

ARGUMENTO 14

ANO XIX - Abril de 2018 - Nº 14

Argumento 14

ANO XIX - Abril de 2018 - N° 14

Argumento 14

ANO XIX - Abril de 2018 - N° 14

Salvador
2018

ARGUMENTO

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA - UFBA

REITOR: Prof. Dr. João Carlos Salles Pires da Silva

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS - FFCH

DIRETORA: Profa. Dra. Maria Hilda Baqueiro Paraiso

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

CHEFE: Prof. Dr. Marco Aurélio Oliveira da Silva

GRUPO PET- FILOSOFIA:

Alexandre Magno Querino Amaral Silva, Bethânia Alves Pereira de Souza, Carlos José de Assis Correa, Gustavo Negreiros Oliveira Teixeira, Isadora Tochetto Bove, Jonatan Hurbath Castro, Julia Coelho Gomes Seixas da Fonseca, Greice Quelen Miranda Cerqueira, Lucas Silva Santos, Ludmila da Silva Macedo, Magno Ferreira de Jesus, Marcus Gabriel Miranda Santos, William Cruz da Silva.

CONSELHO EDITORIAL:

Profa. Dra. Acylene Maria Cabral Ferreira

Prof. Dr. Antônio Carlos dos Santos (UFS)

Prof. Benedito Leopoldo Pepe

Prof. Dr. Daniel Tourinho Peres

Prof. Dr. Genildo Ferreira da Silva

Prof. Dr. João Carlos Salles Pires da Silva

Prof. Dr. José Crisóstomo de Souza

Prof. Dr. José Lourenço Araújo Leite

Prof. Dr. Mauro Castelo Branco de Moura

Profa. Dra. Nancy Mangabeira Unger

Prof. Dr. Waldomiro Jose da Silva Filho

Editor responsável: Jarlee Oliveira Silva Salviano

Revisão: Letícia Rodrigues

Projeto gráfico e capa: Adelmo Menezes Queiróz Filho

Editoração: Marcella Napoli

Impressão e apoio técnico: ASSCOM - EDUFBA

Endereço para correspondência:

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas - FFCH

Estrada de São Lázaro, 197, Federação, 40.240 - 730 - Salvador-Bahia-Brasil

ISSN n° 1806-3616



Sumário

Apresentação

Jarlee Salviano.....7

Ensaaios e Textos

Um farol em meio a escuridão: a construção do caráter na
tragédia grega

Herbert Silva Leão.....9

Concepção de fantasma em Tomás de Aquino

Gilson Damasceno Linhares.....21

A relação entre o mito de Dionísio e a tragédia grega em Nietzsche

Jefferson da Silva Santos33

A crítica nietzschiana à vontade de verdade

Mônica Souza de Oliveira47

Nietzsche e as implicações entre conhecimento e verdade sob o prisma
da linguagem

Gláucia Silva do Nascimento57

Nietzsche, um caminho para a singularidade

Ludimila de Araújo Pereira69

O essencialismo de Karl Marx (1844-1846)

Gedeão Mendonça de Moura.....85

As teses de Marx sobre Feuerbach: uma crítica à religião

Alana de Andrade Santana.....97

Autogestão em Marcuse

Cristian Arão Silva Jesus.....105

O bater de asas brancas: da estiagem ao relampeio. Aproximações à
obra de Luiz Gonzaga

Caique Geovane Oliveira de Carvalho.....121

Por uma ética radical: ensaio sobre os fundamentos ontológicos da relação ser humano-natureza <i>Marcus Gabriel Miranda Santos</i>	139
Sobre a questão da técnica em Heidegger <i>Suzane Costa Lopes Braz</i>	157

Apresentação

Em seu décimo nono ano, a *Revista Argumento* do PET-Filosofia da UFBA (Programa de Educação Tutorial) vem à público com seu número 14, a última edição impressa. A partir do número 15 este veículo de divulgação de trabalhos filosóficos de discentes de diferentes instituições de ensino superior da Bahia e de outros Estados se tornará virtual. Com isto se espera uma maior abrangência na divulgação das pesquisas aqui apresentadas, bem como a melhoria da qualificação da Revista junto aos órgãos institucionais de pesquisa e avaliação de periódicos.

A presente edição da *Argumento* apresenta artigos de estudantes da graduação e da pós-graduação em filosofia da UFBA, bem como de outros cursos (BI, Pedagogia e Ciências Sociais: a preocupação com a interdisciplinaridade é um dos pilares do Programa que coordena a Revista) e outras instituições (UNEB e UESC). Apesar de proporcionar ao leitor a vivência conceitual em todos os ambientes históricos da filosofia (do helenismo antigo aos modernos problemas de fenomenologia, passando pela Escolástica medieval), as temáticas dos textos desta edição apresentam uma predominância nas filosofias genealógicas de Nietzsche e Marx. Sintomático, num contexto social e político raivosso como o nosso, esta ênfase das reflexões filosóficas aqui expostas poderá conduzir a elementos elucidadores para o entendimento das raízes históricas, psicológicas, econômicas e outras implícitas motivações para os dogmáticos radicalismos ideológicos que vêm exigindo, ao cidadão consciente e crítico, a devida preocupação com a manutenção dos valores humanitários e democráticos de respeito pelas diferenças, duramente conquistados nas últimas décadas.

O Grupo PET-Filosofia (que em 2017 completou 10 anos de existência) agradece o apoio da Edufba e dos professores que atuaram na construção de mais esta edição e deseja ao leitor uma boa leitura.

Jarlee Salviano
Tutor do PET-Filosofia

Um farol em meio à escuridão: a construção do caráter na tragédia grega

Herbert Silva Leão¹

Resumo: Este ensaio tem como objetivo refletir sobre a construção do caráter na tragédia grega *Ifigênia em Áulis* de Eurípides a partir de conceitos desenvolvidos por Aristóteles em sua *Poética*. Para tanto, será proposto um percurso que apresentará de forma sucinta as obras em questão com foco nos elementos internos da mimese trágica, visando assim, uma melhor exposição do objetivo proposto.

Palavras-chave: tragédia grega. Eurípides. caráter. forma. conteúdo

“O caráter revela assim sua profunda imbricação na textura do poema dramático: quando se fala de história ou de pensamento, o caráter está lá”.

Dupont-Roc e Lallot



Cena do filme *Ifigênia em Áulis*, de Michael Kakoyannis.

1. Graduando do BI de Artes com ênfase em Gestão e Política da Cultura (UFBA).

O mundo contemporâneo marcado por grandes e drásticas mudanças em seu sistema político-econômico-cultural deflagra uma crise nas artes em geral, tornando-as autorreflexivas para com suas características e sedentas por mudanças de paradigma. Podemos tomar como exemplo, a problematização do conceito de drama ou a construção de textos dramáticos que colocam em xeque o fazer teatral, dando lugar à teatralizações onde texto é mero pretexto ou textos fragmentados e desconexos, preenchidos pelo horizonte de expectativas do espectador para sua fruição. Reflexo da dissolução de sólidos, de certezas e teorias globalizantes, por novas sistematizações que evocam o entrelugar, o performativo, o pós-dramático... Assim este ensaio verifica a importância da teoria estética desenvolvida pelo Estagirita, que através de sua obra, onde trata do provável das representações, analisa de forma arrebatadora a condição humana.

A *Poética* de Aristóteles escrita por volta de 335/323 a.C. (SOUZA, 1993) teve pouca influência na antiguidade devido interesses outros, a exemplo da retórica, da física e da metafísica. A obra passa por um longo período de ostracismo até o fim da idade média quando é resgatada pelos humanistas italianos por volta de 1548. Inegavelmente, a *Poética* é a base iniciática dos estudos estéticos e literários ocidentais, nos traz uma teoria de arte engajada, interessada e com propósito de forma, conteúdo e recepção. Doravante a esse período, exerceu por dois séculos e meio o principal paradigma das manifestações artísticas até o século XVIII, onde sua hegemonia passa a ser contestada pelos pré-românticos alemães contra o classicismo francês.

A poesia (arte literária) é mimese, seja ela narrativa ou dramática. Essa mimese é construída por seu objeto, meio e modo. Por ser congênita ao homem, existe o prazer na identificação da forma original referenciada no ato mimético. Produzi-la ou contemplá-la envolve uma aprendizagem através do reconhecimento. Aqui trataremos da poesia

dramática, especificamente a tragédia, onde sua composição é reflexo de uma ordem e simetria, de um objeto característico, através de uma linguagem ornamentada, sensivelmente apresentada pelo espetáculo cênico, tendo como propósito a depuração de sentimentos baixos de seus espectadores, através da catarse. Na célebre passagem, diz Aristóteles:

É pois a tragédia imitação de uma ação de caráter elevado, completa e de certa extensão, em linguagem ornamentada e com as várias espécies de ornamentos distribuídas pelas diversas partes [do drama], [imitação que se efetua] não por narrativa, mas mediante atores, e que, suscitando o terror e a piedade, tem por efeito a purificação dessas emoções. (ARISTÓTELES, 1979, 1449b)

Destrinchando o conceito de tragédia podemos ponderar que ela é de caráter temporal. O belo na tragédia é composto pela ordem ou sequência lógica entre as partes, portanto um conceito espacial. Podemos localizar também sua extensão preenchida espacialmente, porém apreendida em sua totalidade pela memória responsável pela apreensão da extensão no tempo. Esse espaço-tempo é composto por um começo, meio e fim preenchidos pela mimese. O preenchimento da estrutura se dá através do mito e seus operadores modais: verossimilhança (provável) e necessidade (lógica). (GAZONI, 2006)

Passemos a questão concernente à mimese trágica para que assim possamos localizar a questão do caráter e sua construção dentro da estrutura da tragédia. Segundo Lígia Militz (2003) mimese é imitação, representação de algo provável de caráter universal (genérico) que poderia se abater a qualquer um de nós. Ela possui um processo em construção pelos já citados meios, objetos e modos. Diferente das outras, a mimese trágica possui um quarto elemento de construção que é a catarse, finalidade primordial da tragédia.

A mimese trágica é formada por partes qualitativas em ordem prioritárias, segundo Aristóteles: Mito (enredo), Caráter (construção dos caracteres), Pensamento (demonstração de conhecimento explícito), Elocução (pensamento regulado pela oratória enunciativa), Melopeia (canto) e Espetáculo (o mais emocionante, mas também o menos artístico para o poeta). Podemos distinguir entre as seis partes qualitativas os elementos internos: mito, caráter e pensamento, dos elementos externos: elocução, melopeia e espetáculo. Fiquemos com os elementos internos. Se não podemos separar mito de caracteres, uma vez que o mito se desenrola a partir das ações das personagens onde constroem-se seu caráter e expõem-se sua personalidade, então o caráter e pensamento estão estritamente conectados:

[...] são os elementos que revelam a condição da personagem cuja ação é objeto da imitação. Revelam a personalidade da personagem (caráter) ou sua situação (pensamento). Se o pensamento pode ser definido como a capacidade de dizer o que convém, certamente tal capacidade denota algum tipo de escolha determinada pelo caráter, um julgamento de valor e, assim, um engajamento ético. Se mito, caráter e pensamento são os elementos internos da tragédia, o que, vale dizer, representam o seu aspecto propriamente poético, as demais partes da tragédia seriam, então, os seus elementos externos ou materiais e estariam relacionadas diretamente com a tragédia enquanto encenação, representação teatral. Tais partes são a melopéia, a elocução e o espetáculo. Quanto à elocução do próprio enunciado dos pensamentos por meio de palavras e que deve ter a mesma efetividade tanto em verso quanto em prosa. Trata-se da organização do material verbal, da forma que os objetos da imitação irão tomar no interior do poema trágico. (TOLEDO, 2005)

A construção do caráter se dá através do desenrolar do mito. Os pensamentos e ações do herói determinarão seu caráter na trama. O caráter é a virtude (sabedoria prática) ou prudência de fazer escolhas éticas. Nas tragédias gregas para além das escolhas existe a sorte lança-

da pelas divindades aos heróis que independente de suas ações estarão suscetíveis aos reveses. O caráter não define a felicidade do herói, pois aqui entra a hamartia (falha trágica) que consequentemente pode desembocar na reviravolta dos fatos (peripécia). Cada personagem trágico se mostra de acordo com seu caráter e isso é o mote responsável pela tensão moral que se desenrola. As diferentes maneiras de pensamento opõe-se entre si e essas formas de proceder diz respeito às escolhas do agir:

Aristóteles concentra toda a tensão do drama no momento da ação. Ao definir a tragédia como a imitação de uma ação de caráter elevado, Aristóteles atribui à ação características que se relacionam com o caráter do personagem que está sendo apresentado pelo poeta na tragédia. Diferente da comédia, que imita homens inferiores com o objetivo de fazer uma sátira ao comportamento de homens dessa categoria, a tragédia tem como protagonistas homens nobres e ilustres, cujas ações refletem a grandeza e a elevação moral desses personagens. [...] Inspirando simpatia em razão do seu caráter e determinação, os personagens da tragédia nos são apresentados em confronto com uma situação que precisam enfrentar para resolver. A solução encontrada para o conflito ressalta a honra e a nobreza desses personagens até que, para o espanto de todos, a tragédia vem mostrar que mesmo uma escolha louvável pode no final das contas resultar em um final infeliz. [...] Como elemento participante do caráter, a disposição pessoal do agir direciona o homem no rumo de suas escolhas, mas deixando-lhe sempre aberta a possibilidade de agir de um modo diferente. Essa possibilidade de fazer e agir de modos diferentes configura a contingência do mundo. Prazer e sofrimento impelem ou repelem, respectivamente, os sentidos que são animados pelo desejo, sendo que o homem, dotado de razão, pode contar com ela para aferir as circunstâncias e deliberar o seu modo de agir em cada situação. (CAMPOS, 2012)

Após discorrermos acerca de alguns conceitos essenciais da Poética para reflexão e análise proposta, passemos a questões referentes às

características da obra de Eurípides para assim identificá-las em *Ifigênia em Áulis*. Eurípides, um dos três grandes tragediógrafos atenienses, viveu num momento conturbado e cheio de contradições para a cultura grega. Os gregos passavam por profundas mudanças em sua cultura, política, moral e religiosa, com a vitória dos espartanos na guerra do Peloponeso e a queda da democracia ateniense. O desencanto do mundo após a desumanização causada pela guerra que durara cerca de 25 anos e que marcara o início do declínio da civilização grega foi o cenário que estava por trás das tragédias de Eurípides. Isso o leva a questionar a condição humana através de suas obras. De espírito iconoclasta o tragediógrafo passa a questionar a tradição, abrindo passagem para novas formas de pensar e conceber sua arte. O grande tema que engloba suas obras é a Escolha.

Eurípides foi o que mais aproximou a realidade quotidiana do homem de sua época ao drama. Eurípides apresenta-nos a (re)encenação de ideias e falhas, problemas e conflitos, como se quisesse atizar nossa reação e nossa vontade de solucioná-los. A ênfase nos conflitos históricos e no caráter das personagens em detrimento da ação acentua o páthos em sua obra. Sua tragicidade é de uma sentimentalidade exacerbada, enriquecida por pensamentos e reflexões. Eurípides realiza na verdade é uma racionalização da tragédia, consoante ao questionamento filosófico de sua época. Mas para compensar a perda da qualidade estética, ele apela para o patético e mais a crítica da estrutura política. (MARQUARDT, 2007)

A obra euripidiana nos mostra que a época dos grandes heróis e de grandes feitos passara. A emoções, paixões e o sofrimento do herói são introjetados na tragédia grega com força maior. A reflexão subjetiva marcada pelas dúvidas sobre o agir, ou seja, a psicologização das ações dos heróis coloca a personagem de caráter elevado a refletir sobre sua posição. A exemplo do prólogo de *Ifigênia em Áulis* onde o rei Agamêmnon, comandante das tropas que tentam seguir para Tróia

em busca de honrar os gregos e Menelau, seu irmão, que teve sua bela esposa Helena seduzida e raptada pelo troiano Páris, filho de Hécuba, questiona sua nobre posição a um velho escravo, afirma que inveja os que vivem no anonimato, que vivem sem perigo e não se preocupam com glórias. O velho escravo o responde da seguinte maneira:

VELHO

Não é possível concordar com tais palavras
vindas dos lábios de um homem tão poderoso.
Atreu, teu pai, não te engendrou, rei Agamêmnon,
para ser dono de todos os bens da vida
ao mesmo tempo e sem que nada te faltasse.
O teu destino é sentir alegria e dor;
és filho de mortais e, satisfeito ou não,
terás de obedecer à vontade dos deuses.

Esse questionamento advindo de Agamêmnon dá-se pela adivinhação de Calcas que informa ao rei que a deusa Ártemis impede o exército de seguir viagem, suspendendo assim os ventos, e para que isso se reverta, é necessário a imolação de sua filha, a virgem Ifigênia. O rei Agamêmnon encontra-se imerso em dúvidas, o que mostra um caráter frágil e demasiado humano, o enredo parece suspenso, os ventos estão suspensos, há aqui uma forte crítica de Eurípides à guerra. A queda do herói suscetível a paixões e fraquezas traz questões cotidianas de um homem comum.

Arte grega – Menelau ataca Helena de Troia

Com o desenrolar da trama e dos fatos Agamêmnon apesar de ter um caráter ponderado é movido pela ambição, não quer perder seu poderio e resolve seguir o querer divino. O personagem Menelau é construído de forma caprichosa e vingativa, colocando todo um povo à guerra para resgatar seu troféu (a bela Helena de Tróia) e curar seu

orgulho ferido, o rei Agamêmnon utiliza-se de um embuste para conseguir o que quer. Um embuste é a mentira repleta de astúcia usada para enganar ou prejudicar uma pessoa. Ele solicita a presença de sua filha Ifigênia, em Áulis, mentindo sobre um suposto casamento com Aquiles. Apesar de todo desenrolar ser por escolhas feitas pelo rei, ele segue em seu discurso dizendo deixar que a sorte siga seu curso da melhor maneira. Podemos notar também no discurso de Menelau em prol de seus objetivos uma elevação na mudança de opiniões tomadas no que concerne a um bem maior, onde essa mudança de comportamento faz parte do caráter de homens bem formados. O coro na tragédia comporta-se como um espectador idealizado, um crítico do drama. Em certa fala, diz o coro: “a índole realmente boa revela-se pela conduta”.

Falemos de Ifigênia, heroína por acaso, ilustre representante de uma nobre família. Ela muda completamente de posição em relação ao seu destino ao seguir do mito. Tida como a filha mais querida de seu pai, ao descobrir que foi escolhida pela deusa Ártemis para ser imolada e a decisão foi consentida pelo próprio, passa a suplicar por misericórdia, até que toma a decisão final de se entregar, e enfrentar a morte de forma gloriosa e nobre. O que nos toca na construção dos caracteres nessa tragédia advém da narrativa simbólica imagética: é o pai que deu vida à filha é o que decide levá-la à morte. Os pensamentos e a conduta de Ifigênia tornam-se heroicos. “A poesia trágica se baseia na ideia de sacrifício; A morte trágica tem o duplo significado de enfraquecer o velho direito dos olímpicos e como principiadora de uma nova colheita da humanidade, oferecer o herói em sacrifício ao deus desconhecido.” (BENJAMIN, 2012)

Ifigênia é encaminhada para o templo da deusa Ártemis para ser imolada, oferecida em forma de sacrifício. Eurípidés recorre ao recurso do *deus ex machina* para o desenlace do mito. A divindade no fim da peça se manifesta e Ifigênia desaparece misteriosamente, é substituída

por uma corça, como se a deusa tivesse poupado o sangue da inocente virgem. O recurso do *deus ex machina* representa a salvação ou o auxílio inesperado, numa situação extremamente difícil. Alguns estudiosos, assim como o crítico britânico H. D. F. Kitto, cogitam que Eurípides preferiu assim por não gostar da peça ou por se sentir incapaz de concluí-la. Outros dizem que essa tragédia foi finalizada por um sobrinho de Eurípides, após a morte do tragediógrafo.



The anger of Achilles de Jacques Louis David - Aquiles, Clitemnestra, Ifigênia e Agamêmnon.

Para refletir e analisar a construção do caráter na tragédia grega precisamos tocar em vários outros pontos e assuntos que dizem respeito às várias circunstâncias da formação ética, coletiva e cultural na Grécia antiga, resgatando assim o conceito de homem, essencial na construção do caráter. De acordo com o que foi levantado sucintamente aqui, podemos verificar que as escolhas e decisões reivindicadas pelos homens, que se refletem na mimese das tragédias, são responsáveis pelo progresso, continuidade e o devir humano, o que a narrativa tão bem nos

demonstra através da verossimilhança com a vida. tomadas pelo homem, bem como na tragédia grega dão progresso à vida, a narrativa, ao acontecimento. Na obra euripidiana, a relação com o divino também voga nos destinos, existe um decantamento racionalista e introdução de um idealismo fortemente conectado à estrutura social de extrema importância para as possibilidades dos caminhos e escolhas humanas.

Vimos que o caráter é submisso ao enredo, porém o elemento que mais permanece em nossas mentes são os caracteres, pois vivem em nossas mentes com vitalidade. O caráter é o modo de ser, características próprias que envolvem personalidade e temperamento. O caráter é construído através de sinais “na realidade se situa acima do imediatamente visível” (BENJAMIN, 2012), já na tragédia ele necessita ser exposto, através do pensamento e elocução das personagens.

Referências

ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores)

BENJAMIN, Walter. *Destino e Caráter*. In: _____. O anjo da história. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

CAMPOS, Joyce N. *Ação, Destino e Deliberação na Tragédia Grega e na Ética aristotélica*. Goiânia: Universidade Federal de Goiás - Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2012. (Dissertação de Mestrado)

COSTA, Lígia Militz. *A Poética de Aristóteles*. São Paulo: Ática, 2003.

EURÍPIDES. *Ifigênia em Áulis; As Fenícias; As Bacantes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

GAZONI, Fernando M. *A Poética de Aristóteles: tradução e comentários*. São Paulo: Universidade de São Paulo – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2006. (Dissertação de Mestrado)

MARQUARDT, C. R. *Ifigênia em Áulis: a função religiosa, o papel das mulheres e a simbologia do sacrifício na tragédia euripídiana*. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Tese de Doutorado – Pós Graduação em Literatura Comparada, 2007.

TOLEDO, Alexandre Mauro. *Mimesis e tragédia na Poética de Aristóteles*. Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, 2005. (Dissertação de Mestrado)

Concepção de fantasma em Tomás de Aquino

Gilson Damasceno Linhares¹

Resumo: O presente artigo tem por objetivo, apresentar a importância da noção de *fantasma* na teoria do conhecimento de Tomás de Aquino. Para isso iremos fazer uma análise do processo de formação dos *fantasmas* a partir da experiência sensível, dos dados recebidos pelos órgãos sensíveis até chegar ao sentido interno da *imaginação* que produz com tais dados o próprio *fantasma* enquanto representação da experiência sensível. Após analisarmos tal formação do *fantasma*, faremos uma análise dos dois modos como o *fantasma* se relaciona com o intelecto humano. O primeiro modo é denominado por Tomás de *Abstração*, que é a relação entre o *intelecto agente* e o *fantasma*, nesta relação o *intelecto agente* desconsidera a matéria que individualiza a coisa e considera apenas sua forma essencial, para conhecer a forma universal. O segundo modo é denominado de *Conversão*, que é a relação entre o *intelecto possível* e o *fantasma*, o *intelecto possível* forma um conceito após o ato abstrativo e solicita à faculdade imaginativa uma imagem que corresponda ao conceito, para conhecer a coisa particular.

Palavras-chave: Fantasmas. Abstração. Intelecto. Imaginação. Conversão.

O principal objetivo deste texto é analisar qual é o conceito de fantasma presente na filosofia Tomista, baseando-se principalmente nas questões 78 e 84 da *Suma de Teologia*², como este é formado e quais são as duas relações que o *fantasma* tem para com o intelecto no processo do conhecimento humano, a saber, no ato *abstrativo* e na *conversão ao fantasma*.

O *fantasma* é um modo de apreensão instantâneo do intelecto sobre as afecções recebidas pelos sentidos. Segundo Tomás o ser humano não pode conhecer coisa alguma sem recorrer aos fantasmas que pretendem representar às experiências sensíveis, então a operação intelectual depende simultaneamente dos sentidos como vimos na seção anterior. Os *fantasmas* cumprem, segundo Pasnau (PASNAU, 2004, p. 279), algumas funções fundamentais para a formação do conhecimento humano, duas aparecem com destaques: 1- Fornecem os elementos básicos que possibilitam a formação dos conceitos e 2- Fornecem os conteúdos atuais do pensamento. Assim a fonte natural de onde o in-

1. Graduando em filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA).

2. Suma de Teologia será referida como ST.

telecto obtém as informações que precisa para conhecer as coisas são: Os *fantasmas* que são as representações dos dados reunidos a partir da experiência sensível, são imagens individuais que possuem certa semelhança com os corpos do mundo externo, são ainda o resultado do modo como os corpos físicos afetaram os nossos órgãos dos sentidos. Mas, o que é percebido pelos sentidos? As qualidades sensíveis das coisas. A afecção recebida pelos sentidos das qualidades sensíveis ocorre uma ação das coisas sensíveis sobre os nossos sentidos, o nosso intelecto se relaciona com o fantasma das coisas sensíveis produzida pela faculdade da imaginação de duas formas conforme se segue.

A relação entre o *intelecto agente* e a *imaginação*, aparece da seguinte maneira como Tomás expressa em *ST I^o q. 85 a. 1* “o nosso intelecto abstrai as espécies inteligíveis dos fantasmas”. Nesta relação à *imaginação* apresenta ao intelecto agente uma imagem da coisa sensível, e este abstrai à espécie inteligível de tal representação, após isso o *intelecto agente* para concretizar o processo de conhecimento, apresenta tal espécie no *intelecto possível* e este ao ser informado produz o conceito como resultado deste processo. A outra relação, é a do *intelecto possível* com a *imaginação* denominada por Tomás na *ST I^o q. 84 a. 7* “Daí para que o intelecto conheça em ato seu objeto próprio, é preciso que se volte para as representações imaginárias a fim de considerar a natureza universal existente no particular”; tal ato é denominado de *conversão ao fantasma*.

Após o processo inicial de conhecimento que é a relação abstrativa vista acima, o *intelecto agente* obteve o objeto próprio do *intelecto possível* que é a natureza universal, que existe na coisa, após isto o *intelecto possível* produz o conceito, a conversão ao *fantasma* se dá no momento de atualização desse conceito, quando o *intelecto possível* exige da *imaginação* uma imagem atual da coisa que se refere ao conceito, para que agora possamos atualizar o conceito e aplicá-lo aos particulares.

A necessidade de se recorrer à imagem se dá pelo fato do nosso objeto de conhecimento ser a *quididade* da coisa sensível e existir unido à matéria corpórea, individual. Por exemplo, se em nosso *intelecto possível* temos atualmente o conceito do animal gato, o nosso intelecto exige da *imaginação* uma imagem de gato para nos auxiliar no pensamento atual. Voltemos agora ao processo do *fantasma*, sendo o *fantasma* um resultado, ele é a reunião do que os sentidos lhe transmitiram, não sendo, portanto, apenas o próprio ato da sensação visual, mas ele é o resultado de uma complexa atividade desenvolvida, que compreende vários estágios que fazem a transição entre os dados sensíveis.

Como visto os órgãos dos sentidos atualizam a atividade da potência sensitiva da alma, Pasnau destaca que a capacidade sensitiva da alma possui para Tomás, duas estruturas, que dizem respeito aos *sentidos internos* e os *sentidos externos*, como apresentados na seção anterior (PASNAU, 2004, p. 280). Os sentidos internos já se encontram em ato de alguma maneira, já os sentidos externos se encontram em potência em relação ao mundo material, ou seja, eles são passivos e precisam sofrer uma ação dos objetos do mundo externo para entrarem em ato. A parte *externa* dos sentidos é constituída basicamente pelos nossos órgãos dos sentidos, esta parte dos sentidos recebe aquilo que Tomás denomina de *species sensível* ou a estrutura formal do objeto sensível. Apesar de captar a matéria individual através dos *sentidos externos* tal *species sensível* que é uma semelhança da coisa material que nos afetou é retida pelos sentidos internos ao modo de semelhança da coisa sensível, pois é transformada numa imagem da coisa individual.

Os sentidos internos recebem estes dados percebidos pelos *sentidos externos* e tem um papel bem definido como veremos a seguir, que é o de apresentar ao intelecto uma representação da coisa sensível sobre a qual ele (o intelecto) poderá extrair a parte *species inteligível* da coisa, isto é, a parte formal aquilo pelo qual o *intelecto possível* pode

conhecer. A estrutura dos *sentidos internos* está dividida em quatro faculdades internas: o *sentido comum*, a *imaginação*, o *poder cogitativo* e *memória*. Estes *sentidos internos* são necessários para que o intelecto humano possa acessar os dados sensíveis, por que eles dão a capacidade ao ser humano de preservar as afecções sensíveis, dentre os sentidos internos apresentados, três são as faculdades internas responsáveis por preservar as afecções sensoriais: o *sentido comum* é responsável por recolher e preservar inicialmente estas sensações, este sentido interno é como que um intermediário que estabelece uma conexão entre os sentidos externos e internos, apresentando ainda a conexão entre a sensação e o objeto que causou determinada sensação.

Tais dados são conduzidos para a segunda faculdade interna. A *imaginação (fantasma)* que representa do modo mais semelhante possível o modo como os sentidos foram afetados, é preciso destacar aqui, que apesar desta faculdade se chamar *imaginação* ela não tem a mera função de transmitir imagens, mas *representações* de acordo com o órgão do sentido que foi afetado, então ao mesmo tempo em que ela representa o cheiro percebido, também representa o som objeto do sentido auditivo e assim sucessivamente. A terceira faculdade é a *memória*, esta preserva o que foi apreendido pela faculdade do *poder cogitativo* uma espécie de razão particular, pois está ligada a sensibilidade, o que foi preservado já carrega uma intenção, pois o *poder cogitativo* distingue as sensações que nos foram afetadas como convenientes ou inconvenientes, assim há uma discriminação ante a experiência a ser preservada na *memória* e a sensação recebida, a conveniência de fugir ou de se aproximar dela. Percebemos então que estas três faculdades o *sentido comum*, a *imaginação* e a *memória*, tem como função a preservação das experiências sensíveis, contudo as lembranças mais gerais se referem aos *fantasmas* produzidos pela *imaginação*, enquanto que uma lembrança associada a alguma experiência particular passada se recor-

re à *memória*. Portanto em Tomás as faculdades da *memória* e o *poder cogitativo* estão conectados, já que o último discrimina as experiências como convenientes ou inconvenientes.

Mas uma questão pode ser colocada, o que garante a semelhança dos *fantasmas* com os objetos sensíveis? Como vimos o fantasma não é uma construção arbitrária, mas que tem seu fundamento na coisa sensível e nos dados recolhidos de cada um dos sentidos. Mas como abordamos anteriormente a relação entre o *intelecto possível* e a *imaginação* podemos levantar uma questão no que diz respeito à *conversão*. Como Tomás apresenta na *ST I^o q. 85 a. 2 res. 3*, o intelecto possível tem a capacidade de *compor/dividir*, podendo, portanto, produzir novos conceitos ainda que estes não tenham sido apreendidos através da experiência sensível, formando então conceitos fictícios e como vimos anteriormente, para pensar ou atualizar um conceito tal intelecto solicita como apoio, em tal ação, uma imagem para representar tal conceito. Assim, a *imaginação* executa, ainda que subordinada, neste caso, ao *intelecto possível*, outro papel de *composição/divisão* de imagens, podendo produzir imagens diferentes das coisas apreendidas através da experiência sensível. Contudo, esta operação nos permite que sejamos capazes de formar imagens nunca vistas na realidade, como um elefante rosa, por exemplo, ou um centauro. (*ST I^o, q. 85, a. 2 ad. 3*) Ora, sendo a imaginação esta faculdade capaz, neste caso, de subordinação ao *intelecto possível*, de produzir imagens nunca vistas na realidade, ela não poderia nos conduzir a experiências ilusórias? Para Tomás a *imaginação* não desempenha o papel de produzir experiências sensíveis, distante disso ela é apenas uma maneira que a alma humana utiliza para organizar e armazenar o modo como os objetos sensíveis afetaram a nossa sensibilidade, assim a *imaginação* não é um sentido de percepção. Todavia, segundo Pasnau comenta, Aquino em algum momento se remete a um princípio sensível (*sentido comum*) da alma no seu livro

Sentença sobre a Alma III, lec. 3, que pode produzir tais experiências, denominado *sentido comum* (PASNAU, 2004, p. 282). Tal princípio pode produzir experiências sensíveis ilusórias, já que todas as afecções sensitivas podem ocorrer através da mudança do nosso estado físico. Por exemplo, quando estamos acordados e plenamente conscientes, conduzimos espontaneamente as informações (espécies) apreendidas e preservadas internamente, ou seja, uma lembrança. Obtemos nesse caso a lembrança diretamente dos tesouros (*sentidos internos*) isto é, da *imaginação* e da *memória*, e tal princípio sensível produz as experiências sensíveis ilusórias com base nestas experiências anteriores.

Somente após este movimento de passagem do que foi armazenado pela *imaginação* e pela *memória* para o *sentido comum* (parte da alma que possibilita as sensações) é que se torna possível a produção ilusória de alguma coisa. Ou ainda, em um estado de doença em que o sujeito perceba as coisas de modo confuso, aí com base no que a *imaginação* recolhe dos sentidos ela irá produzir ilusões, não propriamente a experiência falsa, já que a produção do *fantasma* ocorre somente após a experiência sensível, porém ela fornece tal representação falsa para o sentido comum e este reproduz a experiência. Mas, Tomás reforça ainda que em um estado saudável não ocorrerão tais situações.

Após verificar as operações realizadas pelos *sentidos internos* e *externos*, notamos que os nossos órgãos dos sentidos são passivos em relação às ações dos objetos do mundo externo, que captam a *species sensível* da coisa, neste momento a apreensão da coisa é tomada num aspecto material e individual este é o primeiro estágio da apreensão humana. Depois que os sentidos são afetados pelos objetos sensíveis o *sentido comum* conduz os dados recolhidos dos sentidos até a *imaginação* que recebe tais sensações, reúne todos os dados numa representação (*fantasma*) que é semelhante à coisa sensível e produz uma imagem da coisa, que ao contrário dos órgãos dos sentidos, esta facul-

dade sensível interna, representa a apreensão como uma substância composta, portanto, o *fantasma* compreende tanto a forma quanto à matéria neste *fantasma* a coisa é tomada no mesmo grau tanto forma quanto matéria. Portanto, a *imaginação* não é um sentido interno totalmente passivo, mas tem uma capacidade ativa na formação de imagens.

