, múltiplo, universalidade, infinito etc., e além disso avançar por silogismos na linha de tais categorias, ali pressupondo e aplicando as formas do silogismo; e não saber que em tudo, ele mesmo, assim inclui e pratica metafísica; e usa essas categorias, e suas ligações, de uma maneira completamente acrítica e inconsciente.” (HEGEL, 2012, p. 104)

Por outro lado, Hegel critica a crença empirista de agir de modo imparcial, deixando os objetos como estão. É o que contemporaneamente vai ser chamado de “mito do dado”. Ao operar com conceitos abstratos e universais, o empirista “mata o que é vivo”. Em suas palavras, Hegel diz o seguinte: “O empirismo ao analisar os objetos encontra-se em erro, se acredita que os deixa como são; pois de fato ele transforma o concreto em um abstrato. Por isso ocorre, ao mesmo tempo, que se mata o que é vivo, porque vivo é só o concreto,

o uno.” (HEGEL, 2012, p. 105). O empirismo comprime a realidade viva e múltipla aos limites estreitos do conceito, amputando a particularidade. Imobiliza-se o rio heraclitiano.

4. A filosofia de Kant como crítica ao racionalismo e ao empirismo

A filosofia crítica de Kant pode ser interpretada como uma compatibilização crítica do racionalismo e do empirismo. E pode ser resumida em sua famosa frase: “Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas” (KANT, 1983, p. 74). Ou seja, “sem sensibilidade nenhum objeto nos seria dado, e sem entendimento nenhum seria pensado”. O racionalismo, ao negar o sensível, se torna um pensar que “se incha de vaidade e atua com desprezo contra a efetividade” (HEGEL, 2012, p. 104). Por isso, em termos kantianos, são pensamentos vazios. O empirismo traz o pensamento de volta à terra, exige o contato com a efetividade, com o mundo, mas de maneira ainda ingênua. O empirista (assim como o racionalismo) também acredita em um acesso imediato ao mundo. É o que Hegel chama na *Fenomenologia do Espírito de Certeza Sensível*, que traduz aquela crença de que o conteúdo concreto sensível é “o mais rico conhecimento” (HEGEL, 2012, p. 87). O empirista não percebe que seu conhecimento do mundo só é possível porque é de antemão sintetizado, pré-organizado, conceitualmente. Pois, “intuições sem conceitos são cegas”, são um todo caótico, amórfico.

A solução de Kant é a conciliação entre conceito e intuição, forma e conteúdo, universal e particular. Para Kant, o conhecimento deriva da mescla, de um amálgama, dos dois. Com isso, Kant salva a validade universal do conhecimento científico, mas impõe à razão os limites estreitos da experiência possível. Nessa operação, Kant elimina a ingenuidade do racionalismo e do empirismo ao eliminar o pretense acesso imediato ao mundo. O contato do ser humano com o mundo é sempre mediado conceitualmente. Daí surge a famosa dicotomia kantiana entre fenômeno e coisa em si. O fenômeno: aquilo que aparece para nós, os limites da experiência possível, o

cognoscível. A coisa em si: o todo amórfico não mediado conceitualmente, caótico e incognoscível.

Essa mediação conceitual, entretanto, não deixa a natureza incólume. Aqui também se “mata o que é vivo”, como diz Hegel, pois o conhecimento do fenômeno só é possível pelo esquadrinhamento do mundo sensível pelas formas abstratas do entendimento. O conceito universal e abstrato, próprio do racionalismo, do empirismo e da filosofia kantiana; extirpa o particular. Isso se dá, no mínimo, do ponto de vista espacial e temporal. O espaço é geometrizado, atomizado; o mundo é apreendido como coisas isoladas, uma ao lado das outras (“o ser-ao-lado-de-um-outro”) (HEGEL, 2012, p. 70). O tempo é sincopado, é percebido apenas como instantes sucessivos, um depois do outro (“o ser-depois-de-um-outro”) (HEGEL, 2012, p. 70). Em outras palavras, é a prevalência da quantidade sobre a qualidade; tudo é medido, calculável, exato. E o que está além dos limites da experiência possível é a coisa em si, o incognoscível e, portanto, o irracional. Por essa razão, Kant trata a contradição como mera antinomia, como uma mácula do pensamento, e não do próprio mundo⁵.

5. Crítica de Hegel à Kant e a superação dialética

Hegel entende que a filosofia crítica tem o mérito de mostrar os limites dos conceitos abstratos do entendimento, que são o mundo fenomênico, finito. Diz Hegel: “Deve-se à filosofia crítica o grande mérito negativo de ter feito vigorar a convicção de que as determinações-do-entendimento pertencem à finitude, e que o conhecimento, que se move no interior delas, não alcança a verdade” (HEGEL, 2012, p. 137). Em termos tipicamente hegelianos, Kant compreendeu o caráter mediacional do conteúdo, do fenômeno. Contudo, Kant não percebeu o caráter mediacional da forma, não

⁵É o que diz Hegel: “Não é a essência do mundo que teria nela a macula da contradição; senão que essa macula só pertenceria a razão pensante, a *essência do espírito*.” (HEGEL, 2012, p. 120)

percebeu que conhecer as faculdades do conhecimento, ainda que tratadas como mero instrumentos para criticar o próprio conhecimento, já é conhecer. Não é possível operar racionalmente de fora do conhecimento. Essa tentativa é fadada ao fracasso, pois é como desejar aprender a nadar sem cair na água (HEGEL, 2012, p. 50). Para Hegel, Kant “se portou muito à vontade no *descobrimento* das categorias” (HEGEL, 2012, p. 111), que praticamente foram recebidas da tradição, especialmente das categorias aristotélicas. A razão foi tida como a faculdade do incondicionado, que não é “determinada de fora por um conteúdo a ela estranho” (HEGEL, 2012, p. 129), a priori.

Em suma, as faculdades do conhecimento, entendimento e sensibilidade, traduzem um tipo histórico de racionalidade patrocinado sobretudo pelas ciências naturais da época. Esse paradigma de racionalidade perpassa o racionalismo, o empirismo e tem seu ápice em Kant. É a chamada razão instrumental, abstrata, que se fundamenta na lógica formal, baseada mormente nos princípios de identidade e de não contradição. Contudo, esse paradigma de racionalidade corresponde a apenas uma dimensão daquilo que Hegel vai chamar de lógica-real. Para ir além da lógica formal, Hegel ambiciona perquirir a historicidade dessas “formas puras” do entendimento, buscar a gênese do conceito. Conforme John Burbidge (BURBIDGE, 2014, p. 112),

Hegel ressalta que o sujeito pensamento é em si mesmo parte do mundo e interage com outros sujeitos e com a natureza. Os pensamentos desse sujeito não são formas puras que surge de algum céu platônico, mas constituem a essência destilada dessa experiência do mundo – uma experiência que se acumulou ao longo de séculos e que adquiriu um sentido daquilo que é, em última análise, verdadeiro e real.

A dialética hegeliana quer encontrar o absoluto, o infinito, o incondicionado, aquilo que está para além das fronteiras fixas do entendimento. Nesse empreendimento, Hegel não pretende realizar uma espécie de *irracionalismo*, pois negar a razão é cair em um

esoterismo, em um misticismo. A dialética pretende ser um novo paradigma de racionalidade, que suprassume (*aufheben*) as formas abstratas do entendimento, reconhecendo-o como momento. Para tanto, Hegel entende que a filosofia deve tomar a racionalidade científica como ponto de partida:

O *nascimento* da filosofia, que procede da necessidade mencionada, tem a *experiência*, a consciência imediata e raciocinante, por *ponto de partida*. Excitado por ela, como por um estímulo, o pensar procede essencialmente de modo a *elevantar-se* acima da consciência natural, sensível, raciocinante ao [puro e] sem mistura elemento de si mesmo, e outorga-se assim, inicialmente uma *relação negativa* de afastar-se, para com esse começo. (HEGEL, 2012, p. 51-2)

O pensamento especulativo deve partir dos próprios conceitos existentes, ainda que abstratos. Deve partir da imediatez aparente para encontrar suas mediações. Aliás, o filósofo especulativo nem poderia partir de outro lugar – como Kant pretendeu fazer ao criticar transcendentemente a faculdade de conhecimento. Hegel realiza uma crítica imanente ao entendimento.

Para Hegel, a separação rígida de Kant entre entendimento e sensibilidade, forma e conteúdo, sujeito e objeto, se dá porque o entendimento “esqueceu” de sua própria história, ao caracterizar a não-identidade como contradição, irracionalidade, coisa em si. Esse é o âmbito específico do juízo determinante de Kant: o homem vai ao mundo com um conceito formado. E, com isso, o homem molda o mundo à sua maneira e sente senhor de si mesmo. O que é vivo, dinâmico, se torna morto, estático.

Em certo sentido, a dialética quer historicizar o entendimento, quer pensar a formação do conceito. Algo parecido com o juízo reflexionante de Kant: o homem vai ao mundo sem conceito, para descobrir a auto-organização imanente do conteúdo, a sua dinâmica constitutiva, a interação viva entre forma e conteúdo. Em Kant, essa auto-organização imanente do conteúdo do juízo reflexionante é

meramente uma pressuposição, ou seja, é tida “como se” fosse objetivamente válida e não como algo que existe efetivamente. Com isso, Hegel vê no juízo reflexionante kantiano um excesso de subjetivismo, ao permanecer ainda na mera suposição: Kant não consegue ver a interação viva e efetiva entre forma e conteúdo. Para Hegel, a relação imanente entre concreto e abstrato sugerida pelo juízo reflexionante não é uma mera suposição, mas, “ao contrário, a presença [na efetividade] dos organismos vivos e do belo artísticos já mostra a efetividade do ideal também para o sentido e a intuição” (HEGEL, 2012, p. 132). A dialética quer revivificar o que foi morto pelo entendimento, permitindo que o conteúdo mostre sua contradição constitutiva, a fim de tornar possível o conhecimento da totalidade.

A lógica hegeliana é constituída por três momentos (também chamados de “momentos de todo lógico-real”). O entendimento ou o lado abstrato é o momento que “fica na determinidade fixa e na diferenciação dela em relação a outra determinidade” (HEGEL, 2012, p. 159). No entendimento, a contradição é vista tão somente como uma falha, uma mácula do pensamento. Além do momento do entendimento, há o momento dialético (também chamado de “negativamente racional”), entendido como o processo por meio do qual as determinações fixas se relacionam entre si, determinando-se reciprocamente. O momento dialético “é o próprio suprassumir-se de tais determinações finitas e seu ultrapassar para suas opostas” (HEGEL, 2012, p.162), considerando as coisas em si e para si, como objeto e como sujeito. Hegel compara o momento dialético com o ceticismo pirrônico, que tem como certo “a nulidade de todo o finito” (HEGEL, 2012, p. 166). O momento dialético é a negação das determinações fixas do entendimento, dos conceitos abstratos. Por fim, Hegel ainda apresenta o terceiro momento de sua lógica: o momento especulativo. Para Hegel, o momento especulativo supera a contradição, “apreende a unidade das determinações em sua oposição: o afirmativo que está contido em sua resolução e em sua passagem a outra coisa” (HEGEL, 2012, p. 167). Essa passagem decorrente do momento dialético conduz a um resultado positivo,

positivamente racional, pois exibe um conteúdo determinado, ao negar certas determinações unilaterais. Nesse processo, o momento especulativo afasta-se do nada vazio, da pura negatividade, e encontra a relação viva entre forma e conteúdo.

6. Considerações finais

Para Hegel, o racionalismo e o empirismo são, de certa maneira, posições filosóficas ingênuas, visto que acreditam em um acesso imediato ao mundo. No racionalismo, o conhecimento adviria imediatamente da reflexão; no empirismo, da experiência do homem. Em ambos os casos, há a assunção da identidade eleata entre ser e pensar.

A filosofia crítica de Kant pode ser compreendida por meio da noção de “revolução copernicana”, segunda a qual, em vez do conhecimento se orientar de acordo com o objeto, o objeto passou a se orientar de acordo com o conhecimento. Com isso, Kant reabilitou a validade objetiva do conhecimento (posta em cheque por Hume), mas impôs à razão limites estreitos da experiência possível. Daí surge a dicotomia kantiana entre fenômeno e coisa em si. Com isso, Kant reconhece o caráter mediacional do conhecimento.

O que não se percebe, entretanto, é que essa razão instrumental e abstrata manifesta um tipo histórico de racionalidade. Para conhecer algo, se “mata o que é vivo”, pois o conhecimento do fenômeno é possível exatamente pelo esquadramento do conteúdo pelas formas abstratas do entendimento. É a prevalência da quantidade sobre a qualidade. Trata-se da racionalidade instrumental, abstrata, baseada nos princípios de identidade e de não contradição. O que está para além disso é tido como irracional.

Embora tenha reconhecido o caráter mediacional do conteúdo, Kant não reconheceu a mediação da forma e permaneceu no momento abstrato da razão, na racionalidade instrumental. Esse,

a propósito, é o mesmo paradigma de racionalidade que perpassa o racionalismo, o empirismo e tem seu paroxismo em Kant.

Hegel pretende, com a dialética, alcançar a interação viva entre forma e conteúdo, e, portanto, a própria totalidade, eliminando, com isso, a necessidade da postulação kantiana da coisa em si. Em outras palavras, a filosofia hegeliana pode ser compreendida da seguinte maneira: “A filosofia última no tempo é o resultado de todas as filosofias precedentes, e deve por isso conter os princípios de todas” (HEGEL, 2012, p. 50). Isso é o que se tentou mostrarno presente artigo: as críticas de Hegel às tradições filosóficas precedentes, não como uma mera rejeição delas, mas como *Aufhebung*.

Referências

- BURBIDGE, John W. *A concepção hegeliana da lógica*. Tradução de Guilherme Rodrigues Neto. In: BEISER, Frederick (Org.). Hegel. São Paulo: Editora Ideias e Letras, 2014.
- DESCARTES, R. *Discurso do método*. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- _____. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Edição bilíngue. Tradução, Nota Prévia revisão de Fausto Castilho. São Paulo, SP: Unicamp, 2013.
- HEGEL. *Enciclopédia das ciências filosóficas: em compêndio*. 3ª ed. Tradução Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2012.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 2ª ed. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- LEIBNIZ, G. W. *A monadologia e outros textos*. São Paulo, SP: Hedra, 2009.
- LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Coleção Os Pensadores. Tradução de Anoar Aiex. São Paulo, SP: Nova Cultural, 1999.
- PERKINS, Franklin. *Compreender Leibniz*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

A metafísica em Bergson

*Nájila Oliveira da Mota*¹

1. A crítica à metafísica na modernidade

A metafísica pode ser entendida, de forma geral, como uma área da filosofia que trata de conceitos de realidade de uma ordem especial e que, portanto, não podem ser explicados da mesma forma como o são os conceitos da realidade material. O conceito, em seu sentido primeiro, é um nome dado, por Andrónico de Rodes, quando na organização das obras de Aristóteles, aos escritos com temas que ultrapassavam os limites da realidade física. O conceito foi, na Idade Média, diretamente ligado ao conhecimento sobre coisas divinas, que deveria ser realizado por vias intelectuais, como pretendeu Tomás de Aquino. Na modernidade o conceito pareceu adquirir forma mais ampla, tendo por objetivo conhecer o em si da realidade. Além disso, é elogiosamente entendida como sendo o tipo de conhecimento que trata dos universais e da realidade em si mesma, anterior a nós (LALANDE, 1999)². Neste sentido, nota-se que esse tipo de conhecimento é contrário ao ideal de ciência moderna, que pretende um conhecimento objetivo e que lida necessariamente com realidade material experienciável. Geralmente, embora com suas especificidades, a metafísica é entendida como uma procura do conhecimento absoluto. Para Bergson (2006, p. 184), esse

¹ Graduada em Filosofia pela Universidade de Brasília.

² Cf. LALANDE, A. *Dicionário Técnico e Crítico de Filosofia*, 1999. "Metafísica". Para mais detalhes e definições, páginas 666-675.

conhecimento absoluto³ só pode ser possível através da intuição imediata entre sujeito e objeto, no sentido em que não deve ser mediada por símbolos. Por essa razão, o autor define a metafísica como sendo “a ciência que pretende ir para além dos símbolos” (BERGSON, 2006, p. 188).

Com a ascensão do positivismo, das ideias do Círculo de Viena e o advento da ciência moderna, grandes pensadores nutriram críticas à metafísica, como Augusto Comte⁴. O fundamental era a constatação de que a metafísica se colocava distante demais dos problemas práticos ao se basear em conceitos abstratos e inacessíveis através de análises empíricas. Tendo em vista a noção de utilidade presente no escopo do positivismo, a metafísica se mostrava como uma atividade inferior e inútil no que diz respeito ao progresso científico. Com essa caracterização, a metafísica passou a ser vista negativamente, como sendo divagação de cultos sem preocupação com os problemas de fato úteis, que tinham aplicações e resultados notáveis na realidade e no progredir do conhecimento científico.

Por essa razão, houve na modernidade um grande esforço para separar o conhecimento metafísico do conhecimento próprio das ciências. Com a inferiorização da metafísica, foi possível fazer com que a filosofia se comprometesse em servir como instrumento de investigação dos métodos científicos e conseguisse ser vista como um tipo de conhecimento útil. Dessa forma, a época foi fortemente marcada pelas obras que hoje são inseridas na área de filosofia da ciência, as quais tentavam determinar quais seriam os critérios

³ Cf. BERGSON, *Introdução à Metafísica*, In O Pensamento e o Movente. O conhecimento relativo acerca de algo pressupõe os pontos de vista externos. O conhecimento absoluto tem outra natureza, sua apreensão do objeto se dá através de uma entrada no objeto e eu sem próprio escoamento. No caso da criança brincando no parque, há o conhecimento conceitual e externo, mas há também uma realidade interior que só pode ser acessada quando se sente de fato o movimento, quando há uma identificação entre o sujeito e o objeto.

⁴ Cf. COMTE, Augusto. *Curso de Filosofia Positiva*, 1978.

demarcadores daquilo que seria a ciência e qual seu método; foi o caso das célebres obras de Popper e Kuhn⁵.

Em contrapartida, houve tentativas de crítica à ciência positiva, reconhecendo a necessidade da metafísica e de seu conteúdo como fundamental para os demais conhecimentos. É possível notar em Hegel (2012, § 17-55)⁶ esse posicionamento, quando da postulação do método dialético confere à ciência uma certa ingenuidade em não reconhecer que seu conteúdo base é de teor metafísico e que, sem ele, não pode ser suficiente como conhecimento. Para ele, a ciência considera os conceitos como formas separadas do conteúdo que os constituem e, assim, passam a desenvolver seu trabalho no âmbito do pensar puramente formal. E, ao tentarem encontrar as formas lógicas na natureza (HEGEL, 2012, § 19), pensam ter alcançado o conhecimento em si objetivo do mundo. Por exemplo, a lei da inércia não pode ser vista materialmente na natureza e sua “descoberta” foi realizada mediante a reflexão, que é uma das formas do pensar e é um conteúdo metafísico, subjetivo. O mesmo ocorre com conceitos da física clássica, como energia, força, etc. Dessa forma, é necessário reconhecer que a metafísica representa parte basilar de todo conhecimento científico e que não é pura divagação.

⁵ Em *A Lógica da Pesquisa Científica* (1993), Popper defende que o critério de demarcação da ciência seria a falseabilidade. Assim, o progresso científico avança na medida em que uma teoria é falseada e substituída por uma teoria mais abrangente e com maior poder explicativo, que por sua vez tende a ser falseada por uma futura teoria. Kuhn, por outro lado, na *A Estrutura das Revoluções Científicas* (1993), estabeleceu que uma comunidade de cientistas definiu um paradigma que fixaria os limites do estudo a ser realizado. Assim, pode-se dizer que a ciência assume uma postura acrítica, no sentido de que as teorias não assumem a autocrítica como objetivo, visto que mesmo que o paradigma se mostrasse insuficiente com o avançar das ciências, sua substituição por outro seria um processo demorado e marcado pela resistência da comunidade científica.

⁶ Cf. HEGEL, *Ciência da Lógica*. Hegel se compromete em criticar não só a ciência positiva, mas a metafísica clássica, o empirismo moderno e a filosofia crítica de Kant. Acerca da metafísica clássica, foi considerada igualmente ingênua porque não ter consciência de que seu conteúdo é resultado de mediações, quer seja entre particular e universal, quer entre forma e conteúdo. Assim, o conteúdo empírico também a fundamenta e seria impossível conhecer o em si mesmo das coisas por puro ato do pensar. De modo geral, Hegel pretende uma dependência da ciência ante a metafísica.

As diversas defesas da metafísica como forma de conhecimento na modernidade estiveram atreladas à necessidade de autocrítica, aspecto fundamental da filosofia pós-Kant (2016, p. 44)⁷. Ou seja, além da tentativa de reconhecer o conteúdo metafísico como inerente a qualquer ciência, foi necessário investigar o método empregado em metafísica e possíveis mudanças na maneira clássica de se definir os conceitos.

Nos interessa precisamente o caso em que a metafísica não só foi reconhecida como momento necessário, mas como uma forma de conhecimento tão eficaz quanto a própria ciência (LEOPOLDO E SILVA, 1994, p. 31)⁸, como quis Henri Bergson. No *Pensamento e o Movente*, obra que reúne alguns ensaios e conferências do autor, é possível conceber a metafísica como superior à ciência positiva, tendo em vista que sua argumentação propõe que há duas formas de se conhecer algo, a relativa e a absoluta. A ciência positiva seria não à maneira do conhecer totalizante, mas apenas uma forma de conhecer parcialmente um objeto. Já a metafísica seria capaz de captar de maneira absoluta a verdade do objeto.

2. A crítica à ciência em Bergson

Para entender a crítica que Bergson faz à ciência é necessário ter em mente que está enfrentando o problema da crença de que o método científico é o único que consegue chegar ao conhecimento

⁷ Cf. DO NASCIMENTO, M. A. *Sobre a motivação moderna de crítica à metafísica*. Kant, em sua filosofia crítica, se esforça em notar na metafísica a necessidade do autoexame para determinar seu próprio método e o que é capaz de conhecer. “[...] a metafísica, sem se dar conta, encerra nela a contradição que é buscar conhecer a realidade sem igualmente examinar o poder de conhecer que ela possui, ou seja, seus limites, e de que modo é que ela se constitui também em conhecimento – ou seja, qual método tem sido empregado por ela e que outro método deveria empregar”.

⁸ Cf. LEOPOLDO E SILVA, F. *Bergson: intuição e discurso filosófico*. Filosofia e Método (I). Para Bergson, tanto a ciência, quanto a metafísica devem ter seu critério de validade na experiência, porque tudo aquilo que existe – materialmente ou não – só pode ser verificado na experiência. Assim, não se pretende que a metafísica seja superior ou inferior, o objetivo é demonstrar que cada domínio do conhecimento tem suas particularidades e métodos próprios que, ao fim, chegam no mesmo grau de objetividade em seu próprio campo investigativo.

acerca do mundo e que é o modelo ideal de investigação. Além disso, cabe apontar para o fato de que o autor não pretende extinguir a ciência positiva ou deslegitimá-la, mas apenas a colocar como mais um ponto de vista possível acerca da realidade.

A tese de que a ciência alcança um conhecimento apenas relativo ante seu objeto é sustentada pela própria atribuição de seu método, o analítico. Isto porque a análise exige um afastamento do objeto para que se torne observável. Com a observação e experimentação, é possível a elaboração de conceitos e teorias. Por isso, Bergson (2006, p. 186-187) entende que a análise é uma forma de tradução de algo em uma linguagem que lhe é externa⁹, realidade em simbologia.

Pensemos em uma criança euforicamente correndo, pulando e girando em um parque de diversões; existem conceitos para tais ações e fórmulas matemáticas que nos permitiriam saber em qual velocidade a criança se move de um ponto a outro, por exemplo. Além disso, conseguimos representar esse mesmo movimento através de pontos fixos em uma reta, marcando os segundos ou o espaço percorrido. Dessa forma, podemos construir gráficos que nos informam que no tempo t_2 a criança corria em velocidade constante de 1,495 km/h em direção a posição final, no escorregador. Portanto, essa forma de apreender o real demonstra grande utilidade para a vida humana, no sentido de que se pode fazer previsões com cálculos e criar tecnologias que tornem a vida mais prática e agradável.

No entanto, deve-se admitir que há uma realidade que esse método não consegue captar e ignora. Ao nos colocarmos no lugar desta criança e brincarmos da mesma forma, essa representação conceitual não consegue captar os movimentos em si mesmos, porque o sentimento do movimento é algo completamente distinto

⁹ Cf. BERGSON, H. *Introdução à Metafísica*. In *O Pensamento e o Movente*. A tradução em símbolos sempre se mostra imperfeita, porque é resultado de diversos pontos de vista. Dessa forma, com a tradução não se pode pretender a objetividade, porque se tende a prolongar-se ao infinito, como no caso do comentário de uma obra filosófica, sempre serão possíveis novos comentários e novos pontos de vista. O resultado pode ser o afastamento do objeto em questão, na medida em que se avança numa atividade sem fim.

da descrição oferecida pelas ciências. Nota-se a diferença em conceber o puro movimento através de conceitos rígidos e estáticos. Por essa razão, Bergson atenta para o fato de que os conceitos se mostram limitados e, ao fim, operam uma deformação na realidade.

[...] conceitos postos um na ponta do outro nunca dos darão mais do que uma recomposição artificial do objeto, do qual só podem simbolizar alguns aspectos gerais e de certa forma impessoais: *é portanto em vão que acreditaríamos apreender, com eles, uma realidade da qual se limitam a apresentar a sombra.* (BERGSON, 2006, p. 194, grifo nosso)

O problema para o qual se aponta é o de que a ciência positiva e o método analítico se tornaram o ideal de investigação da natureza, não havendo limites para seu domínio. Neste sentido, a metafísica se mostrou ineficiente porque utiliza um método inadequado de acesso ao seu objeto. Como vimos, a análise se demonstra insuficiente no que diz respeito a uma vida interior – domínio da metafísica – dos objetos, embora consiga operar de forma eficaz na esfera exterior do real. Por isso, Bergson se preocupa em determinar que há duas formas de se conhecer algo, uma relativa e outra absoluta. Portanto, pela limitação que a análise apresenta em captar a realidade em si mesma, o conhecimento que consegue é apenas relativo.

Quanto ao conhecimento absoluto, se é possível, precisa de um método que consiga aproximar sujeito e objeto até o ponto de se unirem como unidade. Com isso, se rompe com a necessidade da observação exterior, podendo captar aquilo que a coisa realmente é¹⁰. Além disso, esse método encontraria a dificuldade de externalizar o conhecimento do qual se apropria, pela questão da limitação da linguagem.

[...] um absoluto só poderia ser dado numa *intuição*, ao passo que todo o resto é da alçada da *análise*. Chamamos aqui de intuição a

¹⁰ Bergson identifica o conhecimento absoluto com a perfeição, uma vez que trata da essência e dá aquilo que a coisa é.

simpatia pela qual nos transportamos para o interior de um objeto para coincidir com aquilo que ele tem de único e, por conseguinte, de inexprimível. (c)

Ou seja, para captar o movimento é necessário não o observar externamente, mas internamente o sentir. A simpatia¹¹ da qual fala o autor é justamente o que permite essa identificação entre um e outro, como quando observamos uma pessoa se machucar e sentimos algo, até agimos com movimentos bruscos para evitar a queda, embora não nos tenha ocorrido nada. Neste momento, houve a identificação entre os dois sujeitos e o conhecimento dessa experiência é resultado da intuição, que é um tipo de conhecimento imediato, direto e simples – porque não se prolonga ao infinito, por não ser um ponto de vista. Cabendo notar, no entanto, que a simpatia não se limita apenas às relações entre seres humanos, sendo também possível no âmbito da matéria. Este tipo de conhecimento e método são próprios da metafísica, a única maneira de captar a realidade em sua totalidade, unidade e simplicidade.

3. A metafísica e a intuição

É neste sentido que se propõe que “a metafísica é, portanto, a ciência que pretende passar-se de símbolos” (BERGSON, 2006, p. 188) visto que seu objeto é algo interior, indizível e acessado pela intuição. Seu posicionamento ante a simbolização tem justificação no fato de que o objeto mesmo da metafísica não é imóvel, ao contrário, é duração. Por essas razões há o descrédito à metafísica, porque se detém em problemas insolúveis ao utilizar o método das ciências para tratar de um conteúdo que escapa a essa análise, que não se deixa captar como imobilidade. Quando se concebe que o conteúdo é escoamento e que só pode ser acessado pela intuição, se percebe que os problemas antes insolúveis se mostram falsos

¹¹ Do grego *sympatheia*, em que *syn* significa junto e *pathos* remete a sentimento. Trata-se de uma associação íntima entre sujeito e objeto, como uma simbiose.

problemas. A percepção desse equívoco é um momento necessário para promover uma mudança na maneira pela qual a filosofia pretende chegar a verdade, vez que recusando se manter em falsos problemas, consegue reter sua atenção na difícil tarefa de capturar a realidade tal como ela é, um devir.

A ideia da realidade como devir está amparada no fato de que nós apreendemos nosso próprio eu e percebemos que é de natureza distinta da realidade exterior. A tese bergsoniana é a de que esse eu interior que acessamos diretamente é puramente duração, ou escoamento; diferente do que ocorre com a vivência exterior em que costumamos distinguir e individualizar a realidade, resultado de uma herança do método analítico. Para ilustrar esse costume de individualizar, tomemos como exemplo um bebê em suas primeiras semanas que não distingue aquilo que ele mesmo é e o que é exterior; portanto, ainda não está habituado com nossa necessidade pragmática de individuar a realidade e vê o exterior assim como o seu interior se apresenta, ou seja, como um amontoado de coisas que é um, no sentido de que tudo é um só e não é possível fazer separações precisas. Assim, o bebê não consegue distinguir sua própria mão do dedo de uma outra pessoa; também, ao olhar seu quarto não vê distintamente um armário, cesto de brinquedos, teto, chão, cadeira e demais objetos, pois a sua percepção concebe todas essas coisas como uma unidade. Ao se desenvolver e ter contato com outros indivíduos, a criança aprenderá a operar essas separações; portanto, a realidade exterior e fragmentada é apresentada a *posteriori*. É assim justamente como se qualifica nosso interior, um escoamento em que os estados se encontram interligados uns aos outros, sem que haja um fim. A maneira pela qual esses estados estão conectados é pela memória (BERGSON, 2006, p. 189-191), ou seja, o passado prolonga-se até o presente e deixa características.

Dessa forma, é possível conceber que a tarefa da metafísica deve ser a de apreender essa realidade complexa, que não se deixa representar por imagens ou símbolos. O que nos coloca no problema de pensar a possibilidade da metafísica, visto que seu conteúdo não

se deixa traduzir simbolicamente e, ao mesmo tempo, todo conhecimento se dá através de nossos conceitos – que são rígidos (BERGSON, 2006, p. 196)¹² – e deve pretender ser comunicável.

Partimos da afirmativa de que a metafísica é possível¹³, mas seu trabalho só pode ser realizado quando ao transcender os conceitos (BERGSON, 2006, p. 195). Como vimos, a operação de conceituar acaba por deformar a realidade, convertendo aquilo que é movimento em fixidez. No entanto, o autor reconhece a impossibilidade de se desvencilhar dos conceitos, ao se pretender compreender algo acerca do mundo.

Ou a metafísica é apenas esse jogo de ideias ou então, se é uma ocupação séria do espírito, é preciso que transcenda os conceitos para chegar à intuição. *Decerto, os conceitos são-lhe indispensáveis*, pois todas as outras ciências trabalham normalmente com conceitos e a metafísica não poderia passar-se das outras ciências. BERGSON, 2006, p. 195, *grifo nosso*)

Geralmente, quando se pretende investigar algo e disso extrair algum conhecimento, é comum a tentativa de reproduzir a experiência na forma de conceitos já prontos. Destarte, se acredita que ao traduzir essa realidade com um composto de conceitos, se tem o essencial. Bergson atenta para o erro que incorre nessa atitude, porque essa composição se demonstra artificial. A diferença entre a metafísica e as demais ciências neste ponto é que a primeira deve tentar captar o essencial de seu objeto através da intuição e, quanto aos conceitos, ela deve manter uma postura crítica.

Em vista disso, se mantém constante o trabalho filosófico de elaboração de conceitos mais adequados, ao invés de comprometer-se com conceitos gerais. Essa atitude do filósofo respeita a

¹² Ao tratar da ineficiência dos conceitos no que diz respeito à realidade interior, Bergson entende que os conceitos são pontos de vista externos, enquanto que a realidade mesma necessita do acesso imediato para ser captada em sua duração, que só é possível pelo esforço intuitivo.

¹³ A metafísica é possível porque, utilizando a intuição, consegue captar a realidade absoluta da duração.

particularidade de cada objeto da investigação, levando em conta que os conceitos utilizados para exteriorizar conhecimento devem ser sempre renovados e adaptados àquela especificidade, tendo sempre em mente que essa representação flexível ainda não pode vir a ser tomada como realidade íntegra. Em função disso, a metafísica se encontra diante de uma atividade completamente nova, visto que “cabe proceder uma inversão do trabalho habitual da inteligência” (BERGSON, 2006, p. 205). Ou seja, se deve negar a noção de que se deve partir de conceitos para a realidade, como se pudéssemos fabricar a realidade.

Se a metafísica é possível, ela só pode ser um esforço para escalar de volta a inclinação natural do trabalho do pensamento, um esforço para se instalar de imediato, por uma dilatação do espírito, na coisa que se estuda, enfim, *para ir da realidade aos conceitos e não mais dos conceitos à realidade*. BERGSON, 2006, p. 213, *grifo nosso*)

Então, deve-se ter em mente que nossos conceitos jamais conseguiriam reconstruir a realidade tal como ela se apresenta intuitivamente e de forma simples. No entanto, não se pode cair no erro de pensar que o conhecimento dessa realidade é impossível. Ele é possível para a metafísica e não para as demais ciências, tendo que se trata essa realidade de forma com que o conhecimento gerado esteja vinculado com a criação de conceitos fluídos e inacabados.

4. Considerações finais

O contexto de crítica à metafísica na modernidade é inspirado pelo ideal positivista, no que diz respeito ao modelo científico como superior. Somente neste âmbito uma crítica da metafísica pode ser eficaz, porque ela seguindo o método das ciências se mostra infrutífera ao deter sua atenção em problemas que não possuem respostas. Mas, se se considera a natureza particular do objeto da

metafísica, a realidade enquanto duração, e o método particular, a intuição, o roteiro de crítica precisa assumir outros critérios.

Ou seja, quando a metafísica percebe a ambivalência entre a realidade tal como ela é e a realidade pragmática, se torna consciente de que o seu conteúdo requer um método particular e que consiga captar essa realidade de dentro para fora. Por isso, a intuição se mostra competente na apreensão dessa realidade fluida e que resiste às representações que tentamos fazer delas em forma de conceitos e imagens. Ao colocar a metafísica num campo distinto e com objetivos distintos dos da ciência empírica se privilegia o seu trabalho e seus resultados.

Como no caso das inúmeras tentativas de responder o que é o tempo e, ao mesmo tempo, a insuficiência das respostas ante esse objeto. Ocorre que a explicação cronológica do tempo não parece bastar, há para todos nós uma diferença entre o tempo psicológico e o tempo cronológico. Sabemos que ao esperar em uma sala para uma informação importante, o tempo parece ter uma duração mais longa; ao contrário, o tempo parece passar rapidamente quando em um ambiente agradável e com pessoas queridas. Assim, perceptivelmente há algo que parece escapar acerca do tempo, já que sua descrição em uma linha dividida em horas, minutos e segundos não contempla em totalidade o que é o tempo. Por isso, pensar a questão do tempo sempre foi uma controvérsia e a analiticidade não demonstra sucesso pleno em sua resolução.

Desse modo, os conceitos devem ser pensados particularmente ante o tema tratado, devem ser compatíveis com o conteúdo de seu objeto e, neste sentido, a tentativa bergsoniana de tratar do tempo como unidade, como um todo indivisível e como natureza qualitativa é mais adequada do que pensar o tempo como uma cadeia lógica. Além disso, deve se reconhecer que cada tema demanda um certo olhar e um certo método, para que não se adentre em um terreno de questões insolúveis.

Por essa razão, Bergson consegue colocar as ciências e a metafísica num mesmo grau, visto que “cada uma atinge igual

certeza e objetividade em seus respectivos domínios” (LEOPOLDO E SILVA, 1994, p. 31), rompendo com a ideia clássica de que há um só domínio e que um determinado tipo de ciência é superior hierarquicamente a outro. Além disso, por seus domínios e métodos serem distintos, a metafísica deve se comprometer em colocar-se diante de seu objeto de forma compatível, no sentido em que deve perceber que a forma pela qual usualmente pensamos é de natureza contraditória a essa realidade como devir.

Com essa percepção, a filosofia toma a tarefa de criar conceitos flexíveis para entender a realidade tal como ela se apresenta essencialmente, invertendo o modelo tradicional de investigação que olha para os conceitos e depois para o mundo, considerando que os conceitos gerais sempre são capazes de exprimir a realidade particular. Concomitante a isto, se percebe que o método de Bergson pretende uma dissolução dos falsos problemas nos quais a filosofia costuma se empenhar, propondo que se deve privilegiar o esforço de formular questões (LEOPOLDO E SILVA, 1994, p. 29)¹⁴, respeitando as particularidades próprias de cada conteúdo, para que se possa estar num campo de problemas solúveis.

¹⁴Cf. LEOPOLDO E SILVA, F. *Bergson: intuição e discurso filosófico*. Filosofia e Método (I), “Grande parte da reflexão bergsoniana no que ela tem de positivo, de tético, está intimamente vinculada à rejeição pura e simples de problemas considerados importantes na tradição filosófica. Já aqui, portanto se insinua uma característica na concepção bergsoniana de método: método é algo que se vincula primordialmente à elaboração de questões.”

A relação da violência com o direito e a justiça em Walter Benjamin

*Sally Barcelos Melo*¹

Walter Benjamin circunscreveu-se à apresentação crítica das relações do direito e a justiça para demonstrar a existência da violência em uma causa quando seu fator motor interfere em relações éticas. A crítica, a qual Benjamin faz sobre a violência, é, na verdade, uma delimitação de limites no sentido Kantiano, que resta evidente em sua própria relação com o direito e com a justiça. No texto *Para uma Crítica da violência*, o autor tenta delimitar os vários domínios nos quais a violência se exerce para poder refletir sobre a oposição entre o “poder-como-violência” do direito e do Estado, e a “violência-como-poder” da greve revolucionária.

No âmbito conceitual do Direito, o primeiro aspecto a ser analisado é a relação elementar e fundamental de toda ordenação do direito, ou seja, a relação entre fim e meios, sendo por princípio, a violência procurada na esfera dos meios e não dos fins, fins estes, que podem ser justos ou injustos. Mesmo considerando fins justos, que seriam os assegurados contra todas as dúvidas, estes não poderiam servir de critério para a utilização da violência como princípio em si mesma, mas sim como um critério para análise dos casos de sua aplicação.

O problema levantado por Walter Benjamin, a partir dessa constatação, é se a utilização da violência em geral, enquanto

¹ Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília. Graduada em Filosofia pela Universidade de Brasília e graduada em Direito pelo Instituto de Educação Superior de Brasília.

princípio, mesmo que para fins justos, é ética. Para ele, há de se decidir um critério preciso de diferenciação na esfera dos próprios meios, desconsiderando os fins para os quais servem. A Filosofia do Direito, por meio do Direito Natural, entretanto, elimina esse questionamento, ao considerar a violência como produto da natureza, não sendo um problema a aplicação de meios violentos para fins justos, a não ser quando utilizada para fins injustos.

Baseada na teoria do Estado no Direito Natural, na qual as pessoas abrem mão, em favor do Estado, de todo o seu poder, que antes do contrato era exercido *de jure* (de direito) e *de facto* pelo indivíduo e, com o auxílio da filosofia dogmática popular Darwinista, que considera tão somente a violência como meio originário e único adequado para todos os fins vitais da natureza, surge o dogma da Filosofia do Direito que considera que toda a violência que é adequada para fins quase exclusivamente naturais, já é, por isso mesmo, conforme ao direito.

Ao contrário do Direito Natural, que julga o Direito existente apenas por meio da crítica aos seus fins, o Direito positivo concebe a violência como produto do devir histórico, avaliando qualquer direito nascente apenas pela crítica aos seus meios, conforme Benjamin explicita abaixo:

Mas sem prejuízo desta oposição, as duas escolas se encontram num dogma comum fundamental: fins justos podem ser alcançados por meios justificados, meios justificados podem ser aplicados para fins justos. O direito natural almeja “justificar” os meios pela justiça dos fins, o direito positivo, “garantir” a justiça dos fins pela “justificação” dos meios. A antinomia se mostraria insolúvel se o pressuposto dogmático comum fosse falso; se, por um lado, meios justificados e, por outro, fins justos, se encontrassem num conflito inconciliável. Mas nenhuma luz poderia ser vislumbrada, a esse respeito, enquanto não se sair desse círculo e não se estabelecer critérios mutuamente independentes tanto para fins justos como para meios justificados. (BENJAMIN, 2011, p. 124)

Desta forma, segundo Benjamin, o que é investigado é a justificação de certos meios que constituem a violência e não o domínio dos fins e o critério de justiça. Se, por um lado, o Direito Natural é cego para o caráter incondicional dos fins, o Direito positivo o é para o caráter condicional dos meios, entretanto, o Direito positivo é ponto de partida para a investigação do problema, posto que, empreende uma diferenciação fundamental quanto aos tipos de violência independentemente dos casos de sua aplicação, ou seja, considera a violência historicamente reconhecida, sancionada, e a violência não sancionada. Aqui, Benjamin trata de uma hipótese, porém, não acredita que as formas dadas de violência possam ser classificadas apenas em sancionadas e não sancionadas, pois a crítica da violência no Direito positivo não passa por sua aplicação, mas sim por sua avaliação.

Por exemplo, no Direito natural o sujeito tem direito à vida, sendo justificável a utilização da violência para se defender, direito este conhecido como a autotutela; já no Direito positivo, o sujeito também tem o direito de se defender, no caso, a chamada legítima defesa, porém, utilizando-se de meios proporcionais que sejam suficientes para cessar a ameaça, pois para que seja entendido como legítima defesa, sua ação de defesa não pode ser desproporcional à ameaça. Entretanto, no Direito positivo, em relação à situação exemplar acima, a análise do fato e da proporção da ação utilizada como meio de defesa é, em última instância, julgada por um Juiz que não questiona a aplicação da violência em si, mas avalia se a proporção da ação foi adequada para impedir uma lesão mais grave ao sujeito.

Ou seja, o critério que o Direito positivo estabelece para a conformidade ao direito da violência é analisado segundo o seu sentido e deve ser criticado não segundo a sua aplicação, mas segundo o seu valor. Benjamin, assevera que para que se possa fazer uma crítica a essa violência, deve-se encontrar um ponto de vista externo à Filosofia do Direito positivo e do Direito Natural, que poderia ser realizada apenas por meio de uma reflexão histórico-

filosófica sobre o Direito, porque o sentido da diferenciação entre a violência conforme ao direito e a não conforme ao direito não é facilmente obtida. Nas palavras do autor:

Mais do que isso, já foi aludido que o direito positivo exige de qualquer violência um atestado de identidade quanto a sua origem histórica, de que depende, sob determinadas condições, sua conformidade ao direito, sua sanção. (BENJAMIN, 2011, p. 125)

Sobre isso, pode-se enfatizar que, no caso do Direito positivo, o fato vem antes da lei. Apenas como exemplo, vejamos o que preceitua o art. 1º do Código Penal Brasileiro, o conhecido princípio da legalidade: “não há crime sem lei anterior que o defina, nem há pena sem prévia cominação legal”. Portanto, pode-se tomar por base como classificação hipotética quanto aos tipos de violência, no Direito positivo, a existência ou a falta de um reconhecimento histórico geral de seus fins, sendo estes fins os de direito e, já no caso do direito natural, os fins seriam os naturais.

Segundo Benjamin, as relações de direito não admitem o uso da violência por meio dos indivíduos, sujeito de direito, para alcançar fins naturais, mesmo quando ela seja imprescindível para tal fim, ou seja, a ordenação jurídica impõe limites por meio dos fins de direito até mesmo em domínios nos quais os fins naturais estão dados de maneira livre e ampla, como por exemplo, a educação, restringindo o uso excessivo de violência para a aplicação de castigos educativos, chegando a uma máxima geral (e, no texto, o autor dá o exemplo da legislação europeia) que todos os fins naturais dos indivíduos devem colidir com os fins de direito, quando perseguidos com maior ou menor violência. A violência se encontra em poder do Estado, pois a violência, principalmente aquela que é orientada para fins contrários ao direito, na mão dos indivíduos, é considerada um perigo capaz de destruir as bases da ordenação de Direito. Assim, um sistema que permite que fins naturais sejam perseguidos pela violência, torna-se insustentável.

Entretanto, Benjamin, afirma inicialmente, ser tudo isso, apenas um dogma:

Em contraposição, talvez se devesse levar em conta a possibilidade surpreendente de que o interesse do direito em monopolizar a violência com relação aos indivíduos não se explicaria pela intenção de garantir os fins de direito mas, isso sim, pela intenção de garantir o próprio direito; de que a violência, quando não se encontra nas mãos do direito estabelecido, qualquer que seja este, o ameaça perigosamente, não em razão dos fins que ela quer alcançar, mas por sua mera existência fora do direito. (BENJAMIN, 2011, p. 127)

A violência causa uma certa admiração do povo e o Direito procura retirar essa violência de suas mãos em todos os domínios da ação porque ela o ameaça, já que suscita a simpatia da multidão contra o Direito. É exatamente este o caso na luta de classes, onde a garantia do direito de greve dos trabalhadores é admitida na ordenação atual do Direito, sendo a classe trabalhadora organizada, ao lado do Estado, o único sujeito de Direito a quem cabe um direito à violência. A questão que surge é que a greve, em última instância, não deveria ser caracterizada como forma alguma de violência, por se tratar de abstenção de ações (rompimento de relações), não sendo concedido aos trabalhadores o direito à violência, mas sim o direito de se subtrair a uma violência exercida de maneira indireta pelo patrão, o que tornaria aceitável sua concessão pelo poder do Estado, quando não mais pudesse evitá-la.

Porém, configura-se violência, se tal abstenção de ação aparece em forma de chantagem, quando a abstinência ocorre no contexto de uma disposição de princípio pronta para retomar a ação suspensa sob determinadas condições, que nada tem a ver com esta ação, ou que só modificam algo que lhe é exterior, caracterizando o direito de empregar a violência para alcançar determinados fins:

O antagonismo entre as duas concepções mostra-se de maneira muito aguda no caso da greve geral revolucionária. Nesta a classe

trabalhadora invocará sempre o seu direito à greve, mas o Estado chamará este apelo de abuso (pois o direito de greve não foi pensado “dessa maneira”) e promulgará seus decretos de emergência. (BENJAMIN, 2011, p.129)

Benjamin chama atenção ao fato de que há uma contradição objetiva da situação de direito, mas não uma contradição lógica no Direito, na interpretação do Estado que reconhece, com certa indiferença, uma violência enquanto fins naturais, mas reconhece como caso sério, com hostilidade, o caso da greve geral revolucionária. Isto porque neste último caso, se exerce um direito que é cabido, para derrubar a ordenação de Direito em virtude da qual esse mesmo direito foi outorgado, fazendo com que o Direito reaja aos grevistas, enquanto praticantes da violência, com violência. A greve mostra que a violência consegue fundamentar e modificar relações de Direito, por mais que o sentimento de justiça possa se sentir ofendido com isso. O mesmo poderia ser evocado para a violência da guerra que ao findar-se em estado de paz reconhece novas relações como um novo “direito”, permitindo deduzir que a violência de guerra, enquanto forma originária e arquetípica, é modelo para toda violência que persegue fins naturais, sendo portanto, inerente a toda violência desse tipo um caráter de instauração do Direito.