Pasnau entende que no processo de apreensão tal ato ocorre em diferentes graus, os sentidos, por exemplo, apreendem mais o aspecto material do que a forma da coisa, na direção contrária, o intelecto apreende mais a parte formal do que a parte material da coisa. (PASNAU, 2004, p. 283) O *fantasma* preserva os aspectos materiais, pelo fato de ser uma faculdade ligada aos sentidos, contudo, sem dar tanta ênfase a esta parte da coisa apreendida, como fazem os órgãos sensíveis, porém elas preservam também em potência a essência da coisa que ela representa, sendo, portanto, algo que é potencialmente cognoscível ao intelecto. De modo que o fantasma ao não dar destaque nem a forma nem a matéria, mantém as características de ambos ‘equilibradas’ enquanto substâncias compostas (forma/matéria), permanecendo sua constituição hilemórfica (WHITE, 2005, p. 132-133). Após a formação do fantasma este é apresentado ao nosso *intelecto agente*, porém, como vimos o fantasma preserva ainda os aspectos formais e materiais em graus parelhos, de modo que o *intelecto possível* não tem acesso direto ao objeto que lhe é próprio, ou seja, a essência das coisas. É preciso então que o *intelecto agente* abstraia a natureza a partir do *fantasma*, esta estrutura da forma apreendida a partir do *fantasma* é o que Tomás chama de *espécie inteligível*³. Nesta operação inverte a prioridade que foi dada nos sentidos, agora a forma é apreendida em um grau mais forte do que a matéria, depois que o *intelecto agente* abstrai a forma do *fantasma* ele imprime tal natureza no *intelecto possível*, que existe como uma tábula rasa, onde não traz nada escrito, assim o *intelecto possível*

3. Essa essência é o que permite a universalidade.

que recebe aquilo que estava apenas em potência no fantasma, à sua inteligibilidade e isto possibilita uma mudança de estado do *intelecto possível* à passagem da potência para o ato, pois agora tem o objeto que lhe é próprio a disposição.

Contudo, Aquino não apresenta este tipo de distinção de graus na apreensão humana do modo como Pasnau entende, todavia segue o princípio: “o recebido está no recipiente ao modo do recipiente”. Portanto, parece que não há um jogo de menor ou maior, materialidade ou imaterialidade, antes Tomás diz explicitamente:

E, semelhantemente, o intelecto recebe, ao seu modo, imaterial e imovelmente, as espécies móveis e materiais dos corpos; pois o recebido está no recipiente ao modo deste. Logo, deve-se concluir que a alma, pelo intelecto, conhece os corpos por um conhecimento imaterial, universal e necessário. (TOMÁS, 2006, p. 83)

O fato é que a composição hilemórfica (forma/matéria) se apresenta ao sujeito que conhece, porém cada parte do composto que é o ser humano que é capaz de apreender as coisas que lhe aparecem, recebe aquilo que lhe concerne, o intelecto que é a parte formal humana capta os aspectos formais da coisa, enquanto que os sentidos captam as qualidades sensíveis. Na apreensão dos sentidos não há um grau menor do aspecto formal, o que se apresenta é o composto, todavia Aquino diz que os sentidos só podem conhecer os aspectos materiais. O mesmo ocorre com o intelecto que só conhece aquilo que é imaterial, a imaterialidade é a condição da inteligibilidade segundo Aquino e mesmo quando há alguma consideração da matéria diante da espécie inteligível, tal matéria é abstrata, pois se trata de uma espécie imaterial e, portanto universal. (ST. I^o, q. 84, a. 2)

Podemos concluir então, que o intelecto apreende a coisa de modo distinto a maneira como esta coisa existe na realidade⁴. Porém, vimos

4. “O recebido está no recipiente ao modo do recipiente”.

que o ato abstrativo exercido pelo *intelecto agente* é necessário e o responsável pela realização do conhecimento, ele transforma o que foi apreendido pelos sentidos, que era apenas potencialmente inteligível para o intelecto, e após se debruçar sobre o *fantasma* e abstrair a forma desta representação, transforma o que foi apreendido pelos sentidos em algo atualmente inteligível. Parte do intelecto, a parte denominada *intelecto possível*, que após o ato acima passa a produzir os conceitos, os conceitos são o modo da mente expressar o que diz respeito à essência.

A faculdade imaginativa como nós vimos possui uma segunda operação, a de apresentar a representação sensível para as outras faculdades, entre elas, o *fantasma* tem como função apresentar imagens para o nosso intelecto. Em uma descrição operacional a faculdade da *imaginação (fantasma)* imprime a representação construída a partir dos dados sensíveis recebidos pelos órgãos para duas faculdades da alma, a saber: a razão e o *sentido comum*. Façamos uma breve retomada das capacidades do *fantasma*, o que ele é e a importância do seu papel mediador.

Os *fantasmas* são os dados recolhidos de cada um dos sentidos, como vimos ele desempenha três atividades: organizar as informações que recebemos pelos sentidos, representar de modo semelhante à coisa sensível e apresentar o *fantasma* ao *intelecto agente*. Por que é necessário um intermediador entre o intelecto e os sentidos?

O sentido e a imaginação são os responsáveis pela apreensão das coisas no particular, única maneira de o intelecto se deter sobre a quiddidade delas que é o seu objeto próprio de conhecimento. (TOMÁS, 2006, p. 119)

Aqui Tomás apresenta novamente a distinção de objetos que são apreendidos entre o corpo (sentidos) e a alma (intelecto). Em outro momento ele reforça esta ideia dizendo: “O intelecto diz respeito ao necessário e que se apresenta sempre do mesmo modo. Ora, os corpos são mutáveis e não se apresentam sempre do mesmo modo. Portanto,

a alma não pode conhecer os corpos pelo intelecto.” (TOMÁS, 2006, p. 77). Assim percebemos que o corpo e o intelecto conhecem apenas coisas de naturezas semelhantes a sua. O intelecto está em um extremo de apreensão: o ser inteligível portanto o intelecto apreende sempre de modo imaterial, universal, necessário, enquanto que os objetos sensíveis tem um ser material, singular, contingente (ST I^o, q. 84, a.8, Respondeo)⁵. Então se faz necessária uma atividade que reúna aquilo que foi obtido pelos sentidos e apresente ao intelecto de uma maneira que ele possa ter acesso, é preciso que a faculdade imaginativa pegue estes dados sensíveis e os transforme numa imagem da coisa sensível (Forma da coisa sensível), isto é entregue a imagem de um singular enquanto *species sensível*, ou seja, apresente ao intelecto o singular de modo imaterial, para intermediar estas duas naturezas, já que o fantasma não se apresenta num grau de materialidade tão forte quanto os sentidos. Carlos Arthur Nascimento ainda fala sobre o fantasma como intermediador:

(...) é o indivíduo humano quem por seu intelecto ativo e recipiente, não por que se confronte com um intelecto transcendente ou se volte para ele, mas por que se confronta com as imagens ou fantasias que os sentidos lhe proporcionam. O acesso às realidades imateriais transcendentem tem de passar necessariamente pelo trato com o mundo material; (...) (NASCIMENTO, 2006, p. 39)⁶.

Este processo demonstra o porquê o intelecto não pode fazer um julgamento perfeito se não for se debruçando o fantasma formado a partir das afeções sensíveis, assim o ponto de partida para o julgamento do intelecto são sempre os *fantasmas*.

5. “(...) o objeto próprio do nosso intelecto é a natureza da coisa sensível.”

6. Introdução: As questões da primeira parte da suma de teologia de Tomás de Aquino sobre o intelecto humano.

Referências

AQUINO, Tomás de. *Suma de Teologia*. [Primeira parte, Questões 84-89]. Edição Bilíngue. Trad. C. A. R. do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2006.

NASCIMENTO, C. A. R. “As questões da primeira parte da Suma de Teologia de Tomás de Aquino sobre o conhecimento intelectual humano”. In: TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teologia*. [Primeira parte, Questões 84-89]. Edição Bilíngue. Trad. C. A. R. do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2006, p. 9-39.

PASNAU, Robert. *Thomas Aquinas on Human Nature, A philosophical Study of Summa theologiae I^o 75-89*. Cambridge University Press, 2004.

GÍLSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

SPRUIT, L. *Species Intelligibilis from Perception to knowlegde*. In: Brill's Studies in Intellectual History. Leiden – New York – Koln, 1994.

WHITE, A. L. *The Picture Theory of the Phantasm*. Tópicos 29 (2005), p. 132-133.

A relação entre o mito de Dionísio e a tragédia grega em Nietzsche

Jefferson da Silva Santos¹

Resumo: Esse artigo tem como objetivo apresentar a relação intrínseca que existe entre o mito de Dionísio e o surgimento da Tragédia Grega apresentada por Nietzsche na obra *O nascimento da tragédia*. Nesse contexto, Apolo e Dionísio simbolizam, cada um, uma força/impulso que são parte do que há de essencial na arte, no homem e até na própria natureza. Desse modo, Apolo, o deus do sol, representa a força essencial humana do limite, da contemplação, da harmonia, da beleza, da aparência, da simetria e do uso da racionalidade. Já Dionísio, deus do vinho, representa a reconciliação do homem com a natureza, a força do instinto, a embriaguez, o sexo e o sofrimento. No entanto, em seus primórdios, a arte trágica surge como um culto ao deus Dionísio. Sendo assim, Dionísio representava a dor, o sofrimento, a devastação e, por outro lado, era também a expressão da vida em seu aspecto mais primordial. O mito de Dionísio aparece em *O nascimento da tragédia*, como metáfora para trazer à tona a dimensão ontológica do sofrimento. Portanto, o dionisiaco é a parte prevalecente na essência da arte trágica e só compartilha esse espaço com o apolíneo quando a tragédia começa a dar espaço para aspectos racionais, como o diálogo. Com isso, o dionisiaco começa a perder seu lugar de direito e sinaliza para a decadência da arte trágica.

Palavras-chave: Apolíneo. Dionisiaco. Tragédia. Mitologia. Nietzsche.

As origens da tragédia grega

Na obra *O nascimento da tragédia* (1872), sobretudo das seções 7 até 11, Nietzsche propõe-se inicialmente a fazer uma investigação sobre os primórdios da arte trágica. Sendo assim, ele nos apresenta primeiro o que diz a tradição histórica, que afirma que a tragédia se originou do coro trágico, isto é, em seus primórdios a tragédia era somente coro. Portanto, nessa perspectiva, a tragédia na Grécia arcaica estava centrada numa representação da esfera sociopolítica da polis. Já na perspectiva nietzschiana, o coro ultrapassava esses limites descritos pela tradição, e a tragédia posteriormente mostrou-se como um gênero artístico que integrava muito mais que uma mera representação sociopolítica da realidade.

Nietzsche, na seção 6, apresenta a visão de Schlegel a respeito do coro trágico. Segundo esse último, o coro é a representação da

1. Graduado em filosofia pela Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC).

multidão, onde todas as suas peculiaridades são condensadas e assim essa multidão torna-se o “espectador ideal”. Na encenação trágica o assombro é o primeiro sentimento despertado, pois a multidão percebe seu reflexo no coro. O segundo sentimento é o da apropriação do espetáculo como uma obra de arte, mas que de alguma forma expressa o quanto é tênue a linha divisória entre a arte e a vida. Por isso a visão política ou religiosa da tragédia se mostra limitada e insuficiente para Nietzsche. Em seu livro, *Para não ler ingenuamente uma tragédia*, Rachel Gazolla descreve como era essa relação entre os gregos e a arte trágica.

[...] a encenação trágica é, ela mesma, purificatória, na medida em que faz com que os assistentes do drama vivenciem as problemáticas dos personagens, geralmente relacionadas à própria vida política da cidade, ao dia-a-dia de cada um, aos valores de ontem e aos daquele momento, repassados durante a encenação. A memória de uma raça é reconstruída no teatro para ser orgulhosa de si ou para interrogar-se. Isto significa dizer que o grego assistente do drama trágico reconstrói na sua própria identidade cívica enquanto pessoa, no teatro. (GAZOLLA, 2001, p. 29)

Assim, a tragédia precisa do espectador para ser o que é, e o espectador, ao participar da encenação, percebe que também precisa da tragédia para ser o que é. O conjunto que forma o coro trágico, rompe as barreiras da individualidade entre os homens e com isso a vida mostra-se impetuosa e alegre.

Era desta maneira que os helenos nutriam sua vontade e prazer em viver. O homem cria a arte e a arte o ajuda a encarar a vida, ou seja, os gregos estabeleceram uma relação recíproca entre a vida e a arte. Sobre esse aspecto, poderíamos questionar:

Por que nos falamos tão de perto das tragédias? Porque há nelas o drama universal do homem envolto em suas afecções, na natureza, no sagrado e no profano, em seus limites e deslimites. Nietzsche adivinhou essa força

e reconheceu como Dionísio atravessando a tragédia e desnudando o que há de eterno e ilogicizável no homem, um ser dividido, tensional, limitado, por isso mesmo frágil. Isso é o atemporal, aquilo que é sempre reconhecido. (GAZOLLA, 2001, p. 25)

Quem responde a estes questionamentos é o próprio Nietzsche, afinal, segundo a sua compreensão é a necessidade de arte que dá origem a tragédia, e essa necessidade surge a partir da angústia dos gregos perante a realidade, que se mostrava absurda e vazia, assim como sua própria existência². Neste cenário a arte surge como algo que pode tornar essa existência de algum modo suportável. A arte sublima e domestica o horrível da existência. Assim, pelo que Nietzsche nos ensina, é no coro que a tragédia tem sua origem, e o Sátiro é o ser que sintetiza a relação entre o homem, a vida, a arte e os mistérios de Dionísio, uma vez que a arte trágica surge como um culto a esse deus.

O coro primordial

O coro, na perspectiva nietzschiana, é o ponto central da discussão sobre a criação estética da Tragédia Grega (NIETZSCHE, 2007, p. 53). Nietzsche apresenta a figura do sátiro como a personificação da sabedoria trágica, ou seja, para os gregos o sátiro era uma espécie de porta-voz do deus Dionísio e por isso seus discursos expressavam a verdade sobre a vida. Essa crença na sabedoria trágica do sátiro talvez nos mostre o porquê de os gregos arcaicos serem notoriamente mais dionisíacos que apolíneos. Por isso, o coro na tragédia era composto

2. Aqui é possível notar a influência da filosofia schopenhaueriana sobre o modo como Nietzsche descreve a condição da existência humana. Em *Parerga e paralipomena*, Schopenhauer afirma que o sofrimento é o único sentido/razão que a vida possui, ou seja, o sofrimento é regra e não exceção e está ligado intrinsecamente à existência humana. Para Schopenhauer, o motivo por trás do sofrimento não é o conhecimento, mas sim a obstrução da vontade. No entanto, Nietzsche não vê o sofrimento como uma fonte de pessimismo, mas como uma maneira de adquirir conhecimento sobre a existência e reafirmar a vida a partir disso. Ver SCHOPENHAUER, A. *Parerga e paralipomena*. Tradução de Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Nova Cultura, 1988. (Os pensadores).

por Sátiros, pois, era a função deles anunciar o deus Dionísio, além de disseminar a sabedoria dionisíaca. A respeito disso, o filólogo Carl Kerényi destaca:

Esses coros não representavam os inimigos de Dioniso. Ao contrário, há bons motivos para supor que “fraternidades dionisíacas” existiram em Atenas, e por toda a Ática. Eram grupos de homens que, semidisfarçados de animais, desempenhavam papéis de companheiros míticos do deus, portadores de sua qualidade fálica. (KERÉNYI, 2002, p. 279)

Nietzsche passa em revista as teorias estéticas do seu tempo sobre o coro. O primeiro é Schiller, que diz que “o coro é uma muralha viva contra a realidade assaltante, porque ele – o coro de sátiros – retrata a existência de maneira mais veraz, mais real, mais completa do que o homem civilizado, que comumente julga ser a única realidade” (NIETZSCHE, 2007, p. 54). A linguagem poética usada pelo sátiro é um modo metafórico e incomum de expressar qualquer tipo de conhecimento. Entretanto, a poesia não é, para o homem dionisíaco, uma mera narrativa ou descrição fantástica e sem nexo da realidade, mas sim um modo de dizer a verdade que se recusa a assumir uma postura linear, previsível, conceitual, isto é, apolínea.

O segundo é Schlegel. Nietzsche mostra que a descrição feita por Schlegel está focada numa explicação para a estrutura na qual o coro se apresenta, pois a relação entre espectadores e o coro não era como concebemos em uma peça teatral na modernidade ou na contemporaneidade. Nietzsche expõe que para Schlegel:

O coro é o “espectador ideal”, na medida em que é o único vedor, o vedor do mundo visionário da cena. Um público de espectadores, tal como nós o conhecemos, era desconhecido aos gregos: em seus teatros era possível a cada um, graças ao fato de que a construção em terraço do espaço reservado aos espectadores se erguia em arcos concêntricos, so-bre-ve-er com inteira propriedade o conjunto do mundo cultural à sua volta

e, na saciada contemplação do que se lhe apresentava à vista, imaginar-se a si mesmo como um coreuta. (NIETZSCHE, 2007, p. 55)

O teatro grego era construído com uma disposição muito mais complexa e dinâmica, se comparado com os teatros em períodos posteriores. Por sua vez, a encenação trágica possuía uma significação muito mais profunda. Primeiro, a encenação trágica era uma instituição com normas determinadas; segundo, que além de roteiro para a encenação, a Tragédia Grega era uma forma literária que se utilizava dos diálogos; terceiro, que era uma expressão nova na polis; e por fim, em quarto lugar, evidenciava as ações humanas conflitivas sem que fossem definidos padrões de agir. (GAZOLLA, 2001, p. 56)

Tal disposição, o modo como o teatro foi pensado pelos gregos, a originalidade da cultura grega expressa na tragédia, as situações encenadas que reproduziam a própria vida dos assistentes, permitia que os espectadores e o coro formassem basicamente uma coisa só, ou seja, uma comunhão artística. Nesse sentido, o coro satírico, como aspecto primordial e marca principal da Tragédia Grega, carrega em si a verdade e aparência de maneira intrínseca. A verdade como expressão da sabedoria dionisíaca, que denuncia o trágico e o sofrimento inevitáveis na condição existencial humana. E a aparência, no modo como a encenação se coloca diante do público, ou seja, a expressão do apolíneo que transforma a sabedoria dionisíaca em obra de arte. Para explicar essa relação, Nietzsche diz que:

Desse ponto de vista, devemos considerar o coro, na sua fase primitiva de prototragédia, como o auto espelhamento do próprio homem dionisíaco: fenômeno [phänomen] que se torna da maior nitidez no processo do ator que, se dota de verdadeiro talento, vê pairar diante dos olhos, tão perceptível como se pudesse pegá-la, a imagem do papel e representar. (NIETZSCHE, 2007, p. 363)

O ator na encenação trágica é como se fosse o reflexo do espelho em que cada espectador se olha. Ao mesmo tempo em que cada pessoa, individualmente, vê-se no lugar do ator, há também uma identificação geral de todas as pessoas que enxergam o trágico como algo inevitável em suas vidas.

Outra figura importante na Tragédia Grega é o poeta, sobretudo o poeta trágico. Nesse contexto da Grécia arcaica, ele é o proclamador da verdade e tudo que é dito por ele parte da própria realidade e não de alucinações fictícias, como muitos julgam ser as palavras do poeta. As figuras de linguagem e as metáforas são apenas recursos utilizados pelo poeta para melhor expor a realidade, o que caracteriza um modo totalmente oposto ao conceitual. Os artistas trágicos são artistas dionisíacos, logo o poeta trágico é um artista dionisíaco.

Nessa leitura, Nietzsche aponta o poeta trágico como aquele que soube vislumbrar, ao encenar sua poesia no teatro, a potência do humano sem as máscaras excessivas da historicidade, que soube assumir o próprio Dionísio como única máscara aceitável e menos distanciada do humano, ao transpor em versos, diante de todos e sob os auspícios do deus, os valores e ações mítico-trágicas. (GAZOLLA, 2001, p. 23)

Com tudo isso, é possível notar que toda a composição da Tragédia Grega era feita, na verdade, para celebrar Dionísio. A encenação dos atores, os poemas com narrativas trágicas e a apresentação do coro trágico na Grécia arcaica eram oferecidos como reverência a Dionísio. Portanto, os atores, os poetas e os coreutas estavam a serviço deste deus. Por essa razão, os gregos acreditavam que o coro e toda a composição da Tragédia necessariamente expressava a verdade, uma vez que o próprio Dionísio usa seus servos como canal de comunicação com os mortais.

Nietzsche defende a tese de que em sua origem, a tragédia era apenas o coro e só se torna drama quando aparece a figura do herói

trágico. O coro sozinho trazia à tona o força devastadora do dionisíaco, mas com a inserção do herói trágico, representado em cena por um ator, essa força era apaziguada com o diálogo e a aparência, aspectos apolíneos que passam a fazer parte da composição da Tragédia Grega. Dessa maneira, o público unia-se ao enredo encenado de uma maneira diferente. Se antes, com a presença apenas do coro, o público se integrava à narrativa trágica, depois, com o herói, passa a ocupar o lugar de espectador (no sentido literal da palavra). Com isso é possível notar certo distanciamento entre público e a encenação trágica.

Essa transição fica mais clara quando observamos o papel do herói em relação a quem assiste a tragédia. Apenas com o coro, o assistente colocava-se automaticamente como o protagonista do enredo trágico, pois, ele conseguia ver que sua vida e o enredo trágico da narrativa possuíam algo em comum. Quando o herói aparece é como se quem assiste não precisasse se colocar na história narrada, já que o herói estava lá como representante dos espectadores em geral. O herói era o exemplo de que não há como fugir do trágico, pois a tragicidade é inerente à vida. Com isso, os espectadores poderiam aprender através das ações do herói. A respeito disso, Naffah esclarece que:

A tragédia ensinava uma sabedoria de viver isenta de qualquer conotação moral. Ao deslocar a hýbris (que significa desmesura) e os acontecimentos nefastos que dela decorriam para a vida de um herói, criando um distanciamento estético, a tragédia mantinha essas forças atuantes e visíveis, ao mesmo tempo que evitava sua perigosa destrutividade. Assim, em vez de ser atravessado por elas de forma descontrolada, o homem grego podia presenciar o herói nessa condição e aprender através das suas desgraças. A tragédia funcionava, assim, como uma escola de vida. (NAFFAH, 1996, p. 42)

A partir da inserção do herói na Tragédia Grega nota-se uma crescente presença dos elementos apolíneos. Destarte, a tragédia grega vai

se reconfigurando, uma vez que, à medida que se diminui o papel do coro, aumenta a importância do herói, assim, se dissolve o dionisíaco e o apolíneo ganha força. Se Nietzsche define a Tragédia Grega “como sendo o coro dionisíaco a descarregar-se sempre de novo em um mundo de imagens apolíneas” (NIETZSCHE, 2007, p. 57), e o papel do coro estava perdendo espaço, então, a tragédia estava deixando de ser o que é. Com essa tendência, rumo à inversão da predominância da força dionisíaca sobre a força apolínea, o que temos não é mais uma tragédia, mas sim um drama, que Nietzsche define como sendo “a encarnação apolínea de cognições e efeitos dionisíacos”. (NIETZSCHE, 2007, p. 58) Dessa maneira, o herói trágico dá lugar ao herói épico, os atores deixam de ser um canal do deus Dionísio e passam a ser apenas reprodutores de histórias cotidianas ou fictícias.

O mito de dionísio e a tragédia grega

O mito de Dionísio³ é um tanto quanto complexo, em razão da imprecisão sobre o local de sua origem, além dos vários nomes e símbolos que este deus recebeu. O filólogo Carl Kerényi mostra, em sua obra *Dioniso: imagem arquetípica da vida indestrutível*, que o mito de Dionísio tem uma de suas possíveis origens na ilha de Creta. Nesse contexto, seu nome não era Dionísio, mas sim Zagreus. Kerényi apresenta a imagem em um selo minoico, proveniente da Cidônia, onde um homem doma os leões somente com a imposição de suas mãos e no idioma grego, “Zagreús” significa basicamente aquele que caça e captura animais vivos⁴.

3. Apesar de já existirem estudos sobre Dionísio antes de *O nascimento da tragédia*, é só com essa obra de Nietzsche que o assunto ganha maior relevância no campo do saber.

4. O fato de capturar os animais vivos é esclarecido por Eurípedes em sua tragédia denominada *Os cretenses*, pois se fala em uma celebração na Cova do Ida em que se comia carne crua. Assim, o animal vivo tinha a carne conservada por mais tempo.

De acordo com Kerényi, alguns historiadores cretenses em que Diodoro Sículo ⁵se baseou, afirmam que Dionísio foi o primeiro e máximo deus do vinho, e nasceu em Creta, tendo como progenitores Zeus e Perséfone. Essa versão do mito de Dionísio conta que ele foi esquarterado e devorado pelos Titãs, mas seu coração foi salvo por Atena e entregue a Zeus, que o engoliu e o gerou novamente. Portanto, Dionísio é a própria personificação do sofrimento, originado da crueldade e da misericórdia.

A composição do mito de Dionísio era apresentada em três fases, que mais pareciam atos de um drama. E essas três fases correspondiam aos estágios da zoé⁶, ou seja, Dionísio estava ligado à vida. Os estágios da zoé apareciam da seguinte maneira: 1º – esperma: serpente; embrião: mais animal do que homem; infância em diante: pequeno, depois grande Dioniso. 2º – minotauro, bezerro ou semibesta. 3º – o deus aparecia em forma humana, ileso, íntegro. E por fim, ascensão aos céus do divino casal: Dioniso e Ariadne. Em síntese, “Dionísio é a realidade arquetípica de Zoé, Ariadne é a realidade arquetípica do dom da alma, do que faz um vivente um indivíduo”. (Kerényi, 2002, p. 108)

O mito de Dionísio, que na verdade em seu período de surgimento era uma religião, com o tempo foi sendo recebido em outros lugares onde havia a cultura grega, por isso, Dionísio é apresentado como o deus da chegada ou o deus estrangeiro. Segundo Kerényi (2002, p. 135), quando chegou na região Ática, o mito levou consigo vários aspectos culturais, pois, “o mito é inseparável do rito – um é a expressão do outro, a narrativa da celebração, e a celebração da narrativa. No rito, um animal (um bode, em Icácion) tomava o lugar do deus. Era este o núcleo da tragédia ática.”.

5. Historiador grego, que viveu no século I a.

6. Zoé é uma palavra de origem grega, que significa basicamente “vida”, ou “cheio de vida”, ou ainda “vivente”. A palavra Zoé, em seu significado, carrega um sentimento de vivacidade, de quem vive a vida com intensidade e abundância. Portanto, seu significado ultrapassa a concepção comum de “vida”.

Sendo assim, o mito e o rito de Dionísio foram recebidos pelos atenienses, mas sofreram algumas modificações. O mito de Dionísio na Ática⁷ diz que Dionísio foi filho de Sêmele, uma mortal de família nobre na cidade de Tebas na Grécia, com Zeus. Hera, a deusa que era esposa de Zeus, persuade Sêmele para pedir a Zeus que apareça na forma divina, como Zeus havia prometido saciar todos os desejos de Sêmele, ela é carbonizada diante do fogo divino de Zeus. Sêmele estava grávida, após ser carbonizada, Zeus pega o ser que ela estava gestando e coloca na coxa e costura. Assim, Dionísio terminou de ser gestado em Zeus, pois ele não é um semideus, mas sim um deus pois ele nasceu de Zeus. No hinário órfico, Dionísio é “Trígonos”, ou seja, aquele que nasceu três vezes. Segundo Kerényi,

As duas mães de Dioniso, Sêmele e Perséfone, eram, originariamente, dois nomes da mesma deusa. Elas foram, então, identificadas pelos atenienses. Do mesmo modo, foram identificados o jovem Dioniso cretense – o deus da luz que amadurece, deus que participava, como Íaco, do festival eleusiano – e o filho maduro de Zeus, a quem o próprio Zeus deu à luz. As representações do nascimento na coxa refletem este estado da mitologia de Dioniso em Atenas. (KERÉNYI, 2002, p. 240)

Dionísio ficou popular em Atenas e recebeu até um festival em sua homenagem. Além disso, os atenienses não atribuíram uma forma órfica para a religião dionisíaca, mas sim uma forma artística. Na celebração o ditirambo cantava sobre o deus recém-nascido após um parto demorado. O “Ditirambo” era tão característico nas celebrações que se tornou um dos nomes do próprio Dionísio. Em sentido estrito, nome “Ditirambo” era atribuído ao gênero de cântico coral que narra o nascimento do deus. Ainda segundo Kerényi, a tragédia grega co-

7. A Ática é uma região que engloba a cidade de Atenas. A região é centrada na península Ática, que se projeta no Mar Egeu.

meça na Ática e a própria etimologia da palavra “tragédia” já denuncia sua ligação com o mito de Dionísio.

A palavra Tragódia, de onde a palavra “tragédia” se originou, pode ser traduzida como “canto a propósito do bode”. Deste modo, a Tragódia, tinha dois outros elementos em sua constituição, a saber, o mito do deus Dionísio e uma tentativa de explicá-lo.

O significado do sacrifício de um bode no campo, nesse mês, é-nos conhecido. Em março, as videiras são ainda hastes nuas de folhas. Vai então ser-lhes dado a beber o sangue de seu inimigo, o bode, um parente de Dioniso, quase consubstancial com elas. A punição antecipada vai ferir um criminoso que nada sabe do seu pecado, que de fato ainda não o cometeu. Numa cerimônia prescrita, ele torna-se a vítima de uma peça cruel que a vida prega a suas criaturas, participando assim do destino que será conhecido como “trágico” – de trágos, o bode. (KERÉNYI, 2002, p. 275)

Kerényi usa Walter Otto como referência para apontar as características atribuídas a Dionísio. Assim, Dionísio é descrito como o deus do terror, da selvageria, da liberação e do êxtase. E Otto usa a expressão, em referência à Homero, “deus delirante”, devido a sua natureza paradoxal e misteriosa que envolve uma linha tênue entre vida e morte. Com a popularização de Dionísio em Atenas, surge a palavra “dionisíaco” como forma de adjetivar as coisas referentes a Dionísio. Kerényi explica que:

O adjetivo “dionisíaco” era usado pelos próprios gregos como um substantivo, no plural, para designar festivais em que eles faziam, ou experimentavam, coisas condizentes com o deus celebrado: o “dionisíaco” era vivenciado nas “Dionísia”. O singular era empregado para a designação de qualquer das particularidades concretas que constituíam o elemento dionisíaco do festival. O termo fundava sua pertinência tanto na linguagem como na realidade dos gregos; mas Nietzsche foi o primeiro a introduzi-lo na história do pensamento. (KERÉNYI, 2002, p. 118)

Dionísio representava a dor, o sofrimento, a devastação e, por outro lado, era também a expressão da vida em seu aspecto mais primordial, já que ele sempre renascia depois do sacrifício, devido a sua história. O mito de Dionísio aparece em O nascimento da tragédia, de Nietzsche, como metáfora para trazer à tona a dimensão ontológica do sofrimento. É por isso que, para Nietzsche, Dionísio foi o herói trágico por excelência, pois todos os heróis que surgiram nas encenações trágicas eram formas diferentes que Dionísio se apoderava. Todo o sofrimento que os heróis passavam eram como se fosse o mito de Dionísio se repetindo várias vezes. Conceber um deus por traz de todos os heróis trágicos, segundo Nietzsche, pode remeter à “idealidade” platônica, no sentido de que Dionísio seria o herói trágico ideal e os heróis criados pelos homens seriam cópias imperfeitas de Dionísio. O filósofo ainda aponta que essa crença de que tudo na realidade é derivado de algo ideal, estava enraizada na natureza helênica.

Para que possamos, porém, nos servir da terminologia de Platão, dever-se-ia falar mais ou menos do seguinte modo das figuras trágicas do palco helênico: o único Dionísio verdadeiramente real aparece numa pluralidade de configurações, na máscara de um lutador e como que enredado nas malhas da vontade individual. (NIETZSCHE, 2007, p. 67)

No entanto, Dionísio só pode mostrar-se na encenação através dos atores, que são como um canal entre ele e os homens, pois, os deuses não se mostram tais como são, aparecem sempre através de algo simbólico.⁸ No caso de Dionísio é necessária a ajuda de Apolo, o deus da aparência, para transfigurá-lo em algo acessível aos mortais.

Os participantes dos mistérios nos cultos dionisíacos eram chamados de epoptas. Esse povo acreditava que Dionísio sempre renasceria e isso os alimentava de alegria e prazer em viver. Assim,

8. No caso da religião dionisíaca havia alguns símbolos, como, o mel, o vinho, a videira, a figura do touro, a cobra e o bode.

a doutrina “misteriosófica” da tragédia se opunha à visão pessimista da realidade, pois buscava o “conhecimento básico da unidade de tudo que existe, a consideração da individuação como causa primeira do mal, a arte como esperança jubilosa de que possa ser rompido o feitiço da individualidade, como pressentimento de uma unidade restabelecida”. (NIETZSCHE, 2007, p. 67)

A linguagem que Dionísio usa para falar a verdade aos homens é simbólica. Por isso, o mito nesse contexto torna-se metáfora. Sendo assim, a linguagem conceitual não consegue alcançar o significado da verdade, em razão disso, a música integrada na tragédia consegue se aproximar de maneira mais autêntica da verdade em sua mais alta manifestação e significação. Encarar o mito como uma metáfora, que recusa a linguagem conceitual, segundo Nietzsche, é a chave para entender a cultura grega. O erro mais recorrente apontado pelo filósofo é o de descrever o mito como um mero acontecimento histórico, sem credibilidade enquanto uma forma de conhecimento da realidade. E essa é uma das causas que transforma o ponto de vista de um povo em uma fábula ingênua. Dada a profundidade com que o mito de Dionísio está entrelaçado com o surgimento da Tragédia Grega, fica claro que quando os elementos dionísíacos vão perdendo espaço na composição da tragédia, ela vai deixando de ser o que é. Com isso, instaura-se a decadência da Tragédia Grega que culmina, posteriormente, em seu fim.