O Estado teme essa violência, porém, é obrigado a reconhecê-la e a conceder o direito de guerra e o direito de greve às classes. Em contrapartida, existe uma outra função da violência além dessa de instaurar o Direito que se caracteriza no emprego universal da violência como meio para fins de Estado, é este o caso do serviço militar obrigatório. Essa função pode ser chamada de manutenção do Direito. Benjamin afirma que não é tão simples criticar este tipo de violência, pois o Direito positivo reivindicará reconhecer e fomentar o interesse da humanidade na pessoa de cada indivíduo no interesse da apresentação e manutenção de uma ordem de destino que pretende conservar, por isso, uma crítica baseada em nome de uma “liberdade” sem forma, sem a capacidade de designar uma

ordem superior de liberdade, será impotente se em vez de ir contra a ordenação de Direito por inteiro, atacar apenas as leis ou práticas de Direito isoladas, as quais o Direito protegerá com seu poder residindo no fato que só existe um único destino, conforme explicita o autor abaixo:

Pois a violência que mantém o direito é uma violência que ameaça. Só que essa ameaça não deve ser interpretada no sentido de intimidação, como fazem os teóricos liberais mal instruídos. Uma intimidação no sentido preciso da palavra, exigiria uma determinação que contradiz a essência da ameaça e que também não pode ser obtida por nenhuma lei, pois persiste a esperança de escapar a seu braço. A lei se mostra, assim, tão ameaçadora como o destino, do qual depende se o criminoso cairá ou não sob seu jugo. (BENJAMIN, 2011, p. 133)

Deste modo, o Direito aparece de forma tão ambígua que Benjamin se questiona se existiriam outros meios, não-violentos, para a regulamentação dos interesses humanos em conflito. Se houvesse, acredita que jamais poderia desembocar num contrato de Direito, mesmo se tivesse sido contratado pelas partes de maneira pacífica, pois o contrato leva em última instância a uma possível violência em caso de rompimento de alguma das partes. Além disso, o poder que garante o contrato de Direito é de origem violenta, mesmo que este poder não tenha sido introduzido no contrato de forma violenta. Segundo ele, “quando se apaga a consciência da presença latente da violência numa instituição de direito, esta entra em decadência”. (BENJAMIN, 2011, p. 137)

Assim, Benjamin questiona se existem outras modalidades de violência além daquelas consideradas por toda teoria do Direito. Nem o Direito natural e nem o Direito positivo conseguem escapar da grave problemática da violência do Direito. Na busca por soluções, ao tentar se excluir a violência, busca-se modalidades que não sejam realizadas nem por meios justificados ou injustificados para um devido fim, ou que se relacionem apenas com o fim e não com os meios, que apenas se manifeste como, por exemplo, num

homem em cólera que explode em violência repentinamente e não se relaciona com um meio a um fim predeterminado. A esse tipo de manifestação, Benjamin dá o nome de “violência mítica”, que estaria fora do previsto em lei, do Direito escrito, positivado. Para ele quem decide sobre a justificação dos meios e a justeza dos fins nunca é a razão. Quanto à primeira (justificação dos meios) a violência pertence ao destino e quanto a segunda (justeza dos fins) à Deus.

Essa violência mítica em sua forma arquetípica era mera manifestação dos deuses, não como meio para seus fins, porque dificilmente era manifestação de sua vontade, mas como manifestação de sua existência, trazendo esperança da instauração de um Direito não por meio da transgressão de um direito existente, mas por meio do desafio de vitória sobre o destino, instaurando um novo direito apenas após vencê-lo:

Pois a violência na instauração do direito tem uma função dupla, no sentido de que a instauração do direito almeja como seu fim, usando a violência como meio, aquilo que é instaurado como direito, mas no momento da instauração não abdica da violência; mais do que isso, a instauração constitui a violência em violência instauradora do direito – num sentido rigoroso, isto é, de maneira imediata – porque estabelece não um fim livre e independente da violência, mas um fim necessário e intimamente vinculado a ela, e o instaura enquanto direito sob o nome de poder. A instauração do direito é instauração de poder e, enquanto tal, um ato de manifestação imediata da violência. A justiça é o princípio de toda instauração divina de fins, o poder é o princípio de toda instauração mítica do direito. (BENJAMIN, 2011, p.148)

Portanto, o que é garantido pela violência instauradora do Direito é o poder que historicamente concede direitos e estabelece fronteiras, que não são iguais para as partes contratantes, havendo, metafisicamente falando, um direito de prerrogativa dado aos poderosos, pois, segundo Benjamin “[...] da perspectiva da violência, a única que pode garantir o direito, não existe igualdade; na melhor das hipóteses, violências de mesma grandeza”(2011, p. 149). O

sujeito que transgredia as fronteiras estabelecidas sem se dar conta ficava sujeito à expiação como era chamada toda intervenção do Direito provocada por uma transgressão da lei não escrita e desconhecida. Sua ocorrência se dava, não como acaso, mas como destino. O princípio moderno de que o desconhecimento das leis não exime uma punição demonstra o espírito do Direito em prol do direito escrito, entendendo a transgressão dos Antigos como uma rebelião contra o espírito dos estatutos míticos.

Para Benjamin, a manifestação mítica da violência imediata, mostra-se idêntica a toda violência do Direito, sendo necessária sua abolição, por meio de uma violência pura imediata. Deus se opõe ao mito, assim como a violência divina se opõe à violência mítica, sendo contrárias em todos os aspectos. Se a violência mítica é instauradora do direito, a violência divina é aniquiladora do direito; se a violência mítica estabelece fronteiras, a violência divina aniquila sem limites; se a violência mítica traz culpa e expiação, a violência divina expia a culpa; se a violência mítica é ameaçadora, a violência divina golpeia; se a violência mítica é sangrenta, a violência divina é letal de maneira não-sangrenta.

O desencadeamento da violência do direito remete à culpa inerente à mera vida natural, culpa que entrega o vivente, de maneira inocente e infeliz, à expiação com a qual ele “expia” sua culpa – livrando também o culpado, não de sua culpa, mas do direito. Pois com a mera vida termina o domínio do direito sobre o vivente. A violência mítica é violência sangrenta exercida, em favor próprio, contra a mera vida; a violência divina e pura se exerce contra toda a vida, em favor do vivente. A primeira exige sacrifícios, a segunda os aceita. (BENJAMIN, 2011, p. 151)

Aqui cabe trazer alguns esclarecimentos do filósofo Giorgio Agamben sobre o tema. Segundo ele, Benjamin apresentou a violência divina como terceira figura para romper com a oscilação dialética circular entre a violência que põe o direito e a violência que o conserva, porém, não sugeriu que era possível reconhecê-la no caso concreto, o certo é somente que ela não põe e nem conserva o

direito, mas o “de-põe”. Ela não é uma outra espécie de violência ao lado das outras, mas seria o dissolvimento do nexos entre violência e o Direito, sendo a conexão dessas últimas duas o único conteúdo real do direito (AGAMBEN, 2004, p. 71-SS).

O portador desse nexos entre a violência e o direito seria o que Benjamin chama de “vida nua”, tradução entendida por Agamben, que está relacionada a base biopolítica contemporânea sobre a intervenção da dimensão política e jurídica sobre a vida orgânica natural, mas que é questionada pelo tradutor de Walter Benjamin, no texto *Para uma Crítica da Violência*, que traduziu o termo como “mera vida”, pois segundo ele, para Benjamin, a mera vida significava que a vida humana não tinha valor absoluto em si, mas somente numa dimensão que transcende o orgânico natural.

Considerações de tradução à parte, Agamben desenvolve a ideia de Benjamin sobre o fato de que não é de nenhuma utilidade o princípio do caráter sagrado da vida para o domínio do direito sobre o vivente, sendo a mera vida (ou a vida nua para Agamben) o elemento que na violência divina, encontra-se na relação mais íntima com o direito, tema que ele desenvolverá em o *Homo Sacer* (2004, p. 71-SS).

Por fim, Benjamin conclui então que a violência mantenedora do Direito acaba enfraquecendo indiretamente, ao longo do tempo, por meio da repressão das contra violências inimigas, a violência instauradora do Direito e em consequência, a instauração do poder, por ela representada, até que novas violências ou violências anteriormente reprimidas vençam a violência até então instauradora do Direito, fundando um novo Direito para um novo declínio. Segundo ele, ao se romper esse ciclo entrelaçado pelas formas míticas do direito, ao se destituir o direito e todas as violências das quais ele depende e que dependem dele, em última instância, ao destituir a violência do Estado é que se funda uma nova era histórica, sendo possível e assegurada a existência de uma violência pura imediata (violência revolucionária) que ultrapassaria a violência do Direito.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. São Paulo: Boitempo, 2004.

BENJAMIN, Walter. *Para uma crítica da violência* In *Escritos sobre Mito e Linguagem (1915-1921)*. Organização, apresentação e notas Jeanne Marie Gagnebin, trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. Coleção Espírito Crítico, Livraria Duas Cidades Ltda. São Paulo: Editora 34, 1ª edição 2011.

Influências da virada linguística de Wittgenstein na concepção lacaniana de fala

*Lívia Campos e Silva*¹

1. Introdução

Muito já se disse a respeito das relações entre filosofia e psicanálise. Relação tensa, de aproximações e distanciamentos, que, ao menos em Freud, comparece tanto como admiração, quanto como desprezo. Se, por um lado, é patente o distanciamento freudiano em relação à filosofia, uma vez considerada a necessidade de circunscrever a especificidade que a dimensão clínica ocupa em suas preocupações e interesses investigativos, por outro, é preciso nuançar esta posição, não apenas com a postura especulativa adotada pelo próprio fundador da psicanálise em alguns de seus textos mais célebres, mas também com o fato de a psicanálise não poder ser reduzida a mera técnica de tratamento das patologias psíquicas. Prova disso são os variados textos nos quais se revela a vivacidade da interlocução freudiana com, por exemplo, os campos da antropologia, da sociologia e da estética. Assim, concordamos com Mezan (2011), quando este chama atenção para o fato de que a atitude freudiana de recusa à filosofia se deve mais a uma imagem caricaturada da mesma do que, propriamente, do trabalho filosófico.

Longe de defender um irracionalismo, a posição de Freud insiste em dar razão a certos fenômenos situados fora do escopo

¹ Mestra em Psicologia Clínica e Cultura e graduanda em Filosofia pela Universidade de Brasília.

racional hegemônico. Mesmo o inconsciente sendo um termo já existente em terreno filosófico, é mérito de Freud concebê-lo como um sistema psíquico que funciona segundo regras próprias e cuja logicidade produz inevitáveis efeitos na vida concreta dos sujeitos. Ao trazer à tona a ideia de que a vida mental é composta por âmbitos de desconhecimento, indicadores infalíveis da presença de lacunas na experiência supostamente esclarecida do eu, torna-se possível dar dignidade a manifestações, a princípio, desprovidas de razão e que, de outro modo, poderiam ser facilmente caracterizadas como erros. Uma vez reconhecida sua verdade, advinda a partir da fala subjetiva, esquecimentos, trocas não intencionais de palavras, sonhos, sintomas e gracejos despretensiosos ganham o direito de ter suas motivações investigadas.

Em 1969, na conferência intitulada “O que é um autor?”, Michel Foucault (1969/2009) destaca que a invenção da psicanálise por Freud não significou apenas a instauração de um novo campo do saber, mas, sobretudo, o surgimento de uma nova discursividade. Segundo Foucault (1969/2009), ao inaugurar a psicanálise, Freud atua como um fundador de discurso, na medida em que torna possível a abertura de uma gama de circuitos discursivos marcadamente distintos, e não meramente analógicos, em relação à obra que produziu. É nas veredas fundacionais deixadas por Freud que se situa Jacques Lacan, autor cujo pensamento é atravessado pelo esforço de inserir a psicanálise em um franco e amplo debate com a filosofia e com as ciências, em seu projeto investigativo do que viria ser a razão após Freud. Em 1953, Lacan chega a afirmar que os conceitos freudianos “só adquirem sentido pleno ao se orientarem num campo de linguagem, ao se ordenarem na função da fala” (1953/1998, p. 143) e “só podem esclarecer-se ao estabelecermos sua equivalência com a linguagem atual da antropologia ou com os mais recentes problemas da filosofia, onde, muitas vezes, a psicanálise só tem a se beneficiar” (LACAN, 1953/1998, p. 241).

Lacan não apenas participou desta conferência de Foucault, mas, ao final, faz questão de endereçar-lhe um breve e elogioso

comentário a respeito do significado da expressão “retorno a”, utilizada, a partir da década de 50, em seu estratégico projeto de retorno a Freud. O termo retorno, aqui, no entanto, não deve ser entendido como uma recuperação integral e mimética das teses freudianas, mas, sim, como uma estratégia complexa de apropriação e reformulação crítica dos conceitos psicanalíticos à luz do trabalho de autores advindos dos mais variados campos, dentre eles, a filosofia, a linguística, a antropologia e a lógica-matemática.

Médico de formação canônica, Lacan parte da psiquiatria para endereçar questões em direção ao próprio campo de atuação. Sua tese de doutoramento, defendida em 1932, se preocupa em apresentar uma teoria da personalidade capaz de problematizar a redução dos fenômenos psicopatológicos ao âmbito orgânico. Neste momento, trata-se de assumir uma posição de confronto em relação ao discurso psiquiátrico organicista, bem como às bases abstracionistas da psicologia clássica. Tal atitude crítica se pautava nas premissas antirrealistas estipuladas por Politzer (2004), em sua busca por uma ciência do concreto, o que, dentre outras coisas, implicava defender que o acesso aos fenômenos subjetivos deveria se dar a partir da valorização de uma narrativa em primeira pessoa. Nessa época, Lacan se interessa pela psicanálise de Freud devido mais a uma preocupação metodológica, que se exprime na importância dada ao sentido da fala do sujeito, meio privilegiado de acesso ao âmbito psíquico, do que propriamente a uma afinidade conceitual com a doutrina.

De modo geral, a ideia central da Tese, qual seja, a de que os fenômenos da personalidade deveriam ser explicados a partir do paralelo entre o mental e o social, servirá como protótipo para um vasto e intrincado projeto de pesquisa que se estenderá ao longo dos anos 30 e 40 até culminar, no início da década de 50, em uma inflexão simbólica, ocorrida à luz do impacto do paradigma estrutural, especificamente da linguística de Saussure e da antropologia de Lévi-Strauss, bem como do empréstimo de conceitos da dialética hegeliana lida pelas lentes de Alexandre Kojève. Como salienta Ogilvie (1988), é fundamentalmente uma

antropologia não individualista que serve a Lacan como fonte de inspiração para a leitura da obra freudiana, de modo a tornar possível, em primeiro lugar, o colapso dos ideais científico-positivistas que alimentavam, nas mãos de autores pós-freudianos, a deturpação da psicanálise de Freud e, em segundo lugar, a cáustica problematização da dimensão ideológica, defendida pela *ego psychology*, de uma adaptação da subjetividade a ideais sociais.

Antes desta inflexão simbólica, no entanto, sua posição antirrealista a respeito do estatuto da linguagem prenuncia, de certa forma, o cerne de sua teoria linguística que, anos depois, recusará a referencialidade do signo em favor da mediação performativa do significante. Já em 1936, Lacan (1936/1998, p. 86) afirma: “a linguagem antes de significar alguma coisa significa para alguém”. Tal colocação não deixava de ser um modo de mostrar como, na situação analítica, há mais significado no fato de o sujeito endereçar sua fala ao analista, a partir da seleção de determinadas palavras, do que efetivamente na coisa sobre a qual se fala. É somente por meio da importância atribuída a uma reflexão sobre a linguagem que Lacan poderá assumir como bandeira o retorno aos fundamentos freudianos. Portanto, a inclusão da dimensão linguística no contexto da gênese subjetiva é efetivamente o que permite a Lacan lidar programaticamente com a psicanálise de Freud, bem como acentuar a ideia primordial de que “a psicanálise é um tratamento que opera sobre narrativas e com narrativas” (DUNKER, 2011, p. 610).

2. A virada simbólica lacaniana

Em *Função e campo da fala e da linguagem*, relatório de 1953 em que as bases epistemológicas de seu projeto são lançadas, Lacan explicita a centralidade da dimensão simbólica na e da experiência analítica, que, como já indica o título, deve ser desmembrada a partir de dois componentes: a função e o campo. Isso significa dizer que se, por um lado, a linguagem é o campo no interior do qual os fenômenos teórico-clínicos adquirem inteligibilidade, por outro, ela

é a dimensão que permite o funcionamento e a operacionalização da fala. O que Lacan propõe é que se deva conceber o sujeito da experiência a partir de uma constante “referência à fala e à linguagem” (1953/1998, p. 294). Do pensamento estrutural, o autor extrai uma teoria da linguagem que o conduz a realizar uma espécie de reabilitação da noção freudiana de inconsciente, enquanto Kojève o impulsiona à necessidade de uma teoria negativa do desejo, que o situa nos marcos de um ponto de vista histórico e não particularista da categoria de sujeito².

Mais do que um empréstimo pontual, a influência de Lévi-Strauss fornece a Lacan a possibilidade de relacionar a dimensão do inconsciente a uma concepção estrutural de linguagem. Ela torna possível isentar o conceito de inconsciente de um problemático psicologismo, na medida em que este passa a ser o correlato de uma dimensão alteritária, social e compartilhada, que é a linguagem – ou, ainda, suas leis – ao invés de corresponder a um âmbito representacional privado.

Enquanto campo, a linguagem configura-se como uma ordem composta por símbolos, elementos que põem em relação o significante e o significado:

É de fato assim que devemos entender o simbólico de que se trata na troca analítica. [...] trata-se ainda e sempre de símbolos, e de símbolos organizados na linguagem, portanto funcionando a partir da articulação do significante e do significado, que é o equivalente da própria estrutura da linguagem. (LACAN, 1953/2005, p. 23).

Enquanto o significante diz respeito a um “conjunto de elementos materiais, ligados por uma estrutura” (LACAN,

² Esta teoria da linguagem não poderá ser extraída sem implicar alguns problemas que precisarão ser deslindados no andamento do projeto lacaniano. Pois, ao contrário de Lévi-Strauss, Lacan quer pensar uma noção de linguagem que seja compatível com uma teoria do sujeito. Assim, se, do ponto de vista do estruturalismo, em geral, a determinação da estrutura é justamente o que revela o sujeito como uma ilusão, para a perspectiva lacaniana, trata-se, no entanto, de sustentar a difícil proposta de uma estrutura que, ao invés de apagar, faz do sujeito seu efeito, concebendo-o como um sujeito desubstancializado.

1953/2003, p. 154) e definidos por sua diferença em relação aos outros elementos do sistema, o significado está relacionado ao efeito de sentido produzido pelo significante, que, no entanto, não está previamente dado “em parte alguma” (LACAN, 1953/2003, p. 156).

Lacan é enfático ao dizer que seu modo de conceber a linguagem não é correlato da noção semiótica de signo, – aquilo que representa algo para alguém – mas, sim, da noção estruturalista de símbolo, no que sua “função inter-humana” (1953/2005, p. 26) de reconhecimento traz de diferencial em relação à função de “denominação das coisas” (Lacan, 1953/2003, p. 156).

Isso quer dizer que a linguagem é composta por elementos que operam demarcando lugares no interior de uma estrutura de trocas simbólicas, estrutura esta “existente muito antes de o sujeito vir ao mundo” (LACAN, 1953/2003, p. 144). Já aí o vemos romper com uma noção mentalista de linguagem, pois nem o significante e nem o significado são entendidos como entidades representacionais intrapsicológicas. A função do significante, enquanto uma materialidade sonora, não é apontar para uma realidade mental previamente concebida, mas, sim, demarcar um lugar em uma estrutura sócio-simbólica compartilhada.

Já enquanto fala, a linguagem é concebida não a partir da função referencial, de designar objetos, muito menos a partir da função comunicacional, segundo a perspectiva tradicional, na qual a palavra, como meio, veicula uma realidade, até então extralinguística, do emissor ao receptor. Contudo, tampouco se trata de negar que “o discurso tem a ver com as coisas” (LACAN, 1953/2003, p. 156). Trata-se simplesmente de mostrar que designar objetos não é a função que deve valer do ponto de vista da experiência analítica, e que os objetos, mentais ou mundanos, que ela eventualmente venha designar não podem ser considerados entidades extralinguísticas, visto que a realidade é estruturada simbolicamente.

Nesse sentido, trata-se de destacar que a fala do sujeito possui a função decisiva de mediação, isto é, ela serve não apenas para

expressar um fato já estabelecido, mas, sobretudo, para constituí-lo enquanto fato. A palavra quando pronunciada não apenas torna cognoscível uma realidade dada de antemão, mas, performaticamente, cria um estado de coisas, ela engendra uma nova realidade, de tal modo que “algo que não existia antes passa, então, a existir” (LACAN, 1953/2005, p. 31). Mais do que meramente constatar a existência de sujeitos ou objetos, ela funciona produzindo transformações na realidade, ela funda e “constitui o sujeito na relação intersubjetiva” (LACAN, 1953/2003, p. 153): ela torna os sujeitos “diferentes do que eram antes” (LACAN, 1953/2005, p. 26).

Não se trata para nossos propósitos, aqui, de reconstruir os complexos movimentos que perfazem o percurso lacaniano de pesquisa nas primeiras décadas de sua obra. Trata-se mais do esforço de salientar o valor atribuído por Lacan, na década de 50, à dimensão simbólica, tendo em vista o objetivo de entrever nesta atitude uma possibilidade de interlocução e confrontação com a importância central que, no século XX, a linguagem adquire para a reflexão filosófica, especificamente, a partir da virada linguística operada por Wittgenstein. Nossa hipótese de pesquisa consiste na ideia de que, ao afirmar que “a fala é uma forma de ato” (p. 31), Lacan (1953/2005) está acionando, mesmo que implicitamente, uma tese de fundo wittgensteniano, ainda que Wittgenstein seja uma referência ausente em seu texto, comparando, de maneira episódica, apenas em sua obra tardia³.

³ O entendimento de que a linguagem é o sistema que permite o reconhecimento intersubjetivo, bem como a tese da fala como ato podem ser lidos como contendo raízes fundamentalmente hegelianas. Ainda que haja uma discrepância decisiva entre as teorias da linguagem no pensamento estrutural e na dialética hegeliana – qual seja, a de que enquanto a primeira não permite abrir espaço para uma concepção de realidade com peso ontológico, já que o real é considerado mero efeito do significante, a segunda, ainda que defenda que a única possibilidade de acesso ao real seja dada pela via da mediação da linguagem, não propõe, por isso, que a realidade seja apagada pelo conceito e nem deixa de reconhecer que o conceito é corroído por certa indeterminação – há também, entre elas, uma sutil similaridade que requer notabilidade, a saber, a ideia de que a linguagem, enquanto ato ou ação negadora do dado, presume a perda irremediável da relação imediata com o real.

3. Lacan wittgensteiniano?

Do ponto de vista filosófico, é ao movimento denominado de guinada linguística que devemos a compreensão segundo a qual a linguagem não se confunde com um instrumento de referência de realidades extralinguísticas. É já no *Livro Azul*, mas, sobretudo, em suas *Investigações Filosóficas* que a perspectiva wittgensteiniana se expressa como um esforço de pensar a linguagem não mais como uma representação possível das condições de realidade, mas fundamentalmente como uso, isto é, como um jogo prático e intersubjetivo. Se em sua obra anterior, o *Tractatus Logico-Philosophicus*, Wittgenstein defende uma função designativa para a linguagem, ou seja, a ideia de que um nome, situado no contexto de uma proposição, cumpre a função de referenciar, direta e ostensivamente, um objeto circunscrito em um estado de coisas, no *Livro Azul* e nas *Investigações*, trata-se de compreender a linguagem como uma dinâmica prática.

Grosso modo, a autocrítica wittgensteiniana incide na ideia de que a postura filosófica que estabelece uma isomorfia entre palavras e coisas e que, portanto, entende o funcionamento da linguagem a partir de uma função denotativa, em primeiro lugar, impõe dificuldades na definição de palavras que não se resumem a substantivos, tais como as palavras “um”, a palavra “número”, a palavra “não”; e, em segundo lugar, não é ciente das consequências substancialistas dessa noção de significado, uma vez que a designação de algo no mundo, tal como o ato de apontar para um objeto, ainda que se pretenda independente de um recurso à linguagem, é uma atitude que facilmente resultaria em uma imprecisão quanto ao exato elemento que se quer sinalizar, implicando, assim, o apelo à dimensão simbólica, de modo a sanar esta eventual confusão.

Nesse sentido, a reformulação de sua teoria anterior possui um duplo alvo: para resolver o problema do significado das palavras, não é preciso recorrer a uma imagem mental extrínseca à linguagem

– como defendia o modelo epistemológico moderno, tal como preconizado por Locke⁴; e nem é preciso recorrer a uma comparação com fatos mundanos, também imunes à constituição linguística – perspectiva defendida no *Tractatus*. Trata-se, para Wittgenstein (1945/1999, p. 29), de argumentar que a finalidade das palavras não pode ser resumida a uma função ostensiva de corresponder a coisas mundanas, tampouco “despertar representações” mentais. A linguagem não se resume a uma atitude de “colocar uma etiqueta numa coisa” (WITTGENSTEIN, 1945/1999, p. 32)⁵.

Também para Lacan a linguagem assume um lugar essencial na determinação, construção e organização do mundo humano, funcionando como matéria prima tanto da realidade objetiva, quanto da realidade psíquica. Tal perspectiva é reverberada quando o vemos afirmar, por exemplo, que “o papel constitutivo do que é material na linguagem impede que a reduzamos a uma secreção do pensamento” (LACAN, 1953/2003, p. 141). Ora, se inclusive a vida interior é constituída e estruturada pelas leis que articulam a linguagem comum, é preciso, no mínimo, renovar as concepções e flexibilizar a fronteira rígida entre interior e exterior, entre subjetivo e objetivo ou, ainda, entre o âmbito público e o privado.