Referências

ARISTÓTELES. Poética. Tradução de Antônio Carvalho. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1959.

CASANOVA, M. A. O instante extraordinário: vida, história e valor na obra de Friedrich Nietzsche. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

DIAS, R. M. Arte e vida no pensamento de Nietzsche. In: Cadernos Nietzsche, v. 36, p. 58-72, 2015.

FREITAS, G. S. O labirinto da arte trágica nos primeiros escritos de Nietzsche. (Dissertação de Mestrado). Universidade São Judas Tadeu, São Paulo, 2007. 117 páginas.

NIETZSCHE, F. O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo. Tradução, notas e posfácio: J Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. Introdução à tragédia de Sófocles. Tradução e notas Marcos Sinésio Pereira Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

PEREIRA, C. L. J. Nietzsche e a fisiologia da arte. São Paulo: Cadernos Nietzsche, 2015.

SCHOPENHAUER, A. Parerga e paralipomena. Tradução de Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Nova Cultura, 1988. (Os pensadores).

_____. Metafísica do belo. Tradução de Jair Barbosa. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

A crítica nietzschiana à vontade de verdade

Mônica Souza de Oliveira¹

Resumo: O propósito geral do texto consiste em analisar a crítica de Nietzsche à vontade de verdade. Trata-se, em geral, de especificar a refutação do filósofo alemão à ideia de que é possível atingir o núcleo ontológico da realidade a qual orientou todo o pensar dogmático da filosofia. Tal discussão nos conduzirá a refletir que a verdade, para o pensador, não passaria de uma convicção que, no fundo, repudiou a vida e seu incomensurável vir a ser.

Palavras-chave: Vontade de verdade. Convicção. Vida

Introdução

A filosofia de Nietzsche opera um afastamento daquilo que, no entender do filósofo, orientou por um longo período a história da filosofia, a saber, a busca incessante pela verdade. Destrutiva, a crítica nietzschiana procura abalar as estruturas dos sistemas filosóficos convictos de que estavam em posse de uma verdade nua e objetiva sobre a realidade. Reveladora, a filosofia de Nietzsche conta evidenciar que a verdade esconde medos, convicções e desejos. No fundo, a vontade de verdade² obedece unicamente à forma que o homem se relaciona com a vida. E é nesta ótica que não deixamos de ponderar que, para o pensador, tal vontade é sintoma de um tipo específico de vida, sinal de declínio vital.

Provocativo, Nietzsche põe em xeque o que se tornou absoluto, inquestionável por muito tempo dentro da filosofia por meio da investigação do que está por trás desse pensar. A partir de investigações profundas, reveladoras e com “ferramentas” apropriadas, o filósofo compreende que questionar as bases e buscar a origem do que se re-

1. Mestra em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA).

2. A vontade de verdade, nas palavras de Nietzsche, é a “vontade de tonar pensável tudo o que existe” (ZA II Da superação de si mesmo). Consiste, no fundo, no desejo humano pelo conhecimento essencial da realidade que, no entender do filósofo, esteve presente por muito tempo no pensar filosófico. De acordo com a filosofia nietzschiana, por meio da vontade de verdade, os indivíduos foram impelidos à crença de que há uma verdade que pode ser conhecida, comunicada e perfeitamente pensada.

velou firme podem provocar o abalo de edifícios criados pela tradição filosófica na tentativa de garantir a segurança daquilo que foi a sua maior descoberta: a tão almejada verdade.

Em tal propósito, Nietzsche observa que os filósofos dogmáticos, ao crerem que estavam em posse de uma verdade, operaram exclusivamente com seus entendimentos sobre as coisas, com seus pontos de vista, com suas próprias convicções. Em realidade, Nietzsche não deixa escapar a ideia de que a filosofia dogmática não se deu conta de que a verdade tem como sede um desejo particular de dar ao mundo características que não lhes são próprias. Sob o escopo da vontade de verdade, acreditou-se em um mundo perfeito, em uma realidade verdadeiramente conhecida³.

Na leitura nietzschiana, tal vontade tem como característica fundamental rejeitar a forma caótica à qual condiciona a vida. Sob tal ângulo de visão, o filósofo nos mostra que a vontade de verdade se revelaria como uma forma decadente de se relacionar com a vida. Em geral, o pensador entende que a vontade de verdade diz um profundo não à vida e seu incessante fluxo em nome de uma ordem que fatalmente a ultrapassa.

A vontade de verdade e as convicções filosóficas⁴

Conhecido por um filosofar a golpes de martelo, Nietzsche toma para si a tarefa de demolir os alicerces segundo os quais foram erguidas diversas construções filosóficas que, em geral, confluem para um mes-

3. No entender de Nietzsche, o mundo está longe de ser compreendido em tal perfeição. Condicionado pelo fluxo eterno, o mundo apenas pode ser apreendido em sua dinamicidade infinita. Não por acaso, o filósofo escreve que "o caráter geral do mundo, no entanto, é caos por toda a eternidade, não no sentido de ausência de necessidade, mas de ausência de ordem [...]" (GC § 109).

4. Não iremos fazer uma abordagem aprofundada sobre as teorias que Nietzsche critica, não é esse nosso objetivo. Mas, apenas sustentar, de maneira geral, que para o filósofo o pensar dogmático orientou-se pela vontade de verdade. No limite, estamos refletindo, de acordo com a leitura nietzschiana, que a filosofia tradicional esteve presa a convicções que têm como sede principal a crença no caráter absoluto da verdade.

mo objetivo, a saber, atingir o núcleo ontológico da realidade. Em tal propósito, o pensador procura colocar em questão as grandes formulações filosóficas dos dois últimos milênios, tendo como principal “mola propulsora” o pensamento platônico. Nesta ótica, o filósofo reflete que o desejo pela verdade tem como marco principal “o mais grave, o mais demorado e perigoso de todos os erros [...] um erro dogmático, isto é, a invenção platônica do espírito puro e do bem em si” (BM prefácio). Na verdade, o pensador quer revelar o que move os sistemas filosóficos convictos de que apreenderam o “em si” da realidade desde a existência do pior dos erros que se verificou dentro do pensar filosófico.

Nesta direção, o pensador inicia *Além do Bem e do Mal* declarando que, em espécie de verdade, os filósofos dogmáticos nada conheciam, pois seus sistemas filosóficos não tiveram êxito na conquista da verdade, ou melhor, seus meios para conquistá-la não foram bem sucedidos. A esse respeito, Nietzsche dirá:

Admitindo que a verdade seja mulher, não está fundamentada a suspeita de que todos os filósofos enquanto permaneciam dogmáticos nada compreendiam a respeito de mulheres? E que aquela seriedade sombria, aquela insistência estreita com que eles até agora costumavam palmilhar o caminho das verdades eram meios inábeis e desonestos para obter justamente as graças de uma jovem? Certamente ela não se deixou conquistar: - e toda espécie de dogmática se apresenta hoje com o rosto turvo e desalentado. (BM prefácio)

A analogia feita entre verdade e mulher nos coloca em contato com a provocação nietzschiana frente à tradição filosófica. E é, pois, nesta linha de análise que Giacóia Júnior reflete:

O que ocorreria se aceitássemos a provocação e suspeitássemos, com Nietzsche, que a verdade é uma mulher? A consequência seria desastrosa para a filosofia tradicional, na medida em que esta é predominantemente dogmática. A identificação metafórica entre verdade e mulher coloca sob ridículo a pretensão dogmática à seriedade. (GIACÓIA JÚNIOR, 2002, p. 13)

No entender de Giacóia Júnior, considerar a verdade como uma mulher é desde já revelar o tom de graça colocado por Nietzsche ao refletir sobre os sistemas filósofos convictos de que atingiram a verdade⁵. Revelando-se como péssimos conquistadores, os dogmáticos nada entendiam a respeito da verdade. Aliás, para o pensador alemão, os filósofos permaneceram em profundo sono dogmático, iludidos com o seu ideal de verdade. No fundo, não se deram conta que estavam dormindo, acreditando verdadeiramente em suas imagens oníricas.

Desperto, Nietzsche não procede com esse erro dogmático e assevera que “a vontade de verdade requer uma crítica – com isso determinamos nossa tarefa –, o valor da verdade será experimentalmente posto em questão...” (GM III § 24). Sob tal afirmação, o pensador revela a urgência de uma crítica à fundamentação transcendente da verdade. Afinal, até o momento, ela não foi posta como um problema. Tal crítica nietzschiana terá como propósito abalar as estruturas e verificar se as construções dogmáticas permanecem firmes ou se revelam frágeis.

Empenhado em mostrar o que encobre a vontade de verdade da qual os filósofos dogmáticos partiram para fundamentar seus sistemas acabados, Nietzsche evidencia que tal vontade vela um desejo particular de verdade que ganhou contornos universais. No fundo, o pensador nos direciona a refletir que todos os sistemas filosóficos, orientados por uma verdade objetiva sobre mundo das coisas, acabaram por denotar seus próprios ideais de verdade, seus preconceitos e suas convicções. A este propósito, o pensador esclarece:

5. Para Nietzsche, sob a ideia de uma verdade, os filósofos em questão nos proporcionaram uma longa diversão dentro da história da filosofia. Sobre isso, Nietzsche assevera: “O martírio do filósofo, seu ‘sacrificar-se pela verdade’, põe a nu quanto tem de demagogo e de comediante [...] Na verdade, ao ter o desejo, convém saber claramente o que se poderá ver, nada mais que uma diversão satírica” (BM § 25). No fundo, o pensador compara a filosofia dogmática como um grande espetáculo digno de risos e, então, ele revela que o que nos resta é rir “ou melhor seria abolir esses amigos (e também rir)” (BM § 27).

O que existe no fundo de seus sistemas é uma proposição preconceitual, uma ideia ou uma 'sugestão', que é geralmente seu desejo abstrato e filtrado; e defendem-na com razões postuladas posteriormente. São todos eles advogados que não querem ser assim considerados, geralmente astutos defensores e que batizam como verdades os seus preconceitos. (BM § 5)

Nietzsche, em tal ângulo, sustenta que por trás da concepção de verdade, o dogmatizar na filosofia não procedeu de outra maneira a não ser defender seus próprios preconceitos. Idealistas, os filósofos dogmáticos criaram um mundo à sua imagem e acreditaram que estavam lidando com as próprias coisas. A partir dessa reflexão, o autor alemão quer elucidar que todo o pensar filosófico apenas referia a si mesmo, aos seus próprios ideais. Olhando para longe, sob um ponto de vista metafísico, eles estavam diante de si mesmos, eles próprios se tornaram o ponto referencial para as suas postulações incontestáveis. Superficiais, tais filósofos não deram um passo adiante, pois permaneceram profundamente inertes. Na verdade, não foram além de suas próprias vontades, não ultrapassaram a si mesmos.

No entender de Nietzsche, acreditar que atingimos uma verdade embutida nas coisas não passa, pois, de uma ilusão, já que nas coisas nada encontramos senão nossas "sugestões" sobre elas. É, pois, neste contexto que o filósofo alemão sustenta que "toda grande filosofia não é outra coisa senão a confissão de seu autor" (BM § 6) e, ainda, que "em todas as filosofias há um ponto em que a convicção do filósofo se apresenta em cena" (BM § 8). Em tais passagens, o pensador afirma que o filosofar dogmático não garantiu outra coisa a não ser suas próprias convicções.

Nietzsche ressalta que essas convicções escondem um desejo de dar ao mundo uma ordem e uma unidade para além da sua forma profundamente caótica e desordenada. Provavelmente por medo, por uma

questão de segurança, procederam dessa forma. Tentaram e conseguiram, por um longo período, mascarar o mundo que os cerca, garantindo uma verdade que entra em contradição com o próprio mundo.

Estrategicamente, o pensar filosófico dogmático, não considerou a vida sem leis ou sem ordens. Aliás, como fundamentar verdades em uma realidade desprovida de certezas? Como afirmar um mundo condicionado pelo caos? Como aceitar alegremente o perecimento das coisas? Talvez, isso parecesse uma tarefa não muito fácil para a filosofia orientada pela vontade de verdade. Mais simples e mais confortável consistiu em acreditar que tudo está em ordem, que o homem conhece a realidade mesma de tudo que há. Isso sim dá segurança para ir adiante, para continuar vivendo. Em geral, a problemática do “ser” é a questão determinante dentro do pensar dogmático, segundo o qual conferiu ao mundo um sentido verdadeiro, pensado e idealizado pelas mentes profundas e cheias de convicções.

A vontade de verdade enquanto sintoma de declínio vital

De acordo com a leitura nietzschiana, os filósofos dogmáticos não realizaram outra coisa a não ser negar o mundo em nome de uma verdade. Nesta ótica, Nietzsche percebe que tais filósofos tomaram “a mudança, a transformação, o vir a ser como prova da aparência, como sinal de que aí deve haver algo que nos induz ao erro”. (CI III § 5) Em realidade, o pensar filosófico tomou como base o mundo que preferiram: perfeito e ordenado. Assim, ele seria compreendido, seria conhecido, fora disso, não há verdade e sim aparência.

Em tal reflexão, Nietzsche sustenta que “de qualquer ponto de vista da filosofia hoje em que nos queiramos colocar, visto que em qualquer parte, a coisa mais certa e mais estável é a erroneidade do mundo” (BM § 34). Em rigor, o filósofo indica que, embora postulem sistemas

diferentes, todo o pensamento tradicional da filosofia acaba por defender o mesmo ponto: uma verdade indiscutível que carrega em seu bojo a depreciação vital. Neste ângulo, vale destacar a seguinte ponderação nietzschiana:

Em todos os tempos, os homens mais sábios fizeram o mesmo julgamento da vida: ela não vale nada...Sempre, em toda parte, ouviu-se de sua boca o mesmo tom – um tom cheio de dúvida, de melancolia, de cansaço da vida, de resistência à vida. Até mesmo Sócrates falou, ao morrer: ‘Viver – significa a muito estar doente: devo um galo a Asclépio, o salvador’. Mesmo Sócrates estava farto. – O que prova isso? O que indica isso? [...] Ainda falaremos assim hoje? Podemos falar assim? ‘De todo modo, deve haver uma doença nisso’. (CI II §11)

Nesse horizonte, todo o pensar filosófico não vez outra coisa, desde Platão e sua influência socrática, a não ser demonstrar a suspeita diante da vida, sendo, por isso, rejeitada em favor de uma ordem que a ultrapassa, algo que não se refira à sua desordem. De todos os lados, o pensar dogmático criou seus sistemas fundados na certeza de que o mundo em seu fluxo permanente não passa de uma ilusão.

Para Nietzsche, tal maneira de proceder indica o quanto os filósofos tradicionais estiveram doentes ao acreditarem em imagens que procuram negar a vida. Nesta perspectiva, o autor de *Além do Bem e do Mal* revela que “todo o incondicionado é uma patologia” (BM § 174), ou seja, acreditar em um conhecimento puro das coisas seria, a princípio, índice de ausência de saúde e, com isso, “pode-se até perguntar como médico: ‘Donde proveio essa doença na mais linda planta da Antiguidade, Platão? [...]’” (BM § prefácio). Certamente, Nietzsche, com sua perscrutação não deixou de questionar sobre a origem dessa doença, encontrando em seu solo um desejo profundo de afastar tudo que representa o caos que condiciona a vida.

No entender de Nietzsche, os filósofos dogmáticos “acham maior gozo na intenção de falsear a imagem da vida, como se fosse vingança; seu fastio da vida está na proporção de sua ação para falseá-la, para desvirtuá-la, para diluí-la, para generalizá-la, para divinizá-la” (BM § 59). Em tal visão, o filósofo admite que considerar uma verdade para além da pluralidade das coisas surge como uma espécie de vingança contra a vida, como se ela revelasse o que há de pior nas coisas. Ao formularem seus sistemas, os filósofos procederam como se estivessem contrários (cansados) à mudança, pois preferem a constância que vigora em seus sistemas filosóficos “de verdade”.

Em tal caso, os filósofos da “vontade de verdade” falsificaram a realidade com a crença no caráter essencial das coisas e, com isso, acabaram se distanciando do confuso que é a condição própria da vida. As unidades ou as essências não correspondem com aquilo que se pretende conhecer e, por isso, não estão se referido ao mundo em sua determinação plural, mas apenas em um mundo que se quer conhecer. Sob tal escopo, a vontade de verdade é tão somente uma vontade de conhecer o que não é possível o seu conhecimento, o que não tem como pano de fundo uma fórmula que nos leve ao seu entendimento pleno. Nesse sentido, o dizer não a tudo que é confuso é o princípio de toda a filosofia orientada pela busca da verdade.

Considerações finais

De acordo com a leitura nietzschiana, todo pensar dogmático filosófico esteve orientado por um desejo incondicional pela verdade. A busca pelo sentido verdadeiro da realidade foi, para Nietzsche, a base de toda reflexão filosófica desde a existência do pensamento socrático-platônico. Acreditar em um mundo perfeito em contraposição a um mundo supostamente enganoso consiste, neste caso, no precon-

ceito mais antigo dentro da história da filosofia, no ideal que influenciou todo o pensamento filosófico-tradicional.

Para Nietzsche, tal modelo de pensamento denota as suas as intenções, as suas vontades e as suas convicções. Fruto de um desejo de dar ao mundo uma ordem para além de sua desordem, a filosofia dogmática não fez outra coisa a não ser revelar suas próprias “sugestões” de vida. Na realidade, como bem compreendeu Deleuze, “Nietzsche não critica as falsas pretensões à verdade, mas a própria verdade e a verdade como ideal”. (DELEUZE, 1976, p. 45) Em tal ótica, a crítica à vontade de verdade realizada por Nietzsche revela as preferências unilaterais de uma filosofia crente em si mesma.

Neste ângulo, o filósofo alemão conta evidenciar que a vontade de verdade é um sintoma de vida. A seu ver, o desejo desmedido pela verdade evidencia o quanto a filosofia dogmática esteve enferma ao lidar com ilusões que depreciam a vida em sua dimensão plural. Por essa razão, o pensador declara que a crença na verdade não é outra coisa a não ser índice de degeneração vital.

Referências

DELEUZE, Gilles. Nietzsche e a Filosofia. Tradução: Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. Nietzsche e Para Além de Bem e Mal. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

MACHADO, Roberto. Nietzsche e a Verdade. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

MARTON, Scarlett. Das Forças Cóslicas aos Valores Humanos. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1990.

_____. Nietzsche: a transvaloração de todos os valores. São Paulo: Moderna, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA). Ed. G. Colli e Montinari. Berlin/New York/München: de Gruyter. DTV, 1980.

_____. Obras Incompletas. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1999. (Os Pensadores)

_____. A Gaia Ciência. Tradução de Paulo César de Souza. 3. ed. São Paulo: Companhia da Letras, 2001.

_____. Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro. Tradução de Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia da Letras, 1999.

_____. Assim Falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo. Companhia das Letras, 2011.

_____. Crepúsculos dos Ídolos – ou, como se filosofa com o martelo. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. Genealogia da moral: uma polêmica. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

Nietzsche e as implicações entre conhecimento e verdade sob o prisma da linguagem

Gláucia Silva do Nascimento¹

Resumo: Este estudo visa elencar de maneira capilar alguns pontos característicos da concepção de linguagem em Nietzsche, notadamente em sua obra póstuma *Verdade e mentira no sentido extramoral*, comparando pontualmente as concepções de verdade, conhecimento e hábito, no texto, alinhado com o que fora apresentado por outros filósofos da tradição, em relação a esses temas. O modo como essas construções possibilitam o perseverar na existência humana, é o ponto crucial de convergência de tais constructos.

Palavras-Chave: Linguagem. Intelecto. Verdade. Conhecimento. Nietzsche.

Introdução

A temática da linguagem, de acordo com o que nos apresenta a literatura referencial em filosofia no Brasil sobre os escritos filosóficos de Nietzsche, nos mostra que a mesma não tem uma abordagem detalhada em suas obras. Aliado a este indicador temos o acréscimo de que sua principal obra em torno da temática ocorre em um escrito de 1873 publicado postumamente: o ensaio *Verdade e Mentira no sentido extramoral* (*Über Wahrheit und Lüge im ausser moralischen Sinne*). Contudo, diversos comentadores localizam nas publicações de Nietzsche aspectos que tocam na concepção da linguagem e no seu vínculo com o conhecimento e a verdade, em obras como: *O nascimento da tragédia* (*Die Geburt der Tragödie*); *Aurora* (*Morgenröte*); *Gaia Ciência* (*Die fröhliche Wissenschaft*); *Assim falou Zaratustra* (*Also sprach Zaratustra*) e *Além do bem e do mal* (*Jenseits von Gut und Böse*). Como desejamos no presente escrito delinear as implicações entre verdade e conhecimento, mediante uma teoria da linguagem que propicia um viver em sociedade, bem como a forja de um conhecimento, nos pautaremos em específico no ensaio póstumo *Verdade e mentira no sentido extramoral*.

1. Graduanda em Filosofia pela Universidade do Estado da Bahia (UNEB). Bolsista de Iniciação Científica (PICIN-UNEB).

No presente ensaio inúmeros aspectos são trazidos e postos à crítica por Nietzsche. A linguagem é um dos alvos de sua investigação que deve ser entendida dentro de uma produção antropomórfica, mas essencialmente metafórica, sendo inadvertido que seu uso esteja alinhado a uma verdade que se pretenda universal e imutável, pois ela impetra um invólucro dissimulador ao intelecto que agrega condições de possibilidade ao homem de desenvolver conhecimento, em contato com a natureza, com seus pares ou ainda consigo próprio.

Ao propor sua teoria da linguagem neste ensaio, Nietzsche aponta para algumas antinomias do conhecimento presenciadas na epistemologia kantiana. A mais problemática delas: a referência ao que seja a “coisa em si”, bem como os desdobramentos que, ao aceitar essa construção, devemos necessariamente admitir, como o de que, por exemplo, existem essências nas coisas, e que estas por meio de categorias se apresentarão ao intelecto do observador como passíveis de serem conhecidas. É o que operamos quando inferimos por meio de princípios que existem leis na natureza, em verdade o intelecto do observador é que organiza e descreve os fenômenos que presencia na mesma de maneira regular. Portanto, reforça Nietzsche, a natureza não se enquadra nas predileções que dela fazemos: “Guardemo-nos de dizer que há leis na natureza. Há somente necessidades: nela não há ninguém que mande, ninguém que obedeça, ninguém que transgrida”. (NIETZSCHE, *A Gaia ciência*, § 109)

A linguagem é inadequada às coisas

A linguagem é constituída de imprecisão, de arbítrio e “nos conduz a denominações insuficientes que não apreendem a totalidade dos aspectos de um objeto singular.” (BRUM, 1986, p. 45). Tal inferência é extraída do desenrolar de ideias contidas em *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extramoral* em seu primeiro parágrafo: “O que é uma palavra?

A figuração de um estímulo nervoso em sons. Mas concluir do estímulo nervoso uma causa fora de nós já é resultado de uma aplicação falsa e ilegítima do princípio da razão.”; (NIETZSCHE, 1999, p. 55) neste ínterim, somos levados a conhecer os primeiros lances que constituem a formação teórica da linguagem em Nietzsche. “Um estímulo nervoso, primeiramente transposto em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por sua vez, modelada em um som! Segunda metáfora.” (Idem, *Ibidem*). A relação interposta entre as coisas, e o modo como o homem as configura compõem um conjunto de “metáforas audaciosas” que em nada correspondem às coisas mesmas: “o que o ser humano possui é uma crença sobre os objetos.”. (SANTOS, 2010, p. 90) É por meio dessa figura de linguagem que Nietzsche concebe uma eventual possibilidade de o homem “se aproximar da linguagem e simultaneamente poder construir e destruir objetos dentro da vida social.” (SANTOS, 2010, p. 93)

Nesta linha investigativa da composição da linguagem, Nietzsche (1999, p. 56) verticaliza um pouco mais e adentra uma análise da formação dos conceitos. “Todo conceito nasce por igualação do não igual” (NIETZSCHE, 1999, p. 56). Analisando a formação do conceito de “honestidade”, aponta para a circularidade em que caímos quando tentamos designar o que caracteriza a mesma e culmina, a nosso ver, numa petição de princípio:

O certo é que não sabemos nada de uma qualidade essencial, que se chamasse honestidade, mas sabemos, isso sim, de numerosas ações individualizadas, portanto desiguais, que igualamos pelo abandono do desigual e designamos, agora, ações honestas. (Idem, *Ibidem*).

Pois para falar sobre a honestidade nos valem os casos individuais que se enquadram no rótulo da honestidade, ou seja, usamos a própria honestidade (quando se apresenta múltiplos casos particulares de sua aplicação) para justificá-la (enquanto uma forma primordial). Desse

modo, nem a natureza nem as ações humanas estão passíveis de adequação às formas e conceitos que, por ação arbitrária e antropomórfica, constituímos. Em todo caso, assevera Nietzsche, não há essência nas coisas.

Quanto a esse aspecto da inadequação entre nomes e coisas de maneira essencial (que se dá apenas por ações arbitrárias que culminam num convencionalismo), podemos traçar um paralelo com uma das teses apresentadas por Platão no diálogo *Crátilo: ou sobre a justeza dos nomes*, que referendam a ideia de que não existe aderência entre palavra e coisa. Este diálogo gira em torno da possibilidade de haver ou não uma justeza entre os nomes e as coisas. Conta com a presença de dois interlocutores (Hermógenes e Crátilo) que realizam inquirições a Sócrates. Defende-se ora a tese convencionalista, ora a tese naturalista, que em ambas as exposições encontram refutação de Sócrates, o que, por conseguinte leva o diálogo a uma conclusão aporética. Como buscamos uma convergência com a crítica apresentada por Nietzsche no trato da linguagem, Hermógenes apresenta a tese que mais se aproxima de pontos aludidos por Nietzsche.

Hermógenes afirma que a correção dos nomes é uma questão de convenção e uso da linguagem. “Nenhum nome é dado por natureza a qualquer coisa, mas pela lei e o costume dos que habituaram a chamá-la dessa maneira”. (PLATÃO, *Crátilo*, 384e) Sobre o nome, Hermógenes nos diz que este “conserva uma imagem fundamental, contudo essa reprodução não é exata, pois não é possível uma conexão necessária entre nome e coisa”, (Idem, 433a) inferência que se coaduna com a interpretação metafórica exposta por Nietzsche na sua análise da linguagem, contudo, é cabível destacar que ambos divergem no caráter referencial que a linguagem comporta. Em Nietzsche ela não alberga as múltiplas possibilidades de expressão de maneira fixa, em Platão (quando personificado na representação de Hermógenes no referido diálogo

go) ela, a linguagem, é como um remédio para a memória do mutável, que faz referência ao imutável.

O imbróglio da coisa em si

No diálogo com Kant e em torno da conjectura do que seja a “coisa em si”, Nietzsche apresenta na primeira parte de *Sobre a Verdade e a mentira no sentido extramoral* a seguinte consideração: “A coisa em si’ (tal seria justamente a verdade pura sem consequências), é também para o formador da linguagem, inteiramente incaptável e nem sequer algo que vale a pena”. (NIETZSCHE, 1999, p. 55) Aponta para esta impossibilidade de captarmos o que seja a coisa em si, por desconsiderar a influência dos metafísicos na Filosofia.

A diversificada quantidade de idiomas que temos mostra-nos que “nunca atingimos alguma “coisa em si’ (*Ding an sich*), mas sempre lidamos com uma sequência de metáforas”. (BRUM, 1986, p. 46) Contudo, assimilar qual foi a recepção que Nietzsche teve em específico, do que produzira Kant em torno do que seja a coisa em si, é algo problemático de designarmos, quando lidamos com a presença desse constructo kantiano em obras nietzschianas, um imbróglio aí se instaura. Segundo Itaparica (2013) existe pelo menos cinco maneiras de entender a relação entre fenômeno e coisa em si de Kant fomentada por seus comentadores. Esta distinção fora proposta por Kant na sua *Crítica da razão pura* quando, dentre outras coisas, buscava instituir os limites do conhecimento humano.

Nietzsche tece críticas à noção de coisa em si kantiana tanto no seu aspecto teórico como em seu aspecto prático. Pois “a essência de uma coisa não pode ser isolada das perspectivas; pelo contrário, ela só pode ser pensada como já constituída de perspectivas, e não como se a coisa em si fosse uma espécie de substância metafísica, independente de qualquer relação”. (ITAPARICA, 2013, p. 315)

Portanto, ao lidarmos com a objeção de Nietzsche à coisa em si de Kant, é preciso levar em consideração as nuances teórica e prática que a mesma pode assumir, para não sermos traídos por uma via de interpretação unívoca.

O conhecimento e sua necessidade

O conhecimento forjado pelo intelecto (este que por sua vez dissimula o saber que é antropomórfico, mas que se mostra necessário à manutenção da vida) assume características que propiciam o viver em sociedade e também o surgimento da ciência. Para ser efetiva a manutenção das relações sociais, a linguagem assume uma função estruturante essencial. Segundo Nietzsche, para viver de maneira gregária por tédio ou por necessidade, o homem estabelece “aquilo que doravante deve ser ‘verdade’ [...] e a legislação da linguagem dá também as primeiras leis da verdade”. (NIETZSCHE, 1999, p. 54)

“A vida em comum implica um ‘contrato social’ onde a conciliação é a regra” (BRUM, 1986, p. 43). Após esse trecho, Brum acrescenta uma nota explicativa em torno da influência de Rousseau sobre Nietzsche, que imbrica a origem do desenvolvimento do intelecto e a instituição das práticas sociais. Na linha contratual do viver em sociedade, Rousseau influencia também Schopenhauer. Este reitera em sua ética, que para viver de modo gregário é preciso constituir deveres que nos imputam dívidas: “todos os deveres repousam sobre uma obrigação contraída. [...] Portanto, todo dever dá um direito, porque ninguém pode se obrigar sem um motivo, quer dizer, sem uma vantagem para si mesmo”. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 152)

A exceção a esta regra se dá na obrigação que os pais têm para com seus filhos (o inverso não se aplica, segundo Schopenhauer). Mediante aos acordos bilaterais torna-se possível viver gregariamente e fomentar a conservação da vida, não incorrendo no que Hobbes já aludia no

seu *bellum omnium contra omnes*, máxima na qual tanto Schopenhauer quanto Nietzsche convergem.

Ainda no tocante à conservação da vida, em Hume no séc. XVIII, já observamos os pontos frágeis que as teorias do conhecimento apresentavam: o modo como nossas ideias se unem entre si por meio da semelhança, contiguidade e causalidade. O problema da indução e como esse princípio, parte constituinte do método científico, expressa a ideia de uniformidade nos eventos que ocorrem na natureza, e as crenças que desenvolvemos sobre o mundo, para Hume, não constituem conhecimento. Contudo, a conservação da vida humana só se tornou possível graças ao acúmulo temporal herdado e perpassado de uma geração a outra dessas crenças que suscitaram a formação de hábitos. “Portanto, todas as inferências tiradas da experiência são efeitos do costume e não do raciocínio” (HUME, 1989, p. 86), segue Hume na sua linha investigativa: “o costume é, pois, o grande guia da vida humana. É o único princípio que torna útil nossa experiência e nos faz esperar, no futuro, uma série de eventos semelhantes àqueles que apareceram no passado.” (HUME, 1989, p. 87)

Notamos, assim, que Nietzsche apresenta críticas ao conhecimento, ao princípio de causalidade e de uniformidade da natureza que possibilita a inferência de leis na natureza, que um século antes, já era sinalizado e debatido por Hume, notadamente em sua obra *Investigação sobre o entendimento humano* (1748).

Mesmo diante do absurdo que é “estabelecer uma relação de causalidade entre coisas de natureza diversa, como são o impulso, a imagem e o som; como é também absurdo estabelecer uma correspondência entre sujeito e objeto pelas mesmas razões” (SOBRINHO, 2001, p. 7), Nietzsche não nega a utilidade do conhecimento, mas sinaliza que o homem não pode tornar-se escravo do mesmo.

É por esse motivo que ele enfatiza que a linguagem, enquanto metáfora e nunca como verdade, é uma forma eficiente do ser humano expressar seu poder criador e, com isso, afirmar a vida. Neste sentido, a linguagem só pode ser comparada com a arte. Ambas se utilizam da mudança, da metáfora e do inesperado para poder criar coisas novas. Dessa forma, a linguagem é sempre a presentificação do novo. É a afirmação da vida contra toda a morte trazida pela estabilidade. (SANTOS, 2010, p. 94).

Na filosofia contemporânea, o conceito da vontade de verdade erigido por Nietzsche suscita interesse em Foucault. Este, um importante assimilador e difusor da problemática proposta por Nietzsche entre a verdade e conhecimento, irá, mediante a perspectiva de seu contexto histórico elaborar estudos que visam demonstrar a pregnância indevida entre verdade e conhecimento para denunciar uma história da verdade como fruto das relações sociais: a verdade se forma com base em regras definidas que por sua vez forjam novas subjetividades, novos domínios de objetos e novas formas de saber. “O conhecimento foi inventado”, diz o filósofo francês, “mas a verdade foi inventada ainda mais tarde”. (FOUCAULT, 2014, p. 187)

Conclusão

A linguagem, sua configuração, é dotada de arbitrariedade, imprecisão, limitação e inadequação com as coisas, bem como com as ações. Contudo, seu uso é imprescindível à permanência do homem no modo de vida gregário, bem como no seu perseverar na existência. Entender suas limitações e encará-la como uma interpretação metafórica é o modo como Nietzsche concebe ser possível lidar com as nuances que a linguagem propicia-nos, sem que não nos deixemos iludir ou aprisionar, no fetiche que a mesma desenvolve sobre nós.