É, pois, nesse contexto que adquire importância a noção wittgensteiniana de jogos de linguagem, segundo a qual:

Há inúmeras espécies diferentes de empregos daquilo que chamamos de ‘signo’, ‘palavras’, ‘frases’. E essa pluralidade não é nada fixo, um

⁴ Para Locke (1999), é o âmbito privado composto pelas ideias simples, isto é, representações mentais independentes da linguagem, que possui o papel privilegiado na determinação do significado – não mediado, por assim dizer – das palavras.

⁵ A ordem “traz-me uma flor vermelha” (1933-34/2008, p. 24) poderia facilmente nos induzir a vasculhar na mente uma imagem do que seja o vermelho de modo a, comparando-a ao real, tornar possível encontrar a flor esperada. A esse tipo de raciocínio Wittgenstein (1933-34/2008) objeta: não é imprescindível esse tipo de recurso mentalista, pois é efetivamente possível, em uma dada circunstância, desconhecer a cor da flor solicitada e, tendo a ajuda de uma tabela de cores, encontrá-la mesmo assim (p. 24). Essa tabela tem a capacidade de funcionar como um padrão simbólico que nos desincumbe da tarefa de procurar em uma imagem mental o significado da palavra “vermelho”.

dado para sempre; mas novos tipos de linguagem, novos jogos de linguagem, como poderíamos dizer, nascem e outros envelhecem e são esquecidos. [...] o falar da linguagem é uma parte de uma atividade ou de uma forma de vida. (1945/1999, p. 35).

A partir desta noção, Wittgenstein sustenta que o acesso, não apenas ao mundo material dos fatos objetivos, mas também ao mundo psíquico e subjetivo, é necessariamente mediado por um jogo público de linguagem. Trata-se menos de negar que temos processos psíquicos que vão sendo intumescidos como imagens, à medida que nos habituamos ao aprendizado das palavras no processo de constituição subjetiva, e mais de afirmar que o recurso a esse âmbito privado é prescindível na atribuição de significado às palavras (WITTGENSTEIN, 1933-34/2008, p. 37).

O que chama atenção nesta aproximação central entre linguagem e jogo é, fundamentalmente, o fato de que ambos são coordenados a partir de regras⁶. Este percurso culminará no delineamento do argumento wittgensteiniano da linguagem privada, cujo ponto capital refere-se ao fato de que sensações privadas, ao serem alocadas em palavras, adquirem um caráter necessariamente mediado, se constituindo como signos que fazem parte da linguagem comum. Oferecer um lugar na linguagem para sentimentos íntimos significa, indiscutivelmente, se despossuir de sua dimensão imediata e psicológica, expressando-os segundo certas regras intersubjetivas previamente acordadas.

O papel que Wittgenstein atribui às regras linguísticas se vincula intimamente à articulação estabelecida por Lacan, a partir de contribuições do paradigma estrutural, entre linguagem e inconsciente. De modo geral, o que Lacan extrai de Lévi-Strauss (2008) é a possibilidade de pensar uma concepção de inconsciente, na qual este

⁶ Para dar continuidade aos exemplos de Wittgenstein (1945/1999): se, na circunstância de uma obra, um trabalhador diz ao outro “lajota!” ele não está simplesmente denotando um objeto, mas, sim, fazendo menção a uma dinâmica prática, na qual institui-se, imperativamente, a transferência de um objeto a um outro sujeito, tal como na frase “traga-me uma lajota!”.

deixa de ser o inefável refúgio das particularidades individuais, o repositório de uma história única, que faz de cada um de nós um ser insubstituível. Reduz-se a um termo com o qual designamos uma função: a função simbólica, especificamente humana sem dúvida, mas que, em todos os homens, se exerce segundo as mesmas leis. Que na verdade se reduz ao conjunto dessas leis. [...] o inconsciente, ao contrário, é sempre vazio. Ou mais precisamente, é tão alheio às imagens quanto o estômago aos alimentos que o atravessam. Órgão de uma função específica, limita-se a impor leis estruturais, que lhe esgotam a realidade, a elementos esparsos que lhe vêm de fora - pulsões, emoções, representações, lembranças. (p. 219).

Para Lévi-Strauss, o inconsciente é o lugar de funcionamento das regras da linguagem, isto é, a estrutura pela qual a linguagem se articula e se manifesta. Esta concepção de linguagem torna o inconsciente “um princípio efetivo de organização da vida interior” (LEPINE, 1974, p. 35), o substrato constitutivo e determinante do domínio subjetivo, a própria estrutura linguística compartilhada, que ordena o mundo humano por meio de leis, lugares, mitos e/ou modalidades de troca. Daí Lacan (1953/2003) pôr como questão:

Pois onde situar, por gentileza, as determinações do inconsciente senão nos quadros nominais em que se baseiam desde sempre, no ser falante que somos, a aliança e o parentesco, nas leis da fala em que as linhagens fundamentam seu direito, no universo de discurso em que elas misturam suas tradições? (pp. 143-144).

Mas, poderíamos nos perguntar ainda: como fazer sentido desta relação estabelecida entre linguagem e inconsciente? Dizer, por exemplo, que sabemos falar um idioma significa dizer que sabemos pôr pra funcionar uma língua sob a regência de certas leis gramaticais (sintáticas, semânticas, morfológicas, etc.). Porém, enquanto falamos, não somos necessariamente conscientes de tais leis. Talvez, se assim o fossemos, ficaríamos, inclusive, impedidos de fazer fluir o discurso. O que nos permite tirar a conclusão de que as regras estruturam o

funcionamento do discurso ao custo de serem postas para fora da consciência. E, nesse sentido, elas não são evidências imediatamente acessíveis. Elas põem o sujeito diante da opacidade de um saber que não se sabe sabido. A condição para que a fala seja proferida é que as leis ajam subrepticamente, como suporte do discurso, ou melhor, como sua própria estrutura. A articulação da fala requer que as regras estejam em posição de exclusão, de tal modo que mesmo o movimento de momentaneamente objetivá-las requer considerar sua determinação implícita. Daí Lacan (1953/1998) afirmar que a linguagem é “imperativa em suas formas, mas inconsciente em sua estrutura” (p. 278). Assim, ainda que o proferimento da língua seja da ordem do saber – de um saber-fazer, se quisermos – as regras que o regem são inconscientes, ao menos até o momento em que dela nos dispormos a tomar consciência.

O inconsciente tem relação com a linguagem, na medida em que diz respeito ao conjunto de leis e lugares que determinam implicitamente a articulação da realidade humana, estruturada simbolicamente. Mesmo o processo momentâneo de explicitá-los está necessariamente sob o efeito de um âmbito de leis e elementos que os determinam desde uma posição de não objetivados, isto é, desde um lugar Outro, em relação à própria linguagem – que, no entanto, não é extralinguístico. Ou seja, mesmo quando tentamos separar a linguagem do que supostamente não seria linguagem somos surpreendidos pelo fato de que esta tentativa de separação é, ela própria, condicionada por componentes linguísticos, de modo que aquilo que lhe constitui intimamente é ao mesmo tempo o que lhe determina de maneira alheia.

4. A dimensão terapêutica da linguagem

Demorará ainda para que Lacan formule, com todas as letras, que *o inconsciente é estruturado como uma linguagem*, mas já aqui é possível perceber, de maneira explícita, a presentificação da ideia de que o simbólico compõe a matriz das manifestações do inconsciente.

O sintoma, por exemplo, “se resolve por inteiro numa análise linguageira, por ser ele mesmo estruturado como uma linguagem [...]” (LACAN, 1953/1998, p. 270). Alguns meses antes de *Função e campo...*, Lacan (1953/2005) faz uma comunicação, em julho de 1953, intitulada *O simbólico, o imaginário e o real*, a qual considera uma “introdução a certa orientação de estudo da psicanálise” (p. 11), afirmando que, no sintoma, “jaz uma fala amordaçada” (p. 27), o que o permite ser comparado a uma frase poética, na medida em que seus aspectos não apontam para uma camada de sentido unívoco, mas “plurívoco, superposto, sobredeterminado” (pp. 23-24).

Esta comunicação é um trabalho inaugural importante, pois apresenta, desde a ótica lacaniana, os três planos de estruturação da realidade, consumada na tríade: real, simbólico e imaginário. Ao mesmo tempo em que Lacan (1953/2005) estabelece estas como as três dimensões ontológicas por meio das quais a experiência analítica do sujeito deve ser orientada, afirma, contundentemente, que é não compreendendo esta experiência como fundamentada na função da fala que a transformaremos em algo “que parecerá mais irracional do que realmente é” (p. 15). Ainda que a experiência subjetiva seja composta também pela dimensão das imagens e da realidade, é fundamental considerá-la como uma experiência “que se passa integralmente em palavras” (LACAN, 1953/2005, p. 15).

Esta afirmação não deixa de ser prenhe de consequências, uma vez que restringe, com todas as letras, o acesso aos níveis de realidade do sujeito à dimensão da fala, o que implica reconhecer que tanto a dimensão imaginária, quanto a real dependem do símbolo para serem reconhecidas como tal. Não se trata de atribuir uma primazia ao registro simbólico, mas apenas de reconhecer que é da linguagem que se parte para discursar sobre o imaginário e sobre o real: o ponto crítico está em assumir que não há outro modo de acesso possível⁷. Como sublinha Iannini (2012), o desafio está em

⁷ Sobre o papel decisivo do simbólico, é marcante a advertência do próprio Lacan: “Se a função simbólica funciona, estamos dentro [do simbólico]. E digo mais – estamos de tal maneira dentro que não podemos sair” (1954-55/1985, p. 46). Ou, ainda, “[...] é que este real, para apreendê-lo, não temos

fazer a psicanálise se dar conta de que “habita a linguagem” (p. 38) sobre a qual teoriza, isto é, habita o campo no interior do qual os três registros adquirem destaque⁸. É o que leva Lacan (1953/2003) a afirmar que este campo de linguagem

é a ordem essencial em que se situa a psicanálise, e que daqui pra frente chamaremos de ordem simbólica. A partir daí, afirmaremos que tratar o que é dessa ordem pela via psicanalítica impede qualquer objetivação que se possa propriamente fazer dela. (p. 145).

Nesse sentido, não apenas a psicanálise precisa se reconhecer como parte integrante de um campo de linguagem, mas também o tratamento do que se apresenta como sintoma analítico requer que se tenha em mente sua estrutura constitutivamente linguística. Ainda que a práxis psicanalítica não se reduza à dimensão terapêutica, esta não pode ser negligenciada enquanto uma de suas componentes fundamentais, a qual pressupõe o esclarecimento de que “todos os sinais clínicos e as estruturas das quais se ocupa são redefiníveis em termos narrativos” (DUNKER, 2011, p. 610). No centro da relação entre psicanálise e linguagem há, portanto, uma terapia que é constitutiva da prática analítica, a qual consiste em produzir um saber até então inaudito, uma história inventada e uma verdade cujo enredamento só pode ser parcial, uma vez que é estruturada simbolicamente: “há um efeito terapêutico decorrente de tal forma de produzir um saber, de refazer uma história, de recuperar as escolhas de um sujeito segundo determinações que lhe escapam.” (DUNKER, 2011, p. 594).

outros meios – em todos os planos e não somente do conhecimento – a não ser por intermédio do simbólico” (1954-55/1985, p. 128).

⁸ Iannini (2012) chama atenção para o erro categorial de se confundir o registro simbólico ao campo da linguagem. Há, entre eles, uma distinção crucial, pois “embora a linguagem se estenda por sobre toda a extensão do registro do simbólico, ela, ao mesmo tempo, não deixa de enlaçar também o imaginário e o real” (p. 39). Assim, “antes de pensar a linguagem como função, é preciso tomá-la como estrutura. E é neste sentido que a linguagem passa a ser o campo (grifo do autor) onde se constitui a subjetividade, fornecendo esquemas conceituais e tramas simbólicas que, em alguma medida, determinam o modo como o sujeito se relaciona com o mundo e com outros sujeitos” (p. 43).

Ora, o empenho de Wittgenstein em propor uma terapia de linguagem não está longe do modo psicanalítico de conceber o papel terapêutico de sua *práxis*. O que o filósofo deseja com sua terapêutica é a desconstrução do modo substancialista de se colocar as questões e os problemas filosóficos legados pela tradição. Trata-se de um esforço por valorizar a fluidificação do sentido das palavras, a depender do contexto em que são utilizadas. Entender a linguagem como jogo envolve considerar não apenas as palavras ditas, ou desempenhadas, mas as circunstâncias nas quais elas são proferidas. É o contexto prático e intersubjetivo, o qual marca a linguagem com seus diferentes empregos, o responsável por impedir que ela se comporte de maneira essencialista.

Lacan não pensa de outro modo os efeitos de sentido em uma análise. Sobretudo quando se contrapõe à “miragem, quando se fala da linguagem”, que “consiste em acreditar sempre que sua significação é aquilo que ela designa” (LACAN, 1953/2005, p. 24). A depender do contexto de uso, as palavras são capazes de produzir as mais variadas consequências, tornando-as “completamente independente de sua significação [convencional]” (LACAN, 1953/2005, p. 25). No entanto, é bem verdade que enquanto Wittgenstein quer combater de modo contundente os mal-entendidos e contrassensos filosóficos, Lacan põe a equivocidade e ambiguidade do significante a serviço do tratamento analítico, à medida que permite o sujeito entrar em contato não apenas com efeitos de sentido, mas com seus limites, uma vez que estes bordejam um fulcro de verdade. Uma verdade que é veiculada pela fala e que não se confunde com a realidade, pois é, precisamente, o que introduz, nessa realidade, novos sentidos: “não se trata de sentidos que estejam presentes ali, mas dos sentidos que a verdade faz surgir” (LACAN, 1957-58/1999, p. 21).

Além disso, enraizadas no âmbito terapêutico da psicanálise estão tanto a dimensão ética da escuta do significante, quanto a questão de como se desdobra o trabalho de interpretação em análise, especialmente se levamos em conta que Lacan (1958/1998) entende

a interpretação como sendo tão mais eficaz quanto mais ela é capaz de “produzir algo novo” (p. 600). Uma prática orientada por uma concepção totalitária e essencialista de linguagem não poderia vingar, sem, no entanto, romper com uma premissa ética fundamental, a saber, a de que a linguagem, de modo geral, e a fala, em particular, uma vez estruturadas pelo significante, estão despossuídas de força determinativa total. Isso é algo fundamental de ser frisado para que seja possível, no processo analítico, fazer o significante adentrar em novos circuitos e se articular a outros encadeamentos – ou se quisermos falar com Wittgenstein, produzir novos jogos de linguagem –, de modo a permitir o sujeito vislumbrar uma nova posição que não a que lhe coube como determinação.

5. Considerações finais

Ao criticar a noção referencialista e representacional de significado contida no *Tractatus* – obra que se propunha a uma análise lógica da linguagem de modo a isentá-la de seus mal-entendidos, contrassensos e ambiguidades, com o objetivo de melhor representar as possibilidades de configurações de estados de coisas – Wittgenstein está chamando atenção para os riscos de se tomar a linguagem a partir da segregação de suas antíteses e de seus equívocos. O valor da teoria wittgensteiniana do significado como práxis para uma reflexão sobre a linguagem está em propor uma concepção não substancialista de significado, que transborda o campo filosófico e se espalha para os domínios de uma terapêutica. Terapêutica cujo sentido fundamental é o de curar-nos da “tentação de procurar à nossa volta um objeto a que se pudesse chamar o significado” (WITTGENSTEIN, 1933-34/2008, p. 22), pondo em funcionamento uma dinâmica linguística intersubjetiva que não se furta a maleabilizar patologias filosóficas enrijecidas pelo mau uso da linguagem.

Desta feita, o que nos dá o direito a uma relação de proximidade entre Wittgenstein e Lacan, ressalvadas seus rumos

teóricos consideravelmente distintos, é o fato de o psicanalista ver na linguagem: (1) uma via privilegiada de acesso aos fenômenos psíquicos, isto é, o fato de a linguagem, pela via da fala, se presentificar como mediadora de toda e qualquer realidade, incluindo aí a realidade psíquica; (2) um dispositivo terapêutico de transformação do sofrimento, uma vez considerado seu caráter performativo; e (3) uma compreensão do significado ou, ainda, do efeito de sentido provocado pelas palavras a partir de uma noção prática, na qual o código linguístico, enquanto o sistema de signos de uma língua, é constituído como uma “rede de empregos” (1957-58/1999, p. 21)⁹.

Contudo, ainda que nos pareça fértil apontar para as ressonâncias wittgensteinianas da tese lacaniana a respeito da fala como ato, torna-se necessário, ainda, tornar explícito em que sentido esta aproximação encontra limites. Entendemos que a proposta de investigar a influência da guinada linguística na obra lacaniana não pode ganhar continuidade sem que nos atentemos para o fato de que seu impacto sobre o pensamento de Lacan deve, necessariamente, ser matizado com o papel central que, no final dos anos 50, adquire a operação de subversão do signo saussuriano, bem como com o contexto de debate acerca da cientificidade da psicanálise. Sobretudo pois Lacan irá, a partir de sua noção específica de significante – noção que não se confunde com o signo saussuriano e que dificilmente poderia ser sobreposta ao modo como Wittgenstein concebe a linguagem a partir da ênfase na dimensão do significado – conceber a linguagem como uma estrutura incompleta.

Assim, enquanto Wittgenstein nos mostra a relevância de uma concepção não essencialista de linguagem, com Lacan a

⁹ A partir de meados da década de 50, a noção de sistema de linguagem, em Lacan, que encontra lugar a partir da concepção de (grande) Outro, torna-se consideravelmente distinta da noção de código linguístico, uma vez que o Outro é concebido como uma ordem incompleta de significantes, cujos efeitos de sentido são consideravelmente mais amplos do que aqueles que o código poderia oferecer, dado que ele inclui a possibilidade do não sentido.

importância de se maleabilizar o uso cristalizado dos signos é, do ponto de vista teórico-clínico, radicalizada a partir de sua noção específica de significante. Se Lacan (1953/2005), entende a psicanálise como uma “experiência que se passa integralmente em palavras” (p. 15) é por reconhecer não apenas a importância que, desde Freud, a linguagem possui em sua dinâmica, mas também por não se furtar a considerar uma operatória de interlocução com a reflexão antropológica e filosófica, âmbito no qual se situa o decisivo impacto da guinada linguística operada por Wittgenstein.

Referências

- DUNKER, Christian. *Estrutura e constituição da clínica psicanalítica: uma arqueologia das práticas de cura, psicoterapia e tratamento*. São Paulo: Annablume, 2011.
- IANNINI, Gilson. *Estilo e verdade em Jacques Lacan*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.
- LACAN, Jacques. Para-além do “Princípio de realidade”. In J. LACAN, *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1936/1998.
- LACAN, Jacques. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In J. LACAN, *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1953/1998.
- LACAN, Jacques. Discurso de Roma. In J. LACAN, *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1953/2003.
- LACAN, Jacques. O simbólico, o imaginário e o real. In J. LACAN, *Nomes-do-Pai*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1953/2005.
- LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1954-55/1985.
- LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 5: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1957-58/1999.

- LACAN, Jacques. A direção do tratamento e os princípios de seu poder. In J. LACAN, *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1958/1998.
- LEPINE, Claude. *O inconsciente na antropologia de Lévi-Strauss*. São Paulo: Ática, 1974.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- LOCKE, John. *Ensaio acerca do entendimento humano*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- MEZAN, Renato. *Freud: a trama dos conceitos*. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- OGILVIE, Bertrand. *Lacan: a formação do conceito de sujeito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *O livro azul*. São Paulo: Edições 70, 1933-34/2008.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. São Paulo: Nova Cultural, 1945/1999.

Prolegômenos a uma relação entre o pensar e a responsabilidade em Hannah Arendt

*Indi Nara Corrêa*¹

1. Introdução

Em 1964, Hannah Arendt redige um manuscrito intitulado *Responsabilidade pessoal sob a ditadura*, onde narra o seu espanto diante da “controvérsia um tanto furiosa” (ARENDR, 2004, p. 79) que a sua obra *Eichmann em Jerusalém* causou entre seus leitores. Para a autora, a repercussão em torno da cobertura do julgamento de Eichmann levantava algumas questões a que até então ela não tinha se atentado com muito vigor. Tratava-se de inquietações do âmbito da filosofia moral.

Em *Só permanece a língua materna* – entrevista que Arendt concede a Günter Gaus em 1964 – Arendt declara categoricamente que o seu ofício é a teoria política e não a filosofia. (ARENDR, 1993, p. 117). No entanto, após a publicação de *Eichmann em Jerusalém*, a autora vai dar continuidade a sua análise sobre o totalitarismo e os assuntos correlatos pela perspectiva da filosofia moral. Não nos ateremos com muito afinco aos pormenores desta virada no pensamento da autora, mas é importante que possamos compreender que ela é fundamentalmente necessária para o estudo do pensamento arendtiano, pois diz respeito ao desenvolvimento das questões investigadas pela a autora.

¹ Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília. Graduada em Filosofia pela mesma universidade.

Por ser uma pesquisadora que se ateuve à investigação de seu tempo², seu pensamento foi sendo desenvolvido juntamente com os acontecimentos da época e, por conta disso, podemos perceber como ele foi sendo adaptado às indagações que iam surgindo. A questão moral é um exemplo disso. Muito embora a relação entre moral e política seja de extrema importância nos escritos de Arendt, investigar um determinado assunto, a saber a relação entre a *banalidade do mal* e a ausência de pensamento, do ponto de vista da filosofia e não apenas da teoria política, foi algo completamente inédito para ela.

Em *Responsabilidade e Julgamento* – livro que reúne uma série de textos e aulas da autora –, Arendt retoma e analisa, sistematicamente, algumas questões estritamente morais. Relacionando o pensar, a responsabilidade e o julgamento, a autora tem o intuito de compreender se a nossa capacidade de pensar tem alguma influência nas nossas habilidades de distinguir o certo do errado, o bem do mau.

Assim, o objetivo deste trabalho é entender de forma preliminar principalmente a distinção entre responsabilidade pessoal e responsabilidade coletiva para, por fim, investigar algumas relações entre o problema do mal e a faculdade de pensar como fundamentais para o desenvolvimento do termo *Banalidade do mal*, empregado pela primeira vez na obra *Eichmann em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do mal*.

2. O pensar e a responsabilidade

No decorrer de suas reflexões, Arendt se esforça por esclarecer a importância de se pensar uma distinção entre a

² Desde *Origens do totalitarismo* toda a sua produção foi de alguma forma uma análise de seu tempo, seja analisando os pormenores dos sistemas totalitários, sua história e suas implicações; seja analisando a condição humana desde como ela foi pensada na antiguidade; seja investigando os eventos modernos que possibilitaram o advento destes regimes; ou estudando a moralidade socrática e kantiana, os seus escritos estão sempre apontando para alguma questão de sua época.

responsabilidade coletiva e a responsabilidade pessoal, principalmente em épocas nas quais se percebe o colapso moral e, por conseguinte, a dificuldade em atribuir ao indivíduo responsabilidade moral e legal, devido justamente às confusões conceituais existentes entre ambas. Para a autora, existe uma dificuldade em fazer essa distinção, pois a noção de responsabilidade muitas vezes pode ser confundida com a noção de culpa.

O indivíduo, afirma a autora, jamais poderá se sentir culpado por algo que jamais cometeu. Essa discussão, remete ao fato de vários jovens que acompanharam os julgamentos dos criminosos nazistas terem esboçado certo sentimento de culpa³. O que se pode verificar, na verdade, é um senso de responsabilidade por ações de que o indivíduo não participou ativamente. Isso ocorre, pois, o indivíduo pertencente a uma determinada comunidade é, conseqüentemente, pertencente ao seu corpo político. Essa responsabilidade é o que a autora compreende por responsabilidade política.

Como podemos ver:

Esse tipo de responsabilidade, na minha opinião, é sempre política, quer apareça na forma mais antiga em que toda uma comunidade assume a responsabilidade por qualquer ato de qualquer de seus membros, quer no caso de uma comunidade ser considerada responsável pelo que foi feito em seu nome. [...] Nesse sentido, somos sempre considerados responsáveis pelos pecados de nossos pais, assim como colhemos as recompensas de seus méritos; mas não somos, é claro, culpados de suas malfeitorias, nem moral nem legalmente, nem podemos atribuir seus atos a nossos méritos (ARENDDT, 2004, p. 217)

A responsabilidade pessoal é, por outro lado, aquela referente a aspectos morais e legais. Essa distinção, que a autora faz no decorrer de sua obra, fica clara ao analisarmos que as questões morais estão muito mais relacionadas com o eu (self) do que com

³ Arendt menciona que após os julgamentos dos criminosos nazistas surgiram alguns argumentos que defendiam que os jovens da Alemanha, “jovens demais para terem feito qualquer coisa” (ARENDDT, 2004, p. 91), se sentiam culpados pelos atos criminosos cometidos pelo regime nazista no poder.

aspectos concernentes ao mundo⁴. Do mesmo modo, as questões legais são sempre referentes a um único indivíduo que praticou a ação. Na sala de um tribunal de justiça, por exemplo, não está em julgamento uma organização criminosa, mas a contribuição específica do indivíduo. Ou seja, “o que deve ser julgado é ainda essa mesma pessoa, o grau da sua participação, seu papel específico e assim por diante, e não o grupo” (ARENDR, 2004, p. 215). Desta forma, mesmo sendo parte de alguma organização criminosa, este fato só será considerado como parte das circunstâncias do ato ilícito praticado.

A questão da responsabilidade em Arendt se apresenta como resposta principalmente à tese de que Eichmann e diversos outros participantes da burocracia estatal no nazismo eram apenas, e tão-somente, *dentes de engrenagem*, ou seja, pessoas que estavam cumprindo funções burocráticas no regime em questão. De fato, qualquer pessoa poderia ter cumprido as ordens impostas a Eichmann. No entanto, usar tal justificativa é inviabilizar a responsabilidade específica do sujeito em julgamento, pois, desta forma, todos que participaram dos regimes totalitários estariam isentos de responsabilidade moral e legal – já que a grande maioria dos envolvidos não passaram de “dentes de engrenagem”. Tal premissa também incorre na alegação de culpa coletiva, segundo a qual todos seriam culpados. Na visão da autora este argumento seria um equívoco, “pois quando todos são culpados ninguém o é” (ARENDR, 2004, p.83).

Assim como a tese do *dente de engrenagem*, a culpa coletiva impede o ato de julgar e de atribuir responsabilidade. Hannah Arendt indaga o hábito em se evitar julgar “sempre que são discutidos tópicos morais, não em geral, mas num caso particular” (ARENDR, 2004, p.123). Não menos importante, a autora chama

⁴ Ao longo dos textos reunidos em *Responsabilidade e julgamento*, a autora deixa bastante claro a possibilidade de tratar a moralidade por outros caminhos, através da política ou da religião, por exemplo. No entanto, suas considerações a respeito das questões morais – para entender os julgamentos dos criminosos nazistas – é visando o eu (self).

atenção para as justificativas utilizadas para não atribuir culpa específica. Nos casos analisados⁵, onde se vê uma grande dificuldade em julgar, Arendt percebe que a maioria das justificativas giravam em torno de atribuir uma culpa que é específica do sujeito ao coletivo, uma tendência que “se transformou numa caiação altamente eficaz para todos aqueles que realmente tinham feito alguma coisa”(ARENDT, 2004, p.83).

Arendt chama atenção para um fato muito comum na Alemanha da época:

Sempre considerei a quintessência da confusão moral que, durante o período pós-guerra na Alemanha, aqueles que em termos pessoais eram totalmente inocentes assegurassem uns aos outros e ao mundo em geral quanto se sentiam culpados, enquanto muitos poucos dos criminosos estavam prontos a admitir sequer o remorso mais tênue (ARENDT, 2004, p.90).

Para a autora, é impossível pensar em culpa coletiva ou inocência coletiva – já que ambas, culpa e inocência, só podem ser atribuídas aos homens de forma específica, ou seja, individualmente (ARENDT, 2004, p.91). Por exemplo, o *dente de engrenagem*, como descreve a autora, é uma justificativa utilizada para inocentar determinada pessoa que fazia parte de algum sistema burocrático – sistema que necessita funcionar sem depender de pessoas específicas, ou seja, “cada dente de engrenagem, isto é, cada pessoa, deve ser descartável sem mudar o sistema, uma pressuposição subjacente a todas as burocracias, a todo o serviço público e a todas as funções propriamente ditas” (ARENDT, 2004, p.91).

Embora seja o homem em julgamento na sala do tribunal, Arendt reconhece que o sistema ou a circunstância em que o crime ocorre não devem ser deixados de lado⁶. Assim, é importante

⁵ Arendt cita, por exemplo, as discussões e críticas à Rolf Hochhuth que, em sua peça *O vigário*, acusou o papa Pio XII de não se manifestar sobre os assassinatos dos judeus no Leste (ARENDT, 2004, p. 82).

⁶ Mesmos sendo importante para um Tribunal de Justiça entender as motivações em que o crime ocorreu, estas não são usadas como justificativas para inocentar ou transferir a responsabilidade pessoal de um indivíduo para um sistema burocrático, por exemplo. Não é objetivo primordial de um

entender que as circunstâncias às quais a autora nos chama atenção remetem ao totalitarismo de sua época. Em poucas palavras, no totalitarismo os crimes “diziam respeito a pessoas que eram “inocentes” mesmo do ponto de vista do partido no poder” (ARENDR, 2004, p. 96), ou seja, seus atos não eram atos criminosos na época do regime⁷. Os criminosos não eram apenas pessoas políticas, mas homens comuns que participaram de alguma forma da vida pública, pois a “dominação total se estende a todas as esferas da vida, e não apenas à da política” (ARENDR, 2004, p. 96). A autora entende por sociedade totalitária aquela onde a dominação se estende a todos os âmbitos da esfera social, isto é, “todas as manifestações públicas, culturais, artísticas e eruditas, e todas as organizações, os serviços sociais e de bem-estar, até os esportes e o entretenimento, são “coordenados”” (ARENDR, 2004, p. 96).

Assim, qualquer indivíduo que queira participar ativamente da esfera pública em uma sociedade totalitária “está implicado de uma ou outra maneira nas ações do regime como um todo” (ARENDR, 2004, p. 96). Sendo assim, Arendt percebe que somente aqueles homens que se recolheram de uma vida pública – e isto implica na rejeição de responsabilidade política – puderam ser desresponsabilizados legalmente e moralmente.

Tribunal de justiça entender em termos teóricos como este sistema operou. Arendt faz essa análise comparando como um tribunal de justiça lida com a questão e como a ciência política lida com a mesma questão: “Esse é o ponto de vista da ciência política, e se acusamos, ou antes, avaliamos nessa estrutura de referência, falamos de bons e maus sistemas, e nosso critério são a liberdade, a felicidade ou o grau de participação dos cidadãos, mas a questão da responsabilidade pessoal daqueles que controlam toda a engrenagem é uma questão marginal” (ARENDR, 2004, p. 92). Da mesma forma, em um Tribunal de justiça, estas questões que são analisadas pela ciência política, contribuem de forma marginal para o processo.

⁷ Quando o regime nazista estava em ascensão, as ações dos oficiais e de todos aqueles que colaboraram com o partido no poder eram consideradas de prestígio. A sociedade reconhecia que suas ações eram grandes feitos para a comunidade. Arendt, ao longo dos textos reunidos em *Responsabilidade e Julgamento*, chama atenção para essa inversão da moralidade e da legalidade. Com a derrota na guerra, a sociedade Alemã passa a tratar aqueles mesmos homens de prestígio como criminosos da mais alta envergadura. Assim, nota-se que os padrões morais e legais, são novamente invertidos: “devemos dizer que presenciamos o total colapso de uma ordem “moral” não uma vez, mas duas vezes, e essa volta repentina à “normalidade” ao contrário do que muitas vezes se supõe complacentemente, só pode reforçar as nossas dúvidas” (ARENDR, 2004, p.118).

Sobre a questão, Bethania Assy diz:

Arendt enfatiza o fenômeno da não participação da esfera pública sob regimes totalitários, referindo-se a esse tipo de juízo como uma forma de resistência, uma forma de ação, como forma de afirmação da responsabilidade pessoal. Em situações extremas, é possível que toda a recusa à participação conduza a responsabilidade pessoal a uma forma de responsabilidade política. Sob circunstâncias específicas, a própria não ação, no sentido de negação do envolvimento de toda sorte, pode se tornar uma forma de ação (ARENDDT, 2004, p. 24).

Dessa forma, o afastamento da vida pública, que antes era considerado inadequado, com o colapso da moralidade na sociedade totalitária, faz-se pertinente. Para Arendt, continuar na vida pública em uma sociedade totalitária poderia significar escolher um mal menor, mas antes de tudo escolher um mal como justificativa. O próprio sistema induz ao discurso do mal menor, já que “é um dos mecanismos embutidos na maquinaria de terror e criminalidade”. Para a autora, esta questão é “conscientemente usada para condicionar os funcionários do governo, bem como a população em geral, a aceitar o mal em si mesmo” (ARENDDT, 2004, p. 99).

Isso ocorreu no regime totalitário nazista em diversas vezes, como apontou a autora⁸. Para melhor elucidar a questão, Arendt recorre aos padrões legais – já que as defesas dos acusados sempre utilizaram a justificativa de que os atos de seus clientes eram unicamente atos de Estado. Utilizando a teoria dos atos de Estado, afirma-se que “governos soberanos podem ser forçados em circunstâncias extraordinárias a usar meios criminosos, porque disso depende a sua própria existência ou a manutenção de seu poder” (ARENDDT, 2004, p. 100). Ou seja, os atos ilícitos do Estado não são passíveis de punição. No entanto, nos governos totalitários,

⁸ Arendt diz: “a exterminação dos judeus foi precedida por uma sequência muito gradual de medidas antijudaicas, cada uma das quais foi aceita com o argumento de que a recusa a cooperar pioraria ainda mais a situação – até que se atingiu um estágio em que nada pior poderia possivelmente ter acontecido” (ARENDDT, 2004, p.99).

os crimes não foram cometidos por necessidade⁹. Além disso, houve uma inversão da legalidade: “os atos não criminosos ocasionais – como a ordem de Himmler para interromper o programa de extermínio – eram exceções à “lei” da Alemanha nazista” (ARENDDT, 2004, p.102).

Assim, Arendt repara que os homens que estavam implicados no regime totalitário conheciam as leis e poderiam ser responsabilizados por infringi-las. De fato, não tiveram a capacidade de pensar por si mesmos e, conseqüentemente, não souberam julgar a inversão acometida pelo regime – que “todo ato moral era ilegal e todo ato legal era criminoso” (ARENDDT, 2004, p.103).

3. Considerações finais

Para Arendt, a dificuldade em julgar e localizar a responsabilidade específica, ou seja, saber reconhecer a distinção entre responsabilidade pessoal, responsabilidade coletiva e culpa pode estar relacionada com aquela capacidade mais elementar: a capacidade de pensar por si mesmo. Fica evidenciado com a análise do pensamento da autora acerca da *banalidade do mal* que a necessidade e possibilidade em distinguir responsabilidade pessoal e responsabilidade coletiva só existe se levado em conta a capacidade de julgamento. Esta, por sua vez, só é possível se os indivíduos fizerem uso de suas capacidades de pensamento crítico.

Assim, em suas considerações a respeito de Eichmann, dos movimentos totalitários e das questões morais, Arendt afirma que a própria essência da moral fora invertida. Se antes o mandamento supremo era “não matarás”, com o regime nazista tal mandamento passa a ser “matarás”.

Ou seja:

⁹ No caso da Alemanha nazista os tais atos de Estado não foram feitos por necessidade. Conforme mostra a autora: “poderíamos argumentar com força considerável que, por exemplo, o governo nazista teria sido capaz de sobreviver, até mesmo de ganhar a guerra, se não tivesse cometido seus famosos crimes” (ARENDDT, 2004, p. 101).

Esse cerne moral apenas é atingido quando percebemos que o fato se deu dentro da estrutura de uma ordem legal, e que a pedra fundamental dessa “nova lei” consistia no comando “Matarás” não o teu inimigo, mas pessoas inocentes que nem sequer são potencialmente perigosas, e por nenhuma razão impostas pela necessidade, mas, ao contrário, mesmo contra todas as considerações militares e utilitárias. [...] E esses atos não eram cometidos por bandidos, monstros ou sádicos loucos, mas pelos mais estimados membros da sociedade respeitável (ARENDDT, 2004, p.105).

Dessa forma, a questão do julgamento é de grande importância para compreender como se deu essa inversão moral. Para a autora, aqueles que não compactuaram com a lei imposta pelo regime, conseguiram de alguma maneira “julgar por si próprios” (ARENDDT, 2004, p. 106) o sistema vigente. Tal julgamento se deu não por serem conhecedores e seguidores dos antigos padrões morais, mas, talvez, pelo simples fato de não conseguirem conviver consigo mesmos após decidirem cometer certos atos. Buscando referência nos antigos, Arendt afirma que para conceber este tipo de julgamento, é necessária a “disposição para viver explicitamente consigo mesmo” (ARENDDT, 2004, p. 107). De conceber o pensamento por si mesmo.

Talvez seja por conta destas pessoas que foram capazes de julgar por conta própria os eventos em que estavam inseridas que a autora passa a tratar o argumento da obediência como falacioso. Para Arendt, não existe obediência entre adultos. A obediência se dá entre uma criança e um adulto, ou entre um adulto não escravo e Deus. O que existe, portanto, é um consentimento. “Se dizemos que um adulto obedece, ele de fato apoia a organização, a autoridade ou a lei que reivindica “obediência”” (ARENDDT, 2004, p. 109).

A obediência cega de Eichmann e de tantos outros que estavam implicados no regime decorre, principalmente, como

aponta a autora em suas obras¹⁰, da falta de capacidade de pensar de forma crítica, ou seja, através de uma autorreflexão que o sujeito é capaz de fazer consigo mesmo.

Levando em consideração as articulações apresentadas pela autora nos primeiros capítulos de *Responsabilidade e julgamento*, podemos entender a importância do pensamento, principalmente em tempos sombrios, nos quais vemos surgir o colapso da moralidade e até mesmo da legalidade. Desse modo, o termo *banalidade do mal* surge pela primeira vez em *Eichmann em Jerusalém* em decorrência justamente dessa falta de capacidade de pensar por si mesmo. Assim, é a própria atividade solitária de pensamento que permite ao homem julgar, não apenas seus semelhantes, mas as situações nas quais se encontra; bem como atribuir responsabilidade específica ao indivíduo que comete determinada ação.

Referências

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 12^a edição 2^a reimpressão. Rio de Janeiro: editora Forense Universitária, 2015.

_____. *A dignidade da Política: ensaios e conferências*. Organizador: Antônio Abranches. Tradução: Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

_____. *Eichmann em Jerusalém: Um relato sobre a banalidade do mal*. 17^a reimpressão São Paulo: Companhia das letras, 1999.

_____. *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Companhia das letras, 2004.

¹⁰ Arendt disserta sobre o problema da obediência cega pela primeira vez na obra *Eichmann em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do mal* e depois volta a tratar do assunto em textos que trabalham as questões morais, muitos deles reunidos em *Responsabilidade e julgamento*. Em *A vida do Espírito*, a autora também debate sobre o problema, percorrendo muitas vezes a tradição do pensamento filosófico.

_____. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das letras, 2012.

ASSY, Bethania. *Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt*. 1ª edição. São Paulo: perspectiva, 2015.

CORREIA, Adriano. *Transpondo o abismo: Arendt entre a filosofia e a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

_____. *Hannah Arendt e a modernidade: política, economia e a disputa por uma fronteira*. 1ª edição. Rio de Janeiro; Forense Universitária, 2014.

_____. *Arendt e Kant: banalidade do mal e mal radical*. Argumentos, ano 5, n. 9 - Fortaleza, jan./jun. 2013.

DUARTE, André. *O pensamento à Sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

DUARTE, André. *A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt*. in: *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

Memória e verdade: fundamentos filosóficos do perdão em Hannah Arendt

*Jade Oliveira Chaia*¹

1. Introdução

O presente texto é resultante de uma pesquisa desenvolvida no âmbito do projeto de iniciação científica, cujo amparo foi a obra de Hannah Arendt, *A Condição Humana*, em especial, as reflexões expostas pela referida autora no capítulo V, denominado *Ação*.

Optou-se pelo recorte de modo a realizar o exame da atividade do agir do homem e seus desdobramentos, cujas implicações desencadeiam resultados imprevisíveis e incertos. A proposta apresentada por Arendt, como meio de desvincular o homem de tais atos, consiste no emprego de duas faculdades, a de perdoar e a de prometer.

Assim, ante os argumentos filosóficos retratados por Arendt, a intenção deste texto é, pois, investigar qual a articulação teórica entre os conceitos de perdão e promessa no contexto da referida obra, tendo no horizonte o problema do perdão diante dos crimes perpetrados por regimes autoritários, sobretudo, a ditadura brasileira.

Se faz mister uma breve introdução à atividade da ação, a fim de compreender as faculdades de perdoar e de prometer; e para aproximar os conceitos ao processo de anistia brasileiro, uma breve introdução ao que é justiça de transição.

¹ Graduada em Direito pela Universidade Católica Dom Bosco e graduanda em Filosofia pela Universidade de Brasília.

2. A atividade da ação

Na obra *A Condição humana*, Hannah Arendt toma como tema central do livro, o seguinte questionamento *o que estamos fazendo?* Ela visa articular as capacidades elementares à condição humana, limitando-se, assim, a discussão acerca do termo *vita activa*, que designa três atividades fundamentais do humano: o *trabalho*, a *obra* e a *ação*. Designa um capítulo para cada atividade, sendo as três, os três capítulos centrais da obra. Tais atividades, para autora, são permanentes, pois “não podem ser irremediavelmente perdidas enquanto não mudar a própria condição humana” (2016, p. 7).

Para cada atividade Arendt atribui uma condição de possibilidade, no caso, para o trabalho seria a vida, que corresponde “ao processo biológico do corpo humano, cujos crescimento espontâneo, metabolismo e resultante declínio estão ligados às necessidade vitais produzidas e fornecidas ao processo vital pelo trabalho” (2016, p. 9); para a obra é o mundo ou a mundanidade [*worldliness*], que corresponde “à não-naturalidade [*unnaturalness*] da existência humana, isto é, não está inserida no recorrente ciclo vital da espécie e que cuja mortalidade não é compensada por este último. A obra proporciona um mundo “artificial de coisas”, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural” (2016, p. 10); e para a ação é a pluralidade, “única atividade que ocorre diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas vão da matéria, [...] ao fato de que os homens, e não o Homem vivem na terra e habitam o mundo.” (2016, p. 10).

Centrar-se-á a análise na atividade da *ação*. É, sem dúvidas, a mais complexa, ironicamente porque, justamente, quando nós agimos, poderíamos pensar de imediato que não necessitaria tanta justificativa, mas há desdobramentos até o fim de nossas vidas. A ação existe como ela ocorre, mas, ao mesmo tempo, só poder ser entendida, de modo razoável, enquanto manifestação, não há possibilidade de conceitualizá-la sem aquilo que a realiza, a ação se

realiza no próprio ato, no próprio agir humano e, a partir desse agir se pode extrair o conceito que a define.

Nessa medida, Arendt retoma, logo no início do capítulo a noção fundamental da ação, que é também ação enquanto discurso, e que ela se dá na pluralidade, pois o indivíduo só age porque é plural, a ação não ocorre no singular.

A autora considera que a pluralidade humana é condição básica da ação, possuindo um duplo aspecto de igualdade e distinção. Só o próprio homem é capaz de exprimir a distinção e ao mesmo tempo distinguir-se, isto é, por meio da ação e do discurso, de uma iniciativa inerente ao humano, os homens aparecem uns para os outros.

A ação e o discurso se fazem intimamente relacionados. Caso desacompanhada, a ação perderia tanto o seu caráter revelador quanto o seu sujeito. É somente com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano, confirmamos o simples fato do nosso aparecimento físico original, isto é:

A ação que ele inicia é humanamente revelada pela palavra, e embora seu ato possa ser percebido em seu aparecimento físico bruto, sem acompanhamento verbal, só se torna relevante por meio da palavra falada na qual ele se identifica como o ator, anuncia o que faz, fez e pretende fazer. (ARENDR, 2016, p. 221)

Assim, essa inserção é como um segundo nascimento no mundo dos homens, é uma condição categórica, pois a vida sem a ação, sem o discurso é morta para o mundo. Aquele que opta pelo silêncio se afasta do mundo, renuncia a humanidade, já não vive entre os homens, não se trata aqui de uma morte biológica, mas da não existência no mundo. Arendt sustenta que a ação muda seria um mero aparecimento físico, para ser humano há essa concomitância de que a ação enquanto iniciativa se dê por meio das palavras, isto é:

Ao agir e ao falar, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais únicas, e assim fazem seu aparecimento no mundo humano, enquanto suas identidades físicas aparecem, sem qualquer atividade própria, na conformação singular do corpo e no som singular da voz. Essa revelação de “quem”, em contraposição a “o que” alguém é – os dons, qualidades, talentos e defeitos que se podem exibir ou ocultar –, está implícita em tudo o que esse alguém diz ou faz. (ARENDDT, 2016, p. 222)

Esse duplo aspecto da igualdade e da distinção, evidencia o fato de que a ação, como início, corresponde ao nascimento e o discurso à distinção, de subsistir ao mesmo tempo como um ser distinto e único entre iguais. Nós somos iguais como humanos, mas com planos distintos.

O desvelar do homem por meio da ação e do discurso, o desvelamento de sua identidade, o aparecimento no mundo humano, a capacidade de agir e iniciar o próprio processo requer um domínio público, um domínio público que garanta a humanidade do indivíduo. A presença do outro nesse domínio não faz com que a ação seja condicionada, mas é um estímulo. A ação não vai ser imposta pela necessidade nem pela utilidade, mas tem como característica, igualmente, a espontaneidade. Há, dessa forma, uma ausência de finalidade prática na atividade da ação.

O indivíduo como agente do início, isto é, o iniciador do processo, do próprio ciclo, que ressignifica as coisas, se mostra quem é ao outro. Se percebem por meio do domínio público, segundo Arendt, é uma rede intersubjetiva decorrente da condição da ação, que não possui nenhuma finalidade prática, é um gesto de pura espontaneidade.

Tal natureza do início alude ao fato de que o humano, capaz de começar algo novo, é produtor de algo inesperado, infinitamente improvável. A força desse processo de agir não se exaure em um único ato, aumenta ao ponto que às consequências se pluralizam.

Toda essa publicidade desencadeou e ainda desencadeia processos de resultados imprevisíveis e de incertezas. Assim, para a autora:

Enquanto a força do processo de produção é inteiramente absorvida e exaurida pelo produto final, a força do processo de ação nunca se exaure em um único ato, mas, ao contrário, pode aumentar à medida que suas consequências se multiplicam; o que perdura no domínio dos assuntos humanos são esses processos, e sua perduração é ilimitada, tão independente da perecibilidade da matéria e da mortalidade dos humanos quanto o é a perduração da própria humanidade. O motivo pelo qual jamais podemos prever com certeza o resultado e o fim de qualquer ação é simplesmente que a ação não tem fim. O processo de um único ato pode perdurar, literalmente, por todos os tempos até que a própria humanidade tenha chegado a um fim. (ARENDT, 2016, p. 288)

No domínio dos assuntos humanos a perduração é ilimitada, independe da mortalidade dos humanos e da perecibilidade da matéria, logo, o processo desencadeado pela ação pode perdurar eternamente. A decorrência do ato e sua perduração provocam uma dificuldade, como argumenta a autora, qual seja, a irreversibilidade e imprevisibilidade da ação.

Como meio de contrapor tal incerteza, a solução possível apresentada por Arendt seria a *faculdade de perdoar e de prometer*. Perdoar e prometer são potencialidades da própria ação, ambas demandam pelo público, necessitam da pluralidade, sem a presença do outro, o perdão e a promessa não possuem significado, permanecem isoladas. Essas faculdades servem para nos liberar das consequências da ação, nos recuperar e continuar vivendo, para não sermos sempre vítimas dos nossos atos.

3. As faculdades de perdoar e prometer

A noção de agir, conforme demonstra Arendt, é pensada como a possibilidade de esperar do outro, de esperar o inesperado, o novo,

ou melhor, como ela própria denomina, *a capacidade de realizar o infinitamente improvável*.

Com isso, a autora reforça a noção de que talvez não exista um mundo verdadeiro, mas um mundo de aparências, vez que as aparências são verdadeiras e carregam algo de oculto, pois o homem só o é na medida em que aparece. Podemos fazer uma relação com a atividade cênica, em que os atores seriam realizadores de feitos, tendo como ponto de partida uma iniciativa discursiva, em que para se fazer entender é indispensável ser um pronunciador de palavras, nesse sentido, cada qual se coloca como um ator para o outro.

Para Arendt, o agente, propriamente, é um ator político, a ação que pratica é uma ação política, uma representação se pensarmos seguindo a lógica da atividade cênica. O indivíduo atua para que seja percebida a sua existência a partir do discurso, não se trata de uma percepção física material, da percepção do sujeito corpóreo, mas da percepção do sujeito em si.

Aquele que representa, nada sabe sobre o personagem, já que é nessa relação com o outro que ele se conhece, como o espectador também não o faz, é a pura atuação, a espontaneidade, para a autora. Nessa atividade que se faz no plural, o agente político na sua representação não envolve o conhecimento de si, ele é quase um instrumento por meio do qual se manifesta um discurso político, dentro da teia de relações humanas da esfera pública.