Em *Assim falava Zaratustra*, III § 2, Nietzsche afirma que a palavra não é o instrumento metafísico que revela a essência e a verdade do objeto, mas unicamente o elemento capaz de fazer o homem se recriar constantemente. O destino do homem não é a verdade ou o conhecimento dos objetos. (SANTOS, 2010, p. 94)

Constatamos ao longo do percurso expositivo deste estudo, as dificuldades impostas pela linguagem à aquiescência do conhecimento por meio do intelecto humano. Contudo, o leitor se encontra aqui, diante de uma enrascada, neste quadro aprisionador, pois pode questionar: o que fazer para seguir no caminho sinuoso e ondulatório do filosofar? Mesmo admitindo o mal-estar que as limitações da linguagem instauram no modo como aprendemos e como difundimos aquilo que dizemos conhecer, a perspectiva nietzschiana do conhecimento se configura com uma criação engenhosa do homem. Pois,

Quando alguém esconde uma coisa atrás de um arbusto, vai procurá-la ali mesmo e a encontra, não há muito que gabar nesse procurar e encontrar [...] Se forjo a definição de animal mamífero e em seguida declaro, depois de inspecionar um camelo: ‘vejam, um animal mamífero’, com isso decerto uma verdade é trazida à luz, mas ela é de valor limitado. (NIETZSCHE, 1999, p. 58)

Há outra vertente que podemos analisar quando intentamos captar o caminho a que Nietzsche aponta no seu esquadrinhamento das relações entre verdade, conhecimento e linguagem que é a sua experimentação estilística em torno do uso de aforismos. “Se a linguagem é uma tecnologia inadequada para apreensão de pensamentos, o que estamos lendo ao mergulharmos nos textos de Nietzsche? A valorização da metáfora em seus textos pode fornecer uma resposta a essa questão”. (BRAGA, 2003, p. 71)

Se nos ativermos a uma análise do estilo da escrita de Nietzsche, principalmente na segunda fase de seu pensamento, quando se afasta

da metafísica de Schopenhauer, observaremos que o estilo aforismático se fará presente. É válido atrelar o uso de aforismos por Nietzsche à limitação da linguagem em relação ao pensamento. O estilo aforismático “é uma forma de encarar problemas profundos como um banho frio, ‘entrando rapidamente e saindo rapidamente’” (NIETZSCHE *apud* SALVIANO, 2013, p. 119) – cabe lembrar que a inserção da escrita aforismática na filosofia é introduzida por Schopenhauer inspirado por escritores espanhóis com nos diz Salviano (2013).

“Nós só conhecemos, pela linguagem, nossas próprias construções ou ilusões” (BRUM, 1986, p. 46). Pois bem, se a linguagem é limitada frente à gama de possibilidades que o pensamento pode alcançar, logo, como propor uma filosofia que fuja dessa antinomia? Pode-se afirmar que “a resposta de Nietzsche aos limites da linguagem seria fornecido, portanto, por seu estilo: existe um além da linguagem, que não é outro senão seu aquém” (SALVIANO, 2013, p. 111). Essa experimentação estilística do aforismo marcará sua tentativa de contornar as ambivalências e os limites da linguagem ao filosofar.

Referências

BRAGA, Paula. A linguagem em Nietzsche: as palavras e os pensamentos. In: *Cadernos Nietzsche*, nº 14, 2003, p. 71-82.

BRUM, José Thomaz. *As artes do intelecto*. Porto Alegre: L&PM, 1986. (Coleção Universidade Livre)

FOUCAULT, Michel. *Aulas sobre a vontade de saber: curso no collège de France (1970-1971)*. Tradução Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2014. (Obras de Michel Foucault).

HUME, David. *Investigação acerca do entendimento humano, Ensaios morais, políticos e literários*. Tradução Anoar Aiex, João Paulo Gomes

Monteiro e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Coleção Os pensadores)

ITAPARICA, André Luís Mota. As objeções de Nietzsche ao conceito de coisa em si. In: *KRITERION*, Belo Horizonte, nº 128, Dez./ 2013, p. 307-320.

NIETZSCHE, F. W. *Obras Incompletas*. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os pensadores)

_____. *Obras incompletas*. Seleção de textos de Gerard Lebrun. 3. ed. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho: posfácio de Antônio Cândido. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os pensadores)

_____. *Verdade e Mentira no Sentido Extramoral*. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. In: *Comum*, Rio de Janeiro, v.6, nº 17, p. 05 a 23, jul./dez. 2001.

PLATÃO. *Crátilo*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 1988.

SANTOS, Ivaldo. Nietzsche a Linguagem. In: *SABERES*, Natal, v. 1, n. 4, jun. 2010.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*. 2 ed. Tradução Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SALVIANO, Jarlee Oliveira Silva. *Labirintos do nada: A crítica de Nietzsche ao Nihilismo de Schopenhauer*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

Nietzsche, um caminho para a singularidade

Ludimila de Araújo Pereira¹

Resumo: No presente trabalho analisamos as críticas ferozes do jovem Nietzsche ao sistema educacional e, em consequência, à cultura alemã moderna. Para o filósofo a educação tinha sido enfraquecida devido à influência dos interesses do Estado, do mercado e da ciência. Apontando para o instinto gregário como o fundamento para a perpetuação da sociedade de massa por homens que se submetiam irrefletidamente aos ditames da época, isto é, aos interesses dominantes. Segundo Nietzsche, a possibilidade de surgir o homem singular fica em risco diante de uma educação que está corrompida pelos interesses do Estado: por corromper os estabelecimentos de ensino em vista de interesses próprios, deslegitima a formação adquirida. A partir disso, investigamos em Nietzsche uma formação que possibilitasse ao homem sair do domínio da gregariedade rumo à singularidade.

Palavras-chave: Nietzsche. Formação. Instinto gregário. Esquecimento. Transformação

Introdução

Durante o período em que foi professor na Universidade e no *Pädagogium* da Basileia, Nietzsche elaborou textos sobre sua experiência enquanto professor, mais precisamente sobre sua decepção e a decadência do Ensino na Alemanha. Os textos escritos nessa fase fazem parte dos escritos do jovem Nietzsche ou primeiro Nietzsche como preferem chamar alguns comentadores. A educação aparece como o principal interesse de Nietzsche, perpassando não apenas os seus primeiros escritos, mas toda sua obra – de forma implícita ou explícita – dialogando com os diversos temas que o filósofo tratou.

Nesse sentido, no presente artigo trataremos dos problemas diagnosticados pelo jovem Nietzsche relativos ao sistema educacional da Alemanha moderna, mediante seu olhar crítico e destemido, expondo quais as principais críticas de Nietzsche direcionadas a cultura e por consequência a educação – enquanto instrumento fundamental para a disseminação da cultura utilitária –, em que pilares estão alicerçados os problemas apontados por ele como causadores da vulgarização da cultu-

1. Graduada em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA).

ra. Em seguida, analisaremos o conceito de *gregariedade*, expondo qual a natureza de tal instinto apontado por Nietzsche como a causa primordial, o que tornou possível a existência de uma sociedade de massa. Para assim, investigarmos nas literaturas de Nietzsche uma possibilidade de saída do adormecimento causado por uma cultura histórica, em uma sociedade que não propõe aos seus cidadãos uma formação para a vida, mas antes, uma educação totalmente imersa numa cultura que visa o lucro. Por fim, discutiremos sobre o conceito de Formação em Nietzsche, que se exprime através de uma releitura feita por ele do lema da *Odes Píticas* de Píndaro: Como tornar-se o que se é.

A educação e a cultura moderna alemã

Nos primeiros anos do século XIX, as ideias iluministas propagadas pelos intelectuais orientavam os pensamentos concernentes à educação. Esse período ficou definido como o período em que mais se refletiu e que mais se teorizou sobre educação na Alemanha. Segundo a visão iluminista, o desenvolvimento humano estava atrelado à educação, o alcance da autonomia e da ilustração pelo indivíduo que se dava através de um processo educacional, que segundo o ideal iluminista deveria ser levado às massas, o saber deveria ser então divulgado para que todos tivessem a possibilidade de ilustrar-se. Veremos nesse capítulo as críticas de Nietzsche dirigidas ao ideal iluminista de levar a educação à massa, e de como essa proposta iluminista foi a principal causa do sucateamento do sistema educacional alemão, segundo a visão nietzschiana.

Em seus primeiros escritos, Nietzsche se revela como um grande crítico do sistema educacional da Alemanha em contraponto às ideologias que surgiam na modernidade, principalmente a iluminista. Essas “ideias modernas” atendiam a uma Alemanha recém unificada sob a liderança da Prússia e que precisava sanar as diferenças regionais, além de expandir um mercado industrial que carecia de mão de obra. Para

tal projeto, era necessário um sistema educacional que fosse útil e suficientemente rápido para corresponder a todas as recentes demandas do novo país. Assim, surge uma educação massificada que perdia sua qualidade e excelência em prol de uma educação que formasse quantitativamente homens satisfatoriamente preparados para atender ao mercado e que ao mesmo tempo se tornassem unidos por uma mesma cultura.

Nesse sentido, um dos maiores incômodos do filósofo concentrava-se no fato da educação moderna alemã estar fundamentada numa concepção de cultura histórica: Os acontecimentos históricos eram tão enormemente privilegiados no ensino, que acabavam por infertilizar as possibilidades de criação e invenção dos alunos no presente, dado que apenas tinham contato com a opinião de terceiros e não tinham a oportunidade de aprender através das próprias experiências. Para o filósofo, um ensino de perspectiva histórica servia unicamente aos interesses do Estado, meio pelo qual o Estado mantinha o *status quo* estabelecido. O Estado formava apenas eruditos, chamados na modernidade de “filisteus da cultura”, que segundo o filósofo, não passavam de homens abarrotados de conhecimentos de segunda mão, históricos, nada que adviesse como fruto da sua própria relação com o mundo.

De acordo com Nietzsche, a história apenas deve vir à cena quando ela estiver a serviço da vida, o que o homem deve aprender de fato é a viver. Assim, a cultura que só pode advir da vida, que necessita da vida para nascer, fica impossibilitada de surgir no mundo, visto que, a cultura histórica a esteriliza. A cultura moderna se caracteriza pela ruptura com a vida através da busca desmedida pelo saber e da ruminação das coisas passadas, por ser uma cultura histórica, e, portanto falsa para o filósofo. Evidentemente, a história é necessária à vida, ela é própria da humanidade que acontece dentro de um espaço e tempo, porém, seu excesso estagna a vida. Como afirma Nietzsche “A vida ne-

cessita dos serviços da história, mas é necessário também convencer-se dessa outra proposição que devera ser demonstrada mais adiante, ou seja, que o excesso de estudos históricos é prejudicial aos seres vivos.”. (NIETZSCHE, 2008, p. 31)

Os egoísmos do Comércio, do Estado e da Ciência

Nietzsche questionou as duas correntes educacionais vigentes em sua época. O que ele queria saber ao investigar tais correntes era se alguma delas seria capaz de levar o homem à educação voltada para o todo, para fazer nascer no homem o espírito singular, livre, inventivo e criador, isto é, um sistema educacional que o levasse a tornar-se o que ele é. A primeira dessas correntes era a tendência a redução da cultura e a segunda a ampliação máxima da cultura, aparentemente opostas, mas que para Nietzsche, conduziam ao mesmo efeito nefasto sobre a educação e o enfraquecimento da cultura.

A cultura, por diversas razões, deve ser estendida a círculos cada vez mais amplos, eis o que exige uma tendência. A outra, ao contrário, exige que a cultura abandone as suas ambições mais elevadas, mais nobres, mais sublimes, e que se ponha humildemente a serviço não importa de que outra forma de vida, do Estado, por exemplo. (NIETZSCHE, 2004, p. 61)

A tendência à redução da cultura buscava identificar o dom que tinha mais força nos alunos, o mais proeminente, e direcionava a este todos os trabalhos e esforços com intuito de desenvolvê-lo ainda mais, formando assim o especialista que atendia aos interesses do Estado. A segunda, investia em todas as forças existentes no indivíduo, cultivando-as com equilíbrio para que fossem harmônicas. Esta segunda, democrática com todos os dons humanos, formava de forma rápida homens que atendessem aos interesses do mercado. Na modernidade, esse era o princípio básico dos estabelecimentos de ensino, desenvol-

vimento médio das faculdades dos indivíduos, que se alcançava através da padronização e extensão do ensino. A ampliação da educação através do aumento dos estabelecimentos de ensino e da contratação de professores que em sua maioria não tinha capacidade para ensinar, geravam o desmantelamento do sistema educacional alemão.

Tais tendências buscavam atender aos interesses das três forças dominantes da época: O Estado, o mercado e a ciência. Para Nietzsche, os três egoísmos da modernidade. O Estado e o mercado são os primeiros responsáveis pela pulverização da cultura em favor de seus egoísmos. Para que seus interesses fossem alcançados, eles impossibilitavam a maturação do indivíduo que deveria acontecer de forma natural no sentido de “formar a si”, sentido pelo qual toda cultura existe, e contrariamente a cultura genuína, eles requeriam dos estabelecimentos de ensino que formassem indivíduos de modo rápido para que estes pudessem disponibilizar os seus serviços ao Estado e ao mercado tão rapidamente quanto foram formados. Além disso, cabia aos estabelecimentos de ensino formar especialistas, peritos em determinadas áreas, como pressupõe a redução da cultura.

A massificação da educação – o crescimento do número de estabelecimentos de ensino – buscava formar “homens correntes”, homens úteis ao sistema da época, que entendessem de mercado e produção, além de saber qual a forma mais rápida de obter lucro através da relação entre os comerciantes e o povo, visava formar o máximo de indivíduos para que pudessem atender as demandas de cargos estatais como soldados ou funcionários públicos, tornando-os úteis aos planos do Estado. Dessa forma, o Estado se fortalecia e garantia sua existência, já que é por meio de seus funcionários e exército que o Estado encontra sua vantagem diante de outros.

Toda cultura que divergisse da utilitária era descartada, de tal modo que a “cultura” aqui só é permitida ao homem que tenha seus interes-

ses voltados ao ganho. Numa sociedade em que o espírito mercantil residia, as pessoas eram acometidas por uma paixão objetiva e um modo racional de enxergar seu trabalho, esse o consome de forma a diminuir o indivíduo ao *rebanho*, nivelando suas diferenças e o protegendo contra o despertar de uma singularidade. Dentro dessa perspectiva, o homem solitário, aquele que se distancia da cultura vigente tornando-se inútil a esta forma de sociedade, era desprezível, assim como toda cultura que não tinha por fim o lucro ou que almejasse levar o homem para além da cultura do ganho.

O terceiro egoísmo, os interesses da ciência², também fazia com que a educação definhasse o que refletia na vulgarização da cultura, pois o cientista descrito por Nietzsche como erudito especialista, fruto da redução da cultura, entendia a cultura como um progresso da ciência. A ciência tinha como único interesse a formação de homens teóricos, que fossem capazes de aplicar seus métodos que tinham a premissa básica de que eles deviam a tudo conhecer. A busca desmedida por conhecimento dentro dos métodos da ciência sugava a vitalidade dos estudantes que, de forma irreflexiva sobre qual era a contribuição da ciência para a vida, se submetiam ao princípio da exploração máxima do indivíduo em favor do conhecimento, que por unanimidade era aceito nos estabelecimentos de ensino. Maria Dias pontua que “tudo analisar e decompor esteriliza a força criadora humana.” (DIAS, 1993, p. 83)

O conceito de gregriedade

Para que possamos entender o empobrecimento da educação e, em reflexo, o enfraquecimento da cultura alemã, se faz necessário recorrer a alguns elementos e conceitos que, segundo Nietzsche, fundamentam todo o sistema no qual a sociedade moderna se solidifica, entender de

2. Rosa Maria Dias afirma que Nietzsche, ao criticar a ciência, não visa aniquilá-la, mas antes conter seus excessos.

que forma o movimento de rebanho é preconizado no homem e através deste reverbera na sociedade.

De acordo com Nietzsche, a *gregariedade* é o fenômeno primordial da humanidade, sem o qual a vida humana seria impossível. Toda a história da humanidade está alicerçada nesse fenômeno que foi o elemento fundamental para que o humano como conhecemos fosse concebido. A *gregariedade* é o instinto que tem mais força no homem, aquele que administra todas as suas ações e inclinações e por isso foi tão fortemente desenvolvido, até mesmo em detrimento da sua própria individualidade, dada a importância da comunidade para a preservação da vida humana enquanto espécie. Tal instinto social nasce de uma obrigação imposta aos homens para que se interessem mais por um outro ser do que por si mesmos, assim como por exemplo, um escravo tem uma vida dedicada para o bem estar do seu senhor ou um soldado que zela pelo bem estar do Estado.

O indivíduo social é educado não na condição de um indivíduo particular, “mas antes como membro de uma totalidade, como sinal de uma maioria.” (NIETZSCHE, 2007, p. 76) Este indivíduo só absorve algo enquanto membro da sua sociedade, só aprende sobre alguma coisa se essa for necessária para a preservação desta sociedade, em relação ao conhecimento de qualquer outra coisa que não vise essa preservação ele lhe imprime o desprezo. Portanto, é natural para este se opor ao aparecimento de indivíduos que desprezem tal prescrição e conseqüentemente representem um perigo ao organismo social.

Nas comunidades onde as pessoas eram mais próximas, as afecções entre elas se desenvolveram com mais força, tornando o instinto gregário indissolúvel. Dessa forma, o instinto de rebanho teve como instrumento para fortalecimento da sua estada nos homens as paixões, o afeto. A vida em comum deu origem a um bem comum que as unia na perseguição de um mesmo objetivo dentro da sociedade, tornando

-as, assim, úteis aos intentos da máquina. A observância de que o seu próprio bem-estar dependia do bem-estar do outro também foi um fator crucial para que o indivíduo se submetesse à coletividade. A consequência disso era o fortalecimento dessa comunidade, que se tornava ainda mais sólida e duradoura a partir da consolidação dos costumes e regras na vida social. A conservação da comunidade depende inteiramente do desenvolvimento desse espírito coletivo através da identidade cultural e crenças comuns, que opera em prol da comunidade.

Na sociedade moderna, o instinto de rebanho nasce a partir da dominação exercida pelos instintos gregários: as paixões e os impulsos sociais que se engendraram no indivíduo em detrimento dos instintos individuais. Isso foi possível graças a uma longa educação que possibilitou o enraizamento dos instintos sociais nos homens, tornando-os tão fortes que ficou irrevogável a sua aderência da natureza humana. A sociedade moderna se configura como o fruto da evolução do instinto gregário original, o rebanho moderno é o resultado do crescimento e da proliferação da *gregariedade* no homem.

O desenvolvimento da gregariedade foi sempre acompanhando pela presença do espírito dominador. Foi esse mesmo instinto gregário que levou o homem a construir um Estado e as instituições sociais [...] a vida para os outros, quer dizer, o estabelecimento de relações de dominação, carrega consigo a consolidação da obediência, porque aqueles que obedecem acabam reconhecendo que o seu bem-estar e a sua segurança dependem dessa obediência. (SOBRINHO, 2007, p. 20)

Na modernidade, honra significa ser reconhecido pelos outros, a busca pela solidão representa um perigo social, pois demonstra uma indiferença em ser reconhecido pelos outros membros da sociedade. Nessa sociedade, o isolamento é proibido, visto até como um rebelar-se contra a comunidade, qualquer sinal de independência diante da sociedade ou um predomínio dos instintos individuais é considerado imo-

ral, posto que vai de encontro com a moral estabelecida pelo rebanho. Diferentemente, do que a sociedade moderna faz parecer, é negado ao indivíduo uma existência com liberdade e autonomia, pois, na verdade, ele é determinado por uma cultura de massa que lhe impõe a felicidade da massa, a educação da massa, enfim, tudo que satisfaça essa totalidade social. Assim como o instinto gregário na sua origem teve auxílio da educação para propagar sua moral na comunidade, na sociedade moderna não é diferente. A educação atua como um instrumento para a cultura imposta pelo Estado, é através dela que o Estado direciona o indivíduo para um subjugar-se ao coletivo.

O processo de degeneração: uma saída para instinto de gregaridade

Notadamente, na contramão do movimento de rebanho ao qual toda a sociedade está imersa, sempre surgem indivíduos rebeldes, os desertores da modernidade. Estes indivíduos com sua capacidade de introduzir algo novo e diferente a comunidade, são os que causam um desequilíbrio a estabilidade social. A sociedade em resposta a esses homens, criam leis que criminalizam todas as suas ações que coloquem em risco a conservação do meio social, nesse sentido, é justamente para que esse indivíduo seja contido que existem o Estado e a Igreja. Todavia, para que o progresso intelectual dentro da sociedade aconteça, Nietzsche afirmará que é necessária a existência desses indivíduos que são capazes de desvincular-se do rebanho e que persistem na busca por algo de novo. Esses são moralmente fracos, e por isso aptos a múltiplas experiências. Dirá Nietzsche: “as naturezas mais fortes conservam o tipo, as fracas concorrem para fazê-lo desenvolver.” (Idem, *Ibidem*, p. 73)

Ocasionalmente, aparecem homens desse tipo na sociedade, enfraquecendo sua estabilidade apenas para que algo novo possa ser in-

corporado à comunidade, sem que a mesma sofra qualquer risco de destruição, visto que não busca de fato destruí-la, mas apenas renová-la. A esses indivíduos é possível a geração desse enfraquecimento uma vez que são mais nobres e, portanto mais livres. O enfraquecimento acontece apenas com a fragmentação de uma parte, sendo que o todo permanece extremamente forte, talvez ainda mais forte do que antes da fragmentação. Segundo Nietzsche, antes de todo progresso a sociedade passa por um período de enfraquecimento parcial.

Assim como na sociedade, acontece no indivíduo o enfraquecimento parcial para que o todo possa se fortalecer. É patente que uma pessoa com certo tipo de deficiência ou mutilação, desenvolve outras habilidades para sanar a falta de alguma capacidade. Para o filósofo, até mesmo uma falta moral ou um vício trazem consigo o desenvolvimento de uma vantagem. Assim, um cego certamente desenvolverá uma audição mais apurada que lhe permitirá uma vida mais livre das privações da cegueira. Diante disso, para que o indivíduo seja levado ao progresso é preciso que dois elementos estejam em luta em seu interior: as forças e as afecções que conservam dentro dele o instinto gregário contra as naturezas degeneradas, que causam lesões parciais à força estável. Enquanto parte de um órgão social, o indivíduo absorve para si os julgamentos e as experiências propagados pela totalidade social. Para que as ligações sociais que o envolvem possam se romper, estes julgamentos e experiências precisam entrar em conflito. Para Nietzsche, cabe a educação dar firmeza e vigor suficiente ao indivíduo para que o seu todo permaneça forte, não sendo possível a ele desviar-se do seu caminho.

Os momentos mais propícios para que o homem singular se forme, são aqueles em que a sociedade está desmoralizada em consequência das corrupções. Quando as crenças vigentes entram em crise dando lugar a outras que neutralizam todos os objetos de veneração, nesse momento, os impulsos gregários estão enfraquecidos, dando lugar para que os instintos individuais possam se interpor acima deles.

De acordo com Nietzsche, em todos os indivíduos – até mesmo naqueles que querem se tornar livre – imperam irrevogavelmente os impulsos que tornaram tanto ele como os que vieram antes dele, uma função da sociedade. Tais impulsos podem restringir, favorecer ou dirigir as outras forças, “mas todas são necessárias para que eles possam viver como organismo, são as suas condições de vida!”. (NIETZSCHE. 2007, p. 97) Portanto, a sociedade gregária não pode ser destruída, já que ela é o que dá condições para que a vida aconteça e se preserve. O que busca o degenerado é apenas trazer uma mudança, fazer com que a sociedade cresça e progrida a partir da incorporação do que antes era condenado por ela como aquilo que poderia destruí-la, mas que na verdade se mostrou como um fortificador.

Assim, segundo Nietzsche, para que o homem moderno pudesse se desprender do instinto de rebanho já há muito arraigado em seu ser seria necessário que ousasse ser ele mesmo, que se aventurasse pelo caminho que o levaria a ser o que ele realmente é.

Como tornar-se o que se é?

De acordo com Jorge Larrosa, em seu livro *Nietzsche & a Educação* (2005) o conceito de Nietzsche de formação tem fundamento em uma frase que traduzia o lema da *Odes Píticas* de Píndaro e que se tornou muito marcante na vida do filósofo, sendo tomada como subtítulo da sua obra *Ecce Homo*. “Como se vem a ser o que se é”. Convertida por Nietzsche em “Converte-se no que és”. A forma como essa frase foi lida, escrita e reescrita por Nietzsche que a repensou diversas vezes fazendo várias elaborações da mesma frase, evidencia como a frase o transpassou, e a importância desta para sua própria formação.

Nesse processo de busca por si, cada indivíduo forma a si mesmo alcançando sua própria identidade, tornando-se um humano singular ao assumir sua verdadeira forma, ao “converte-se no que é”. Para assumir

sua forma, no entanto, é necessário que o indivíduo seja capaz de fazer uma viagem solitária ao seu interior, encontrar com o seu ser através de experiências que acontecem na escola do mundo, e que levam este ser único ao auto-descobrimento.

Para Nietzsche, este homem que já é único, mas que precisa se tornar singular em uma sociedade que segue o modelo de rebanho, necessariamente, precisa ter em si o monstro leitor descrito pelo filósofo em *Ecce Homo* e que se caracteriza pela curiosidade, astúcia e cautela que o levam a ser um descobridor nato.

O caminho para a singularização proposto por Nietzsche, não é regido por um manual que contenha definições de regras de comportamento ou por uma lista de virtudes a serem perseguidas pelo sujeito, mas antes, pela questão do que fazer da própria existência, da própria vida que acontece sempre de forma contingente arbitrária e finita. Para tal caminho não existe um método, uma receita, um itinerário a ser seguido por todos os indivíduos que querem chegar a ser o que se é, posto que este caminho é criado e reinventado pelo próprio homem que, para tanto, não se utiliza da sua razão, mas segue seus instintos. Para Nietzsche, o caminho para tornar-se o que se é não busca chegar a um “eu” fixo, isso porque a existência se dá como uma eterna guerra dentro do indivíduo, onde o “eu” se constrói e se destrói incessantemente. O interior que o indivíduo se propõe a chegar, não é um eu verdadeiro, muito menos real. Essa viagem até o interior de si mesmo é um caminho sem fim, depois de uma descoberta sempre acontecem outras porque o homem já não é mais o que era antes. Dessa forma, o homem que busca se tornar o que se é, é um artista de si mesmo, que cria e inventa a sua própria vida.

Para Nietzsche, este homem desafia a sociedade e suas determinações, posto que o combate que este ele precisa vencer é contra tudo aquilo que lhe foi inculcado pelos estabelecimentos de ensino é, assim,

um combate contra o seu próprio tempo. É um desafio contra ele mesmo em busca de se tornar o que ele é, como afirma Larrosa, “para se chegar a ser o que se é, há que combater o que já se é.” (LARROSA, 2005, p. 61) Assim, o educar-se configura-se como um duelo contra tudo o que foi estabelecido pelos três egoísmos – do Estado, do mercado e da ciência –, o homem precisa desvencilhar-se da domesticação que lhe foi imposta. Essa é a querela que se instala dentro do homem, uma luta entre a normatização do agrupamento que o torna parte de uma sociedade, e a ânsia por sua singularidade que o leva a viver solitariamente.

É apenas através do esquecimento que o homem pode transformar-se infinitamente. Uma vez que é essa qualidade muito invejada dos animais³ que é a única que possibilita ao homem sempre criar algo novo, pois sempre vê algo no mundo como se estivesse vendo pela primeira vez. O homem singular precisa se desprender da cultura histórica para que assim possa lançar um olhar sempre novo sobre o mundo e promover a criação de novos olhares sobre os ditames vigentes, criando a possibilidade do surgimento de novas leis que não só favoreçam as forças dominantes. Ele esvazia-se da sua memória continuamente, sempre conhecendo como se fosse à primeira vez e por isso não lhe compete repetir valores preestabelecidos, mas antes, está sempre em processo de se distinguir, cultivando sua singularidade. Nietzsche dirá que “se a lebre tem sete peles, o homem pode bem despojar setenta vezes das sete peles, mas nem assim poderia dizer: ‘Ah! Por fim, eis o que tu és verdadeiramente, não há mais o invólucro’.”. (NIETZSCHE, 2004. p. 141)

3. Em *Da utilidade e do inconveniente da História para a vida*, Nietzsche diz que existe no homem uma inveja da capacidade de esquecimento dos animais, esses são *não-históricos*, vivem apenas o instante e, portanto não experimentam nem o desgosto e nem o sofrimento que trazem as lembranças do passado.

Considerações finais

A filosofia de Nietzsche se expressa como uma filosofia afirmadora da vida e das diferenças. Como ávido defensor da vida o filósofo combateu a educação de sua época que através das suas tendências culturais, minavam a vida e sua possibilidade de geração. O que o levou a sofrer perseguições tornando-o um filósofo impopular no meio acadêmico.

A educação em Nietzsche se mostra intimamente ligada a uma formação para a vida. Ao não permanecer numa educação meramente histórica, nós nos tornamos capazes de proporcionar algo de novo e autêntico ao mundo. Essa capacidade de desvencilhamento do passado através do esquecimento leva-nos a uma formação permanente. Por meio dessa formação abrimos as portas das possibilidades para nos distinguirmos de forma autêntica, contra toda educação de massa que a partir da domesticação visa definir as diferenças.

Em vistas de nos tornamos o que somos, sempre nos destruindo e nos reconstruindo novamente, temos a nossa disposição a oportunidade de um novo começo, com novas escolhas para nos transformamos naquilo que somos e que é anterior ao que seremos. Assim, estamos sempre a caminho de superar problemas que do ponto de vista de Nietzsche, não podem ser comparados a erros. Isso porque dentro de um caminho onde indivíduo percorre para tornar-se o que se é, ele não tem um conhecimento prévio do caminho a trilhar, qualquer escolha é sempre um novo caminho que está aberto dentro das suas possibilidades, jamais um erro.

Referências

NIETZSCHE, Friedrich. Da Utilidade e do Inconveniente da História para a Vida. Trad. Antônio Carlos Braga e Ciro Mioranza. São Paulo: Editora Escala, 2008.

_____. *Ecce Homo, como alguém se torna o que é*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *Escritos Sobre Política*. Trad. Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Editora PUC- Rio, vol. I, 2007.

_____. *III Consideração Intempestiva: Schopenhauer Educador*. In: SOBRINHO, Noéli Correia de Melo (Org). *Escritos Sobre Educação: Friedrich Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2003a.

_____. *Sobre o Futuro dos Nossos Estabelecimentos de Ensino*. In: SOBRINHO, Noéli Correia de Melo (Org). *Escritos Sobre Educação: Friedrich Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2003.

DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche, educador*. São Paulo: Scipione, 1993.

LARROSA, Jorge. *Nietzsche & a Educação*. Trad. Semíramis Gorini da Veiga. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2005.

SILVA, Marinete Araújo da. *Nietzsche e a educação: da crítica à educação moderna a uma educação para a criação*. In: GOUVEA, G. (org.). *Pesquisas em educação*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.

MELO SOBRINHO, Noéli Correa de. *A pedagogia de Nietzsche*. In: Nietzsche. *Escritos sobre educação*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Ed. Loyola, 2009.

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

VOZ ZUNBEM, Marcos de Camargo e MEDEIROS, Rodolfo Rodrigues. *Nietzsche e a educação: autonomia, cultura e transformação*. In: *Revista Acadêmica de Filosofia, Caicó-RN, ano VI, n. 1, p. 71-93, jan.-jun. 2013*.

O essencialismo de Karl Marx (1844 -1846)

Gedeão Mendonça de Moura¹

Resumo: Pretendo, neste texto, fazer uma rápida observação crítica sobre o conceito de essência humana (*menschliche Wesen*) e sua indissociável relação com a questão da alienação (*Entfremdung/Enttäusserung*) a partir de alguns trechos das seguintes obras de juventude de Karl Marx: *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (1844), *As Teses sobre Feuerbach* (1845) e *A Ideologia Alemã* (1845-1846). Diante disso, as questões que pretendo enfrentar são as seguintes: Por que Marx, enquanto materialista prático que pretende se distanciar de toda e qualquer concepção do mundo que tenha por base a especulação pura e a metafísica, como ele anuncia em importantes passagens de *A Ideologia Alemã*, faz uso recorrente do conceito de essência humana? A apropriação desse conceito pelo fundador de uma original teoria materialista da história, não gera uma espécie de contradição no interior dessa teoria que pretende ser anti-idealista, antimetafísica e pós-hegeliana? É possível pensar o estatuto do materialismo de Marx sem levar em consideração o seu compromisso com o conceito de essência humana como fundamento da sua noção de sociabilidade?

Palavras-chave: trabalho. essência. alienação. materialismo.

Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, Marx parte do trabalho como a realidade primeira e atividade vital do homem². O trabalho assim – embora também seja isso – não se constitui apenas como um meio para o suprimento das necessidades dos homens. O trabalho é a atividade mediante a qual o homem tem de se afirmar enquanto homem, afinal é o trabalho o traço elementar que faz do homem não apenas um ser natural, mas, sobretudo, um ser natural humano. Sendo assim, o trabalho não pode se manifestar como um fardo para o homem, como é o caso do trabalho alienado que foi instaurado, de forma mais radicalizada, com o advento da modernidade em sua feição capitalista. Assim, o trabalho tem de se constituir como um fim em si mesmo.

Na forma de sociabilidade capitalista, então, o homem, para Marx, não é de certo modo homem, porque a atividade através da qual ele vem a ser homem, e não apenas um animal como outro qualquer, se

1. Doutorando em filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Bolsista FAPESB.

2. “No modo (*Art*) da atividade vital encontra-se o caráter inteiro de uma species, seu caráter genérico, e a atividade consciente e livre é o caráter genérico do homem” (MARX, 2009, p. 84).

transformou na própria negação da sua humanidade. E é justamente a humanidade do homem que precisa ser resgatada, mas para isso a alienação tem de ser superada, uma vez realizada a revolução comunista. Pois não é o trabalho, na qualidade de atividade universal³, que nega o homem, mas o trabalho em seu aspecto particular de manifestação em um modo de produzir específico. Isto é, o trabalho alienado é uma forma contingente de manifestação da atividade vital do homem, dessa forma essa atividade não está condenada a se manifestar para o todo e sempre dessa maneira.

Como atividade primeira e vital, o homem, para Marx, pode ser definido pelo trabalho⁴. Desse modo, é possível dizer que o trabalho é a própria essência do homem.⁵ Mas se trata de uma essência que ainda não está realizada, pois ela se encontra negada pelo modo como são engendradas as relações sociais sob a égide do capital. Pode-se dizer que o homem só a possui potencialmente;⁶ a sua atualização é a missão da classe trabalhadora, que não sendo, *stricto sensu*, uma classe é a própria condição de possibilidade, assim, para a dissolução da sociedade de classes e a instauração de uma forma de sociabilidade cuja tarefa principal será o estabelecimento da harmonia entre essência e existência.⁷ Ou seja, o homem, enfim, será realmente aquilo que faz, já que da sua atividade vital estará excluída toda forma de alienação.