Ante essa espontaneidade, dessa capacidade de realizar o improvável, de não saber o que esperar do agir humano, pende a questão da incapacidade do homem de controlar e/ou prever as consequências do seu agir, como por exemplo atos violentos, a atrofia do espaço público, a desumanização da sociedade, a *exclusão dos homens enquanto homens*. Atos, estes, que não escapam às dificuldades mundanas.

Dessa forma para Arendt, a contraproposta para a irreversibilidade e imprevisibilidade gerados pela ação, seria a faculdade de perdoar e de prometer e cumprir promessas:

As duas faculdades formam um par, pois a primeira delas, a de perdoar, serve para desfazer os atos do passado, cujos “pecados” pendem como espada de Dâmocles sobre cada nova geração; e a segunda, o obrigar-se através de promessas, serve para instaurar no futuro, que é por definição um oceano de incertezas, ilhas de segurança sem as quais nem mesmo a continuidade, sem falar na durabilidade de qualquer espécie, seria possível nas relações entre os homens. (2016, p. 293)

Ainda para a autora, se não fôssemos perdoados das consequências, a capacidade de agir humana se restringiria a um único ato sem recuperação; se não fôssemos obrigados a cumprir promessas, o humano não seria capaz de conservar sua identidade. Mas, para que essas duas faculdades se concretizem é preciso à pluralidade, é na presença e na ação do outro que elas se realizam.

Por carecer da pluralidade, lhes é inferido um código moral baseado em experiências que ninguém pode ter consigo mesmo, isto é, baseado inteiramente na presença do outro. A dimensão e as formas do perdão e da promessa determinam a dimensão e as formas que o próprio indivíduo é capaz de conceder e cumprir algo que só a ele diz respeito.

Dessa maneira, para a Arendt, há uma ligação entre essas duas faculdades: perdoar serviria para desfazer os atos do passado, ao passo que prometer possibilitaria criar alguma segurança em face da indefinição do futuro.

Nesse ponto, pode-se associar os conceitos colocados pela autora com o campo da Justiça de Transição, visto que a recuperação da memória e da verdade evocam o outro. Para SILVA FILHO,

a subjetividade só se constitui a partir do outro, que comunica ao indivíduo a sua própria existência e a ele revela a autoconsciência. O mundo e a humanidade só são significados a partir desse pertencimento coletivo, do qual, os ritos e os lugares de memória provocam a lembrança e fortalecem a própria identidade. (2015, p. 61)

Para além, a autora concebe a faculdade de perdoar como a única reação que não re-age [*re-act*], mas age de novo, sem ser condicionada pelo ato que a provocou e que liberta. Como alternativa ao perdão indica a punição, pois ambos têm em comum o término de algo.

No entanto, no domínio dos assuntos humanos como elemento estrutural, acrescenta que os homens não são capazes de perdoar aquilo que não podem punir, nem de punir o que se revelou imperdoável, em outras palavras, algo que transcende à este próprio domínio e a potencialidade do poder humano como menciona a autora, ofensas que destroem tudo sempre que emergem.

A relação estabelecida pelo perdão é pessoal, pois aquilo que foi feito é perdoado em consideração a *quem* o fez, dado que para a autora o aspecto do perdão resulta no fato de que a ação de desfazer o que foi feito tem o mesmo caráter revelador que o próprio feito.

Já nesse ponto, percebe-se que há um choque, em razão de que o processo de anistia cunhado pela Comissão de Anistia “perdoa” aqueles que foram vitimados, os que foram punidos e torturados, os desaparecidos, por entender que as pessoas não agiram como criminosas, mas o Estado, através de seus agentes, que o fizeram. A Comissão parte do pressuposto de que o governo era ilegítimo, não havendo quaisquer justificativas que levassem a violação de direitos e garantias fundamentais.

O conceito de anistia no processo transicional brasileiro (igualmente os dos países latino-americanos), não é o tradicional, visa o reconhecimento de uma narrativa sufocada e inviabilizada pela “história oficial”.

Além disso, a relação entre o passado, presente e futuro, não é linear, é muito mais complexa do que pensamos. Isso implica compreender que a perspectiva da Justiça de Transição possui aspectos básicos e essenciais, quais sejam, a cultivação e preservação do direito à memória e a necessidade do reconhecimento e justiça aos crimes cometidos.

Tendo em consideração a proposta filosófica de Hannah Arendt, passamos para o segundo momento do manuscrito.

4. Justiça de transição ou justiça transicional

O povo sem memória é um povo sem história²

O que se entende por *justiça de transição* ou *justiça transicional*?

Segundo Paul Van Zyl (2009, p. 32), pode-se definir a justiça transicional como o esforço para a construção da paz sustentável após um período de conflito, violência em massa ou violação sistemática dos direitos humanos.

Trata-se, assim, do processo de transição de um regime autoritário ou ditatorial para um regime democrático. A Justiça de Transição busca como objetivo primário salvaguardar os direitos daqueles que sofreram graves violações de direitos humanos. Busca recuperar o passado através da memória (passado/presente); reconhecer as violações, as narrativas sufocadas pelos registros oficiais (caráter público); reparar os danos às vítimas (material e simbólico); reconciliar a dimensão política-jurídica institucional (paz social).

Assim, a Justiça de Transição é composta por quatro fundamentos, não hierárquicos, a memória e verdade, a reparação, a reforma institucional e o processamento judicial em qualquer esfera.

Para Baggio, os perseguidos do sistema sofreram de uma total recusa de reconhecimento, em um excerto de seu texto exemplifica:

Aqueles que foram perseguidos políticos passaram por todas as formas de recusa do reconhecimento. Quando torturados,

² Frase proferida por João Chaves, representante da Rede Nacional de Comissões da Verdade Universitárias, no evento “**Democracia e Ditadura: memória e verdade contra o(s) autoritarismo(s) do presente**”, promovido pela Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República em parcerias com as comissões de Anistia do Ministério da Justiça, Especial sobre Mortos e Desaparecidos Políticos e da Verdade “Anísio Teixeira” da Universidade de Brasília.

perderam a possibilidade de confiança recíproca nos seus semelhantes. Quando tiveram suas liberdades violadas e seus direitos ameaçados, deixaram de estar em pé de igualdade no processo de convívio, integração e participação social. Quando foram rotulados de terroristas ou traidores da pátria assistiram a depreciação de suas convicções sobre o mundo e tiveram seus modos de vida ou suas opções políticas depreciadas e menosprezadas como ações que pudessem contribuir historicamente para engrandecer ou melhorar seus país e a vida de todos aqueles que os rodeavam. (2014, p. 268)

No Brasil, o termo justiça de transição ainda é tampouco conhecido pela população e tampouco aplicado (talvez de certa forma ignorado) pelo Poder Judiciário. Com a promulgação do Plano Nacional de Direitos Humanos III e o pronunciamento da Corte Interamericana de Direitos Humanos, para que fossem tomadas medidas efetivas de reparações em desfavor do Estado brasileiro, foi possível obter maior visibilidade aos fatos, na medida em que os familiares das vítimas sentiram-se atendidos em relação aos direitos violados de seus entes e contribuíram para a repercussão a respeito do tema da memória e da verdade tanto na agenda de direitos humanos quanto no âmbito da sociedade civil.

Igualmente, o empenho e a constância dos familiares das vítimas no período da ditadura, para desvendar e revelar essa obscuridade, de reivindicar a investigação dos fatos e a identificação, o julgamento e uma eventual sanção aos possíveis responsáveis por violações continuadas e permanentes, como os desaparecimentos forçados, que houve vitórias em um dos pilares da justiça de transição, qual seja, o resgate à verdade e à memória, isto é, resgate amplo dos acontecimentos e informações que foram ocultadas durante o regime.

Entretanto, o cenário político contra a posição de reconhecer e trazer à tona a memória dos fatos, a grande influência sobre os meios de comunicações subverteram diversas informações acerca da temática.

Para exemplificar a situação, indico o seguinte caso, Ação de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) nº 153. A referida ação questionou a constitucionalidade da Lei de Anistia (Lei nº 6.683 de 1979), porém o caloroso debate em torno de seu artigo 1º³, bem como o Artigo 8º⁴, do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), conjuntamente com as notícias negativas veiculadas, geraram e ainda geram confusões por parte da população e profissionais.

A discussão, grosso modo, foi (ainda é) em torno do “perdão recíproco”, isto é, opressores e perseguidos estariam anistiados, uma auto anistia. No entanto, não é disso que se trata. Esse modo de interpretar os institutos da anistia, totalmente adverso ao que se pretendia à época e ao que está descrito, inviabilizou por um bom período a possibilidade de um efetivo processo transicional.

Nesse sentido, o pronunciamento do Supremo Tribunal Federal (STF), só enfatizou essa ideia distorcida da anistia, corroborando e convalidando o simulacro de “legitimidade” espúrio do regime ditatorial, ainda mais, percebe-se o descaso com as legislações de direito internacional, aplicação de conceitos hermenêuticos ultrapassados e a compreensão histórica dos fatos sufocados.

Em decorrência, temos meios de comunicação decorrentes de um regime ditatorial, um mercado midiático cujos interesses são

3 Art. 1º É concedida anistia a todos quantos, no período compreendido entre 02 de setembro de 1961 e 15 de agosto de 1979, cometeram crimes políticos ou conexo com estes, crimes eleitorais, aos que tiveram seus direitos políticos suspensos e aos servidores da Administração Direta e Indireta, de fundações vinculadas ao poder público, aos Servidores dos Poderes Legislativo e Judiciário, aos Militares e aos dirigentes e representantes sindicais, punidos com fundamento em Atos Institucionais e Complementares.

4 Art. 8º. É concedida anistia aos que, no período de 18 de setembro de 1946 até a data da promulgação da Constituição, foram atingidos, em decorrência de motivação exclusivamente política, por atos de exceção, institucionais ou complementares, aos que foram abrangidos pelo [Decreto Legislativo nº 18, de 15 de dezembro de 1961](#), e aos atingidos pelo [Decreto-Lei nº 864, de 12 de setembro de 1969](#), asseguradas as promoções, na inatividade, ao cargo, emprego, posto ou graduação a que teriam direito se estivessem em serviço ativo, obedecidos os prazos de permanência em atividade previstos nas leis e regulamentos vigentes, respeitadas as características e peculiaridades das carreiras dos servidores públicos civis e militares e observados os respectivos regimes jurídicos.

daqueles que detêm o poder político e econômico, que paralelamente com o setor empresarial sustentaram a ditadura. Setor este que corrobora com a implementação de uma ideologia conservadora e desfiguradora dos direitos de uma minoria. Fazem a essencialização de uma ideia, de uma cultura, de um estereótipo que devem ser seguidos.

Apesar dessa situação um tanto desgastante e impeditiva, a Comissão de Anistia, instaurada em 2002 e a Comissão Nacional da Verdade (CNV), instalada em 2012, vêm transformando essa realidade, cunhando novos conceitos de anistia, reparação, memória e verdade, acerca do movimento da justiça transicional, a fim de garantir que os abusos do passado não venham a se repetir.

No decorrer da última década, o campo da justiça transicional se ampliou e se desenvolveu em dois sentidos importantes: os elementos da justiça transicional passaram de uma aspiração do imaginário à expressão de obrigações legais vinculantes (VAN ZYL, 2009, p. 32).

Dessa maneira, para Silva Filho (2015, p. 47), esse esforço de recuperar a memória significa trazer ao presente o passado, aquele que ficou ausente. É no cultivo e no resgate dessa e de todas as histórias negadas pelo avanço impiedoso da civilização que se poderá ser capaz de se tornar mais humano, de voltar a se indignar com as injustiças e de não esquecer a barbárie que se esconde por trás de cada cena da vida cotidiana.

Em conformidade, a relação entre o passado, presente e futuro, não é linear, é muito mais complexo do que pensamos. Nesse sentido, implica compreender que essa perspectiva da justiça transicional possui aspectos básicos e essenciais, quais sejam, a cultivação e preservação do direito a memória e a necessidade do reconhecimento e justiça aos crimes cometidos.

Assim sendo, se faz mister a divulgação dos fatos reais, dos fatos reprimidos pela história oficial, ocorridos no período da ditadura à população brasileira. Desvelar tais informações é essencial

para que todos olhem e saibam para o que realmente ocorreu na nossa história.

5. Considerações finais

Parece necessário romper com a história de cunho tradicional, fundada tão somente na essência dos fatos, a história de caráter linear e, evidenciar a história problematizadora como propõe Foucault (1996, p. 48), em que se preocupa com o recorte e a descontinuidade, isto é, desconstruir o real, não mais para revelá-lo em sua essência.

Para Tossi (2014, p. 57), devemos entender a justiça de transição em todas as suas complexas dimensões, como um processo contínuo de democratização, com altos e baixos, recuos e avanços, com heranças malditas que continuam condicionando a democracia brasileira e conquistas que impedem o retrocesso.

A faculdade de perdoar e de prometer propostos por Hannah Arendt e, percorridos sucintamente neste texto, embora a figura do perdão não possua as mesmas características ao aplicado pelas Comissões, são de fundamental importância para sociedades que padeceram de um regime violento e autoritário, como pilar da construção de uma nova instituição democrática.

Apesar desse possível choque, as faculdades propostas pela autora correspondem com os pressupostos do processo transicional brasileiro *para que não se esqueça; para que nunca mais aconteça*”, em que perdoar serviria para desfazer os atos do passado, ao passo que prometer possibilitaria criar alguma segurança em face da indefinição do futuro.

Além disso, marca fortemente a necessidade do outro, do domínio do público para a realização da ação e suas potencialidades; reforça o reconhecimento, o exercício da memória, a justiça e a promessa de um novo começo, características fundamentais da Justiça de Transição, não se trata de esquecer, mas a visibilizar as

narrativas, promover a paz social, a fé e a esperança, como menciona a autora, par um novo começo.

Nesse sentido, em consideração ao que fora exposto, bem como a realidade do estado brasileiro, devemos pensar o conceito amplo da justiça de transição, para averiguar tanto os fatos ocorridos no passado quanto os fatos que atormentam a realidade brasileira atualmente (desigualdade social, racial e de gênero) em que movimentos sociais, estudantis, trabalhista lutam por direitos, lutam contra a violência e a opressão, mas ainda são marginalizados.

Referências

- ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. São Paulo: Forense Universitária, 2016.
- BAGGIO, Roberta. *Justiça de Transição como reconhecimento: limites e possibilidades do processo brasileiro*. Cadernos IHU ideias / Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Instituto Humanitas Unisinos. – Ano 12, n. 208, vol. 12. – São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2014.
- BRASIL. *Constituição Federal*, de 05 de outubro de 1988.
- BRASIL. *Lei nº 6.683*, de 28 de agosto de 1979.
- FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1996.
- SILVA FILHO, José Carlos Moreira da (2015). *Justiça de transição: da ditadura civil-militar ao debate justicialista: direito à memória e à verdade e os caminhos da reparação e da anistia no Brasil*. Porto Alegre: Livraria do Advogado.
- TOSI, Giuseppe (organizador). *Justiça de Transição: direito à justiça, à memória e à verdade*. João Pessoa: Editora da UFPB, 2014.
- ZYL, Paul Van. Promovendo a justiça transicional em sociedades pós-conflito. *Revista Anistia, Política e Justiça de Transição*. Ministério da Justiça no. 1 jan/jun 2009. Brasília: Ministério da Justiça, 2009.

**O Homem e Sua Hora:
os caminhos do intelectual no cinema brasileiro
pré e pós-golpe de 1964**

*Leonardo Barbosa Rossato*¹



*“Esta estação não é das chuvas, quando
Os frutos se preparam, nem das secas,
Quando os pomos preclaros se oferecem.
(Nem podemos chamá-la primavera,
Verão, outono, inverno, coisas que
Profundamente, Herói, desconhecemos...)
Esta é outra estação, é quando os frutos
Apodrecem e com eles quem os come”*

(Mário Faustino, O Homem e Sua Hora)

¹ Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia pela Universidade de Brasília. Graduando em Filosofia pela mesma Universidade.

1. Primeiro movimento: “mais forte são os poderes do povo”

1.1 Um dia na história do Brasil

Brasil, Rio de Janeiro, 13 de março de 1964.

Neste dia foi realizado o que ficou conhecido como o “Comício da Central”.

João Goulart havia se tornado presidente do Brasil após a renúncia de Jânio Quadros, no dia 25 de agosto de 1961, depois de uma breve gestão de apenas sete meses, de forte teor moralista e considerada “folclórica”². Seu vice, Goulart, em visita oficial à China, volta ao Brasil e setores militares tentam barrar sua nomeação³, o que promoveu uma mobilização organizada pelo então governador do Rio Grande do Sul, Leonel Brizola, conhecida como a “Campanha da Legalidade”. Assumida a presidência, o governo Goulart enfrentara um período extremamente conturbado da história do Brasil e do mundo. A Revolução Cubana de 1959 criara um capítulo na Guerra Fria, abrindo a possibilidade de outros países da América Latina seguirem o mesmo rumo, o que era temido pelos Estados Unidos e setores conservadores da sociedade brasileira.

² Dentre diversas medidas, Jânio Quadros assinou decretos, por exemplo, que proibiam a briga de galo, o uso de biquínis nos concursos de *miss* e a proibição de lança-perfumes em bailes de carnaval.

³ Importante frisar que estes setores militares criaram diversas tentativas de chegar ao poder por via indireta, desde 1954, barrada nesta ocasião pelo suicídio de Getúlio Vargas, e retomada dez anos depois.



Figura 2: O ex-presidente Goulart discursando no "Comício da Central"

Goulart apresentara, então, as chamadas “Reformas de Base”, um conjunto de medidas estruturais que visavam a superação brasileira do subdesenvolvimento social e econômico. As reformas incluíam proposições para o setor educacional, fiscal, político e agrário. Dentre elas temos: reforma agrária para áreas rurais inexploradas que não cumprissem a função social da propriedade; erradicação do analfabetismo e multiplicação das experiências do Método Paulo Freire; reforma fiscal, limitando os lucros e remessas de empresas multinacionais ao exterior; reforma eleitoral, com o direito de voto aos analfabetos e a legalização do Partido Comunista Brasileiro, ilegal desde 1947⁴.

Neste dia em questão, Goulart, pressionado por diversos setores da sociedade, organizara este comício, na Central do Brasil, no Rio de Janeiro, para apresentar publicamente as reformas. O comício teve aproximadamente 200 mil pessoas, com a presença de diversos sindicatos, e Goulart buscara apoio popular para enviar as Reformas ao Congresso.

⁴ Para uma leitura completa das “Reformas de Base” propostas por Goulart, ver:

http://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/Jango/artigos/NaPresidenciaRepublica/As_reformas_de_base

1.2 Por uma cultura nacional e popular

A relação entre Estado e cinema sempre foi frágil no Brasil, com poucos mecanismos de proteção e promoção do cinema brasileiro. A partir do segundo período Vargas (1951-1954), passando pela gestão de Juscelino Kubitschek (1956-1961), vemos que o projeto desenvolvimentista-nacionalista, que alavancava a indústria nacional, começou a passar também pelo cinema.

É neste período que temos uma fase de construção de estúdios cinematográficos, sendo os principais a Vera Cruz, em São Paulo, e a Atlântida, no Rio de Janeiro, como principais tentativas da formação de uma indústria cinematográfica brasileira, entre os anos 40 e 50. A Vera Cruz, por exemplo, financiada pela elite industrial paulistana, possuía o ensejo de se tornar uma “Hollywood brasileira”, importando técnicos estrangeiros e buscando, em seus filmes, uma robustez dramática⁵, semelhante ao filme estrangeiro, porém, sempre superficialmente atingida, não conseguiu estabelecer uma relação com o público e faliu em 1954.

Junto a isso, a influência nos meios intelectuais do neorealismo italiano do pós-guerra, propunha aos cineastas a possibilidade de se produzir um outro tipo de cinema: com câmeras mais ágeis, sem estúdios, filmando nas ruas, misturando atores profissionais com não-atores, e, em confluência a estas questões técnicas, a busca pelo realismo das temáticas sociais. Filmes como *Roma*, *Cidade Aberta* (Roberto Rossellini, 1945) e *Ladrões de Bicicleta* (Vittorio de Sica, 1948) influenciaram os novos cinemas independentes que surgiram em diversos países do mundo. No Brasil, em contraposição ao cinema dos estúdios, surgia filmes sob esta influência, realizados com pouquíssimos recursos e com temáticas sociais que o cinema brasileiro não costumava retratar. Chamados de “os independentes”, os mais importantes, os filmes de

⁵ Quando se percebeu que o filme de canção e a comédia caipira de Mazzaroppi eram o caminho para a relação com o público, as condições econômicas da Vera Cruz e o contexto social e político do país já não eram o mesmo, o que contribuiu para sua falência

Nelson Pereira dos Santos, *Rio, 40 Graus* (1955), *Rio, Zona Norte* (1957) e *O Grande Momento* (1958) de Roberto Santos, são hoje, considerados como precursores do primeiro movimento cinematográfico brasileiro de repercussão internacional, o Cinema Novo.

Esta produção cultural vinculada ao campo da esquerda, em busca da construção estética de uma certa brasilidade, tem, como influência ideológica, o ideário desenvolvimentista criado pelo Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB). Criado em 1955 pelo então presidente Café Filho, e implementado pela gestão Kubitschek, o ISEB foi o órgão formulador das teses nacionais-desenvolvimentistas, conjugadas nos polos desenvolvimento econômico e consolidação da nacionalidade. Intelectuais como Hélio Jaguaribe, Álvaro Vieira Pinto, Nelson Werneck Sodré, entre outros, foram responsáveis pelo projeto que propunha a superação do subdesenvolvimento pelo apoio às burguesias industriais nacionais e, mesmo que o governo de Kubitschek não o seguisse à risca, pois em seu governo houve grandes aberturas ao capital estrangeiro, sua função ideológica servira como instrumento de mobilização política, sobretudo no campo da cultura.

(...) Podemos também mencionar a tentativa de substituir o nacionalismo do “país essencialmente agrário” com a elaboração de uma nova ideologia, o nacionalismo desenvolvimentista, feita pelo Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), nos anos 1950, no período de industrialização promovida pelo governo Kubitschek. (...) Enfim, não é demais lembrar ainda, no final dos anos 50 e início dos anos 60, durante o governo João Goulart, a tentativa de desmontar o imaginário verde-amarelo com a ação cultural das esquerdas, que, na perspectiva da “identidade nacional” focalizavam as lutas de classes (ainda que na perspectiva de uma “revolução burguesa” que uniria burguesia nacional e vanguarda do proletariado e enfatizavam o “nacional-popular” nos Centros Populares de Cultura (CPCs), no novo teatro, de inspiração brechtiana e no Cinema Novo) (CHAUÍ, 2013, p. 23).

Este furor nacional-desenvolvimentista atingira da burguesia industrial à juventude esquerdista. No início dos anos 60, as categorias de povo e nação, através do conceito de nacional-popular, foram os emblemas da esquerda no campo da cultura, tendo o Centro Popular de Cultura (CPC) da União Nacional dos Estudantes (UNE) e o Cinema Novo, como casos paradigmáticos.

1.3 CPC, Cinema Novo e os embates entre as esquerdas

Mesmo partindo do mesmo projeto ideológico nacional-desenvolvimentista, CPC e Cinema Novo tomariam caminhos distintos e conflitantes nos últimos momentos pré-Golpe.

O CPC, criado em 1961, era uma organização associada à UNE, que reunia estudantes de esquerda de diversas áreas artísticas, afim de fomentar uma “arte popular revolucionária”. Na música, no teatro, na poesia, no cinema, o CPC tinha como seus principais ideólogos: Oduvaldo Vianna Filho, Carlos Estevam Martins, Ferreira Gullar, Carlos Lyra. Martins, sociólogo, havia antes trabalhado no ISEB e fora o autor do “Anteprojeto do Manifesto do Centro Popular de Cultura” (1962) e do artigo “A questão da cultura popular”, e junto com o texto de Gullar: “A cultura popular posta em questão”, foram os responsáveis pelo direcionamento estético do CPC.

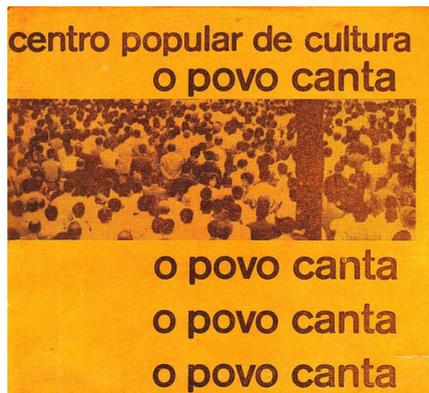


Figura 4: Long-play compacto: O Povo Canta (CPC-UNE/1962)

O debate se situava exatamente em como se engendra a relação entre o estético e o político. Para o CPC, a verdadeira arte do povo é a “arte popular revolucionária”, na qual “fora da arte política não há arte popular” (BERNARDET, GALVÃO, *apud* MARTINS, 1983, p. 145). A arte política para o CPC era aquela que se comunicava com a população mais facilmente, com formas tradicionais e de fácil entendimento, e, nestas formas, se inserir o conteúdo político. Segundo palavras de Martins, era necessário “recheiar” de conteúdos políticos revolucionários as formas estéticas que o “povo” pudesse reconhecer, sem rebuscamentos formais. Este óbvio assujeitamento do estético pelo político tinha como única função levar ao povo a sua “qualidade heroica de futuros combatentes do exército de libertação nacional e popular” (Idem).

Em relação ao cinema, temos a experiência da produção, pelo CPC, de Cinco Vezes Favela (vários diretores, 1962). Composto por cinco curtas-metragens realizados por jovens realizadores, os filmes são a experiência cinematográfica da ideologia cepecista: esquemáticos e paternalistas, com personagens bem delimitados por suas condições sociais, conjugados sob os dualismos alienação/conscientização e cultura popular alienada/ cultura popular revolucionária.

Iniciado com um ciclo de filmes realizados na Bahia, foi com Cinco Vezes Favela que o “grupo carioca” do Cinema Novo se iniciara na direção de filmes. Diretores que depois se tornariam consagrados como Carlos Diegues, Joaquim Pedro de Andrade e Leon Hirszman.

No entanto, a estética cepecista de subjugação do estético ao político criou enormes diferenças entre os grupos que haviam realizado este projeto junto, pois para os idealizadores do Cinema Novo, o essencial era que

as obras populares não sejam passivamente recebidas pelo povo, mas suscitem a reflexão. As “fórmulas fáceis” induzem à passividade e em nada contribuem para o aprimoramento social ou cultural do povo. É preciso buscar a aproximação com o povo

sem fazer concessões (BERNARDET, GALVÃO, *apud* MARTINS, 1983, p. 160).

Logo, o CPC acusava o Cinema Novo de radicalismo formalista. O Cinema Novo tinha entre suas referências estéticas basilares principalmente o formalismo soviético, cuja obra teórica e fílmica de Serguei Eisenstein, revolucionou a arte da montagem cinematográfica, e se situava em toda uma linha estético-política, que, possuía como lema a máxima do poeta russo Vladimir Maiakovski de que “não há arte revolucionária sem forma revolucionária”. Importante, também, além do cinema soviético e do neorrealismo italiano, o surgimento, no final dos anos 50, da *Nouvelle Vague* francesa. Decisivamente influenciadora dos diversos cinemas modernos nacionais durante os anos 60, a *Nouvelle Vague*, surgira justamente a partir do debate da identificação da autoria dos filmes pelo diretor como seu principal criador artístico, tendo da forma do filme – sua *misè-en-scène* – a emanação da criação autoral. O cinema, uma arte ainda recente, não possuía o nível de “importância cultural” como, por exemplo, a literatura ou o teatro, sendo ainda visto muitas vezes apenas como um mero entretenimento popular⁶. No entanto, a partir da *Nouvelle Vague*, eleva-se o diretor de cinema à mesma importância artística e cultural das outras artes. François Truffaut, por exemplo, crítico e cineasta da *Nouvelle Vague*, escreve, provocativamente, em um artigo de 1959, que Hitchcock é tão importante quanto Balzac para a cultura mundial, o que à época tal aproximação provocara debates conflitantes com a intelectualidade francesa. Ou seja, a *Nouvelle Vague* e os novos cinemas posteriores possuíam como projeto, a elevação dos cineastas e dos filmes, estas suas construções artísticas autorais, dotados de importância estética, cultural, social e política.

Desta forma, o surgimento de Deus e o Diabo na Terra do Sol, fora um grande marco para a cultura brasileira. Rocha, então com

⁶ Não à toa, os primeiros cursos superiores de cinema, datam dos anos 50 na França. No Brasil, na USP, nos anos 60.

24 anos, criara uma das obras de arte que hoje se configura no cânone da cinematografia mundial. Influenciado pelas literaturas de Euclides de Cunha, Guimarães Rosa, Graciliano Ramos e o cordel popular nordestino; pela montagem intelectual de Eisenstein, o neorrealismo italiano e a *nouvelle vague* francesa; além da introdução no cinema do modelo de interpretação brechtiano do teatro moderno, Rocha formulara uma síntese estética que agregara as discussões políticas e culturais debatidas até então.



Figura 5: Cartaz de Deus e o Diabo na Terra do Sol

Em Deus e o Diabo, os retirantes Manoel (Geraldo Del Rey) e Rosa (Yoná Magalhães), começam o filme fugindo porque haviam matado o patrão que queria roubar-lhes a partilha do gado. Fogem pelo sertão e encontram Sebastião (Lídio Silva), uma espécie de novo Antonio Conselheiro, que prometia a libertação depois da morte, e profetizava que um dia “o sertão vai virar mar e o mar virar sertão”. Rosa assassina-o, eles voltam a vagar pelo sertão e começam a seguir Corisco (Othon Bastos), cangaceiro remanescente do grupo de Lampião, que se considera um justiceiro do povo, e enquanto

foragido, é seguido por Antônio das Mortes (Maurício do Valle). Até que este o encontra e há o duelo ao final.

O filme, assim como os primeiros do Cinema Novo, como, por exemplo, *Vidas Secas*, coloca como seu protagonista, o retirante nordestino, e mesmo que hoje possamos fazer uma leitura romântica e utópica da trajetória do sertanejo no filme, vemos um outro caminho estético sendo tomado, distante da pedagogia política cepecista. Rocha, por sua vez, elaborara um cinema épico, uma ópera barroca de personagens complexos, transformando o sertão num palco ao mesmo tempo metafísico e revolucionário.

Deus e o diabo representa o limite e o ponto de passagem para outra concepção de cinema e cultura, e mesmo com todos os seus propósitos conscientizadores, aponta para a preocupação com uma investigação mais profunda do universo cultural brasileiro, e incorpora o influxo estético externo criativamente, atingindo um perfeito equilíbrio entre projeto estético e político, renunciando as preocupações formais que reaparecerão no transcorrer da década (RAMOS, 1983, p. 43).

No momento de sua morte, Corisco exclama a última fala do filme dita por uma personagem: “*Mais forte são os poderes do povo*”, e neste momento há um corte para os sertanejos Manoel e Rosa, que fogem de novo pelo sertão, agora se libertando do sebastianismo messiânico e do banditismo do cangaço – as duas vias que Rocha aponta a serem superadas pelo povo no filme– e correm sertão afora.

A música ao final, um cordel cantado por Sérgio Ricardo, com letra de Rocha, profetiza, em estilo de um cantador de feira popular, e se dirige diretamente ao espectador: “*Tá contada minha história/ verdade e imaginação/ Espero que o senhor tenha tirado uma lição/ Que assim mal dividido este mundo anda errado/ Que a terra é do homem⁷/ Não é de Deus nem do Diabo/ O sertão vai virar mar e o mar virar sertão*”, cortando bruscamente para uma imagem de um

⁷ Vê-se, pela letra da música, a perfeita consonância de uma resposta estética a um dos principais problemas estruturais brasileiros e que era bandeira das Reformas de Base de João Goulart: a reforma agrária.

mar revolto, e do som do cordel surge a composição *Choros n. 10* de Heitor Villa-Lobos.

O sertão virou mar: culturas popular e erudita se entrelaçando e se encontrando em um horizonte de superação das estruturas que ao homem oprimem. A utopia da esquerda brasileira pré-64 atingira seu ápice, estético-político.



Figura 6: Penúltima sequência: Manoel e Rosa fugindo rumo à libertação



Figura 7: Última sequência: O mar ao som de Villa-Lobos

Apenas que dezoito dias depois, em 31 de março de 1964, militares brasileiros juntos à burguesia industrial, meios de comunicação de massa e setores conservadores da Igreja Católica, amplamente apoiados pelas classes médias urbanas e financiados pelo capital norte-americano, encerraram o governo do presidente João Goulart, e infringiram um golpe de estado civil-militar no Brasil.



Figura 8: Capa do jornal O Estado de São Paulo de 03 de abril de 1964

2. Segundo movimento: “é um tempo de guerra. é um tempo sem sol.”

2.1 Primeiro a gente acha absurdo, depois acha normal

O filme “O Desafio” de Paulo Cezar Saraceni, também integrante do Cinema Novo, fora filmado em maio de 1965, mas exibido pela primeira vez apenas em abril de 1966, pois havia ficado retido oito meses no Departamento Federal de Segurança Pública. Por isso, o filme se inicia com a seguinte cartela:

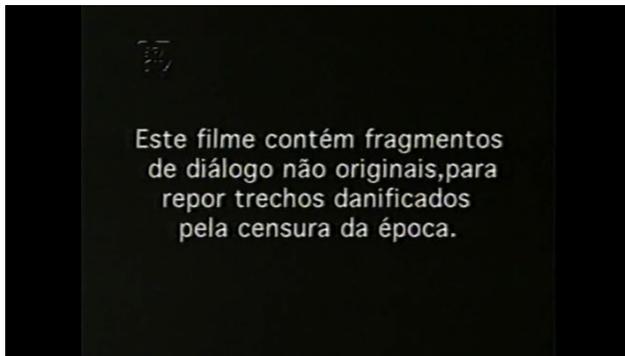


Figura 9 - Primeira cartela de O Desafio

O filme conta a história dos amantes Marcelo (Oduvaldo Viana Filho) e Ada (Isabella Campos). Marcelo é um jornalista

desesperançado após o Golpe e tem um caso com Ada, casada com um industrial conservador, apoiador da “Revolução de 64”.

A desilusão, a inação, a incompreensão com o momento histórico são a tônica de Marcelo. No primeiro diálogo do filme, vemos a situação de impasse que se encontra o personagem diante o Golpe:

Sequência interna. Diálogo no carro. Ada dirige e Marcelo é passageiro:

Ada: Acho que você está exagerando o efeito da Revolução. Às vezes penso até que você já está cansado de mim.

Marcelo: Não é isso, Ada. Meu sentimento por você continua o mesmo. Eu que estou diferente.

Ada: Pois é.

Marcelo: Mas não da maneira que você está pensando. Estou me sentindo sem perspectiva.

Ada: Por que sem perspectiva? E a revista? E o livro?

Imagem externa do carro em uma estrada. Volta sequência interna e reinicia o diálogo.

Marcelo: Encontraram um locutor de uma rádio, com quinze anos de casa. Foi reclamar o pagamento atrasado e foi sendo posto na rua. Ele levou o caso à justiça. Mas a rádio alegou que se tratava de um elemento subversivo. Estava levantando os colegas para fazerem greve. Os colegas ficaram com medo de desmentir a rádio e o sujeito acabou mesmo na rua sem nenhuma indenização.

Ada: Mas que absurdo.

Marcelo: Primeiro a gente acha absurdo, depois acha normal, acaba entrando na ordem natural das coisas.

Ada: Mas não é possível.

Marcelo: É o medo tomando conta de tudo, tomando conta de todos.



Figura 10: Cartaz de "O Desafio"

2.2 Ecos do ISEB

Sobre o Cinema Novo, o importante crítico e professor Paulo Emílio Sales Gomes comentou: “Os quadros de realização e, em boa parte, de absorção do Cinema Novo foram fornecidos pela juventude que tendeu a se dessolidarizar da sua origem ocupante em nome de um destino mais alto para o qual se sentia chamada” (GOMES, 1996, p. 102). Gomes em seu importante ensaio “Cinema: trajetória no subdesenvolvimento”, de 1973, fora responsável pela consolidação no debate cinematográfico da dicotomia ocupante-ocupado, tão presente no período e que norteou as teses nacionais-desenvolvimentistas, visualizando, também, como as elites nacionais atuavam na história sempre sob a lógica do ocupante, pois “a falta de identidade coesa do povo brasileiro fez com que nossos principais acontecimentos históricos – independência, república,

Revolução de 30 – fossem querelas de ocupantes nas quais o ocupado não tem vez” (GOMES, 1996, p. 90). Logo, o ocupado, o povo brasileiro, não conseguiria atingir seu devir como sujeito histórico sem uma classe intermediária que se “dessolidarizasse de sua origem ocupante”, como os próprios cineastas do Cinema Novo e ele mesmo, Gomes, advindo da elite paulistana, militante comunista, preso político da ditadura Vargas.

José Mário Ortiz Ramos, por sua vez, atesta que mesmo com as óbvias diferenças de projetos entre CPC e Cinema Novo havia entre ambos projetos um ponto estrutural comum:

A forma de abordar o “popular”, através dos pares alienação/conscientização ou cultura popular alienada/ cultura popular revolucionária, conduzia as obras a um desdobramento interior de dicotomias simplistas, perdendo-se a complexidade das relações de força que penetram tanto no domínio da cultura popular como o da cultura hegemônica. (...) Do simplismo à sofisticação formal vivia-se a crença no poder dos cineastas, na possibilidade de o sertão virar mar e o mar virar sertão através da ação “desalienadora” dos cineastas. Os ecos do ISEB, e suas pretensões de uma organização da cultura pelo alto, penetravam fundo no cinema crítico do início dos anos 60 (RAMOS, 1983, p.45)

No campo cinematográfico, é neste período pré-Golpe que temos uma declarada intenção de intelectuais e artistas entenderem estar havendo um acordo de classes momentâneo como um pacto para o desenvolvimento econômico e social. Dentre as diversas possibilidades de análises de discursos neste período, o que nos interessa é como o campo cinematográfico buscava e entendia este possível acordo em prol do desenvolvimento industrial, que agora incluía o cinema. Em Revisão Crítica do Cinema Brasileiro (1963), Glauber Rocha é explícito a esta proposta:

Tudo é muito claro: o que se precisa intensificar é a união dos independentes contra o *trust* americano – a primeira batalha foi interna, contra a chanchada. A segunda é maior, é uma luta igual às outras da indústria brasileira e mais do que nunca, agora, este

amadurecimento político de um povo necessita da legenda: *o cinema é nosso*, como no caso do petróleo. Eis porque, ao invés de co-produções, *a burguesia nacional precisa apoiar os (cineastas) independentes* (grifo nosso); as ideias de independência econômica, política e cultural da exploração imperialista (ROCHA, 2003, p. 175)

A busca desta relação em prol de uma indústria cinematográfica, acabara tornando evidente o constructo ideológico do Cinema Novo e suas consequências estéticas. Apartada pelo Golpe, temos, então, toda uma revisão do papel do intelectual, do artista e da arte no cinema brasileiro, que, neste momento, entram em cheque.

Ou seja, mesmo crítico ao modelo de “arte popular revolucionária” idealizado pelo CPC, de submeter o estético pelo político, o Cinema Novo também, a seu modo, criou os seus dados estéticos que refletissem a ilusão deste acordo de classes e a tarefa do povo em uma possível Revolução, como podemos ver na figura da protagonista popular de *Deus e o Diabo*, que toma consciência de si como sujeito histórico e corre rumo à Revolução, metaforizada pelo mar. Agora, no entanto, nos filmes pós-Golpe, este protagonista popular praticamente desaparece e quem assume o protagonismo é a personagem do intelectual em crise.

Os filmes que podemos considerar como do grupo do Cinema Novo, realizados entre 1965 e 1968, sofrem modificações estéticas e temáticas. O retirante nordestino de *Vidas Secas* e *Deus e o Diabo* chega à cidade, em filmes como *A Grande Cidade* (Cacá Diegues, 1965). As narrativas rurais e todo seu rol de personagens são substituídos pelo debate sobre o setor industrial nas cidades e a função do empresariado, agora nada coletiva para o desenvolvimento nacional, como em *São Paulo Sociedade Anônima* (Luis Sergio Person, 1965). Os documentários, realizados no Nordeste, como *Maioria Absoluta* (Leon Hirzsmann, 1964), sobre o analfabetismo entre os trabalhadores rurais, agora voltam-se a buscar entender o funcionamento das classes médias sudestinas e

suas relações com as questões sociais e políticas, como em *A Opinião Pública* (Arnaldo Jabor, 1967).

Vemos, então, que após o Golpe de 64, há uma clara demonstração de interesse dos cineastas pelas classes médias dos grandes centros urbanos, e que o golpe os obrigou a partir para uma investigação mais minuciosa sobre as causas de 64 e de seu próprio papel, como intelectuais e cineastas desta mesma classe, na estrutura social e política do país. O crítico e professor Jean-Claude Bernardet atesta este novo protagonista do Cinema Novo e reflete sobre o porquê de seu protagonismo pós-Golpe e de sua crise:

A partir de aproximadamente 1965, um novo personagem se desenha em alguns filmes do Cinema Novo: o intelectual. Esse personagem não existia antes de 1964, pelo menos explicitamente tematizado. (...) A que se deve o aparecimento dessa temática ou, pelo menos, sua passagem do nível implícito ao explícito? Penso que dois fatores se articulam. O golpe de estado de 1964, além de atingir artistas e intelectuais pela repressão, os leva a questionar posturas assumidas no final dos anos 50 e primeiros anos 60. Nessa época, setores da intelectualidade encontraram uma função social: a concepção da arte como ativa nas transformações sociais; a concepção do intelectual como portador e produtor da consciência, e cuja arte pode conscientizar um povo considerado como “alienado”; a ação social, sobretudo a ação social revolucionária, considerada como consequência da consciência; a possibilidade do artista tornar-se popular e revolucionário por opção ideológica e pela sua atuação, livrando-se da determinação de sua classe de origem – são colocações que possibilitaram aos artistas e intelectuais se situarem na sociedade. O golpe abala essas convicções em muitos artistas e intelectuais. O que era convicções transforma-se em ilusões; a relação intelectual-sociedade-povo-revolução vira incerta: o intelectual perdera seu papel (BERNARDET, 1995, p. 107-108)

Em *O Desafio* temos um protagonista jornalista e escritor, em *Terra em Transe* (Glauber Rocha, 1967) temos um protagonista poeta, jornalista e político. Os protagonistas tornam-se, desta maneira, não apenas alteregos dos diretores, mas sintomas de toda

uma discussão sobre o papel e função do intelectual na arte e na política do país após o Golpe.

2.3 Para onde vai Marcelo?

A narrativa de O Desafio começa logo após a “Revolução de 64”. Marcelo, jornalista, está completamente entorpecido pelos acontecimentos. Como ele mesmo diz: *“Eu acreditava no processo revolucionário brasileiro”*. Ada, sua amante, representante da elite e casada com um industrial, acredita que ele está exagerando a situação e pensa que esta depressão está relacionada ao caso que eles vivem. Mas para Marcelo, tudo está misturado: a revolução política e o amor, que se encontravam antes na mesma toada de esperança, agora não possuíam sentido. Logo depois ele exclama: *“A porra deste Golpe Militar nos impede de estarmos do mesmo lado. Racionalmente não era possível, mas eu no fundo acreditei”*

Dentre os amigos jornalistas de Marcelo temos diferentes formas dos intelectuais terem lidado com os primeiros momentos pós-64. Carlos (Joel Barcellos) acredita que agora é que vai chegar o tempo da conscientização. Nestor (Luiz Linhares) se enreda no formalismo e está tentando escrever um “romance joyceano”. Do outro lado, o industrial marido de Ada, Mário (Sergio Britto), ao ver a esposa em crise, mesmo não sabendo do amante, acredita que ela esteja sendo influenciada por seus “amigos esquerdistas” e, finaliza: *“Não tenho nada contra eles, acho até às vezes muito engraçados, ainda mais agora que perderam a empáfia de antes. Mas é preciso que você compreenda uma coisa: é eles no lugar deles, nós no nosso. Não temos tempo para divagações e literatura”*.

Marcelo, no filme, vai assistir um dos primeiros espetáculos de protesto depois do Golpe. O Show Opinião foi um musical, dirigido por Augusto Boal e produzido pelo Teatro de Arena e o CPC-UNE.

O Opinião foi um grande sucesso entre intelectuais e jovens de esquerda e primeiro ponto artístico e político de confrontação ao Golpe, no entanto, Marcelo destoa entre a plateia. Como se diferente

de todos, sentisse a gravidade profunda da crise institucional que se havia passado, a um ponto de não conseguir reagir. Rodado todo em câmera na mão, o filme segue as personagens próximo aos corpos, cambaleando por redações de jornais, quartos, bares, ruas, como se fosse um documentário da desilusão dos intelectuais da esquerda nos primeiros meses após o Golpe.

A última sequência de *O Desafio* apresenta Marcelo descendo uma ladeira no Rio de Janeiro. A música é “Eu vivo num tempo de guerra” de Edu Lobo e Gianfrancesco Guarnieri, cantada por Guarnieri e baseada em um poema de Bertold Brecht.

Diferente da situação apresentada em *Deus e o Diabo na Terra do Sol*, que profetizava a emancipação do povo rumo à revolução, em *O Desafio* temos a clara posição política advinda do desvanecimento do ilusório acordo de classes, ideologizado pelo desenvolvimentismo nacionalista, e marcado pelo Golpe. Se antes a esperança era que o “sertão vai virar mar e o mar virar sertão”, agora a música chama à confrontação: *“Eu sei que é preciso vencer/ Eu sei que é preciso brigar/ Eu sei que é preciso morrer/ Eu sei que é preciso matar/ É um tempo de guerra/ É um tempo sem sol”*.



Figura 11: Sequência final de “O Desafio”:
Marcelo desce às escadas ao som de “Eu Vivo num Tempo de Guerra”

O posicionamento do intelectual e artista agora é de busca das razões e, conseqüentemente, confrontação ao Golpe. Samba intelectual de voz imperativa, esta música, colocada na sequência final de O Desafio, com Marcelo angustiado descendo a ladeira, procurando um caminho, é praticamente uma chamada política de luta para o porvir e já prescreve, de certa forma, a radicalidade que esta resposta ao Golpe resultará em certa parte da esquerda: a guerrilha rural e urbana.

Marcelo desce as escadarias, a câmera acompanhando-o em seu rosto e corpo. Ao fim, ele vira à esquerda e o filme acaba. Para onde vai Marcelo? Para onde caminha o intelectual brasileiro depois de um Golpe?

Dois filmes imersos nos posicionamentos políticos e intelectuais de seus tempos e separados radicalmente, pelo período de pouco mais de um ano, por mais uma quebra da institucionalidade democrática no Brasil.

3. Considerações finais: uma outra mesma estação

Em relação a “O Desafio” temos, assim, a dimensão estética e política da perplexidade do fracasso do intelectual que acreditava compreender o tempo presente: esta possível integração entre artistas, intelectuais de esquerda, estudantes, campesinato, proletariado urbano e empresariado burguês e, mais importante, o tempo futuro: o acordo destas classes visando uma soberania baseada no desenvolvimentismo nacionalista, finalizada com a revolução, que nunca veio, a não ser alegoricamente no mar de Deus e o Diabo na Terra do Sol.

Mas ainda não sabia Marcelo que, poucos anos depois, com o Ato Institucional n. 05, em 13 de dezembro de 1968, suas opções, enquanto postura de um intelectual crítico brasileiro, estariam entre

a luta armada⁸ ou a marginalidade distópica⁹: atitudes desesperadas mas distintas, ambas consequências da falência das soluções políticas coletivas; ou, por sua vez, caso a consciência não pesasse tanto, como vemos, por exemplo, nos amigos jornalistas de Marcelo, havia o funcionalismo público ou o trabalho liberal, os dois sempre à espera de um milagre econômico para chamar de seu.

Como no poema de Mário Faustino na epígrafe: o período de um golpe é uma outra – mas no caso da história brasileira – mesma estação; e que por mais que a sintamos em seu sabor amargo, estamos sempre procurando compreendê-la para novamente nomeá-la, pois é uma estação tão profundamente arraigada na estrutura da formação nacional, submergindo de tempos em tempos, que para o intelectual brasileiro, que nunca sabe direito para onde caminha ou qual a sua função real na sociedade, só compete analisar as cinzas: os dados congênitos deste amontoado de signos paradoxais que convencionamos chamar Brasil.

Referências

BERLINCK, Manoel. *Centro Popular de Cultura da UNE*. Campinas: Papyrus, 1984.

BERNARDET, Jean-Claude. *Historiografia Clássica do Cinema Brasileiro: metodologia e pedagogia*. São Paulo: ANNABLUME, 1995.

_____, GALVÃO, Maria Rita. *Cinema: repercussões em caixa de eco ideológica (as ideias de “nacional” e “popular” no pensamento cinematográfico brasileiro)*. São Paulo: Editora Brasiliense/EMBRAFILME/Secretaria de Cultura/MEC, 1983.

⁸ Via preconizada pela própria última sequência de *O Desafio* e complexificada em suas formulações históricas em *Terra em Transe* de Glauber Rocha, filmes situados pós-64 e pré-68.