O trabalho, assim, em seu aspecto universal, é atividade eminentemente positiva. Através dessa atividade, o homem externaliza, em for-

3. Universal: que prescinde de qualquer forma de produzir específica, atividade primeira, fundamental.

4. “Quando se fala do trabalho, está-se tratando, imediatamente, do próprio homem” (MARX, 2009, p. 89).

5. “Quando tentamos apreender seu conteúdo e saber em que consiste propriamente a essência, natureza ou verdadeira realidade humana, vemos que Marx a encontra no trabalho” (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 2007, p. 401).

6. Segundo Mészáros, o “ser humano existe”, “para Marx”, “como realidade [o ‘homem-mercadoria’ alienado] e como *potencialidade* [o que Marx chama de ‘o rico ser humano’]” (MÉSZÁROS, 1981, p. 146).

7. O “proletariado” é “uma força histórica que se *transcende a si mesma* e que não pode deixar de superar a *alienação*”, e essa superação não é outra coisa senão “a *reapropriação da essência humana*” (MÉSZÁROS, 1981, p. 62).

ma de produtos⁸, a sua própria subjetividade e cria toda uma realidade, composta por aquilo que se pode denominar de atividade humana sensível. Assim, o real, em muitos dos seus aspectos, é criação do homem porque é produto do seu próprio trabalho. Talvez tenha sido em vista de toda essa importância que Marx elegeu o trabalho como a essência do homem, essência essa que necessita de uma mudança radical no atual estado de coisas para que possa alcançar a sua realização plena.

Penso, no entanto, que reconhecer a importância do trabalho para a existência humana e, com efeito, para a constituição do real/social, não quer dizer que ele venha a ser algo como que a essência do homem. Assim, talvez, seja importante chamar a atenção para o seguinte: uma coisa é o trabalho como a essência do homem, isto é, enquanto uma atividade por meio da qual o homem deve necessariamente se realizar; outra coisa é o trabalho apenas como simples necessidade natural/social, isto é, enquanto atividade da qual o homem não pode escapar porque disso depende a sua própria existência. E reconhecer essa condição não leva, necessariamente, à conclusão de que o trabalho seja fonte de satisfação e realização de si. Assim, nada garante, eventualmente, que mesmo que o trabalho seja um dia desalienado, ele passe a se constituir como uma fonte de prazer, de autoafirmação e realização do homem. O fato de o trabalho ser, portanto, uma atividade vital, genérica e universal, não me autoriza afirmar que essa atividade seja, necessariamente, uma atividade de autossatisfação. Ou seja, enquanto necessidade natural/social, e mesmo superado o modo como ele é levado a cabo na forma de sociabilidade atual, o trabalho talvez continue sendo apenas um modo de atividade que o homem sempre terá de realizar, e não uma atividade através da qual ele esteja realizando sua suposta essência.

8. Nada pode mostrar com mais precisão o essencialismo de Marx do que a seguinte frase, escrita quando comentava o livro de James Mill intitulado *Elementos de Economia Política*: “Our products would be so many mirrors in which we saw reflected our essential nature” (MARX, 1975, p. 228).

Marx parece não ter atentado para isso quando procurou definir o homem dizendo que a sua essência é o trabalho. E isso parece ter uma razão de ser, uma vez que o seu conceito de homem, em parte, carece de historicidade, não no que diz respeito certamente ao passado, mas quando se trata do futuro do homem. Pois não parece problemático, levando em consideração a ideia de historicidade, definir o homem. O problema consiste em defini-lo de modo não só universal, mas, sobretudo, a-histórico. Desse modo, não há problema em dizer que o homem é o conjunto das relações sociais⁹, mais precisamente, que o homem é um ser social. O problema está em estabelecer esse conceito para o todo e sempre, isto é, um conceito que não só vale para as épocas passadas, mas valerá igualmente para as épocas vindouras. Logo, não é possível dizer que tal noção de essência possa ser histórica em sua totalidade, já que ela acaba sendo estabelecida também para uma época que ainda não é. Além disso, a expressão “essência histórica”¹⁰ parece uma contradição nos termos.

Vejamos. Se a essência humana muda ao mudar a história, que sentido faz falar em essência? Pois sendo a essência o traço distinto de um ser, essa essência não pode mudar, sob pena de se estar falando já de um outro ser. O ser deixa de ser aquilo que é então. Não parece ser apropriado dizer que há uma essência histórica, isso parece soar como uma contradição, como uma incoerência, e carece, assim, de sentido. Se ela (a essência) é histórica, ela tem de mudar constantemente, se ela muda constantemente, logo não pode ser dito de um ser (o homem) que ele tem, a rigor, uma essência¹¹. Se se quer definir o homem, o

9. “(...) a essência humana não é uma abstração intrínseca ao indivíduo isolado. Em sua realidade, ela é o conjunto das relações sociais” (MARX, 2007, p. 534).

10. Um dos comentadores de Marx que mais defende essa perspectiva é Adolfo Sánchez Vázquez (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 2007, p. 403).

11. Trata-se aqui de uma essência que é, primeiramente, concebida a priori, cujo conteúdo já se encontra estabelecido e, portanto, é claramente explicitado pelo seu conceito, e não apenas de uma essência em potencial – embora seja isso também – que no percurso histórico terá efetivamente razão para se realizar, tornar-se ato.

conceito daí resultante sempre tem de ser contingente e, só assim, histórico; mas sem a pretensão de se chegar, jamais, a algo como a sua essência. No entanto, o conceito de homem¹² proposto por Marx carece desse cuidado, por isso é a-histórico, pois não só é estabelecido para todas as épocas passadas, como será confirmado ainda mais com o advento do futuro.

Essas questões aparecem não só nos Manuscritos Econômico-Filosóficos como em *A Ideologia Alemã*. Pode-se alegar que em *A Ideologia Alemã* essas questões são tratadas de forma mais materialista, empírica. Pode ser o caso realmente, porém a colocação de tais questões não deixa, por isso, de encerrar dificuldades. E talvez essas dificuldades apareçam ainda com mais força do que nos Manuscritos Econômico-Filosóficos, pois a concepção de mundo que Marx quer fundar em *A Ideologia Alemã* é uma concepção de mundo que se pode denominar de materialista¹³. Materialista porque quer se contrapor às concepções de mundo vigentes em sua época, concepções essas, em sua maioria, idealistas, fundadas em pressupostos não “terrenos”, ao contrário da que Marx pretende elaborar, já que ela estaria fundada em pressupostos materiais como os “indivíduos vivos” que constituem a “base real” da história da qual ele quer inaugurar seu conhecimento “científico”.¹⁴

Por isso, muitos autores pensam, equivocadamente, que em *A Ideologia Alemã* Marx abandona muitas das questões de cunho especulativo enfrentadas em trabalhos anteriores. Pois, segundo eles, nessa obra Marx elaboraria de forma bastante sólida a sua nova concepção de mundo de caráter abertamente materialista e de pretensões claramente científicas.

12. Isto é, o homem como ser social.

13. Segundo o próprio Engels, é nessa obra que Marx e ele fazem “uma exposição da concepção materialista da história” (ENGELS, 1974, pp. 16-17).

14. “Só conhecemos uma única ciência, a ciência da história” (MARX & ENGELS, 2007, p. 86). É essa ciência, então, que precisaria ser fundada.

Para Louis Althusser, *A Ideologia Alemã* representa um marco no pensamento de Marx. É nessa obra onde ocorre a famosa “cesura epistemológica” ou o “corte epistemológico”¹⁵ com muitas das questões que ocuparam Marx antes de 1845¹⁶.

A “cesura epistemológica” é o primeiro passo de Marx no caminho da ciência. E, nesse contexto, ciência aparece como o contrário de ideologia, ou seja, para fazer ciência é preciso deixar para trás toda questão de ordem especulativa e metafísica, pois só assim é possível fundar “a ciência da história ou o materialismo histórico”. (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1980, p. 44) Uma questão de ordem especulativa e metafísica que não caberia no contexto da nova ciência que Marx pretende fundar é justamente a questão de uma essência humana. Diante disso, Althusser afirma que “A partir de 1845”, isto é, na época da elaboração de *A Ideologia Alemã* e da fundação da nova concepção de mundo, “Marx rompe radicalmente com toda teoria que funda a história e a política em uma essência do homem”. (ALTHUSSER, 1979, p. 200) No entanto, na análise que realizei dessa obra na minha Dissertação de mestrado, foi possível mostrar que Marx continua se debatendo com o conceito de essência humana e, talvez, propondo a verdadeira versão desse conceito.

Mas Althusser insiste que “Quanto à *Ideologia Alemã*, ela nos oferece um pensamento em estado de ruptura com o seu passado” (ALTHUSSER, 1979, p. 27), isto é, uma ruptura com o passado teórico recente do seu autor, em que ele se dedicava à discussão de questões ideológicas.

15. “Em primeiro lugar, não devemos perder de vista que o conceito de ‘corte epistemológico’ foi elaborado por Althusser para explicar a evolução do pensamento de Marx enquanto passagem de ideologia a ciência. O ‘corte’ estabelece aqui a ruptura com concepções ideológicas anteriores e a fundação de uma nova ciência” (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1980, p. 43).

16. “Uma ‘cesura epistemológica’ intervém, sem nenhum equívoco, na obra de Marx, no ponto onde o próprio Marx a situa, numa obra não-publicada em vida do autor, e que constitui a crítica de sua antiga consciência filosófica (ideológica): *a Ideologia Alemã*” (ALTHUSSER, 1979, p. 23-4).

Como Althusser, Sánchez Vázquez também vê em *A Ideologia Alemã* o momento em que Marx abandonaria a sua noção de essência humana, ou pelo menos o formato como tal noção é elaborada nos Manuscritos Econômico-Filosóficos. Assim, nessa obra “O processo deixa de ser o desenvolvimento da essência humana”, em sua forma mais especulativa, isto é, em sua variante ligada a “concepção metafísica e especulativa tradicional”. Desse modo, “Com *A ideologia alemã*, Marx já pisa com firmeza o terreno da história real: nem essência humana indiferente à vida social e à história [...] nem essência humana como possibilidade que há de realizar-se histórica e socialmente” (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 2007, p. 404-405). Ao menos Sánchez Vázquez não nega que em *A Ideologia Alemã* aparece a noção de essência humana, ele apenas tenta afastá-la do conceito de essência humana mais ligado à metafísica. Não penso que se obtenha grande sucesso ao fazer isso, pois a noção de essência, por definição, não se desvincula tão facilmente da metafísica, mesmo que se atribua a essa noção historicidade, o que, como foi possível ver também, produz uma outra dificuldade teórica, já que parece que a ideia de uma “essência humana histórica” é uma contradição.

Teóricos como Giuseppe Bedeschi e Lucien Sève também defendem a ideia de que em *A Ideologia Alemã* Marx se afastaria consideravelmente de um conjunto de questões que pudessem envolver a especulação pura e a metafísica, pois o autor tenderia a se aproximar de fundamentos mais empíricos, rejeitaria pressupostos a priori, já que tentaria fundar uma concepção de mundo que se pode denominar não só de materialista, mas uma concepção que tem na ideia de prática sua base de sustentação. Isto é, é na prática que ela deve demonstrar a sua verdade, a natureza “citerior” (Diesseitigkeit) das proposições que a compõe.

No entanto, o que tenho procurado demonstrar é algo um pouco diferente disso. Embora Marx tente efetivamente em *A Ideologia Alemã*

fundar uma concepção de mundo que se mantenha afastada da especulação pura e da metafísica, que rejeita os pressupostos sobre os quais estão fundadas as concepções idealistas de mundo, que procure na “história real” os verdadeiros fundamentos empíricos que sustentem a sua teoria, o êxito dessa empreitada não parece ser completo. Pois penso que Marx, apesar disso, incorre em certos deslizos que pretende evitar. E isso diz respeito, dentre outras coisas, à natureza de sua própria teoria ou concepção de mundo. Pois sua teoria pretende não só dar conta de uma descrição mais acurada e empírica do real/social, mas procura, sobretudo, dar conta de previsões sobre o comportamento do real/social no futuro, isto é, procura prever, por exemplo, algo como uma profunda revolução que muda radicalmente o atual estado de coisas, de modo que o homem se torne homem em totalidade, deixe de ser homem apenas de forma parcial. Em uma palavra, sua teoria não só abrigaria uma noção de essência humana como preveria a sua realização num momento vindouro. E é com essa espécie de teoria, me parece, que Marx recai no terreno da especulação pura e da metafísica.

Essas questões não passaram despercebidas por alguns teóricos do marxismo. William H. Shaw, por exemplo, chama atenção para o fato de que,

Conquanto Marx e Engels pretendessem em *A Ideologia Alemã* derrubar todos os arcabouços a priori e voltar ao mundo material, concreto de indivíduos empíricos, o que pensavam estar fazendo parece ao observador contemporâneo ter-se distanciado do que realmente estavam fazendo. Em vez de serem capazes de abandonar todos os preconceitos em história, os dois iconoclastas alemães apenas propõem uma visão do mundo alternativa, que – não obstante os seus atrativos – é bem mais especulativa e menos empírica do que imaginavam. (SHAW, 1979, p. 151-152)

Enquanto José Crisóstomo de Souza, por sua vez, procura argumentar que “É diante disso”, isto é, diante da alegação de que Marx

em *A Ideologia Alemã* abandonaria a sua noção de essência humana ou homem genérico, “que alguns acham, erroneamente, que aqui Marx, como materialista mais acabado, faz uma defesa da realidade do indivíduo empírico, abandonando toda noção de ‘essência’ - genérica e filosófica - do homem”. (SOUZA, 1997, p. 7)¹⁷ O autor está pensando aqui, dentre outros, tais como Della Volpe e Schaff, certamente em Althusser, pois em outro lugar afirma que

Para Althusser a ruptura com o “homem” e a “essência” estaria expressa na afirmativa de que esta “não é um atributo dos homens tomados isoladamente”, mas “o conjunto das relações sociais”. Como entendemos, porém, tal proposição significa apenas que esta essência se encontra “hegelianamente” em devir, nas relações sociais. (SOUZA, 1993, p. 193)

É diante de observações como essas, que têm como base alguns trechos da própria *Ideologia Alemã*, que é possível sustentar a opinião de que nessa obra, embora essa não seja a intenção do autor, Marx não deixa de lado importantes questões de ordem especulativa e metafísica das quais tanto se esforça para se desvencilhar.

Referências

ALTHUSSER, Louis. *A Favor de Marx*. Trad. Dirceu Lindoso. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

BEDESCHI, Giuseppe. *Marx*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1989.

17. Por isso também, nessa obra não há uma superação de toda a filosofia especulativa alemã ou de toda a *ideologia alemã* como pensam alguns, já que “é possível que ele próprio [Marx] ainda esteja, aí [em *A Ideologia Alemã*], mais comprometido com a filosofia alemã e com a ‘ideológica’ esquerda hegeliana, do que geralmente se imagina.” Pois é possível que nessa obra esteja representado “antes um grande esforço de defesa do que propriamente uma demonstração de inquestionável superioridade”, no que diz respeito à ideológica filosofia alemã (SOUZA, 1993, p. 180).

ENGELS, Friedrich. Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã. Trad. Carlos Grifo. Lisboa: Editorial Presença, 1974.

MARX, Karl. Manuscritos Econômico-Filosóficos. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2009.

_____. “Comments on James Mill, Eléments d’économie politique”. In: Marx & Engels Collected Works. Vol. 3. Trad. Clemens Dutt. London: Lawrence & Wishart, 1975.

_____. “Teses sobre Feuerbach.” In: *A Ideologia Alemã*. Trad. Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. Trad. Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MÉSZÁROS, István. Marx: A Teoria da Alienação. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. Filosofia da Práxis. Trad. Maria Encarnación Moya. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

_____. Ciência e Revolução: O Marxismo de Althusser. Trad. Heloísa Hahn. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

SÈVE, Lucien. Análises Marxistas da Alienação. Trad. Madalena Cunha Matos. São Paulo: Edições Mandacaru, 1990.

SHAW, William H. Teoria Marxista da História. Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

SOUZA, José Crisóstomo de. A Questão da Individualidade – A crítica do humano e do social na polêmica Stirner-Marx. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1993.

_____. “‘Essência Humana’ e Teoria Crítica em Marx.” In: Revista da FAEEBA, Salvador, nº 8, jul./dez. 1997, p. 5-20.

As teses de Marx sobre Feuerbach: uma crítica à religião

Alana de Andrade Santana¹

Resumo: As teses de Karl Marx publicadas em 1888, trouxeram grandes contribuições para uma nova perspectiva de entendimento da realidade social e das relações humanas. A proposta humanista, comunitária, materialista e ateuista trazida por Marx nas teses proporciona uma mudança de paradigma. Tal mudança pressupõe que se volte o olhar para a dimensão humana. Com este estudo, objetivou-se analisar as teses de Marx sobre as críticas às religiões trazidas por Feuerbach. Para tanto, deteremos nossa análise especialmente às críticas feitas ao cristianismo. Trata-se de uma pesquisa qualitativa através da análise bibliográfica das Teses de Marx sobre Feuerbach, além de artigos sobre o tema, publicados em idioma nacional. A principal crítica de Marx exposta nas teses reside no fato de Feuerbach não considerar o mundo concreto como um mundo de produção histórica, e sim como decorrente de um processo natural distante das práticas sociais humanas.

Palavras chave: Religião. Alienação. Karl Marx. Ludwig Feuerbach.

Introdução

As teses de Karl Marx sobre o pensamento de Ludwig Andreas Feuerbach, escritas em 1845, mas só publicadas posteriormente a sua morte, em 1888, trouxeram grandes contribuições para uma nova perspectiva de entendimento da realidade social e das relações humanas.

Nesse sentido, a proposta humanista, comunitária, materialista e ateuista trazida por Marx nas teses proporciona uma mudança de paradigma. Tal mudança pressupõe que se volte o olhar para a dimensão humana; os indivíduos passam a ser vistos como os principais agentes de transformação do mundo, como protagonistas de seus próprios destinos. Os homens são, neste contexto dialético, agentes e pacientes da realidade em que vivem, agindo, reagindo e sendo “reagidos” ao mesmo tempo.

Considerando essas premissas, parte-se, no presente texto, para uma análise das teses de Marx sobre as críticas às religiões trazidas por Feuerbach. Para tanto, deteremos nossa análise especialmente às

1. Graduanda em filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA).

críticas feitas ao cristianismo, considerando-se sua predominância na cultura não só ocidental, como também mundial, bem como por toda influência que exerce na cultura, na política e na organização social.

Feuerbach sob o olhar de Marx: uma crítica à religião

O século XIX foi marcado por um intenso processo de transformações econômicas, sociais e políticas que mudaram, definitivamente, a paisagem das relações humanas.

A propagação das ideias iluministas, o avanço tecnológico e científico, a Revolução Industrial, a crítica enfática à religião, a cisão entre a Igreja e o Estado e a crise entre a filosofia e a religião trouxeram uma nova conjuntura para esse período que se convencionou chamar de Modernidade. Foi esse cenário histórico o que possibilitou o surgimento de novas propostas filosóficas, sobretudo aquelas de cunho ateu veementemente defendidas pelos filósofos Ludwig Feuerbach (1804-1872) e Karl Marx (1818-1883).

Ao analisar o pensamento de Feuerbach e Marx, perceberemos uma forte ligação entre ambos. Primeiramente, podemos afirmar que Feuerbach foi um importante expoente do materialismo, tendo buscado a libertação do homem das armadilhas de toda forma de alienação e a valorização dos sentidos – o real, assim, passa a ser entendido também como a experiência sensível. Criticou a religião, sobretudo as de matriz cristã, enfatizando ser, Deus, uma criação do homem, sendo um reflexo, uma mera expressão de sua própria essência.

Karl Marx bebe da fonte de Feuerbach e baseia-se em aspectos da sua filosofia materialista e em sua teoria da alienação para trazer uma nova proposta filosófica, chamada de Materialismo histórico. Ele buscou conciliar o materialismo de Feuerbach com o idealismo de Hegel em uma concepção dialética.

Na tese I, Marx realiza uma forte crítica ao Idealismo filosófico no ponto em que preconiza a realidade apenas como atividade abstrata, competência exclusiva do pensamento, e também, critica o materialismo contemplativo, que toma a realidade apenas como objeto, e não como a própria atividade sensível humana. Para Marx, a realidade é um processo dinâmico, indissociável da práxis. É importante destacar que o pensamento marxista não exclui totalmente o idealismo e nem o materialismo de sua época; ele avança no pensamento dessas correntes filosóficas ao dizer que o real não é só uma construção do pensamento, mas é também arquitetado pelo trabalho, construído materialmente nas relações sociais.

O materialismo proposto por Feuerbach só concebe o mundo como objeto, portanto estático e passivo, sem entendê-lo como algo dinâmico, em constante movimento. Por isso, ele considera somente a atitude contemplativa como autenticamente humana, enquanto trata apenas da atividade prática como sendo judaica e suja, ou seja, individualista e cumpridora de finalidades particulares em detrimento do social. Sendo assim, faltou considerar a atitude revolucionária trazida pela práxis humana, conforme a crítica de Marx.

Percebemos que, enquanto Feuerbach propõe apenas uma atitude teórica e contemplativa, Marx adota fundamentos sociais e políticos em sua filosofia, propondo uma atividade teórico-prática notadamente revolucionária. Na compreensão marxista, não há separação entre o homem que pensa e conhece, daquele que age e modifica a sua realidade.

Já nesta primeira tese, podemos perceber indícios da posição marxista a respeito da religião e do que há de negativo no comportamento religioso, pois para ele há uma atividade prática comum que é sórdida e judaica. Assim influenciado pela discussão do aspecto religioso, o homem volta-se exclusivamente para interesses próprios, alienando-se da própria natureza humana.

Marx acreditava que a religião alienava o homem do próprio homem e da sua natureza social, conduzindo-o por relações egoístas, individualistas e capitalistas. Nesta concepção, o homem desvia o interesse de si mesmo e do outro para prostrar-se diante da ideia de Deus.

Tanto Feuerbach, quanto Marx, vão propor um restabelecimento da relação entre os homens, em detrimento da postura de adoração a um Deus que, em sua perspectiva, afasta os indivíduos da teia de relações humanas, tornando-os egoístas e individualistas. A proposta trata de uma espécie de ateísmo que pretende colocar o ser humano no lugar de Deus, porém não em uma perspectiva individual, mas sim a figura do homem como um projeto coletivo.

Para Feuerbach, existe a possibilidade do homem livrar-se desse processo de alienação ocasionado pela religião, através do autoesclarecimento. Entretanto, diferente de Marx, ele não contempla o plano político como possibilidade de ação transformadora da realidade. Por isso, mais uma vez dizemos que esse filósofo apresenta o materialismo na perspectiva contemplativa, em que o homem surge em posição mais passiva diante da realidade.

Para Marx, a religião também aliena o homem. Porém, esta alienação poderá ser resolvida através da transformação histórico-social. Quando não ocorrer mais exploração e predominar o bem comum para a sociedade, não será mais necessária a criação social de um Deus.

Na tese IV, Marx tece uma crítica mais enfática à religião, não só trazendo o tema da autoalienação religiosa do homem, mas a duplicação do mundo, em mundo mundano e religioso. O primeiro é real e material, enquanto o segundo é considerado ideal e transcendente (SOUZA, 2012). Feuerbach busca resolver o aspecto profano e mundano da religião quando afirma que a crença em Deus é uma projeção do homem, a figura divina seria uma expressão das potencialidades humanas. Contudo, Marx elabora sua crítica à Feuerbach afirmando que

dividir o mundo em religioso e mundano, sem analisar as contradições derivadas do próprio mundo concreto e que motivam a crença religiosa, não soluciona o problema do afrouxamento das relações humanas (PAULA, 2014). É necessário analisar a alienação a partir do mundo material para, então, a compreendermos no âmbito da religião, pensa Marx. (PAULA, 2014)

Desta maneira, é relevante destacar que a crítica desenvolvida é referente a como a religião tem se portado historicamente e, em particular, o cristianismo. Feuerbach não exclui os valores religiosos do cristianismo, mas busca resgatá-los em sua verdadeira essência e distanciar-los da conformação individualista e precária quanto ao aspecto humano (SOUZA, 2012).

Na visão marxista, a nova fé dos homens deveria ser o humanismo, a crença nos próprios homens, devotar-se ao próximo, ao social. Logo, a religião deveria ser a própria política proposta.

Mais adiante, na tese VI, Feuerbach resolve a essência religiosa na essência humana, aproximando o mundo ideal do mundo profano. Ressalta que tal essência não é uma abstração, mas sim, pontua Marx essa que essência humana é o conjunto das relações sociais. Feuerbach não adentra no aspecto social desta essência em sua crítica, o que o leva a abstrai-se do curso histórico e fixar o sentimento religioso e a pressupor um indivíduo abstratamente, isoladamente humano. Tal percepção torna-se incompleta, deslocada da realidade, acaba considerando os homens como seres isolados em uma sociedade igualmente isolada. (SOUZA, 2012)

Toda essa lacuna, segundo Marx, ocorre porque Feuerbach não considera o mundo concreto como um mundo de produção histórica, e sim como decorrente de um processo natural distante das práticas sociais humanas.

Considerações finais

Feuerbach se empenhou na jornada de devassar a religião, sobretudo o cristianismo, buscando entender o porquê da sua existência, qual sua atuação e repercussões na teia das relações humanas, entendendo-a como uma construção humana que provoca o distanciamento do próprio homem de si mesmo e dos outros. Preconiza que a figura divina foi criada a partir dos desejos e projeções do ser humano, portanto a relevância estaria em compreender esta dinâmica e, assim, através da tomada de consciência de si mesmo, voltar-se para a dimensão humana e sua relação com o mundo. Compreende o real como a experiência sensível humana.

É inegável que o pensamento de Feuerbach inquiriu profundamente sobre a forma de compreensão da realidade e preparou o caminho para o surgimento de novas propostas filosóficas, dentre elas, a do próprio Marx.

Apesar de Marx ter sido influenciado pelo pensamento feuerbachiano, ele não deixa de tecer suas críticas e apresentar novas configurações de pensar a realidade.

Marx traz que não é suficiente dividir o mundo em religioso e mundano para resolver o aspecto profano e mundano da religião. É preciso compreender as contradições derivadas do próprio mundo concreto e que impelem a busca por crenças religiosas. Portanto, o referencial para elaborar uma crítica deve partir do próprio mundo material em que se dá propriamente as relações humanas e, somente depois, disso buscar compreender a dimensão religiosa e suas implicações sobre o distanciamento das relações entre os homens.

Outro ponto da crítica de Marx está na ausência de abordagem de Feuerbach do aspecto social da essência humana, já que para ele a essência humana é o conjunto das relações sociais. Pensar o homem fora das relações sociais torna o homem ser isolado e deslocado da realidade.

Marx trata de implicar o sujeito/indivíduo no mundo, convocando-o à responsabilidade ao considerar o mundo como uma produção sócio-histórica em que é na práxis social que os homens modificam a realidade, em uma perspectiva coletiva.

Referências

MARX, K. Teses sobre Feuerbach. Disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/marx/1845/tesfeuer.htm>>. Acesso em: 20 jul. 2017.

SOUZA, J. C. de. Teses as Marx para uma crítica ao (não-) pragmatismo de Marx. *Cognitio*, São Paulo, v. 13, n. 1, p. 115-144, jan./jun. 2012. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/cognitiofilosofia/article/viewFile/11660/8390>>. Acesso em: 10 ago. 2017.

PAULA, L. K. As tese de Marx sobre Feuerbach: uma reflexão a partir de Erns Bloch. UNESPAR, Paranavaí, 2014. Disponível em: <http://www.fecilcam.br/nupem/anais_viii_epct/PDF/TRABALHOS-COMPLETO/Anais-CH/HISTORIA/astesesdemarx.pdf>. Acesso em: 10 ago. 2017.

Autogestão em Marcuse

Cristian Arão Silva Jesus¹

Resumo: O conceito de autogestão é extremamente importante para a proposta marcuseana de mudança social. O conceito de autogestão remete a um tipo de organização social horizontal, cooperativista e dependente de democracia direta. Essa forma organizativa, que primeiramente foi reivindicada pelo anarquismo, está também presente nos últimos textos de Marx, bem como foi utilizada por uma série de marxistas, que receberam o adjetivo de conselhistas, chamados também de autogestionários. Tal tema foi debatido exaustivamente por volta da década de vinte do século passado, construindo uma oposição ao marxismo-leninismo. Rosa Luxemburgo, Karl Liebknecht, Anton Pannekoek, dentre outros, compõem esse grupo de marxistas que propunham uma forma mais horizontal de organização. Marcuse, vivenciou o modelo autogestionário durante o tempo que foi membro da Liga Spartacus em sua juventude, movimento que tinha como principal referência Rosa Luxemburgo. No primeiro momento de sua obra, muito influenciado por esse fato, afirma a necessidade de um Partido que tome o poder político e transforme a sociedade. Posteriormente passa a propor uma mudança social que não decorra do assalto ao poder central, mas sim da tomada dos meios de produção de forma espontânea e organizada. Dessa forma, Marcuse, no início de sua carreira intelectual, se mantém muito próximo das ideias de Luxemburgo, mas em sua última fase desenvolve uma concepção de autogestão original se afastando, de certa forma, do conselhismo clássico.

Palavras-chave: Autogestão. Conselhismo. Marxismo.

A autogestão é um tipo de organização social horizontal, cooperativista e dependente de democracia direta. Essa forma organizativa, que primeiramente foi reivindicada pelo anarquismo, está também presente nos últimos textos de Marx, bem como foi utilizada por uma série de marxistas, que receberam o adjetivo de conselhistas, chamados também de marxistas autogestionários. Rosa Luxemburgo, Karl Liebknecht, Anton Pannekoek, dentre outros, compõem esse grupo de marxistas que propunham uma forma horizontal de organização. Em seus primeiros escritos que versam sobre sua proposta de transformação social, Marcuse se vale principalmente da concepção autogestionária do marxismo. Além do próprio Marx, ele também é bastante influenciado pelos autores do conselhismo, sobretudo por Luxemburgo. Todavia,

1. Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Professor no IFBA-Campus Valença.

ao retomar a questão em sua fase mais madura, na década de setenta, revê sua concepção. Radicaliza o conceito de autogestão propondo uma transformação social descentralizada, isto é, sem a necessidade da tomada do poder central.

Em 1904, Luxemburgo publica um texto chamado *Questões de organização da socialdemocracia russa*², onde afirma uma posição “contra o que considera o excessivo centralismo de Lenin em relação ao partido, defende a ideia de que as direções têm um papel insignificante na elaboração da tática”. (LOUREIRO *apud* LUXEMBURGO, 1991, p. 16) Apesar de Rosa compreender as circunstâncias históricas que levaram a União Soviética a tomar medidas antidemocráticas (guerra mundial, guerra civil, movimentos contrarrevolucionários e etc.) e ainda que ela admirasse a coragem da revolução, ela “entende que a realização do socialismo exige vida pública, espaço público, total liberdade para as massas trabalhadoras. A vontade enérgica do partido revolucionário não basta para instaurar o socialismo” (LOUREIRO *apud* LUXEMBURGO, 1991, p. 21).

Nos primeiros anos do século passado, a literatura socialista foi muito alimentada pelo debate acerca da organização revolucionária, sobretudo, entre Lenin e Luxemburgo. Rosa propunha algo menos centralizado, prezando pela autonomia e pela soberania das organizações locais. Lenin, por outro lado, apostou na ideia de centralismo democrático. De acordo com a pensadora alemã, no leninismo o “comitê central aparece como o verdadeiro núcleo ativo do partido, e todas as demais organizações apenas como seus instrumentos executivos” (LUXEMBURGO, 1991, p. 41).

Com o passar dos anos e o êxito da revolução russa, a história teria dado a vitória desse debate para a concepção leninista e esse modelo se expandiu para diversos outros países, de modo que em muitos lugares

2. Traduzido para o português e organizado por Isabel Loureiro no livro *A Revolução Russa* (1991).

marxismo se tornou sinônimo de marxismo-leninismo.³ Todavia, junto com o ocaso da história, a coruja de minerva alçou voo e uma nova realidade sobre os acontecimentos foi desvelada.

De fato, Lênin, com seu partido Bolchevique, obteve sucesso em sua empreitada de assalto ao palácio de inverno e tomada do poder central russo. Contudo, as advertências feitas por Luxemburgo mostraram-se válidas. O ultracentralismo (LUXEMBURGO, 1991, p. 48) que guiou o processo revolucionário, realmente criou uma sociedade onde não eram os trabalhadores os governantes, e sim o Partido. Rosa, em 1904, já alertara que a concepção leninista poderia ocasionar um conservadorismo hostil à verdadeira revolução socialista.

Atribuir à direção partidária tais poderes absolutos de caráter *negativo*, como faz Lenin, é fortalecer artificialmente, e em perigosíssimo grau, o conservadorismo inerente à essência de qualquer direção partidária. Se a tática social-democrática for criada, não por um comitê central, mas pelo conjunto do partido ou, melhor ainda, pelo conjunto do movimento, então é evidente que, para as células do partido, a liberdade de movimento é necessária. Apenas ela possibilita a utilização de todos os meios oferecidos em cada situação para fortalecer a luta, tanto quanto o desenvolvimento da iniciativa revolucionária. Porém, o ultracentralismo preconizado por Lenin parece-nos, em toda a sua essência, ser portador, não de um espírito positivo e criador, mas do espírito estéril do guarda noturno. Sua preocupação consiste, sobretudo, em *controlar* a atividade partidária e não em *fecundá-la*, em *restringir* o movimento e não em *desenvolvê-lo*, em *importuná-lo* e não em *unificá-lo*. (LUXEMBURGO, 1991, p. 48)

A previsão feita por Luxemburgo no início do século XX está longe de ser um exercício de adivinhação, ela surge de uma análise bastante lúcida do que estava sendo desenvolvido na Rússia na época. Ao final da década de quarenta, Marcuse produziu um relatório acerca do cenário

3. De acordo com Marcuse, a pretensão do leninismo era que “a organização centralística, justificada pela ‘imaturidade’ das condições atrasadas e a elas aplicada, deveria tornar-se o princípio geral de estratégia, numa escala internacional” (MARCUSE, 1969a, p. 39).

político de então e, em sua conclusão, Rosa estava certa. De acordo com ele: “As sociedades neofascistas e soviéticas são inimigas econômicas e de classe e uma guerra entre elas é provável. Mas ambas são, em suas formas essenciais de dominação antirrevolucionárias e hostis ao desenvolvimento socialista.” (MARCUSE, 1998, p. 291).