⁹ Como em filmes como *O Bandido da Luz Vermelha* (1968) de Rogério Sganzerla, *Matou a Família e Foi ao Cinema* (1969) e *O Anjo Nasceu* (1969) de Julio Bressane, já desenhando outra chave estética e ideológica perante as soluções do campo da esquerda pós-68, depois do AI-5, entre a paródia, o deboche e o escracho, dados estéticos crescentes a partir do Tropicalismo e da revisão do Modernismo de 22.

CHAUÍ, Marilena. *Manifestações ideológicas do autoritarismo brasileiro*. Volume 2. São Paulo: Autêntica, 2013.

GOMES, Paulo Emílio Sales. *Cinema: Trajetória no Subdesenvolvimento*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

RAMOS, José Mario Ortiz. *Cinema, Estado e Lutas Culturais: anos 50, 60 e 70*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

ROCHA, Glauber. *Revisão crítica do cinema brasileiro*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

XAVIER, Ismail. *O Cinema Brasileiro Moderno*. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

Filmografia

A OPINIÃO PÚBLICA. (Doc). Direção: Arnaldo Jabor. Brasil, 1967, (65 min).

A GRANDE CIDADE. (Fic). Direção: Carlos Diegues. Brasil, 1966, (80 min).

CINCO VEZES FAVELA. (Fic). Direção: Marcos Farias, Miguel Borges, Carlos Diegues, Joaquim Pedro de Andrade, Leon Hirszman. Brasil, 1962, (92 min).

DEUS E O DIABO NA TERRA DO SOL. (Fic). Direção: Glauber Rocha. Brasil, 1964, (125 min).

LADRÕES DE BICICLETA. (Fic). Direção: Vittorio de Sica. Itália, 1948, (93 min).

O BANDIDO DA LUZ VERMELHA. (Fic). Direção: Rogério Sganzerla. Brasil, 1968, (92 min).

O DESAFIO (Fic). Direção: Paulo Cesar Saraceni. Brasil, 1965, (81 min).

O GRANDE MOMENTO. (Fic). Direção: Roberto Santos. Brasil, 1958, (80 min).

O ANJO NASCEU. (Fic). Direção: Julio Bressane. Brasil, 1969, (90 min).

MAIORIA ABSOLUTA. (Doc). Direção: Leon Hirszman. Brasil, 1964, (18 min).

MATOU A FAMÍLIA E FOI AO CINEMA. (Fic). Direção: Julio Bressane. Brasil, 1969, (78 min).

RIO, 40 GRAUS. (Fic). Direção: Nelson Pereira dos Santos. Brasil, 1955, (100 min).

RIO, ZONA NORTE. (Fic). Direção: Nelson Pereira dos Santos. Brasil, 1957, (90 min).

ROMA, CIDADE ABERTA. (Fic). Direção: Roberto Rossellini. Itália, 1945, (105 min).

SÃO PAULO SOCIEDADE ANÔNIMA. (Fic). Direção: Luís Sérgio Person. Brasil, 1965, (107 min).

TERRA EM TRANSE. (Fic). Direção: Glauber Rocha. Brasil, 1967, (106 min).

VIDAS SECAS. (Fic). Direção: Nelson Pereira dos Santos. Brasil, 1967, (106 min).

Relações entre política e educação e suas influências para práticas educativas de música

*Marina Gomes Timm*¹

1. Introdução

A atividade musical é marcada por um modo de ensino e aprendizagem escolarizado e que parece seguir a lógica colonizadora europeia, modelo que se imprime nas escolas de música especializadas. Segundo Pederiva (2009) o ensino de música se organizou institucionalmente no meio religioso, de modo que se ancorou sob os mesmos preceitos e mentalidade. Esse fato implica a saída da atividade musical da vida concreta, admitindo outras finalidades que não a livre expressão.

A lógica da colonização apresenta preceitos para reafirmação de identidades que servirão como justificativa para exploração. Nessa lógica, ocorre a escolarização da atividade musical que chegou ao Brasil, orientada por regras determinadas, desconsiderando e deslegitimando práticas de contextos culturais diversos.

Assim, neste trabalho, propõe-se verificar em que medida e como as relações entre a política e educação influenciaram a prática educativa de música no contexto brasileiro e quais suas consequências.

¹ Graduada em Pedagogia e graduanda em Filosofia pela Universidade de Brasília.

2. Pensar a política

Gostaríamos de começar discorrendo sobre a modernidade, pois é na modernidade que Europa se torna referencial e seu modelo é imposto a outras civilizações. Alguns dos pilares sob os quais esse modelo se apoia são: ciência, objetividade, cálculo, racionalidade, cristianismo, tradição escrita, binarismo/dualismo, racismo, e capitalismo, como expõe Osman:

O projeto identitário hegemônico (...) engendra a concepção de que os outros localizados à margem de uma política global iluminista, sem concepções comuns sobre razão, universalidade e verdade, são passíveis de serem desconsiderados (física, semiótica e ontologicamente) em prol de uma civilização branca, capitalista, masculinista, heteronormativa e cristã. (OSMAN, 2015, p.284)

Na realidade, o que está por trás de todos esses pilares é uma lógica política que atinge os diversos âmbitos da sociedade. Segundo Agamben (2002), a lógica política inaugurada com o Estado moderno é a lógica da soberania expressa pelo “paradoxo do soberano” no qual se enuncia que este está dentro e fora do ordenamento jurídico ao mesmo tempo. Disso decorre que é estabelecida uma relação de exceção, de forma que algo seja incluído apenas por meio de sua exclusão, criando um nexu indiscernível entre exclusão e inclusão que só fazem sentido nesta relação.

Nesse sentido, em termos da constituição da centralidade da Europa na modernidade, Dussel (1993) expõe que tal centralização não ocorre sem que em seu conceito esteja implicada também a ideia de periferia. Para compreender o estabelecimento dessa relação e do poder soberano é preciso compreender o ponto crítico em que a vida de simples vivente - o que hoje chamamos de vida biológica e que para os gregos era a *zoé*² - passa a fazer parte do âmbito político.

² ver AGAMBEN Giorgio. Introdução. In: **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua**. Editora UFMG, Belo Horizonte, 2002, pp. 9-20.

Agamben (2002) expõe que o poder soberano tem seu núcleo justamente na incorporação da vida de simples vivente (“biológica”) na política. A respeito disso, o autor apresenta que Foucault mostra que o Estado moderno passa a ter em conta setores da vida que antes pertenciam ao âmbito privado (*ôikós*³ - casa, família), de modo que a economia (*ôikonomos*⁴ - lógica da *ôikós*, da casa, da família, do privado) se torna a ciência das populações. A relação de poder entre governados e governante tem uma “virada” quando a economia entra em cena, de modo que se passa a tratar os súditos como se trata da casa, antecipando suas necessidades constituindo uma forma de vigilância e controle da riqueza dos habitantes e legitimando o capitalismo. Segundo Foucault (2008), com a estatística há a quantificação de fenômenos e a família deixa de ser o modelo de governo e se torna o instrumento, é subsumida ao âmbito da população. Então, verificam-se três movimentos: a instrumentalização da polícia (gestão) da família, a população como objeto e sujeito de governo (objeto de governo e sujeito de suas necessidades) e a economia como ciência e técnica de governo (transformação em decisão política de coisas do âmbito privado).

Segundo Agamben (2002), o envolvimento da vida biológica no âmbito político, “a politização da vida nua como tal” (p.12), é ponto crucial da modernidade, que marca uma mudança fundamental do modo de pensamento clássico que se tratavam categorias político-filosóficas. Em vista do que é apresentado por Foucault, Agamben (2002) mostra que foram empregadas como nunca, na modernidade, “técnicas de individualização subjetivas” e “procedimentos de totalização objetivos” (p.13), que compõem a governamentalidade. Tendo em vista a biopolítica, a captura da vida nua pela política, evidencia-se a lógica da soberania e a indiscernibilidade inclusão e exclusão. Essa lógica valida os processos de consolidação da Europa como centro referencial e

³ Idem. Tradução livre.

⁴ Idem. Tradução livre.

organiza as relações de alteridade. Assim se configura a biopolítica como cerne do poder soberano, com o qual a lógica fixada dá margem a uma lógica social que se enraíza na forma de ver o mundo e nas diversas atividades humanas.

Tendo em conta o que expomos até agora, parece ser evidente que a política atinge os mais diversos âmbitos da vida humana. A partir dos três movimentos expostos por Foucault, e tendo em conta o atravessamento dessas relações no todo da vida, ele explicita seu entendimento de governamentalidade:

Por esta palavra, “governamentalidade”, entendo o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal alvo de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança. Em segundo lugar, por “governamentalidade”, entendo a tendência, a linha de força que, em todo o Ocidente, não parou de conduzir, e desde há muito, para a preeminência desse tipo de poder que podemos chamar de “governo” sobre todos os outros - soberania, disciplina - e que trouxe, por um lado, o desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo [e, por outro lado], o desenvolvimento de toda uma série de saberes. Enfim, por “governamentalidade”, creio que se deva entender o processo, ou antes, o resultado do processo pelo qual o Estado de justiça da Idade Média, que nos séculos XV e XVI se tornou o Estado administrativo, viu-se pouco a pouco “governamentalizado”. (FOUCAULT, 2008, p.143-144).

Dardot e Laval (2016) apresentam que posteriormente Foucault ampliou esse entendimento sobre “governamentalidade” incluindo o “governo de si”, compreendendo que as técnicas de controle e domínio acontecem não somente em relação aos outros, mas em relação a si mesmo também. No que concerne ao interesse de Dardot e Laval (2016), essa compreensão estendida de Foucault é que, entendendo o neoliberalismo sob a perspectiva de uma maneira de governar, este, além do âmbito meramente econômico, atinge as

diversas áreas da vida, ditando formas de relacionamento não só de uns com os outros, mas de nós conosco:

O neoliberalismo define certa norma de vida nas sociedades ocidentais e, para além dela, em todas as sociedades que as seguem no caminho da ‘modernidade’. Essa norma impõe a cada um de nós que vivamos num universo de competição generalizada, intima os assalariados e as populações a entrar em luta econômica uns contra os outros, ordena as relações sociais segundo o modelo do mercado, obriga a justificar desigualdades cada vez mais profundas, muda até o indivíduo, que é instado a conceber a si mesmo e a comportar-se como uma empresa. (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 16).

Por outro lado, ainda a respeito da governamentalidade dentro da perspectiva ampliada, faz-se importante uma reflexão a respeito do que representa a liberdade em sua relação com a individualidade. Wood (2003) mostra que uma premissa, que está ligada à passagem de poder do “*senhorio* para a *propriedade*” (WOOD, 2003, p.180, grifo da autora), para a ascensão do capitalismo, é a existência de “indivíduos formalmente livres e iguais, sem direitos e obrigações normativas, privilégios ou restrições jurídicas” (WOOD, 2003, p.180), contrariamente ao que acontecia no sistema feudal no qual os artesãos precisavam fazer parte de uma corporação para exercerem seu ofício, o que, por um lado, os deixava sem liberdade individual, mas, por outro, possibilitava uma defesa contra os proprietários e uma resistência ao seu poder, comunitariamente, através dessas corporações.

Para a autora, a diferença é que, na modernidade, economia e política se apresentam como esferas cindidas onde é possível igualdade política e desigualdade socioeconômica sem a primeira ter possibilidade de mudar a segunda, enquanto, na democracia ateniense, por exemplo, por se ter liberdades políticas e econômicas, através da política podia-se mudar a desigualdade econômica. Sobre essa questão, Dardot e Laval (2016) expõem que:

é nisso que o governo requer liberdade como condição de possibilidade: governar não é governar contra a liberdade ou a despeito da liberdade, mas governar pela liberdade, isto é, agir ativamente no espaço de liberdade dado aos indivíduos para que estes venham a conformar-se por si mesmos a certas normas. (DARDOT; LAVAL, 2016, p.19, grifo dos autores).

Dessa forma, a ideia de liberdade que se apresenta com o capitalismo tende a não modificação da situação econômica e, além disso, permite a imposição e introjeção da lógica governamental em cada indivíduo. Para Dardot e Laval (2016), tudo isso ajuda a compreender que o neoliberalismo extrapola o âmbito econômico, principalmente ao se pensar na crise irrompida nas décadas de 1960 e 1970. O engajamento neoliberal perpassa a totalidade da vida, atingindo e transformando sociedade, cultura e sujeito. Nesse sentido, os autores entendem a “nova razão do mundo” (DARDOT; LAVAL, 2016, p.16). “Razão” no contexto weberiano, como uma lógica conformadora, mas não entendida apenas no âmbito econômico e sim incluindo o âmbito social como uma imposição mercadológica. “Do mundo” porque cabe ao mundo inteiro e por essa tendência totalizadora de atingir e integrar a vida como um todo, nos seus variados aspectos. O que Foucault (2008) apresenta da entrada da economia na política, é aspecto fundante da dominação na totalidade da vida humana e, com o neoliberalismo, o modelo de governo baseado na concorrência e forma empresarial atinge todas as esferas, ou seja, ultrapassa o âmbito econômico, impactando não só regras, direitos, instituições, mas também as relações sociais, e, mais além, as relações do indivíduo consigo.

Dessa forma, gostaríamos de trazer à tona para leitor que a educação foi capturada, e assim organizada pela governamentalidade que se estabelece com a modernidade. A educação, a partir de então, passou a ser considerada um serviço, foi dominada pelo Estado, sendo a escola o local mais apropriado (o único capaz e válido) para tal serviço. Essa visão da escola parece ter

vido introjetada pelos mecanismos de subjetivação de acordo com os interesses de controle do Estado.

3. Da educação musical

A atividade musical funciona seguindo um modo de ensino e aprendizagem escolarizado. A escolarização, tomando a escola, enquanto instituição, é considerada uma esfera de serviço e, a aprendizagem escolarizada, produto de instituições. Sobre a relação entre a escolarização, dentro desta visão, Illich (1979) aponta, percebendo a governamentalidade impregnada na sociedade:

Sua imaginação é “escolarizada” a aceitar serviço em vez de valor. Identifica erroneamente cuidar da saúde com tratamento médico, melhoria da vida comunitária com assistência social, segurança com proteção policial, segurança nacional com aparato militar, trabalho produtivo com concorrência desleal. Saúde, aprendizagem, dignidade, independência e faculdade criativa são definidas como sendo um pouquinho mais que o produto das instituições que dizem servir a estes fins. (ILLICH, 1979, p.21).

A escolarização, para Illich (1979), seria mais do que uma esfera atingida pela governamentalidade, seria um mecanismo, uma lógica reguladora da sociedade, de modo que “não apenas a educação, mas também a própria realidade social se tornou escolarizada” (ILLICH, 1979, p.23).

Além do que indica certa literatura de educação sobre a governamentalidade, gostaríamos de acrescentar outra percepção sobre tal conceito pela via da descolonialidade⁵, considerando que a escolarização da atividade musical ocorreu segundo alguns preceitos desenvolvidos na modernidade e que estão intimamente ligados a

⁵ Termo que, segundo Mignolo (2008), pretende desenovelar a lógica de fundo do discurso moderno, a lógica da colonialidade e desagregar das consequências geradas por essa lógica em termos de subjetividade e parâmetros de pensamento. Ver MIGNOLO, Walter. DESOBEDIÊNCIA EPISTÊMICA: A OPÇÃO DESCOLONIAL E O SIGNIFICADO DE IDENTIDADE EM POLÍTICA. In: Cadernos de Letras da UFF - Dossiê: Literatura, língua e identidade, n° 34, p. 287-324, 2008.

colonialidade⁶ que é parte fundante de sua estrutura e mentalidade desse período. Para Castro-Gómez:

quando falamos da modernidade como “projeto”, estamos referindo-nos também, e principalmente, à existência de uma *instância central* a partir da qual são dispensados e coordenados os mecanismos de controle sobre o mundo natural e social. Essa instância central é o Estado, que garante organização racional da vida humana. (...) O Estado é entendido como a esfera em que todos os interesses encontrados na sociedade podem chegar a uma ‘síntese’, isto é, o *locus* capaz de formular metas coletivas válidas para todos. (CASTRO-GÓMEZ, 2005, pp. 81-82)

Essa parece ser uma reformulação do que Foucault (2008) entende por governamentalidade, que envolve uma racionalização do exercício do poder através de um saber do Estado, a estatística aplicada à economia, tendo por sujeito e objeto de governo a população. Porém, segundo Castro-Gómez (2005) não basta ficar na instância do Estado moderno, é preciso ter em mente o colonialismo como parte estruturante do projeto da modernidade. O autor pensa, então, uma dupla governamentalidade:

De um lado, a exercida para dentro pelos estados nacionais, em sua tentativa de criar identidades homogêneas por meio de políticas de subjetivação; por outro lado, a governamentalidade exercida para fora pelas potências hegemônicas do sistema-mundo moderno/colonial, em sua tentativa de assegurar o fluxo de matérias-primas da periferia em direção ao centro. Ambos os processos formam parte de uma única dinâmica estrutural. (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p.83)

⁶ Segundo Mignolo (2017) a colonialidade é uma lógica ou racionalidade que permeia a modernidade como aspecto fundamental e inseparável dela no desenvolvimento da civilização ocidental, sendo o colonialismo aspecto de sua constituição. A colonialidade faz parte do vocabulário descolonial já que pretende se contrapor às categorias de pensamento inauguradas e desenvolvidas na modernidade. A colonialidade é razão estruturante da modernidade. De acordo com este autor, o termo foi introduzido por Anibal Quijano e não possui seu conceito esgotado. Ver MIGNOLO, Walter. COLONIALIDADE O lado mais escuro da modernidade. Rev. bras. Ci. Soc. vol.32, nº.94, São Paulo, 2017, p.6.

Voltando à questão da educação musical, vê-se instaurado o modelo europeu de educação musical, que é escolarizado e essa escolarização, embebida dos traços da dupla governamentalidade, traz algumas implicações para o exercício da atividade musical.

Segundo Pederiva e Tunes (2011) a escolarização da atividade musical provoca um distanciamento entre música e vida. Esse distanciamento não permite todas as formas de expressão musical “na tentativa de domínio e padronização da musicalidade humana” (TUNES & PEDERIVA, 2011, p. 138-39). Pelo modelo europeu escolarizado, a música é retirada da vida concreta, seu significado some.

Assim, outras formas do exercício da atividade musical são desvalorizadas, encobertas e silenciadas. Segundo panorama traçado por Martinez e Pederiva (2013), percebemos que a música, no âmbito escolar, no Brasil, foi permeada por essas implicações e esvaziada de seu sentido mesmo.

As autoras mostram que, com os jesuítas, a música tinha a intenção de ganhar a confiança dos indígenas para imposição de sua cultura europeia moderna. Mostram também que, no século XIX, houve um alastramento do ensino particular de música, após a expulsão dos Jesuítas e a reforma pombalina, que não foi de fato implementada. A predominância da cultura europeia se manteve e se reproduziu entre os meios mais formais, e as culturas indígenas e africanas sobreviveram em meios mais populares, como expõem:

O ensino particular de música, em casas de famílias abastadas, perdurou por várias décadas e continuou difundindo a cultura europeia. E mesmo quando a música começou a fazer parte da educação institucionalizada, essa realidade permaneceu (...). A diversidade cultural sobreviveu, apenas, em outros espaços sociais alheios à escola. Não havia espaço para a diferença na educação institucionalizada, pois se buscava um padrão, e este tinha por base a cultura europeia. (MARTINEZ e PEDERIVA 2013, p. 15).

Posteriormente à independência do Brasil, segundo Martinez e Pederiva (2013), a música passa a constar nas legislações educacionais sendo inserida na formação de professores, mas as intenções de sua integração são a da disciplina e de porta-voz de valores.

Após a proclamação da república, a música aparece na escola pelo cultivo da técnica, sendo seu ensino padronizado, gradual e privilegiando o dom, com intenção de reafirmar a cultura europeia e minar a atividade musical popular.

Martinez e Pederiva (2013) mostram que, embora, já no século XX, tenha ocorrido o movimento da Semana de Arte Moderna visando um resgate das raízes brasileiras, ainda neste século ocorreu o governo populista de Getúlio Vargas e a música passou a ser um instrumento de implementação e difusão do nacionalismo com objetivos mais de disciplinarização e molde do que de valorização da cultura brasileira. Durante o regime militar, instalado por golpe em 1964, o tecnicismo dominou a educação e a música tinha a função de difundir as ideias de progresso pela produtividade e efetividade pregadas por tal regime. Durante esse período, pela valorização do trabalho eficiente, a música foi desvalorizada por não caracterizar um trabalho que impulsionasse economicamente o país.

Diante deste panorama, percebemos que o ensino de música sempre esteve relacionado à política e mecanismos de dominação. Por isso, outras formas de prática da atividade musical foram encobertas. Essa forma predominante de educação além de excluir outras formas traz consequências à atividade musical enquanto atividade humana.

Pederiva e Tunes (2011) apontam que pelo modelo europeu escolarizado, a música vai se desconectando da vida concreta e com isso seu sentido vai sendo esvaziado. Nesse formato a música se transforma em produto, já que a escolarização trata qualquer saber como mercadoria.

A música ensinada formalmente na atualidade é a que segue normas rígidas de composição e execução, exigindo conhecimento

teórico, o qual se aprende separado da prática, evidenciando a importância da racionalidade calculista e da objetividade, estando a música dissociada da vida concreta. No que tange ao corpo, consideram-se apenas as partes necessárias e prontas para o uso do instrumento musical, e no momento da execução é esperado que não se mexa nada além dessas partes. Outras formas de fazer e conceber música são consideradas inferiores e são excluídas, legado colonial.

4. Considerações finais

Após percorrer várias leituras percebemos implícitos mecanismos que garantem a unilateralidade da educação musical formal encontrada em geral. O projeto da modernidade (europeia), tendo a colonialidade como constituinte, foi decisivo para a lógica impregnada na educação e conseqüentemente na educação musical já que impôs sua maneira racional, calculadora, metódica, dualista, entre outros aspectos.

A lógica moderna se manteve infiltrada em todos os segmentos da vida e suas influências continuam a orientar o modo de vida em geral. Existem exemplos de práticas educativas alternativas ao modelo vigente, mas, em geral, são desvalorizadas devido à forte imposição dos padrões que herdamos do processo violento da colonização.

O modelo europeu segue a escolarização e a escolarização da atividade musical distancia vida e música. Esse distanciamento, na tentativa de uniformização, provoca a desvalorização de outras formas de expressão musical. Esse modelo que trata a música como escolarizada, a transforma em produto, pois a escolarização confunde saber com mercadoria, postulando objetos de consumo de conhecimento.

Através de técnicas de subjetivação amarradas pelo neoliberalismo, convence-se a todos e a cada um (que por sua vez acaba por convencer a si mesmo também) a aceitação deliberada de

um padrão que atinge também a educação musical, de modo que ele se reproduza e se mantenha até os dias atuais.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Editora UFMG, Belo Horizonte, 2002.

CABRERA, Julio. *Exclusión intelectual y desaparición de filosofías*. Concordia, v. 1, p.49- 65, 2013.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. In: LANDER, Edgardo. (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Perspectivas latino-americanas. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2005. p. 80-87.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo, Boitempo, 2016.

DUSSEL, Enrique. *Eurocentrismo. Conferência 1 do livro 1492: O encobrimento do outro. A origem do mito da modernidade*. Rio de Janeiro: Petrópolis, 1993. p. 17-26.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território, População*. São Paulo, Martins Fontes, 2008.

ILLICH, Ivan. *Sociedade sem escolas*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1979.

MARTINEZ, Andreia; PEDERIVA, Patrícia. Um breve olhar para o passado: contribuições para pensar o futuro da educação musical. *Revista da ABEM*. Londrina, v. 21, n. 31, p.11 - 22, jul./dez., 2013.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. In: *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade*. nº 34, p. 287-324, 2008.

MIGNOLO, Walter. Colonialidade: O lado mais escuro da modernidade. In: *Revista brasileira de Ciências Sociais*. vol.32, nº.94, São Paulo, 2017, p.6.

OSMAN, Elzahra. Retóricas de descolonização do pensamento: projeto epistêmico islâmico-feminista contra a colonialidade do saber. In: *Problemata: R. Intern. Fil.* n. especial (2015), p. 283-316.

PEDERIVA, Patrícia. A escolarização da atividade musical. In: TUNES, Elizabeth Tunes. (org.). *Sem escola, sem documento*. Rio de Janeiro, 2011. p. 71-83.

TUNES, Elizabeth; PEDERIVA, Patrícia Lima Martins. *Da Atividade Musical e sua Expressão Psicológica*. Curitiba: Prismas, 2013.

WOOD, Ellen Meiksins. *Democracia contra capitalismo*. São Paulo, Boitempo, 2003.