Em outro momento, Luxemburgo salienta outro ponto do leninismo que impede o surgimento de um socialismo verdadeiramente democrático. Segundo ela, a prática leninista é algo que impede o desenvolvimento da autonomia através da imposição da “disciplina” revolucionária. Para Rosa:

Não é partindo da disciplina nele inculcada pelo Estado capitalista, com a mera transferência da batuta da mão da burguesia para a de um comitê central socialdemocrata, mas pela quebra, pelo extirpamento desse espírito de disciplina servil, que o proletariado pode ser educado para a nova disciplina, a autodisciplina voluntária da socialdemocracia. (LUXEMBURGO, 1991, p. 45)

De acordo com a autora, a diferenciação entre disciplina e autodisciplina é necessária, pois é somente com a autodisciplina que um autogoverno pode ser edificado. Com uma disciplina imposta não pode surgir nada de autônomo, é necessário que as pessoas criem as suas próprias disciplinas. Quarenta e três anos depois, Marcuse analisou como a disciplina funcionava no Estado Soviético.

Os sindicatos não são apenas órgãos do *status quo*, mas também da manutenção do *status quo* nas novas formas do Socialismo de Estado e do soviétismo. Seus interesses estão ligados ao funcionamento do aparato de produção de que se tornaram sócios (de segunda classe). Podem trocar de senhores, mas precisam de um senhor para compartilhar seu interesse na orientação domesticadora dos trabalhadores organizados. (MARCUSE, 1998, p. 303)

Luxemburgo havia alertado que sem um processo de mudança com autonomia e autodisciplina, os trabalhadores só iriam trocar de senhor. Marcuse confirmou que de fato os trabalhadores não eram os principais atores políticos na URSS. Sendo assim, a proposta do conselhismo é que os trabalhadores constituam efetivamente o processo revolucionário de forma autônoma e não sob a tutela e direção do comitê central do Partido. Partindo desta proposta, não é mais possível construir um programa revolucionário fechado e altamente positivo. É necessário que se abra espaço para o inesperado, para algo que surja não somente de intelectuais que guiarão a mudança social e sim da pluralidade da classe trabalhadora. Rosa explica que a transformação social é “uma coisa totalmente envolta nas brumas do futuro” (LUXEMBURGO, 1991, p. 91). Nesse cenário, as proposições são negativas, “Sabemos mais ou menos o que suprimir primeiro para deixar o caminho livre à economia socialista.” (LUXEMBURGO, 1991, p. 91). Dessa forma, Luxemburgo nega uma versão de mudança social que se baseie em manuais feitos por mentes superiores, colocando assim a construção do socialismo mais colada com a experiência e a prática.

Em 1918, Rosa publica um texto onde anuncia mais expressamente quais as suas ideias sobre o processo de mudança social. Em *O que quer a Liga Espartakus?*⁴ Fica clara sua posição sobre o que é necessário para se concretizar uma revolução socialista. O Partido não deve se constituir como o motor da mudança e sim, como o reflexo. Nas palavras da autora: “não se situa no começo, mas no fim da revolução” (LUXEMBURGO, 1991, p. 110). O Partido deve responder ao clamor da população em sua ampla maioria. Dessa forma, o processo revolucionário surge da organização popular, e posteriormente o Partido que seria “apenas a parte mais consciente do proletariado” (LUXEMBURGO, 1991, p. 109), se encarregaria de tomar poder. Após

4. Presente no livro *A Revolução Russa* (1991).

a tomada do Estado, com a maioria da população suficientemente consciente e ansiosa pelo socialismo, a sociedade se organizaria através dos conselhos, instaurando uma verdadeira democracia com ampla participação popular, muito parecido com o que Marx propôs em *A Guerra Civil Na França* (1872). Porém, para alcançar essa verdadeira democracia, seria necessária uma ditadura, a ditadura do proletariado, que segundo a autora não se opõe à democracia.

Perfeitamente: ditadura! Mas esta ditadura consiste na *maneira de aplicar a democracia*, não na sua *supressão*, ela se manifesta nas intervenções enérgicas e resolutas pondo em causa os direitos adquiridos e as relações econômicas da sociedade burguesa; sem isso a transformação socialista não pode ser realizada. Mas esta ditadura precisa ser obra da *classe* e não de uma pequena minoria que dirige em nome da classe, quer dizer, ela deve, a cada passo, resultar da participação ativa das massas, ser imediatamente influenciada por elas, ser submetida ao controle do público em seu conjunto (*gesamten Öffentlichkeit*), emanar da formação política crescente das massas populares. (LUXEMBURGO, 1991, p. 96)

Como apontado anteriormente, Rosa estava muito mais preocupada com a negação do que com a afirmação, isto é, estava mais preocupada em procurar o que suprimir na sociedade atual para a realização do socialismo, do que com fórmulas de uma sociedade futura. Dessa maneira, a ditadura do proletariado é o ápice desse aspecto negativo, onde suprime-se as regalias da burguesia, colocando todos no mesmo patamar de possibilidades.

Em seus primeiros textos, Marcuse parece compactuar com Luxemburgo e o conselhismo clássico. Além de concordar com as críticas ao ultracentralismo leninista, segue Rosa em sua proposta de transformação social. Em 33 teses, texto de 1947 que só foi publicado na década de noventa,⁵ o autor problematiza, entre outras coisas, a

5. Publicado no Brasil em 1998 num compilado de textos chamado *Tecnologia, Guerra e Fascismo*.

relação entre a tomada do Estado e a captura dos meios de produção. Para ele, primeiramente os trabalhadores precisam se apossar dos meios de produção nos quais trabalham, isto seria uma pré-condição do socialismo (MARCUSE, 1998, p. 300). Todavia, como essa tomada dos meios de produção não é algo centralizado e orquestrado a nível nacional, é de se imaginar que isso desintegraria a economia do país, gerando certo caos econômico. Isso porque cada fábrica e cada fazenda seria independente e os trabalhadores associados decidiriam o quê e quanto produzir. Segundo Marcuse, é possível conjecturar que nesse cenário seria produzido o que fosse mais interessante em cada localidade e não em nível mais amplo. Além disso, o autor alerta que os trabalhadores diminuiriam as horas de trabalho, diminuindo também a produção. Dessa forma, o quadro desse período da mudança social não é dos mais bonitos. Não é difícil imaginar que uma economia descompassada e não articulada, geraria efeitos muito danosos. O próprio autor tem noção disso. Ele percebe que tais ações gerariam uma situação de pobreza e aflição, porém afirma também que isso é necessário. “A catástrofe sinaliza que a antiga sociedade já deixou realmente de funcionar: ela é inevitável” (MARCUSE, 1998, p. 301).

De acordo com Marcuse, como reflexo desta catástrofe, a sociedade pós-revolucionária seria muito inferior tecnologicamente, e isto faria com que o padrão de vida também fosse inferior. Contudo, o autor afirma também que “O critério de partida da sociedade socialista não é tecnológico – é o progresso na realização da liberdade dos produtores, que se expressa em uma mudança qualitativa das necessidades” (MARCUSE 1991, p. 302). Com certeza, uma forma mais eficiente de fazer essa transição seria com um maestro regendo o processo do alto, articulando o andamento e o tom da obra. Porém, isso não seria uma realização verdadeiramente autônoma dos trabalhadores. Estes ainda estariam sob uma batuta, e dessa forma não se autogovernariam.

Nesse sentido, certo caos é necessário, pois só assim os trabalhadores podem traçar seu caminho de forma independente, ainda que tateante. O tatear é justamente o que permite a criação do novo, do inesperado. É o caminho mais difícil e mais longo, porém é o caminho mais seguro para se chegar num socialismo autogestionário.

Entretanto, a sociedade pós-revolucionária não deve se bastar em desorganização e atraso tecnológico. Após a abolição de todo arbítrio e o cultivo da autonomia, a sociedade volta a se organizar de forma mais eficaz e produtiva, mas dessa vez sem perder de vista a liberdade criada. O conhecimento técnico passar a ser ampliado, de modo que se torne acessível a todos. “Uma educação socialista geral certamente tornaria as funções especializadas intercambiáveis e assim romperia a forma heterônoma de burocracia, mas esse tipo de educação não pode ter sucesso em uma burocracia estabelecida de dominação” (MARCUSE, 1998, p. 302). Dessa forma, a sociedade volta a se rearranjar sem que o poder saia das mãos dos trabalhadores.

Seguindo o movimento do processo de transformação, há ainda um último momento para a efetiva realização do socialismo, a tomada do Estado. Mais uma vez Marcuse concorda com Luxemburgo ao afirmar a necessidade de um Partido que surja do seio da classe trabalhadora e que de alguma forma centralize o processo, culminando na tomada do poder do central. Assim como Rosa, o autor de *Eros e Civilização*, também propõe um Partido diferente do proposto por Lenin, porque segundo ele “os fatos confirmaram a correção da concepção leninista do partido de vanguarda como sujeito da revolução”. (MARCUSE, 1998, p. 303) Dessa forma, imagina um partido não centralizado e não hierárquico, à imagem do que foi proposto por Luxemburgo. Marcuse afirma ainda que um Partido seria necessário pois “somente nas teorias dos partidos comunistas está viva a memória da tradição revolucionária, que pode mais uma vez tornar-se a memória da meta

revolucionária” (MARCUSE, 1998, p. 303). O Partido além de ser responsável por centralizar as lutas e tomar o poder do Estado, também é necessário, pois ele guarda a consciência revolucionária. Assim sendo, Marcuse conclui que “a tarefa política consistiria então em reconstruir a teoria revolucionária dentro dos partidos comunistas e em trabalhar na práxis apropriada a ela”. (MARCUSE, 1998, p. 303) Portanto, para o autor é necessário um primeiro momento de levante das massas com a ocupação dos meios de produção, mas a revolução só se efetivará quando os trabalhadores tomarem o poder estatal através de um Partido comunista.

Marcuse inicia sua vida intelectual e política fortemente influenciado pela revolução alemã de 1918. Antes de sua fase mais madura, isto é, antes de lançar seus principais livros a partir da década de cinquenta, esteve bastante preocupado com a questão da mudança social. Apesar de não ter conseguido levar sua pesquisa adiante, percebe-se a sua preocupação com o tema nos manuscritos da época. Em quarenta e sete, tenta publicar 33 teses na revista do Instituto de Pesquisa Social. Esse texto seria a primeira parte de uma série de escritos que analisariam a conjuntura política mundial, oferecendo também um prognóstico prático revolucionário. Todavia, esta pesquisa não teve nenhuma parte publicada, e seu conteúdo só foi revelado no final dos anos noventa com a publicação de seus manuscritos. Marcuse volta a trabalhar as questões da mudança social mais fortemente ao final da década de sessenta.⁶ Ao retomar o problema, ele revisa muito do que tinha afirmado anteriormente na década de quarenta, ainda que não explicita que esteja fazendo essa revisão. Se nos seus primeiros escritos, defendia a necessidade de uma mudança social através da tomada de poder por um Partido

6. Marcuse nunca abandonou efetivamente o problema da transformação social. Em toda sua obra a temática aparece como fio condutor. Porém, a temática só vai ser trabalhada de forma mais contundente em *An Essay On Liberation* (1969) e *Contra-revolução e Revolta* (1972).

que representasse a classe trabalhadora, em sua fase tardia, o autor critica essa posição e formula algo novo.

Sendo assim, analisando o capitalismo da segunda metade do século XX, Marcuse avalia a relevância das clássicas teorias revolucionárias.

A busca de específicos agentes históricos da revolução nos países capitalistas avançados é realmente sem sentido. As forças revolucionárias emergem no processo de mudança. A passagem do potencial para o real é um trabalho de política prática. E a prática política, como a Teoria Crítica, tem poucas bases para orientações sobre o conceito de revolução que corresponde ao século dezenove e começo do século vinte, que todavia é válido para grande parte do terceiro mundo. Esse conceito prevê a tomada de poder no curso de uma revolução em massa, liderada por um partido revolucionário, que atuando como a vanguarda de uma classe revolucionária, estabeleça um novo poder central que iniciará as mudanças sociais fundamentais.⁷ (MARCUSE, 2000, p. 79)

Acima foi exposto que a concepção marcuseana de transformação social em 33 teses estava alicerçada na necessidade de um partido revolucionário. Foi desenvolvido também como tal ideia está em consonância com a proposta de Rosa Luxemburgo. Todavia, em sua alta maturidade, o filósofo berlinense abandona essa posição e desenvolve uma nova teoria criticando a necessidade do Partido revolucionário.

Fiz referência à noção, hoje muito divulgada entre os grupos radicais da Nova Esquerda, de que a “tomada de poder”, no sentido de um assalto direto aos centros de controle político (o Estado), apoiado e executado pela ação de massa, sob liderança de partidos centralizados de massa, não está – e não pode estar na agenda, no que diz respeito aos países

7. The search for specific historical agents of revolutionary change in the advanced capitalist countries is indeed meaningless. Revolutionary forces emerge in the process of change itself the translation of the potential into the actual is the work of political practice. And just as little as critical theory can political practice orient itself on a concept of revolution which belongs to the nineteenth and early twentieth century, and which is still valid in large areas of the Third World. This concept envisages the “seizure of power” in the course of a mass upheaval, led by a revolutionary party acting as the avant-garde of a revolutionary class and setting up a new central power which would initiate the basic social changes.

capitalistas avançados. As principais razões: (1) a concentração de um esmagador poder militar e policial nas mãos de um governo que funciona eficientemente; e (2) o predomínio de uma consciência reformista entre a classe trabalhadora. Existe alguma alternativa histórica. (MARCUSE, 1973b, p. 49)

Analisando a conjuntura mundial do começo da década de setenta Marcuse conclui que, dado o poder bélico das nações desenvolvidas, seria impossível atacar o centro do Estado. Para além disso, a ideia de uma revolução centralizada pautada no Partido, faz com que a mudança social não seja tão autogestionária quanto poderia. Por mais que se componha um Partido não centralizado, a existência de uma instituição que hospede a consciência revolucionária é por si só autoritária.

Ao desenvolver uma nova proposta de mudança que se aplique às sociedades industriais avançadas, o autor focaliza mais uma vez a questão na relação entre captura dos meios de produção e tomada do Estado. Se tomar o Estado já não é mais proposta, como seria possível fazer uma revolução?

De acordo com Marcuse, novas formas de organização do capitalismo, demandam novas formas de revolução.

O capitalismo de monopólio deu um novo sentido concreto à “revolução de baixo pra cima”: as raízes subversivas. A integração técnica e econômica do sistema é tão densa que a sua ruptura num ponto nevrálgico pode facilmente acarretar uma grave disfunção do todo. Isso vale não só para os centros locais de produção e distribuição mas também para os de educação, informação e transporte. Nessas circunstâncias, o processo de desintegração interna pode perfeitamente assumir um caráter descentralizado, difuso largamente “espontâneo”, ocorrendo em muitos lugares ao mesmo tempo ou por contágio. Contudo, tais pontos de disfunção e ruptura locais podem-se tornar núcleos de mudança social somente se lhes for dada uma direção e organização política. Nesta fase, a autonomia primária das bases locais parecerá decisiva para assegurar o apoio da popu-

lação trabalhadora *in loco* e preparar os novos quadros que reorganizem a produção, a distribuição e o transporte. (MARCUSE, 1973b, p. 48-49)

Segundo o que foi exposto, o capitalismo avançado possui outras características além da alta concentração de poder nos centros do Estado. Para manter o Estado capitalista blindado, o seu funcionamento se torna demasiado intrincado e pode conter rachaduras. Sendo assim, trata-se de explorar as fissuras, isto é, agir localmente onde aparecem as contradições do capitalismo. Contudo, o autor deixa claro que somente rebeliões locais não efetivam uma transformação social. O caráter descentralizado, e até mesmo espontâneo, é necessário no primeiro momento de sublevação, pois mantém a autonomia, porém é necessário um segundo momento onde se faz necessária uma direção política, um norte que oriente o processo. Marcuse não propõe que a mudança social siga ao sabor do vento, ela deve ter um rumo claro, ainda que o destino alcançado não seja exatamente conhecido. Em 33 teses, o autor já havia demonstrado a mesma preocupação. Acreditava na tomada local dos meios de produção, mas a revolução culminaria com a ação do Partido que tomaria o Estado. Nesse ponto há uma diferença nas diferentes fases do pensador alemão. Se, no primeiro momento a aposta é num Partido que guie o processo, no segundo, uma direção ainda é necessária, mas essa direção não é dada pelo Partido e sim pelos grupos locais em consonância de ações e propósitos. Os grupos devem dialogar e demarcarem o rumo, porém sem a ideia de hierarquia própria dos Partidos. A autonomia dos grupos e indivíduos faz-se necessária para a verdadeira efetivação da democracia socialista.

Acredito que não seja possível precisar o quanto desse conteúdo desenvolvido por Marcuse entre o final dos anos sessenta e o começo dos setenta foi apreciado pelos movimentos sociais contemporâneos. Mas, o fato é que tal proposta política é hoje compartilhada por diversos grupos ao redor do mundo. O levante Zapatista, por exemplo, se

concretiza em 1994, mas começou a ser forjado muito tempo antes, justamente na década de sessenta. Assim como os jovens parisienses, a juventude mexicana também protagonizou diversas manifestações em 1968, e o resultado desse processo foi a aproximação da jovem *intelligentsia* com os indígenas, ocasionando a insurreição que sustenta territórios livres até os dias de hoje, servindo de inspiração para organizações autogestionárias ao redor do mundo.

Outro fenômeno histórico contemporâneo que também representa as qualidades de descentralização e autogoverno é o PKK (Partido dos Trabalhadores do Curdistão). Em 1978 o Partido é fundado sob os ideais do marxismo-leninismo e após passar por um período de exílio e clandestinidade, inicia a resistência armada em 1984. Em 1998, o secretário geral do Partido, Abdullah Öcalan, é capturado. Nos anos de confinamento aproxima-se do pensamento do anarquista americano Murray Bookchin e inicia um processo de autocrítica que se conclui com a transformação substancial do PKK. De acordo com o próprio:

O PKK foi concebido e organizado, como muitos partidos, com base numa estrutura hierárquica similar à uma estrutura estatal. Este tipo de estrutura, no entanto, constitui uma contradição dialética com os princípios de democracia, liberdade e igualdade, independentemente da filosofia do partido em questão. Apesar de que o PKK se pretendia em favor das liberdades, nós não havíamos conseguido deixar de pensar em termos de hierarquia. (Öcalan, 2008, p. 29)

Dessa forma, o Partido e mais adiante o território organizado pelo partido passarão a ser organizados por meio do autogoverno.

O processo de democratização no Curdistão não se limita, no entanto, a uma questão de forma, mas abrange um amplo projeto social visando a soberania econômica, social e política de todas as partes da sociedade, assim como a criação dos órgãos e instituições necessárias e a elaboração dos instrumentos que possam garantir e possibilitar à sociedade um auto-

governo e um controle democrático. É um processo de longo e contínuo. As eleições não são o único meio neste contexto. Ao contrário, este é um processo político dinâmico que necessita intervenções diretas da parte do soberano, o povo. Assim, a população deve estar diretamente envolvida em cada processo decisório da sociedade. Este modelo é construído sobre a auto-gestão de comunidades locais e é organizado em conselhos abertos, conselhos de município, parlamentos locais e congressos gerais. Os próprios cidadãos são os atores de um auto-governo deste gênero (Öcalan, 2008, p. 32).

Sendo assim, debater teoria revolucionária mostra-se ainda hoje uma prática válida, visto que, por mais que uma grande parte da esquerda tenha se desiludido com a ideia de uma mudança radical da sociedade, ainda existem muitos grupos ao redor do mundo idealizando e realizando práticas revolucionárias.

O exemplo aqui citado do Curdistão talvez não sirva exatamente para ilustrar a necessidade da revolução num país democrático, porém, ainda segundo Marcuse, o que chamamos de democrático pode não corresponder exatamente ao governo do povo.

Se tivesse de definir numa frase minha atitude deveria dizer que, nesse momento, ninguém é mais favorável do que eu à democracia. A minha objeção, porém, se fundamenta na constatação de que, em nenhuma das sociedades existentes, e tampouco decerto daquelas que se autointitulam democráticas, existe a democracia; existe, sim, tão somente, uma certa democracia, limitada, ilusória e comprometida por todas as espécies de desigualdades. As verdadeiras condições da democracia devem ainda ser criadas em toda parte. (Marcuse, 1969b, p. 42)

Talvez denominemos democráticos países e instituições onde a democracia seja muito pouco exercida. Marcuse percebe uma mudança orwelliana da linguagem ao afirmar que há uma transubstanciação do significado de regime democrático aos moldes “paz é guerra e guerra é paz” (Marcuse, 1973a, p 96), que nos leva a preservar a democra-

cia quando na verdade só existe uma ilusão. O sistema representativo que coloca os políticos profissionais acima dos demais cidadãos e o aparelhamento do poder econômico sobre o político, dentre outras coisas, impedem o desenvolvimento realmente democrático, isto é, do controle do povo. Portanto, para realizar a democracia de forma mais plena, é imprescindível transformar toda a sociedade, acabando o capitalismo e fundando uma nova forma de viver baseada na autodeterminação dos cidadãos.

Referências

MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial*. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1973a.

_____. *An essay on liberation*. Boston: Beacon Press, 2000.

_____. *Contra-revolução e revolta*. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1973b.

_____. *Eros e civilização*. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1975.

_____. *Marxism, revolution and utopia*. New York: Routledge, 2014.

_____. *Marxismo Soviético*. Rio de Janeiro: Editora Saga, 1969.

_____. *Tecnologia, guerra e fascismo*. São Paulo: Fundação da Editora da Unesp, 1998.

LENIN, Vladimir. *Obras escolhidas*, v.3. São Paulo: Alfa-ômega, 1977.

_____. *O que fazer?* São Paulo: Martins Editora, 2006.

_____. *O Estado e a Revolução*. Campinas: FE Unicamp, 2011.

LUXEMBURGO, Rosa. *A Revolução Russa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.

_____. *Reforma ou revolução?* São Paulo: Expressão popular, 2006.

MARX, Karl. *A Guerra Civil na França*. São Paulo: Boitempo, 2011.

ÖCALAN, Abdullah. *Guerra e paz no Curdistão: Perspectivas para uma solução política da questão curda*. International Initiative, 2008.

O bater de asas brancas: da estiagem ao relampeio.

Aproximações à obra de Luiz Gonzaga

Caique Geovane Oliveira de Carvalho¹

Resumo: Neste artigo analisaremos duas canções centrais da obra de Luiz Gonzaga, são elas “Asa Branca” e “A volta da Asa Branca”. Para essa análise nos apoiaremos na teoria estética marxista desenvolvida pelo último György Lukács, e nas contribuições de Carlos Nelson Coutinho. Defendemos que essas duas canções refletem autenticamente a realidade, retomando ao mesmo tempo o humanismo, necessário a qualquer grande obra.

Palavras Chave: Luiz Gonzaga. Asa Branca. A volta da Asa Branca. Realismo. Humanismo. Lukács.

[...] Eu vendo meu burro
Meu jegue e o cavalo
Nós vamo à São Paulo
Viver ou morrer.”
Patativa do Assaré, *Triste Partida*.

Bicho de sete cabeças, bicho de sete cabeças! Diferente dos estetas e artistas que defendem a arte pela arte, que a compreendem como algo que se explica por si mesma e tem compromisso apenas consigo mesmo, iremos ao movimento contrário, arte não é coisa de outro mundo, é enraizada na realidade da qual emerge e a constitui.

Há na nossa perspectiva a compreensão de que o real não se apresenta a nós da forma pela qual o é verdadeiramente, isto é, existe uma diferença entre o que emana do real, se mostra a nós como fenômeno e o que existe por trás do aparente, a essência das coisas.

Dessa forma, o real se apresenta a nós imediatamente de forma opaca, sendo assim, a aparência não sendo transparente, ou seja, não conseguindo revelar o que corre por baixo da superfície se mostra in-

1. Graduando em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia (UFBA).

suficiente para revelar o movimento das coisas, acabando por ocultar a essência.

Na teoria marxiana, ideologia significa ideias que surgem dos conflitos materiais, isto é, a forma pela qual os sujeitos tomam consciência da realidade concreta. Essas ideias, como a religião ou arte podem nos aproximar ou nos afastar do ser, da essência das coisas.²

Partindo dessa compreensão de ideologia, a arte traz consigo a possibilidade de acessar a essência das coisas, ou seja, refletir autenticamente a realidade, no entanto, os reflexos do real na arte se dão de forma diferente de como se dá na ciência. Lukács elucida o seguinte:

A verdadeira arte visa o maior aprofundamento e a máxima compreensão. Visa captar a vida na sua totalidade onicompreensiva. Quer dizer: ela, a verdadeira arte, aprofunda-se sempre na busca daqueles momentos mais essenciais que se acham ocultos sob a capa dos fenômenos; mas não representa esses momentos essenciais de maneira abstrata, fazendo abstração dos fenômenos e contrapondo-se àqueles, e sim apreende exatamente aquele processo dialético vital pelo qual a essência se transforma em fenômeno, se revela no fenômeno, fixando, também, aquele aspecto do mesmo processo segundo o qual o fenômeno manifesta, na sua mobilidade, a sua própria essência. (LUKÁCS. 1965, p. 29)

Nessa perspectiva a ciência enquanto *desantropomorfizadora* da realidade apreende o real reduzindo o que aparece a nós, a uma abstração. Dessa forma, na apreensão científica o fenômeno ou é desprezado ou reduzido a um conceito.

A arte por sua vez, tem uma orientação *antropomorfizadora*, por ter esse caráter, o fenômeno que na ciência é reduzido conceitualmente, emerge no reflexo estético, no entanto, para o reflexo da realidade ser

2. Por muito tempo se atribuiu à teoria de Marx a definição na qual ideologia seria uma falsa consciência da realidade, ou seja, algo que necessariamente falseava o real, nos afastando assim, do ser. Essa definição realmente aparece na “Ideologia Alemã”, no entanto, Marx a amplia em trabalhos posteriores, como no prefácio de 59 para a “Contribuição à Crítica da Economia Política”, escrito pelo pensador. Sobre essa ampliação do conceito de ideologia em Marx, ver: LUKÁCS, 2010, p. 34

autêntico ele deve superar aquele fenômeno que oculta à essência das coisas, em um reflexo estético autêntico, portanto, o fenômeno aparece integrado pela essência. Coutinho nos indica:

(..) a arte nos fornece, de uma maneira imediata e sensível, a unidade entre fenômeno e essência, ou seja, um fenômeno (singularidade) inteiramente penetrado pela essência (universalidade) e apto a expressá-la evocadoramente, sem necessidade de mediações conceituais. (COUTINHO. 1967, p. 108)

A arte é, portanto, na nossa perspectiva uma forma de conhecimento do mundo em que vivemos que tem como tarefa para além de refletir autenticamente o real, também criticá-lo.

A necessidade de crítica à realidade que se reflete deve nos levar necessariamente a um redescobrimto da natureza humana, isto é, do humanismo.

Retomar o humanismo é necessário porque o capitalismo fetichiza as relações sociais ocultando e extinguindo o que há de humano nelas. É dessa forma que Lukács ao tratar da visão de Marx sobre as relações inter-humanas ressalta:

Marx demonstra que, no capitalismo, todas essas categorias aparecem necessariamente numa forma reificada; e que, **com essa forma reificada, ocultam a sua verdadeira essência, quer dizer, a sua essência de relação entre homens.**" (LUKÁCS. 1965, p. 20, grifo nosso).

Marx elabora sua teoria do fetichismo da mercadoria ao buscar o processo pelo qual as mercadorias são produzidas no modo capitalista de produção, nos indica o pensador, que é na passagem da mercadoria como valor de uso (a mercadoria orientada para a utilidade e consumo) para valor de troca (expressão quantitativa do trabalho humano empregado, para trocá-la entre mercadorias com valores de uso distintos) que surge o fetichismo.

O fetichismo da mercadoria oculta à exploração dos trabalhadores que ocorre no processo de produção da mercadoria e imputa a ela um caráter místico e alheio aos seus produtores, isto é, os trabalhadores.

A mercadoria passa a ser a norteadora das relações sociais, dominando seus criadores, os seres humanos, dessa forma as relações sociais entre humanos, passam a ser uma relação social entre coisas.

A transformação da relação social entre pessoas em relação social entre coisas aponta para o desenvolvimento da forma reificada que a sociedade toma mediante a fetichização do mundo, ou seja, se aprofunda no mundo fetichizado uma “coisificação” dos seres humanos.

Diante desse processo de fetichização a arte aparece como uma das formas ideológicas que pode nos aproximar – ou afastar – da essência das coisas e criticar a forma reificada pela qual as relações humanas foram transformadas.

É em busca de reflexos estéticos do real que retomem o caráter humanista da arte, que apresentamos o presente artigo. Uma aproximação à obra de Luiz Gonzaga, um artista que nas suas formas e conteúdos refletiu autenticamente a realidade.

Da ida da Asa Branca até a sua volta, passaram-se estações e foi traçado nesse tempo a vida dos nordestinos. Nas palavras que se seguem, você encontrará uma rápida análise histórica da formação social do Brasil que tenta explicar as principais determinações para a desigualdade regional e com isso a migração dos nordestinos rumo a outras regiões do país, seguido de uma breve apresentação dos autores da obra analisada, tendo por fim uma análise minuciosa das canções “Asa Branca” e “A volta da Asa Branca”.

Traços Históricos

Não se pode analisar qualquer realidade presente, sem lançar luzes ao passado, e é lá, na história, que podemos identificar as mais profundas determinações para o problema da migração do nordestino para o Sudeste.

Vemos em Caio Prado Jr. que a colonização do Brasil, não se dá por aventureirismos ou curiosidade para com o outro, a colonização do Brasil se dá de forma dialeticamente integrada ao capitalismo.³ O sentido da colonização era portanto, a exportação de matérias primas tropicais inexistentes na Europa⁴, esses artigos eram uma forma de acumulação primitiva de capital, que como nos explica Marx, “não é resultado do modo capitalista de produção, mas sim seu ponto de partida”. (MARX. 1988, p. 251)

Sendo a produção brasileira ordenada para a acumulação primitiva, dos artigos que se produzia no Brasil, pouco ficava, eles eram exportados para Portugal até 1808 – ano que tem fim o pacto colonial –, depois para demais países da Europa.

Sabemos que o grande produto de exportação do Brasil por um longo período foi o açúcar, produzido em grande escala na região do Nordeste até 1850. Quando o açúcar entra em declínio e o café toma seu lugar, diferente do anterior, este é produzido inicialmente no Centro-Sul e passa logo depois para a centralização do cultivo no Sudeste, é também nesse ano que acontece outra importante determinação, o fim do tráfico internacional de escravizados.

É a partir da década de 50 do século XIX, que ocorre uma internalização maior das riquezas brasileiras, possibilitando o início da modernização do Brasil. Ocorre também, que essa modernização se centraliza

3. Ver as páginas: 19 – 21 de MAZZEO, Antonio Carlos. *Estado e burguesia no Brasil: origens da autocracia burguesa*. 3.^a ed., São Paulo: Boitempo, 2015.

4. Ver o capítulo: “O Sentido da Colonização” de PRADO JR., Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. 5.^o ed. São Paulo: Brasiliense, 1957.

no Sudeste do país, em virtude de ser lá a efervescência comercial no momento.

Apesar do fim do tráfico de escravizados, sabemos que a mão de obra escravizada permanece no Brasil até 1888, a solução para um regime que necessitava de uma alta reposição de mão de obra em um contexto de fim de tráfico internacional, era o tráfico interno.

Como o Nordeste não tinha mais a efervescência comercial das décadas anteriores, a maioria dos escravizados localizados nessa região foi vendida aos fazendeiros do Sudeste. Começa-se então uma intensa transferência migratória dos negros escravizados das regiões de baixa para as de alta dinâmica comercial.⁵

É nesse contexto que o Brasil se moderniza, com uma internalização da riqueza centralizada principalmente no Sudeste, deixando regiões como o Nordeste e Norte atrasadas e engendrando, ainda no escravismo, a migração. Elabora-se um país profundamente desigual racialmente, socialmente e regionalmente, formam-se periferias e centros no país.

Nas músicas de Gonzaga, essa desigualdade regional aparece de forma evidente, sendo ele um intenso denunciador do êxodo-Nordeste, assinalando em sua vasta obra, entre outras coisas, a dor do sertanejo ao ser arrancado para viver ou morrer em terras longínquas.

Luiz Gonzaga do Nascimento, nasceu em dezembro de 1912 no sertão de Pernambuco, na cidade de Exu. Fugiu de casa em meio à revolução de 30, se alistou ao exército, mas como o próprio diz, queria ser artista. Abandonou as armas em favor da sanfona, virou o rei do baião, reinventou a música brasileira, ao lado de artistas como Humberto Teixeira e Zé Dantas, dois dos principais parceiros de Luiz.

5. Ver o livro: KOWARICK, Lúcio. *Trabalho e Vadiagem: A origem do trabalho livre no Brasil*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994. Ver principalmente o Cap 2: A economia cafeeira do século XIX: a degradação do trabalho.

Trataremos de duas canções centrais na obra de Gonzaga, a primeira será uma das músicas mais famosas do autor, “Asa Branca”, composta em março de 1947 e lançada no mesmo ano, de autoria de Humberto Teixeira e Luiz Gonzaga e seguiremos com “A Volta da Asa Branca” de Gonzaga e letra de Zé Dantas, lançada em 1950.

A tese que queremos seguir é que essas duas canções, mais que sobre seca, trata sobre a necessidade de reprodução de vida do sertanejo, expressando ao mesmo tempo um humanismo ímpar, levando à obra de Gonzaga a característica de realista.

O nordestino arruma as malas

“Asa Branca” narra as memórias do sertanejo ao ver a situação da sua terra inválida para plantação. Tão quente que se assemelha a fogueira que arde no São João nordestino, ele busca na fé cristã a resposta para tanta seca.

“Quando olhei a terra ardendo / Igual fogueira de São João / Eu perguntei a Deus do céu, ai / Por que tamanha judiação / Eu perguntei a Deus do céu, ai / Por que tamanha judiação” (GONZAGA, TEIXEIRA, 1947)

A sensibilidade do autor ao escolher a ave asa branca como metáfora para a situação do sertanejo é de grande poderio reflexivo. Asa Branca é uma ave conhecida em algumas partes do Brasil como pombo(a) tendo variações a depender do local, caracterizada por penas brancas em parte de sua asa, é uma ave migratória, tal qual, é o nordestino na conformação social do Brasil.

A presença dessa ave no sertão indica que vem chuva, o diálogo de Humberto Teixeira, escritor da letra, entre a forma com que os sertanejos tomam consciência das mudanças climáticas é de um elevado potencial de diálogo e aproximação da música com o sertanejo.

Vemos na constituição da letra, que é apenas após a migração da Asa Branca do sertão, indicando a estiagem severa, que o eu-lírico despede-se da amada: “Até mesmo a asa branca / Bateu asas do sertão / Depois eu disse, adeus Rosinha / Guarda contigo meu coração” (GONZAGA, TEIXEIRA, 1947)

É, no entanto, na segunda estrofe que Gonzaga e Teixeira nos leva a centralidade ao qual o problema da seca engendra, a impossibilidade de produção e reprodução de vida: “Que brasileiro, que fornalha / Nem um pé de plantação / Por falta d’água perdi meu gado / Morreu de sede meu alazão.” (GONZAGA, TEIXEIRA, 1947)

Em outra estrofe, Humberto Teixeira volta a assinalar: “Quando o verde dos teus olhos / Se espalhar na plantação / Eu te asseguro não chore não, viu / Que eu voltarei, viu / Meu coração”. (GONZAGA, TEIXEIRA, 1947)

Se o eu-lírico espera a chuva para voltar para o sertão, esta é para poder plantar. Gonzaga e Teixeira trazem consigo uma música que afirma antes de tudo, a necessidade primária do ser humano, a vida. Essa perspectiva está presente também, ao momento que o eu-lírico assinala sua volta quando os verdes dos olhos de Rosinha, aparecer na plantação, ou seja, chover e com isso brotar os alimentos que capacitam à reprodução de sua vida.

O migrante não sai do Nordeste em busca das belezas de outros lugares ou um aventureirismo qualquer, ele é arrancado de sua terra, confrontando o amor pelo sertão em que nasceu com a incapacidade de reproduzir sua vida naquele local.

A característica brutal da migração aparece por todo momento em “Asa Branca”, Teixeira aponta que o sertanejo permanece na terra até o momento que a asa branca sai do sertão, no entanto, na segunda estrofe, o letrista nos apresenta uma situação radical e extrema que é a morte dos animais que o eu-lírico criava, nesse momento é assinalado

que a ida do nordestino ao sul se dá em processo de extrema necessidade e última opção.

A obra presente é realista ao momento que narra ações humanas concretas dentro de um determinado contexto social, explorando as suas determinações. Engels nos diz que: “O realismo implica, além da verdade do detalhe, a verdade de personagens típicos em circunstâncias típicas”. (ENGELS *apud* COUTINHO, 1967, p. 108)

A narração do êxodo-Nordeste existente em “Asa Branca”, reflete essa situação típica, o *hic et nunc* social do Nordeste daquelas décadas, como já mostrado, tendo seu início na formação do Brasil.

No entanto, não basta apenas refletir a realidade, como já dito, é também necessário superar as limitações das formas de consciência presente no real que se atém ao fenômeno e não adentram a essência, só assim o realismo torna-se autêntico. Esse momento de superação do cotidiano e integração da essência no fenômeno é o que Lukács nomeia de *segunda imediatez*.⁶

Se as formas pela qual tomamos contato com as coisas são imediatas e não revelam nada mais do que o aparente, na arte não seria diferente, no entanto, para esta refletir a realidade autenticamente é necessário construir a *segunda imediatez*, isto é, a eleição do conteúdo que a forma virá a expressar, deve ser um caso exemplar que possa ao tempo que é um fenômeno ter integrado em si, de forma harmoniosa, a essência. Lívia Cotrim elucidada:

6. Sobre o conceito de segunda imediatez em Lukács ver: COUTINHO. 1967. p. 108 – 111 ou/e FREDERICO, Celso. Cotidiano e arte em Lukács. *Estud. av.*, São Paulo, v. 14, n. 40, p. 299-308, dez. 2000. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142000000300022&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 15 dez. 2017.

Deve, de fato, ser criada uma segunda imediaticidade, alcançada pelos meios próprios a cada uma das formas artísticas, mas que envolve sempre uma escolha, apoiada na identificação do que é essencial, um rearranjo que permita explicitar, sob a forma de sensibilidade imediata – antropomórfica – a essência dos homens e seu mundo, na qual se incluem as possibilidades, o que pode vir a ser, já que esta é uma determinação central do ser social decorrente do trabalho: ser aberto, que se rege pelas potencialidades de futuro. (COTRIM. 2013, p. 64)

É presente em cidades interioranas, a ideia da necessidade de um progresso, que se assemelhe a capital, de forma, que por muitas vezes, chegar à cidade grande é a meta de muitos interioranos. Essa ideia aparece em Baioque de Chico Buarque, quando o artista escreve:

Mamy, não quero seguir definhando sol a sol / Me leva daqui, eu quero partir requebrando rock'n roll / Nem quero saber como se dança o baião / Eu quero ligar, eu quero um lugar / Ao sol de Ipanema, cinema e televisão. (BUARQUE. 1972).

Está presente também em novas manifestações como o sertanejo e forró universitário, na qual se idealiza uma modernização fetichizada do campo, invadido por valores próprios das cidades mais modernizadas pelo capital, como o vislumbre de baladas (espécie de festa)⁷, além da própria manifestação estética de modernização do forró e sertanejo que se assemelha ao mesmo tempo com a expansão do agronegócio.

É na escolha do conteúdo sendo a migração do nordestino e assinalando que esta é por causa da incapacidade de reproduzir a vida no sertão, que em “Asa Branca” e “A volta da Asa Branca” é construída a *segunda imediaticidade* ao passo que a motivação real da migração do nordestino (impossibilidade de trabalhar e com isso a impossibilidade de reproduzir sua vida) aparece integrada no fenômeno que a canção

7. Um exemplo é a música Gelo na balada, interpretada por Wesley Safadão, acesso em SOUZA, Sônia. WESLEY SAFADÃO - GELO NA BALADA. Youtube, 25 de jul de 2017. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=ehukXm-ENkl>>. Acesso em: 15/12/2017.

expressa, confrontando nesse momento as formas ideais que davam e dão sentido a esse problema social como a busca por conforto e diversão.

Outro aspecto interessante é que na letra de Asa Branca, existe ao mesmo tempo a expressão de uma tristeza frente à situação climática por parte do migrante e um misto de certeza e esperança.

Esse misto de certeza e esperança parte do eu-lírico na compreensão de que voltará para o sertão. A espera da chuva assinala por si só a compreensão de que existe uma chuva a se esperar, como podemos ver no trecho seguinte: “Espero a chuva cair de novo / Pra mim voltar pro meu sertão.” (GONZAGA, TEIXEIRA. 1947.)

Se na letra existe essa dupla expressão de tristeza e certeza/esperança, na melodia essa característica também está presente.

Ao decorrer da letra cantada o que pode parecer uma música feliz, se observada mais atentamente apresenta um canto que forma uma melodia que se assemelha a um lamento, somada a sanfona que percorre notas que crescem e decaem em um espaço de tempo mais lento que na sua introdução, afirmando o lamento da voz.

Ao mesmo tempo em que quando se canta a música ela se aproxima de um lamento, a melodia que intercala as estrofes e não é cantada, é mais alegre e leve, a duração das notas são mais rápidas – perdendo assim, o tempo lento e cansado que se apresenta na parte cantada – se assemelhando ao misto de certeza e esperança já citado.

Uma arte realista implica também, um posicionamento frente à realidade, como diz Lukács: “a criação artística é, ao mesmo tempo, descobrimento do núcleo da vida e crítica da vida”. (LUKÁCS *apud* COUTINHO, 1967, p. 115)

Em “Asa Branca”, Humberto Teixeira e Luiz Gonzaga, nos apresenta uma música com um eu- lírico triste e ansioso para volta, que mesmo longe da terra indica que o coração continua no Nordeste: “Depois

eu disse, adeus Rosinha / Guarda contigo meu coração”. (GONZAGA, TEIXEIRA.1947.)

Essa tristeza assinalada é uma tomada de posição, ao passo que os autores além de refletir a realidade fazem seus personagens criticar a sua própria situação, a tristeza é, portanto uma emanção do descontentamento e denuncia do sertanejo à migração que ocorre do Nordeste para o Sudeste.

Essa característica insubmissa do nordestino de “Asa Branca” – e que também aparece em “A Volta da Asa Branca” –, um migrante rebelde que não se adequa a cidade e só pensa na sua volta é o que Coutinho defende como o humanismo necessário a toda obra realista.

Como vimos, o mundo fetichizado submete a vida uma forma reificada na qual as relações sociais começam a se dar entre coisas, coisificando, inclusive, o próprio ser humano.

Quando os artistas fazem emanar a tristeza do migrante, se posicionando assim contra ela, o eu- lírico ao passo que nega a sua caracterização como mão de obra se afirma como ser humano.

A destruição do mundo fetichizado e das consciências humanas fetichizadas no reflexo estético foi designada por Lukács como à *missão desfetichizadora da arte*, é essa desfetichização que possibilita o redescobrimto da essência humanista da arte e do ser humano.

É, portanto, na crítica a tomada dos nordestinos para ser força de trabalho em outras regiões que emerge o caráter humanista da obra de Gonzaga. Coutinho explica o seguinte:

Este combate à alienação – que Lukács designou como “missão desfetichizadora da arte” – faz parte da própria essência do reflexo estético: para cumprir a sua tarefa básica, a evocação sensível do destino de homens típicos vivendo em circunstâncias típicas, a obra de arte deve não só reduzir as ideias abstratas a realidades vivas e imediatas, como superar igualmente a superfície empírica e reificada do real. (COUTINHO. 1967, p. 115)

Em “A Volta da Asa Branca”, a música toma contornos mais felizes, a asa branca volta a migrar, mas diferente da primeira, o céu relampeia no lugar da estiagem, a asa branca volta ao sertão e traz consigo o nordestino.

A melodia dessa vez tem uma unidade maior, correndo em um tempo semelhante por toda a música, em uma alegria concisa, a voz de Gonzaga emana um festejo.

O canto se inicia assinalando a volta da asa branca e do sertanejo ao sentir a aproximação da chuva, a letra de Zé Dantas já aponta na primeira estrofe a centralidade do trabalho que percorre toda a obra : “Já faz três noites / Que pro norte relampeia / A asa branca / Ouvindo o ronco do trovão / Já bateu asas / E voltou pro meu sertão / Ai, ai eu vou me embora / Vou cuidar da prantação” (GONZAGA, DANTAS, 1950)

Na estrofe que se segue o autor assinala: “A seca fez eu desertar da minha terra / Mas felizmente / Deus agora se alembrou / De mandar chuva / Pr’esse sertão sofredor / Sertão das muié séria / Dos homes trabaiador” (GONZAGA, DANTAS, 1950)

Há nessa estrofe outro indicador da centralidade do trabalho, percebe-se, portanto, que a qualidade que se exalta do homem nordestino é a disposição ao trabalho, ao mesmo tempo, que a qualidade exaltada da mulher, é ser séria.

Esse verso contém dois problemas a nosso ver, o primeiro é a legitimação da divisão sexual do trabalho e o segundo é a compreensão que fica implícita de que o trabalho doméstico, não seria um trabalho sério o bastante para qualificar a mulher sertaneja como trabalhadora.

Esse é um problema da música de Zé Dantas e Luiz Gonzaga, que embora seja uma ideia predominante na época em que viviam, como vimos, além do reflexo do real, a arte deve superar as formas ideais aparente, no que toca a esse tema, a canção aparece limitada.

No entanto, essa limitação não a rebaixa, ainda contém consigo um reflexo autêntico do tema central que se propôs a tratar, mas da mesma forma que as limitações não anulam a qualidade da obra, a qualidade da obra, não anula as limitações.

Zé Dantas escreve nos últimos versos: “Sentindo a chuva / Eu me arrescordo de Rosinha / A linda flor / Do meu sertão pernambucano / E se a safra / Não atrapaiá meus pranos / Que que há, o seu vigário / Vou casar no fim do ano.” (GONZAGA, DANTAS, 1950)

É a volta do migrante para a sua terra, a retomada da relação com a sua amada que é carinhosamente relacionada à flor, ser adjetivada como uma flor em pleno sertão aponta para uma sensibilidade enorme do eu-lírico, sendo ao mesmo tempo afirmação do seu caráter humano.

Na obra marxiana, o trabalho tem uma dupla característica, a primeira é na qual ele é o meio pelo qual o ser humano transforma a natureza, e a si próprio, o que nos torna humanos, distinguindo-nos assim dos demais animais.⁸ Lukács desenvolve essa característica da obra de Marx em sua ontologia, nos diz o filósofo que é da interação entre a esfera biológica e inorgânica que se possibilita nascer o ser social.⁹

Portanto, o **trabalho** introduz no ser a unitária inter-relação, dualisticamente fundada, entre teleologia e causalidade; antes de seu surgimento havia na natureza apenas processos causais. (...) **O modelo do pôr teleológico modificador da realidade torna-se, assim, fundamento ontológico de toda práxis social, isto é, humana.** (LUKÁCS, 2010, p. 44, grifo nosso)

8. “Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião ou pelo que se queira. Mas eles mesmos começam a se distinguir dos animais tão logo começam a produzir seus meios de vida, passo que é condicionado por sua organização corporal. Ao produzir seus meios de vida, os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material.” (MARX e ENGELS, 2007, p. 87)

9. “Na investigação ontológica de Lukács, o conceito de trabalho comparece em uma acepção muito precisa: é a atividade humana que transforma a natureza nos bens necessários à reprodução social. Nesse preciso sentido, é a categoria fundante do mundo dos homens. É no trabalho que se efetiva o salto ontológico que retira a existência humana das determinações meramente biológicas. Sendo assim, não pode haver existência social sem trabalho.” (LESSA, 2012, p. 25)

A outra característica do trabalho é o que Marx e Engels chamaram de *trabalho abstrato*, que é a forma pela qual o trabalho toma no modo de produção capitalista no qual “é a redução da capacidade produtiva humana a uma mercadoria, a força de trabalho, cujo preço é o salário.” (LESSA, 2012, p. 28)

Na obra de Gonzaga o trabalho aparece como o elo de retomada do migrante com sua humanidade, se no Sudeste o sertanejo aparece triste e incompleto por está longe da sua terra natal, dos seus vínculos sociais e naturais e ele está lá pela impossibilidade de trabalhar no sertão, é apenas com o surgimento da possibilidade da sua volta que o eu-lírico se sente feliz.

Na última estrofe, é acentuado pelo eu-lírico que só se tiver sucesso na sua plantação, ele terá a possibilidade de se casar com sua amada, isto é, estabelecer profundos vínculos humanos.

Há um deslocamento do trabalho – e junto ao trabalho as consequências imediatas como a obtenção de alimentos – da pura necessidade de sobreviver, para uma conexão com tarefas enquadradas apenas a nós humanos.

Tal como Marx nos indica ao diferenciar os sentidos humanos dos sentidos animais,¹⁰ o trabalho no sertão não é visto como o trabalho do Sudeste, no qual ele vai para sobreviver e em situação de extrema necessidade, o trabalho aqui aparece como meio para fins mais nobres, aparece como “categoria decisiva da autoconstrução humana, da eleva-

10. “(...) O *sentido* subordinado a exigências práticas animais é um sentido *limitado*. Para o homem faminto, não existe a forma humana do alimento e sim apenas a sua existência abstrata como alimento: o alimento pode se apresentar indiferentemente em qualquer forma, ainda que seja a mais grosseira, e não se conseguirá dizer em que ponto a sua atividade nutritiva se diferenciará da do *animal*. O homem angustiado por uma necessidade não tem senso algum, mesmo para o espetáculo mais belo: o mercador de pedras preciosas só vê o valor comercial delas, não vê a beleza e a natureza peculiar de cada pedra; ele não possui qualquer senso estético pra o mineral *em si*. Portanto, a objetivação da essência humana, quer do ponto de vista teórico quer do ponto de vista prático, é necessária tanto para tornar *humanos os sentidos* do homem como para criar um sentido *humano adequado* à inteira riqueza da essência humana e natural.” (MARX *apud* LUKÁCS, 1965, p. 16)

ção dos homens a níveis cada vez mais desenvolvidos de socialidade.”¹¹
(LESSA, 2012, p. 26)

“Rios correndo / As cachoeira tão zoando / Terra moiada / Mato verde, que riqueza / E a asa branca / Tarde canta, que beleza / Ai, ai, o povo alegre / Mais alegre a natureza”. (GONZAGA, DANTAS, 1950.)

Nessa estrofe, novamente os artistas fazem emergir o caráter humano do sertanejo, o festejo às águas guardam a relação direta com a possibilidade de plantar, isto é, trabalhar. Vemos que a felicidade de transformar a natureza em solo sertanejo reintegra ao mesmo tempo o ser humano a sua harmonia com o meio ambiente, característica essa inexistente no mundo fetichizado, já que a própria natureza e os animais são reduzidos a valor de troca e inseridos nas relações coisificadas.

Chegamos à conclusão, que foi construído nessas duas músicas, um eu-lírico que se mantém intacto a sua formação nordestina frente aos grandes centros econômicos e industriais e manifesta a todo tempo o seu descontentamento, fazendo-se perceber que a migração não é simplesmente a busca por uma vida melhor, como normalmente se descreve, mas a busca pela sobrevivência, que não é uma opção por diversão e tecnologia, são pessoas movidas pelas extremas necessidades materiais.

Certamente um reflexo autêntico daqueles anos que Gonzaga cantava essas músicas, que guarda ainda, infelizmente, reflexos da nossa realidade nordestina do século XXI, guardada as proporções e particularidades.

11. Neste momento não se defende que no sertão de 1947-1950 ou o atual não exista trabalho abstrato, no entanto, pela própria formação social do Brasil, que já foi debatida nesse artigo, podemos compreender que as relações sociais fetichizadas se desenvolveram mais lentamente no Nordeste do Brasil do que no Sudeste. Ademais, as duas canções analisadas não nos dão material o suficiente para analisarmos o meio de produção que o eu-lírico está inserido, há apenas detalhes que aparecem na letra e nos possibilita fazer suposições, como a autonomia que o sertanejo parece ter frente a terra, a plantação e a colheita dela, o pode indicar ser uma propriedade própria. Observando a organização social do sertão, a probabilidade deve ser a de uma pequena propriedade rural.

Referências

- BUARQUE, Chico. Intérprete: Maria Bethania. “Baioque”. In: BUARQUE, Chico. BETHÂNIA, Maria. LEÃO, Nara. *Quando o carnaval chegar*. Phonogram, 1972. Disco, Lado 1, Faixa 2.
- COTRIM, Livia. Apresentação de Lukács e o Cinema. In: Chagas, Rodrigo. (Org.). *Cinema, Educação e Arte*. 1ª ed. Boa Vista: Editora da UFRR, 2013, v. 1, p. 51-75.
- COUTINHO, Carlos Nelson. *Literatura e Humanismo*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.
- GONZAGA, Luiz. DANTAS, Zé. Intérprete: Luiz Gonzaga. “A volta da Asa Branca” In: GONZAGA, Luiz. *Luiz Gonzaga canta seus sucessos com Zé Dantas*. RCA Victor, 1959. Disco, Lado 1, Faixa 4.
- GONZAGA, Luiz. TEIXEIRA, Humberto. Intérprete: Luiz Gonzaga. “Asa Branca” In: GONZAGA, Luiz. *Luiz Gonzaga canta seus sucessos com Zé Dantas*. RCA Victor, 1947. Disco, Lado B, Faixa 1.
- LESSA, Sérgio. *Mundo dos Homens: Trabalho e Ser Social*. 3ª ed. São Paulo: Instituto Lukács, 2012.
- LUKÁCS, György. *Ensaio sobre literatura*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.
- LUKÁCS, György. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social: questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MARX, Karl. *O Capital: Crítica da economia política*. V.I Tomo 2. 3ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

Por uma ética radical: ensaio sobre os fundamentos ontológicos da relação ser humano-natureza

Marcus Gabriel Miranda Santos¹

Resumo: Este escrito tem como objetivo geral ensaiar a resposta à pergunta pelos fundamentos da relação Ser humano- Natureza. Partimos, assim, da análise de dois grandes momentos de referência na história do pensamento ocidental no tocante a esta questão, pensada aí em toda sua radicalidade ontológica, a saber: o pensamento grego pré-socrático e o pensamento medieval de Mestre Eckhart. Isto, entretanto, sem perder de vista a questão que desde um princípio nos interpela e urge uma decisão: a dos percalços de nossa própria relação com a totalidade do real (Natureza) e daquilo que exige a fundamentação de uma ética para os nossos tempos.

Palavras-chave: Ética. Ecologia. Heráclito de Éfeso. Mestre Eckhart. Ser humano. Natureza.

ζῆν χαί ὀρᾶν φάος ἡλίοιο

(“viver, isto é, abrir-se e ver a luz do sol”) - Homero

I

Se atentarmos, nos dias de hoje, para os usos que se fazem do termo *ética*, seja nos empregos corriqueiros da linguagem, seja nos ditos usos técnicos dos manuais ou dicionários – de filosofia ou gerais – que por aí circulam, ou mesmo nas costumeiras disciplinas obrigatórias de ética dos cursos superiores de filosofia, veremos que a concepção atual de o que venha a ser uma *Ética*, limita-se, no mais das vezes, ao âmbito da conduta humana intersubjetiva.²

1. Graduando em Filósofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA).

2. É verdade que, já desde um tempo, começam a surgir novas propostas de ética pautadas na sensibilidade, que buscam, portanto, ao menos superficialmente, englobar dentro de suas preocupações toda a vida animal. Entretanto, mesmo deixando de lado o fato de que, na prática, muitas dessas propostas são motivadas por sentimentos tão “especistas” e autocentrados quanto suas contrapartidas, este dado, diante do sentido fundamentalmente ontológico que, como

Há, entretanto, uma grande inadequação desse pressuposto – de que aquilo que merece ser objeto interlocutor das nossas considerações acerca da forma como agimos resume-se apenas ao universo social, político, cultural, profissional, humano – em relação para com as atuais condições da existência humana em sua dimensão planetária. Isso significa que, se queremos estar de fato conscientes das proporções civilizacionais da nossa atual crise ecológica e de como nossa conduta diária a sustenta e reforça, temos, pois, que estar dispostas a expandir nossa preocupação ética para além do gênero humano. E isso depende, para atingir a radicalidade da questão, de um repensar aquilo que é próprio do humano, seu modo de ser e sua relação com a totalidade do real.

Explicamos melhor: sem dúvida, se consideramos que uma Ética deve servir de orientação à conduta humana, ela deve buscar os princípios que possam funcionar como referenciais para o discernimento de cada um de nós relativamente aos hábitos – sejam eles de pensamento, sejam eles de ação – que deveríamos conservar e aqueles outros que nos viria bem abandonar. Entretanto, pressupor que tais princípios residam confortavelmente no âmbito da comunidade humana, ou seja, que bastaria encontrar aquela característica distintiva substancial própria do humano (por exemplo, para muitos, a racionalidade) para então ter nas mãos a fonte de qualquer ação ética, é coisa que demanda já uma compreensão bastante restrita, ou invertida, da relação que temos com o todo. Que a busca por um tal princípio exija uma delimitação, uma circunscrição do modo de ser próprio do humano, estamos de acordo. O que queremos contrapor é que essa delimitação se faça em detrimento de nossa inserção no todo. E assim, uma ética radical, que se pergunte renovadamente “que significa ser humano?” precisa encontrar e situar a diferença, a delimitação que conforma a singularidade,

veremos mais adiante, queremos dar aos questionamentos aqui expostos, é irrelevante.

sempre no seio da unidade fundamental de todas as coisas, e tem, portanto, que dar vez às perguntas “qual a dinâmica do real?” e “qual o lugar do humano, seu modo próprio de mover-se, nesta realidade em realização?”

Assim, nestes termos, qualquer ética deve mais que nada tratar de abrir-se à compreensão da dimensão ontológica da existência humana, e não, pelo contrário, como temos feito ultimamente, partir de uma definição muitas vezes rasa, já dada e petrificadora de o que venha a ser a “natureza humana”, para então estabelecer de imediato as condutas que nos levarão à desenvolvê-la plenamente (*virtudes*), assim como as que nos desviarão de um tal caminho (*vícios*).

Uma tal distinção, que se perdeu com a tradução latina, entre morada ontológica do ente e seus hábitos e costumes, se apresentava ainda de forma explícita na língua grega clássica expressa pelos termos ἦθος (*éthos*) e ἔθος (*êthos*). O primeiro deles, de radical conformado pela vogal inicial longa η (eta), buscava significar o lugar ou morada, no sentido ontológico, de um ser (animal, planta, pedra, humano, etc) em sua relação com a totalidade do real, a φύσις (*physis*) no caso da expressão dos pensadores pré-socráticos. Já o outro, de radical conformado pela vogal inicial curta ε (épsilon), apresentava o sentido de uma prática reiterada, costume ou hábito³. Uma clara ressonância tardia, já deformada pelo tônus característico das ciências biológicas modernas, dessa distinção originária é a permanência ainda em nossa língua hodierna das palavras de mesmo radical *habitat* e *habito*.

Apesar de tudo, o esquecimento da noção, extremamente mais ampla e acolhedora, de ἦθος (*éthos*) que se deu ao longo do percurso histórico do ocidente não nos legou desde sempre uma compreensão

3. As análises das raízes etimológicas da palavra *ética* empreendidas aqui, assim como todas as outras que se seguirão no corpo do trabalho, estão apoiadas na consulta direta de alguns dicionários da língua grega antiga, principalmente em Liddell, Henry George; Scott, Robert; *A Greek-English Lexicon*, revista e aumentada por Jones, Sir Henry Stuart, com a ajuda de McKenzie, Roderick; Oxford, Clarendon Press, 1940.

completamente niilista da conduta humana, pautada no mero habituar-se, acostumar-se, contingente e sem critérios. O movimento, desde a Grécia Clássica, foi o de buscar alguma “natureza” humana substancial que fosse critério balizador da conduta humana. A razão, *humana*, não mais uma razão *Cósmica* (*λόγος*), foi para a grande maioria (apesar de que em acepções muito distintas e com conotações cada vez mais encolhidas ao longo do percurso) um tal critério de justificação e julgamento das diversas condutas.

Queremos, portanto, neste trabalho, optar por um resgate da primeira destas duas noções de ética, tratando de vislumbrar no decorrer do texto, como uma ampliação aprofundadora e radical daquilo que enxergamos como o sentido da ética nos nossos dias pode ajudar-nos a fundamentar uma ética que repense, fora (na medida do possível) das prisões habituais de nossas categorias de pensamento, a relação que viemos (os seres humanos) entabulando, ao longo do percurso histórico do ocidente, com a Natureza⁴.

Isto justifica-se pois, se o momento é de crise ecológica (e disso já quase ninguém parece duvidar), e toda crise (do grego κρίσις, substantivo correlato do verbo grego κρίνω, distinguir, discernir, decidir, julgar) configura-se num momento de decisão, é prudente começar por repensar aquelas categorias de pensamento através das quais acostumamo-nos a ler o livro do real, e mediante as quais, em conformidade com práticas correlatas, chegamos até aqui. Neste sentido, os momentos de crise são aqueles onde torna-se explícita a falência das nossas categorias de pensamento e deixamos de colher sentido do mundo em que vivemos. Sem embargo, estes momentos são também aqueles em que mais precisamos de referências mediante das quais decidir e julgar, como

4. ~~Optamos no corpo deste escrito por usar a palavra “Natureza”, com a inicial maiúscula, para significar a totalidade dinâmica do real, de forma a marcar sua oposição àquilo que nos acostumamos a chamar por “natureza”. Mantêm-se ainda, no entanto, certa ambiguidade deste último devido ao fato de poder ser usado também com o sentido de “essência de algo”.~~

nos indica a própria etimologia da palavra. As preocupantes tendências diante de um tal dilema acabam sendo ou bem o cego apegar-se às referências já colapsadas do passado, ou bem o entregar-se niilista ao desespero da falta de sentido. De qualquer uma destas duas tendências podem brotar perigosas “soluções” de ordenação social, como é p. ex. o caso dos diversos totalitarismos.

A proposta de discernir e distinguir, mais condizente a princípio com a atividade do pensamento que com o julgar, e presente também na própria ambiência etimológica da palavra *crise*, é à qual nos devemos dedicar num primeiro momento, antes de, afoitamente, lançar mão de “soluções” imediatas. Para um tal ampliar da compreensão, precisamos, portanto, de exemplos que nos façam repensar e questionar de forma mais consistente os moldes aos quais historicamente nos engessamos, que expressem então uma outra forma de experiência do modo de ser próprio do humano e de sua relação com aquilo que viríamos a chamar natureza. Estes exemplos serão aqui: a experiência grega arcaica⁵ de mundo expressa por aqueles pensadores que a aurora da filosofia relegou à alcunha de pré-socráticos – em particular Heráclito de Éfeso; e a profunda experiência religiosa medieval de mundo expressa pelo pensamento teológico, filosófico e místico cristão de Mestre Eckhart.

Uma advertência faz-se ainda necessária. Não se trata aqui de estudar o passado para informarmo-nos ingenuamente sobre como pensavam tais pensadores. Se assim o fosse, o esforço espiritual depreendido na constituição de um escrito como este perderia todo o sentido. O que propõe-se aqui é, portanto, também para o leitor, a experiência de um verdadeiro exercício espiritual. Um pensar junto, abrindo-se ao estranhamento que tais configurações de mundo trazem consigo quando as permitimos interpelar-nos pondo em xeque nossas certezas mais

5. “Arcaico” tem o caráter aqui de fundante e imperante, e portanto criador e originário, advindo de seu antepassado etimológico *ἀρχή* (arkhé), e não o estabelecimento de um “primitivismo” preconceituoso.

crystalizadas e “inquestionáveis”. Abrindo-se, neste sentido, à possibilidade renovada de um “reencantamento do mundo”⁶.

II

Nas colônias da Grécia, entre os séculos VI e V a.C., viveram aqueles que hoje tomam lugar na história da filosofia como os primeiros filósofos. O filósofo alemão Martin Heidegger, entretanto, em conferência em torno do ser da filosofia proferida na Normandia em agosto de 1955, nos afirma, usando como exemplo dois destaques entre tais pensadores, que

Heráclito e Parmênides ainda não eram “filósofos” Porque não? Porque eram os *maiores* pensadores. “Maiores” não designa aqui o cálculo de um rendimento, porém aponta para uma outra dimensão do pensamento. Heráclito e Parmênides eram “maiores” no sentido de que ainda se situavam no acordo com o *Lógos*, quer dizer, com *Hén Pánta*. (HEIDEGGER, 2009, p. 23)

Para Heidegger, portanto, situar-se no acordo com o *Lógos*, que ao recolher e reunir de maneira ordenada a dinâmica inesgotável da *Physis*, pode afirmar a unidade fundamental de todas as coisas, *Hén Pánta (tudo é um)*, é o que permite a tais pensadores distinguirem-se da tradição filosófica que viria a seguir com a escola socrática de Atenas, é o que lhes permite serem os “maiores” e estarem pois numa outra dimensão do pensamento. Mas que significa, porém, dizer da existência de dimensões do pensamento? E porque estes e não outros seriam os pensadores que se situariam em uma tal dimensão, “maior”, do pensamento?

6. Refiro-me aqui à uma das questões centrais do livro da professora Nancy Mangabeira Unger *O Encantamento do Humano; Ecologia e Espiritualidade*. Obra que, se não aparece aqui citada em cada uma destas páginas, é, entretanto, por ser pano de fundo, pedra de toque instigadora, de toda e cada uma das reflexões que aqui buscamos aprofundar. Neste sentido, “reencantar o mundo é, na verdade, reencantar o nosso olhar.”. Para um maior aprofundamento na questão Cf. Nancy Mangabeira Unger, *Ecologia e Espiritualidade (O Re-encantamento do Mundo)*, In op. cit., p. 56.

O fato é que “maior” aqui tem um significado ontológico. Significa dizer que tais pensadores ao perguntarem-se pela *arkhé* da *phýsis*, e ao ansiarem por dizer junto com o *Logos* (homologar), em comum acordo, afinados com a unidade dinâmica de brotar e surgir inesgotável em que consiste a realidade fundamental das coisas, situavam ainda seu questionamento em um âmbito ontológico de amplitude máxima.

Assim, enquanto os filósofos da escola socrática tratavam de perguntar-se insistentemente pelo ser do ente ou, dito de outra forma, pela entidade ou essência dos entes, dando início aí ao percurso histórico de distinções características do pensamento filosófico, em contrapartida, os escritos daqueles outros pensadores, dentre os quais Heráclito de Éfeso e Parmênides de Eléia, eram *perí physeos* – seu questionamento dirigia-se, unicamente num movimento de contorno, sem pretensões de esgotamento, mas de assinalação, à *phýsis* como um todo ordenado. Dirigiam-se, portanto, estes pensadores, diretamente ao ser, procurando expressá-lo em sua linguagem oracular.

Para mostrar mais consistentemente a amplitude em que reside tal pensamento podemos recorrer às análises de dois grandes estudiosos brasileiros do tema: Gerd A. Bornheim e Emmanuel Carneiro Leão.

O primeiro, numa introdução ao livro *Os filósofos pré-socráticos*, por ele organizado, nos dá grande contribuição para compreender a dimensão que tem neste pensamento a palavra *phýsis*. Ele nos diz:

A palavra *phýsis* indica aquilo que por si brota, se abre, emerge, o desabrochar que surge de si próprio e se manifesta neste desdobramento, pondo-se no manifesto. Trata-se, pois, de um conceito que nada tem de estático, que se caracteriza por uma dinamicidade profunda, genética.. (BORNHEIM, 1998, p. 12)

Não podemos, portanto, entender a *phýsis*, por mais ampla que a pensemos, como um amontoado ao qual pertencem todas as coisas de forma estática, morta. Pelo contrário, ela manifesta a própria vivacidade

de genética do desabrochar dinâmico e conectado de todas as coisas, dos fenômenos que ao mostrarem-se guardam todo um outro acervo criativo de ser e surgir.

Carneiro Leão, por sua vez, ao buscar em seu texto *Leitura órfica de uma sentença grega* uma tradução ao português da sentença grega que diz do modo de ser próprio do humano, mantendo a fidelidade ao sentido oracular e amplo que tal dizer tinha para o ouvido grego, analisa uma por uma as três palavras contidas na sentença (*ζῶον λόγον ἔχον*). A primeira destas três palavras, *ζῶον*, é o que nos acostumamos a traduzir por “*animal*” ou “*ser vivo*”, e se aceitássemos sem mais a simplicidade dessa tradução, perder-se-ia já, senão toda, grande parte da possibilidade de uma compreensão real da experiência que os gregos faziam do modo de ser próprio do humano.

Isso acontece, pois, entre o que os gregos experienciavam e entendiam por “vida” e “viver” e aquilo que nós hoje por isso compreendemos, há um abismo. E um tal abismo tem os contornos e tonalidades terrosas das muitas rupturas e reduções dicotômicas pelas quais passamos ao longo do percurso histórico do Ocidente. De forma que, nós hoje podemos, sem mais, sem nunca perguntarmo-nos sobre qual o fundamento que sustenta este muro fronteiroço, dividir o seres entre vivos e não vivos, entre *animados e inanimados*.

Para o ouvido grego, uma tal distinção não faria sentido algum, uma vez que, como vimos nas palavras de Bornheim, é à *physis* como um todo uno que pertence a força anímica da vida. Assim como aos seres humanos, aos Deuses, às pedras e a todas as coisas enquanto são parte integrante da *physis* pertencem uma tal dimensão de ser. É, portanto, à gênese dinâmica de surgir e desabrochar própria da realidade em sua totalidade – *physis* – que ligamos o modo de ser do humano quando o chamamos *ζῶον*.

Tal como nos confirma o professor Emmanuel Carneiro Leão:

Para e na experiência dos gregos, portanto, ζά-ω diz a pura explosão da realidade numa variedade de modos de surgir e formas de aparecer das realizações do real, por exemplo, no desabrochar dos brotos na primavera. (LEÃO, 2000, p. 134)

Da mesma forma, a segunda palavra da sentença, *λόγος* (*Logos*), perfaz ao modo grego de experienciá-la um outro sentido que aquele pelo qual a tradição optou ao traduzi-la por palavra, discurso, pensamento, conhecimento ou razão.

Aqui, o que está em jogo para a tradição filosófica é a possibilidade de distinguir o humano de todas as outras coisas pela sua característica essencial. Esta seria, pois, a racionalidade, o discurso lógico, que não só lhe distingue de tudo o mais, mas o permite também distinguir todas as coisas entre si para conhecê-las naquilo que seria sua entidade própria, sua essência.

Novamente, um abismo se levanta entre uma compreensão tal e a experiência que as comunidades gregas do período clássico faziam do *λόγος*. Pois para tais comunidades jamais poderia ser o *λόγος* algo como uma característica ou capacidade do humano ou de qualquer ente específico, porque é algo muito “maior”, ontologicamente falando, é a própria força de reunião, coesão e ordenação do real. Assim, não é o *λόγος* que se faz pelo humano, mas o humano que concentra no *λόγος* todas suas possibilidades de porvir.

Os seres humanos, se auscultam ao *λόγος*, dão-se conta, não de seu próprio poder racional cognoscente, mas, pelo contrário, como nos indica o fragmento 50 de Heráclito, da unidade dinâmica fundamental de todas as coisas: “Auscultando não a mim, mas o Logos, é sábio concordar que tudo é um”.

E então, dizer que os seres humano têm ou são *λόγος* é afirmar, por um lado, novamente, que são parte de uma realidade em movimento

coesa e ordenada, e por outro, que são capazes auscultar e homologar, dizer junto, em harmonia, com ο λόγος.

Dessa forma é que se configura, portanto, entre os gregos clássicos, e expressa no pensamento dos pensadores que Carneiro Leão chamou originários, a experiência da Natureza e do lugar do humano perante ela. Donde fica patente o pertencimento de todas as coisas à esfera viva da *physis* e o horizonte das possibilidades humanas delineado pela esfera de sentido do λόγος. E assim, a questão da humanidade do humano, refere-se aqui, íntima e profundamente, à força de sua relação com a Natureza.

III

No pensamento místico cristão de Mestre Eckhart (1260 – 1327), mais especificamente em seus sermões, obras características por serem mais dialógicas e, como afirma Jacques Le Goff (grande medievalista da escola dos Annales), a expressão mais livre da *disputatio* das universidades escolásticas, encontramos outro exemplo de experiência da Natureza enquanto totalidade do real no qual gostaríamos de nos deter.

A questão que se apresenta é compreender, como, no pensamento místico de Eckhart, uma “ontologia da relação” em oposição à tradicional “ontologia da substancialidade” permite a este pensador formular um conceito de “Criação” que liberta a relação entre Criador (Deus) e criaturas da prisão da permanência estática do essencialismo substancial, abrindo-a para a possibilidade de um pertencimento dinâmico em que as criaturas estão em constante autorrealização e a Criação se dá, pois, de forma continuada.

No *Sermão 10* Eckhart considera, com base numa citação bíblica (Eclo 50, 6-7) e nas interpretações de outros mestres, “o que é “Deus” e o que é “templo de Deus””. Inicia então por considerar a palavra de

outros três mestres sobre a natureza divina. Dentre os três escolhe aquela que julga mais apropriada: “Deus é algo que necessariamente é e está além do ser, não carecendo em si mesmo de ninguém mas de que todas as coisas carecem.”. (ECKHART. Sermão 10, 2000, p. 310)

Assim, Deus é em todas as coisas pois todas as coisas recebem de Deus seu ser. Deus, porém, é sempre *em* e *além* do ser pois opera, desde antes de dar-se ser, no não-ser. O que quer dizer que no nível ontológico de Deus guardam-se todas as possibilidades vindouras de ser.

No segundo capítulo – Dos lugares – de seu livro *Para ler os medievais*, Marcia Schuback (SCHUBACK, 2000) ao analisar o sermão em questão mostra a importância para a escolha de Eckhart das ideias de *lugar* que implicam os advérbios envolvidos. Uma vez que Deus, para o espírito religioso do medieval, é o lugar de todos lugares (de onde advém o sentido de sua onipresença), dizer que Deus é “em e além”, em oposição ao “diante de” e “aí” (que eram as opções rejeitadas dos outros dois mestres) expressa para a autora algo muito mais importante que um advérbio de lugar. Tais *lugares* é que são adverbiais e não o contrário, pois circunscrevem o modo de ser e existir de algo, no caso Deus.

Dizer, portanto, que Deus é sempre *em* e *além* do ser, é circunscrever o modo próprio do Criador, afirmando que ele é inteiramente em todas as coisas (assim como “a alma é inteira e plenamente indivisa tanto no pé como também no olho e em cada membro”), doando-lhes de si ser, mas que, ainda assim, transcende todas as coisas, está *além*, ultrapassando o ser.

Para Schuback, a analogia de Mestre Eckhart com a relação entre a alma e os órgãos do corpo já indica a característica primordial do pertencimento entre criaturas e Deus: sua dinamicidade.

Deus, o todo, fora do qual não há nada, uno e indiviso, se doa sempre integralmente a todas as coisas que são, sendo por isso o funda-

mento da unidade integradora e coesa do real. Todas as coisas se identificam, portanto, em Deus. Qualquer diferença entre as criaturas se dá dentro do seio desta identidade; e qualquer diferença entre Criador e criaturas é uma diferença modal, de nível de ser.

As criaturas porém, partes finitas dessa totalidade, recebem de Deus o seu ser mas estabelecem com ele um pertencimento dinâmico. Estão limitadas enquanto criaturas finitas pelos modos de ser doados por Deus, pois “cada coisa opera em (seu) ser”, mas uma vez que Deus é “um modo sem modo” permite a mobilidade de cada coisa em suas possibilidades. Schuback nos confirma:

O pertencimento dinâmico entre deus e as criaturas é um pertencimento que encontra sempre modos próprios e singulares, vários modos de acordo com o que se pode. (...) Longe de um mero existir-aí, de mera parte individualizada, as coisas são concebidas como “criaturas”, ou seja, como ser num pertencimento dinâmico a deus (ser num modo sem modo). Esse “sentido de ser” como pertencimento pouco tem do caráter de substância que, de imediato, se atribui a todo ser. (SCHUBACK, 2000, p. 59)

Ainda na sequência do sermão 10 podemos ver como Eckhart apresenta o fundamento de sua “ontologia relacional” quando trata dos “modos de ser” perfilados pela tradição antiga e vigentes ainda na escolástica medieval. Nesta passagem Eckhart nos mostra que, consideradas como se deve, em seu pertencimento dinâmico a Deus, o modo de ser que mais possui ser, é a relação (e não a substância), considerado comumente o último dos modos em quantidade de ser.

(...) O último modo, que possui menos ser, é a relação. Em Deus, esse modo é igual ao maior de todos os modos, ao que possui mais ser: em Deus, esses modos possuem um igual modelo. Pois, em Deus, os modelos de todas as coisas são iguais, embora sejam modelos de coisas desiguais. O anjo mais elevado, a alma e o mosquito possuem um igual modelo em Deus.(ECKHART, 2000, p. 312)

O exemplo com que nos brinda é formidável. As rosas são flores de sol pleno, o que quer dizer que precisam bastante do sol para bem florescer. Num inverno rigoroso, como era provavelmente o caso da Europa medieval de Mestre Eckhart, sua existência torna-se extremamente limitada. Passam, portanto, ao campo do não-ser, para onde apenas o pensamento, graças a sua “gotinha de *compreensão*”, pode acompanhá-la.

Pensar e *compreender*, ultrapassando assim o átrio da moradia divina em direção a seu templo, é aproximar-se de Deus, “como uma estrela d’alva”, um advérbio de divino. É dessa forma que a apreensão humana opera, elevando em Deus o ser de cada criatura com que entra em contato. Pois cada coisa, como nos mostra Schuback, é “coisa-sinal, coisa-palavra, coisa-indicação”, ultrapassando qualquer rigidez de formato e modo, indicando, sinalizando e significando o “modo sem modo” integral e infinito que é Deus. Assim, “o medieval entende, por conseguinte, que a substancialidade de uma pedra não se funda nela mesma, mas na doação integral de deus.” (SCHUBACK, 2000, p. 62).

Gostaria ainda de destacar o caráter próprio de um tal *compreender*, completamente distinto da atitude típica do conhecer que distingue e especifica. Vão de fato em direções opostas. A compreensão participa e dirige-se ao todo, enquanto este conhecer trata de buscar a especificidade íntima e inalienável da parte em si mesma. Ora, poder-se-ia objetar, mas conhecendo cada parte propriamente, em si mesma, e depois tratando de sintetizá-las é que se chega ao todo. Grande engano, pois o todo, nunca foi – e nunca será – a mera soma de suas partes. E ademais, se queremos seguir no escopo do pensamento medieval e em particular das concepções de Eckhart, precisamos considerar que ser aqui se diz sempre numa relação de pertencimento dinâmico com Deus.

Assim, em suma, torna-se também patente a grande distância – ontológica – que nos separa da compreensão de mundo religiosa do espírito medieval, de seu sentido de pertencimento dinâmico integrador e de sua profunda atenção ao modo de ser próprio de cada coisa porquanto cada uma delas assinala a integralidade divina.

IV

Hoje a natureza é claramente entendida e manipulada enquanto o outro do humano. Este, tido como sujeito por excelência, dizem os tempos modernos, em contraposição por exemplo a noção medieval de mundo, onde cada criatura era considerada *subjectum* (todas lançadas em seu vir-a-ser desde um fundo comum sempre imperante), sustenta-se enquanto tirano do real⁷ devido a que sua constituição própria é de “outra natureza” (e tal duplicidade natural só é possível como vimos após um longo percurso de redução da compreensão ontológica una que um dia se teve da φύσις (*physis*) ou da relação de pertencimento dinâmico Criador-criaturas). O humano é, portanto, para o olhar e os ouvidos modernos (“cheios de ciência”), coisa pensante, espírito racional que dá forma e conhece mediante introspecção e experimento.

Mesmo nosso corpo, aquela parte do “mundo-objeto” que talvez mais nos pareça própria já que desde que despontou em nosso percurso ontogenético (termo já marcado pela redução do sentido de ser) algo como uma consciência de nós mesmos estava já ele lá, é tido como máquina complexa. Suas “peças componentes” são cada dia mais substituíveis e sinteticamente produzíveis. Logo, anseiam alguns, poderemos predeterminá-lo por completo, através da cadeia de genes, com base nas características que queremos ver expressas. É, pois,

7. Refiro-me aqui à noção de “tiranização do real” posta pela professora Nancy Mangabeira Unger em *A Tiranização do Real na Civilização Contemporânea*. In: op. cit.

parte da natureza extensa, coisa-objeto, e estranho ao humano seu próprio corpo.

Em meio ao ocaso de um tal percurso histórico, diante do que parece ser o apagar-se do “Dia do ocidente”, do qual somos expressão “Vespertina”, como belamente enunciou o professor Emmanuel Carneiro Leão, aquilo que aos olhos já de muitos salta como terrível e temível consequência são as muitas agressões àquilo que seria o “mundo natural”, “patrimônio da humanidade”. Para esta lógica, o fim dos “recursos naturais”, a possibilidade de uma nova guerra mundial por commodities e a extinção em massa de seres humanos costumam ser os móveis de uma tal preocupação ecológica. E quando, ademais, trata-se de encontrar o principal culpado, seja por excessos individuais, seja pela própria lógica inerente a seu *modus operandi*, as acusações recaem repetidamente sobre o modelo econômico capitalista de produção global.

Não é nosso objetivo aqui negar em absoluto as contribuições do sistema capitalista de produção e consumo, com sua economia baseada, por uma lado, em acúmulo desenfreado para uns, e por outro, em escassez e penúria controlada para muitos, para a devastação crescente da natureza. Nem tampouco queremos rechaçar, considerando-as tolas, as preocupações ecológicas do senso comum. Pelo contrário, é justamente por delas compartilharmos, e por considerá-las de importante sensibilidade, que buscamos aqui aprofundá-las reflexivamente, radicalizá-las, “destruindo” as categorias de pensamento que as aprisionam na superfície e os julgamentos rasos e imediatos.

Esse “refinamento do olhar”, que vê o uno no múltiplo, a identidade na diferença, que se volta novamente à experiência do humano e do Real, é que é capaz de dar-se conta, por exemplo, de que as problemáticas que nos exigem enfrentamento vão muito além do sistema econômico vigente, e que, de fato, a grande alternativa frequentemente con-

traposta a tal sistema, assume como pressupostos as mesmas instâncias e princípios civilizacionais que nutrem o sistema atual, e podem por isso, como a história tem mostrado, reproduzir, na prática, as mesmas estruturas opressivas e destruidoras.

É em oposição a isso que, após a escuta atenta dos modos grego originário e medieval místico cristão de experienciar esta relação entre o humano e a Natureza, abre-se, esperamos, para nós uma nova possibilidade de percebermos onde se situa o eixo da questão ética de nosso tempo.

Se nos propusemos a resgatar uma ética fundamental e acabamos, não obstante, percorrendo os caminhos que nos permitem radicalizar o pensamento ecológico, tratando sobretudo dos pressupostos e pormenores ontológicos de nossa – humana – compreensão de mundo não é porque nos perdemos em meio a algum labirinto de conceitos vazios. Muito pelo contrário, foram os próprios tuneis formados pelas raízes dos conceitos que buscamos compreender que nos levaram a uma tal ampliação, mostrando-nos sobretudo a interconexão profunda que tais campos têm entre si. Um tal entrelaçamento subterrâneo só é possível porque assim se dá, como vimos, na própria dinâmica de ser e desabrochar, viva e coesa, que une todas as coisas. O caminho que nos propusemos percorrer, sempre com o fio de Ariadne nas mãos, foi o da experiência comunitária concreta por trás de cada pensamento concentrado nos escritos em meio aos quais nos detivemos. Temos, pois, no problema que nos interpela aqui e agora – *como repensar a relação que estabelecemos hoje com a Natureza?* – o caminho de retorno.

Referências:

BORNHEIM, Gerd A. (org.). *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix, 1998.

CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. *Aprendendo a pensar vol. II*. Petrópolis: Vozes, 2000.

ECKHART, Meister. *Sermão 10*. In: *Para ler os Medievais; Ensaio de hermenêutica imaginativa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

HEIDEGGER, Martin. *Que é isto – a filosofia?*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. *A Greek–English Lexicon*. Revista e aumentada por JONES, Sir Henry Stuart, com a ajuda de MCKENZIE, Roderick. Oxford: Clarendon Press, 1940.

SCHUBACK, M. S. C. *Para ler os Medievais. Ensaio de hermenêutica imaginativa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

UNGER, N. M. *O Encantamento do Humano. Ecologia e Espiritualidade*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

Sobre a questão da técnica em Heidegger

Suzane Costa Lopes Braz¹

Resumo: Este artigo visa abordar a posição do filósofo alemão Martin Heidegger acerca da questão da técnica, com isso, percorremos, por meio de cuidadoso estudo, possíveis caminhos a respeito das (re)significações que este autor faz com o conceito de técnica e da relação do homem (*Dasein*) com a mesma. Nesta perspectiva, a problemática desta comunicação gira em torno de duas questões: “Qual o posicionamento de Heidegger sobre a questão da técnica?” e “É possível relacionar este posicionamento (ainda que o autor não o faça) à contemporaneidade?”. Diante disso objetivamos refletir sobre a maneira como Heidegger aborda o tema distinguindo o seu olhar da visão instrumental-antropológica, a qual pensa a técnica com um meio para afazeres do homem. Dessa maneira, o artigo está dividida em três etapas. A primeira traz uma breve consideração introdutória sobre a questão da técnica, bem como as inquietações que nos conduziram à escrita deste artigo; a segunda aproxima-se de um questionamento filosófico, embasada na pergunta “Que é isto – a técnica?”; e faz referência, também, à dicotomia “Técnica moderna” e “Essência da técnica”. A técnica moderna relaciona-se notadamente a um modo de desvelamento do real, segundo qual tudo é recurso: a natureza é vista como depósito de energia, o homem como recurso humano. Ainda nesta etapa visamos indicar que a essência da técnica consiste em um desabrigar o real ancorado no extrair, explorar, transformar, armazenar e distribuir. Será a técnica apenas instrumento de um *Dasein* marcado pela ganância? A técnica criticada por Heidegger está embasada numa visão instrumental e/ou antropológica da mesma. Em linhas gerais, sua argumentação acerca da técnica possui um norte no distanciamento da ideia desse conceito tradicional da técnica em contrapartida à essência da mesma. A última etapa pretende apresentar as aberturas conclusivas, havendo uma retomada do questionamento inicial, enquanto desvelamento da questão da técnica.

Palavras- chave: Heidegger. Técnica. Técnica moderna. Essência da técnica.

Considerações introdutórias

A tentativa de compreender a questão da técnica em Heidegger nos convida a trilhar num caminho por vezes complexo e incontornável – isto é, mesmo com dificuldade o pesquisador não consegue se desviar da sua indagação. Este trabalho teve inicialmente como norte orientador para os pilares desta pesquisa o texto “Que é isto – a Filosofia” de Heidegger (1983). Foi desse escrito filosófico que surgiu a inquietação sobre a questão da técnica. A partir daí optamos em nos debruçar nessa questão, sobretudo por entender que ela tem intrínseca relação com

1. Graduada em Pedagogia pela Universidade do Estado da Bahia (UNEB).

o esquecimento do Ser, também demarcado por Heidegger em parte da sua obra.

A técnica aparenta, atualmente, como algo essencial. Mas essa pesquisa embasada em Heidegger nos apresenta dois lados que a técnica possui em meio ao cotidiano do homem. Um desses lados acaba sendo tratado como “único” modo de ser da técnica e o segundo encontra-se oculto, ou até esquecido, no contexto da abertura homem-mundo.

Toda crítica lançada por Heidegger sobre a técnica faz alusão à técnica moderna – que, além de instrumental, encobre o descobrimento, a verdade. O autor aponta a essência da técnica como algo que não tem nada de técnico, mas relaciona-se ao desabrigoamento, esquecido pelo homem. Uma esperança parece ser demonstrada por Heidegger ao falar sobre a finitude ética.

Que é isto – a técnica?

Um questionamento se funda numa dúvida e\ou numa incerteza, em algo a ser desvelado; também pode ser fruto de um problema a ser estudado. O verbo “questionar”² indica a ação de perguntar, e quem pergunta, pergunta sobre algo, a fim de obter uma informação. A ação, por sua vez, implica num procedimento. Ora, o procedimento é, nada menos, que um método, uma técnica. Então, a pergunta inicial foi resolvida? Que é isto- a técnica? Um procedimento? Será a técnica apenas procedimento?

Ainda não. Não estamos seguindo o trilhar de uma simples pergunta, optamos pelo questionar e isso implica num estudo processual; isto é, por etapas. O que significa isso? Ora, o questionar é profundo, aos poucos se torna intrínseco e nos revela a essência do que antes era um problema.

2. Esses significados das palavras questionar e questionamento estão embasados no *Minidicionário Aurélio da Língua Portuguesa*, de Ferreira. cf.: Ferreira, A. B. de H. *Minidicionário Aurélio da Língua Portuguesa*, 3ª edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

A filosofia tem como característica marcante o questionamento e Heidegger, em sua bela obra, edifica isso. Ele afirma que “o questionar constrói num caminho, e que esse caminho é um caminho de pensamento.”. (HEIDEGGER, 2007, p. 375) O questionar, nos leva a pensar, indagar, querer compreender, desvelar o real. Ao indagarmos, que é isto – a técnica, estamos a construir um caminho de pensamento que não se finda no encontro com a descoberta, mas que proporciona uma infinidade de novos pensamentos a partir de um outro olhar.

Inicialmente apontamos superficialmente a técnica enquanto procedimento, método. O procedimento atém-se, inevitavelmente, ao ato de proceder; esse “ato de proceder” ancora-se numa ação e a ação, ainda que sob influência de uma força ou agente, nos remete a um movimento. Será a técnica movimento? Talvez. Mas o que é movimento?³ Basicamente, movimento é uma série de atividades com determinado fim. Em filosofia, este último termo, é conhecido pelo apelido causa.

Mas e a causa, o que é? Um fim? Só? Não seria a causa aquilo que motiva um acontecimento? Mas motiva, como assim? Motiva, impulsiona, dá razões para... A esse respeito Heidegger nos alerta:

[...] Após dois milênios e meio me parece que teria chegado o tempo de considerar o que afinal tem o ser do ente a ver com coisas tais como “razão” e “causa”. Em que sentido é pensado o ser para que coisas tais como “razão” e “causa” sejam apropriadas para caracterizarem e assumirem o sendo-ser do ente? (HEIDEGGER, 1983, p. 18)

Ora, o filósofo alerta para o problema da técnica moderna que aponta para o desvelamento do real, que reduz tudo a recurso. Para Heidegger (2007) a técnica moderna nada mais é do que razão e causa, ou seja, meio para fim, o que nos remete a uma discussão sobre as novas tecnologias e o caráter alienador do trabalho industrial.

3. Cf. FERREIRA, op. cit.

A técnica é diferente da essência da técnica. A técnica é instrumental. A essência da técnica não tem nada de técnico. Desse modo, para conhecer de fato a técnica, é preciso experimentarmos uma relação com sua essência. A esse respeito, Heidegger (2007, p. 375) assinala que “A relação é livre se abrir nossa existência (*Dasein*) à essência da técnica. Caso correspondamos à essência, estaremos aptos a experimentar o técnico (*das Technische*) em sua delimitação”.

A técnica criticada por Heidegger está embasada numa visão instrumental e/ou antropológica da mesma. Em linhas gerais, sua argumentação acerca da técnica possui um norte no distanciamento da ideia do conceito tradicional da técnica. O filósofo não trata essa visão instrumental como falsa; pelo contrário, a técnica moderna é instrumental. Mas Heidegger busca o verdadeiro que está por trás do correto.

Questionamos a técnica quando questionamos o que ela é. Todos conhecem os dois enunciados que respondem à nossa questão. Um diz: técnica é um meio para fins. O outro diz: técnica é um fazer do homem. As duas determinações da técnica estão correlacionadas. Pois estabelecer fins e para isso arranjar e empregar os meios constitui um fazer humano. O aprontamento e o emprego de instrumentos, aparelhos e máquinas, o que é propriamente aprontado e empregado por elas e as necessidades e os fins a que servem, tudo isso pertence ao ser da técnica. (HEIDEGGER, 2007, p. 376)

Será a técnica a expressão mais radical da modernidade? Heidegger não admite que a técnica seja apenas mero aparato instrumental ou simplesmente fazer humano. Ele indaga: O que é instrumental mesmo? Onde se situam algo como um meio e um fim? (HEIDEGGER, 2007, p. 377) Toda sua crítica à técnica moderna gira em torno desses questionamentos.

A técnica não é instrumento neutro nas mãos do homem, que pode usá-la para o bem ou para o mal, nem constitui acontecimento acidental no Ocidente. Para Heidegger, a realidade é que a técnica é o resultado natural daquele desenvolvimento pelo qual, esquecendo o Ser, o homem se deixou arrastar pelas coisas, tornando a realidade puro objeto a dominar e a desfrutar. (REALE e ANTISERI, 2006, p. 210)

A técnica moderna se edifica num desabrigar. Esse desabrigar se desdobra num desafiar; e quem desafia, desafia algo – nesse caso a natureza. A natureza é desafiada a suprir, não só as necessidades básicas do homem, como também e mais ainda, a sua necessidade inesgotável de “crescer”.

O desabrigar passa por quatro palavras-chave: explorar, transformar, armazenar, distribuir. O desabrigar presente na técnica moderna é um desabrigar para dominar. Mas o que dominar tem a ver com a técnica? A técnica debatida neste momento é instrumental, então a técnica é instrumento de dominação, ou é algo a ser dominado pelo homem?

O homem é possuidor de uma vontade de manipular as coisas. É nesse panorama que a natureza passa a ser mero depósito de energia, que é manipulado pelo homem, através da exploração, isto é, a exploração de energia na natureza se configura num conhecimento sobre, que possibilita a transformação a partir do conhecimento de algo, desse modo, o homem transforma o recurso retirado da natureza, armazena o que foi transformado e o distribui.

O desabrigar que domina a técnica moderna tem o caráter do pôr no sentido do desafio. Esse acontece pelo fato de a energia oculta na natureza ser explorada, do explorado ser transformado, do transformado ser armazenado, do armazenado ser novamente distribuído e do distribuído renovadamente ser comutado. (HEIDEGGER, 2007, p. 382)

Assim “tudo se reduz ao lidar de modo adequado com a técnica enquanto meio. [...] O querer dominar se torna mais eminente

quanto mais a técnica ameaça escapar da dominação dos homens” (HEIDEGGER, 2007, p 376). Mas afinal, o que é esse dominar? E esse domínio sobre, é técnico ou humano?

Ora, a modernidade isola completamente a essência da técnica, atendo-se unicamente ao instrumental; a natureza é depósito de energias e a humanidade torna-se recurso para ser dominada e explorada como qualquer outro material; ou mesmo como algo infinito. O esquecimento do Ser dá sinais de soberania.

Que é isto – o esquecimento? Não teria maior relevância questionarmos “Que é isto – o Ser? Mas justamente essa é a problemática em questão: Tudo toma o lugar do Ser. Isso é bem demarcado por Heidegger com relação à técnica. A ruptura, forjada entre o homem moderno, entre a técnica instrumental e a omissão e\ou descuido com a essência técnica; natureza como depósito, homem como mero pertencente do destino... Nisso resume-se o esquecimento do ser.

Entender a técnica como *Geschick* significa também entender seu padrão de estruturação do fazer humano. Este conhecimento das especificidades do desocultamento técnico, o entendimento da sua direção, já significa para Heidegger abrir-se para algo libertador. O que isso pode ser, não denomina o autor, mas o seu protesto enérgico contra o entendimento da técnica como destino inexorável da época deixa transparecer a esperança que além da técnica moderna e sua maneira específica de desocultamento exista uma alternativa. (BRÜSEKE, 1996, p. 5)

A relação de Heidegger com a técnica moderna é crítica. Ele chama a atenção para o produzir na perspectiva do descobrimento, que mesmo quando se mostra como desocultamento, recai na causalidade em sua perspectiva instrumental, ou seja, o homem é material humano, aplicado a objetivos pré-definidos.

Para Heidegger (2007), a essência da técnica moderna baseia-se na armação. A armação, na perspectiva heideggeriana, está relacionada

ao desabrigar, ao destino e, conseqüentemente, ao perigo. Esse tipo de armação é desafiadora e encobre o desabrigar, enquanto produzir e, até mesmo o desabrigar que conduz ao descobrimento, a verdade.

A essência da técnica repousa na armação. Seu imperar pertence ao destino. Porque o destino leva toda vez o homem a um caminho de desabrigar, este permanece a caminho sempre à margem da possibilidade de apenas perseguir e perpetuar o que se desabriga no que é requerido e a partir dali tomar todas as medidas. Por meio disso tranca-se a outra possibilidade, de que o homem, sempre mais cedo e sempre mais inicialmente, se entregue à essência do que se descobre e de seu descobrimento, para experimentar o pertencimento empregado ao desabrigar como sendo a sua essência. Uma vez levado a estas possibilidades, o homem está, a partir do destino, colocado em perigo. O destino do desabrigamento é, enquanto tal, em todos os seus modos, um perigo, e, por isso, necessariamente um perigo. (HEIDEGGER, 2007, p. 389)

A armação, entrelaçada ao requerer, impossibilita o olhar para o acontecimento do desabrigar e põe, dessa maneira, em perigo a relação com a essência da verdade.

A armação impede o aparecer e imperar da verdade. O destino, que no requerer manda, é, assim, o extremo perigo. A técnica não é o que há de perigoso. Não existe uma técnica demoníaca, pelo contrário, existe o mistério da sua essência. A essência da técnica, enquanto um destino do desabrigar, é o perigo. [...] O domínio da armação ameaça com a possibilidade de que a entrada num desabrigar mais originário possa estar impedida para o homem, como também o homem poderá estar impedido de perceber o apelo de uma verdade mais originária. (HEIDEGGER, 2007, p. 390)

Mas afinal, que é isto – a técnica? Para que serve a técnica? Ou seria mais adequado questionarmos quem serve à técnica? Será que o homem permitirá que a técnica o ultrapasse? Ora, a técnica apontada por Heidegger ainda é manifesta: a técnica moderna se fortalece na con-

temporaneidade, a máquina ainda não é pensada a partir da essência da técnica, mas apenas no que é requerido. E para essa técnica onde tudo é *Bestand* (recurso), Heidegger assinala a ética da finitude.

A finitude, isto é, a condição de finito, traz a luz que tudo tem seu fim, acaba; se a técnica for abordada através de sua essência, não pelo que ela é, mas na sua relação homem- mundo, estaremos aptos a viver de acordo com a ética da finitude, não como obrigatoriedade, nem como leis e regras – afinal a ética não se limita a isso, mas como modos de morar juntos, ou seja a relação homem-mundo-técnica e suas derivações, que não pode ser imperialista, mas livre. A essência da técnica nos remete ao próprio modo de ser do homem.

Definir a técnica como uma maneira de desocultamento significa entender a essência da técnica como a verdade do relacionamento do homem com o mundo [...] O desocultamento técnico moderno, como sendo exclusivamente técnico, esquece este outro lado do desocultar, que é a permissão limitada, dada pelo próprio Ser, de participar no seu segredo. (BRÜSEKE, 1996, p. 4)

É na verdade que encontramos a essência. A verdade se mostra no mistério do desabrigamento. Enquanto a técnica for versada como instrumento, estará presa a ela a vontade de dominá-la. De acordo com Heidegger (2007) a essência da técnica é ambígua. Tal ambiguidade assinala para o mistério de todo desabrigamento, isto é, a verdade.

Heidegger (2007, p. 396) ressalta ainda que “[...] a essência da técnica não é nada de técnico, por isso a meditação inicial sobre a técnica e a discussão decisiva com ela devem acontecer num âmbito que, por um lado, está aparentando com a essência da técnica e, por outro, no entanto, é fundamentalmente diferente dela”. O âmbito ao qual o autor se refere é a arte, mas apenas quando a meditação artística não se fechar a constelação da verdade, pela qual ele questiona.

Aberturas conclusivas

O fim sempre se mostra como abertura; abertura para o novo; abertura para o desconhecido; o fim também é descoberta, é novo começo. Mas este – o fim, também é desocultamento? Preferimos tratar do fim como abertura para novas possibilidades. Tentar compreender a técnica a partir de um questionamento evidenciou o quão ampla e necessária é essa discussão.

Desse modo não chegamos ao fim, mas apenas ao começo de novas inquietações em torno dessa temática. Ficou claro que Heidegger deixa um importante legado nas questões relacionadas a técnica. Ele faz um desvelamento sobre a técnica moderna até então pouco abordada ou mesmo, versada como assunto sem necessidade de investigação filosófica.

A argumentação de Heidegger acerca da técnica possui um norte no distanciamento da ideia do conceito tradicional da técnica (técnica apenas como instrumental). O filósofo não discute a visão instrumental como falsa; pelo contrário, a técnica é instrumental.

Nisso encontramos a essência, na verdade. A verdade se mostra no mistério do desabrigo. Enquanto a técnica for imaginada como instrumento, estará presa a ela a vontade de dominá-la.

Heidegger, de modo algum teme a tecnologia, mas sim sua supremacia imperialista, ou seja, sua transformação em único modo de ser, que, por conseguinte, pode destruir tudo que é mais íntimo do homem: o pensar, distanciando-o não só da essência daquilo que ele desabriga, como também de sua própria essência.

Referências

BRÜSEKE, Franz Josef. *Heidegger como crítico da técnica moderna*. Paper do NAEA 71, janeiro 1996. Disponível em: <www.naea.ufpa.br/pdf.php?id=144> Acesso em: 12 mai. 2016.

HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. In.: *Scientia e Studio*. São Paulo, v. 5. n. 3, 2007, p. 375-398. Disponível em: <www.revistas.usp.br/ss/article/download/11117/12885>. Acesso em 19 abr. 2016.

_____. Que é isto- a Filosofia? In: ____ *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução, introduções e notas de Erenildo Stein. 2. ed.-São Paulo: Abril Cultural, 1983.

REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. *História da Filosofia 6: de Nietzsche à Escola de Frankfurt*. Tradução Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2006.